



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Márcio Sales da Silva

Caosmofagia:

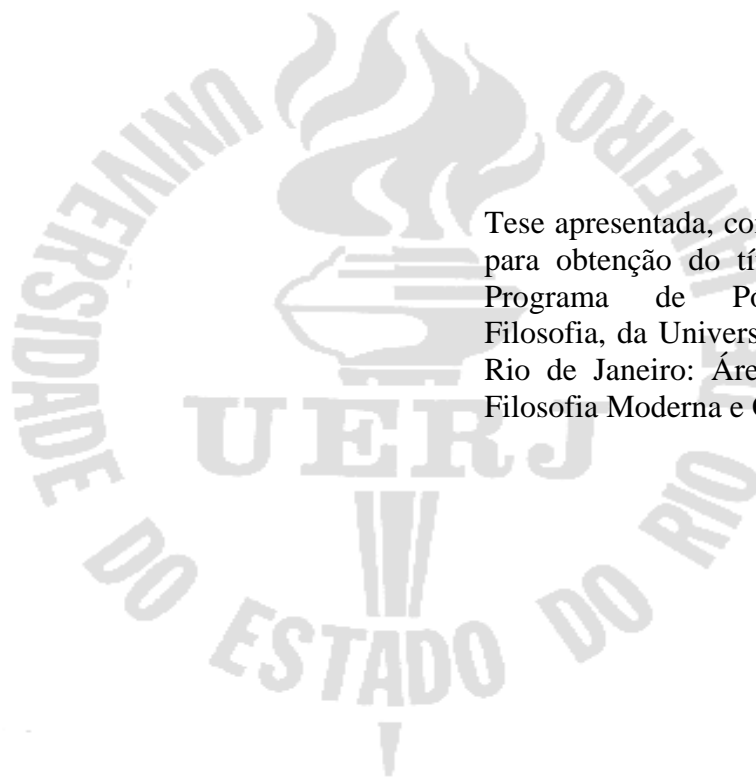
a potência dos encontros na composição dos modos de subjetivação

Rio de Janeiro

2012

Márcio Sales da Silva

**Caosmofagia:
a potência dos encontros na composição dos modos de subjetivação**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Vera Portocarrero

Coorientador: Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr.

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Márcio Sales
Caosmofagia: a potência dos encontros na composição dos modos de subjetivação/ Marcio Sales da Silva. – 2012.
264 f.

Orientadora: Vera Portocarrero.
Coorientador: Hélio Rebello Cardoso Jr.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Ética – Tese. 2. Devir (conceito filosófico) – Tese. 3. Subjetividade - Teses. 4. Filosofia francesa – Teses. I. Portocarrero, Vera. II. Cardoso Júnior, Hélio Rebello. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Márcio Sales da Silva

**Caosmofagia:
a potência dos encontros na composição dos modos de subjetivação**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 12 de março de 2012.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Vera Portocarrero (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. (Coorientador)

Faculdade de Ciências e Letras - UNESP

Prof^a. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Jorge Vasconcelos

Faculdade de Artes e Estudos Culturais - UFF

Prof. Dr. José Ternes

Faculdade de Filosofia - UFG

Rio de Janeiro

2012

AGRADECIMENTOS

Quero registrar aqui a minha gratidão a todos aqueles que durante o período da pesquisa, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

A Luciana e Guilherme que estiveram sempre do meu lado apoiando e conversando sobre minhas divagações filosóficas.

À minha mãe Iraci Sales e aos meus irmãos Dulce e Leo Sales pela alegria da convivência e pelo incentivo constante.

A Santiago pelo material disponibilizado acerca da Antropofagia.

Aos amigos que mesmo em meio a uma empreitada tão solitária que é a pesquisa insistiram nos bons encontros.

Aos alunos que participaram de algumas discussões aqui apresentadas.

Aos professores membros da banca que enriqueceram este trabalho com suas críticas e sugestões, alguns deles, vindos de longe: Prof^a. Dirce Solis , Prof. Jorge Vasconcellos, Prof. José Ternes e prof. Hélio Rebello, a quem também agradeço pelo trabalho de coorientador.

Em especial, à Prof^a. Vera Portocarrero, orientadora e amiga de longas datas a quem tenho grande carinho e admiração. Este trabalho também tem a sua mão.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ por todo apoio dispensado.

RESUMO

SILVA, Márcio Sales da. *Caosmofagia*: a potência dos encontros na composição dos modos de subjetivação. 2012. 264 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

O objetivo desta pesquisa é analisar o processo de composição dos modos de subjetivação que se dá através dos encontros dos corpos e a participação do sujeito nesse processo a partir de um dispositivo conceitual chamado *caosmofagia*. A hipótese central é a de que os modos de subjetivação são produzidos a partir das relações de poder que se dão nos encontros dos corpos inseridos no caos do cosmos. Um modo de subjetivação se distingue de uma subjetividade uma vez que não cessa de ser transformado pelos encontros que tem. Pois um modo é um instante provisório em meio ao fluxo do devir. Um modo de subjetivação é uma conexão permanente com forças externas e internas, que faz da sua existência um campo de batalha entre as forças que operam no mundo. Esse processo de composição, uma vez que envolve uma arte da devoração do outro, no sentido de uma técnica que permite preparar-se para os encontros, recebe o nome de *caosmofagia*. Cada corpo é um composto de forças. As forças fazem parte de um mundo caótico porque se movem em velocidades infinitas constituindo a impossibilidade de algo permanecer o mesmo. No entanto, tais forças têm suas velocidades reduzidas e assumem formas físicas, que são estados provisórios ou modos que estão em contato permanente com o caos, já que não cessam de encontrar outros corpos com forças diferenciadas e que alteram os modos que encontram podendo até decompô-los. Há, pois, no encontro dos corpos uma mistura que implica em um jogo de forças em que um corpo devora e absorve as forças de outro corpo. Esse processo de devoração se diz do mundo em seu devir. Ou seja, o devir do mundo é um processo de composição e decomposição dos corpos, indicando um estado de mudança permanente. Desse postulado cosmológico, resulta a compreensão dos modos de subjetivação como um processo de composição infinito em que o sujeito participa dele de forma significativa, mas não como um elemento determinante. O próprio sujeito é um composto de forças capaz de interferir no seu modo de ser, cuidando de si e se preparando para os encontros, mas que também está sujeito às forças que vêm de fora e que são imprevisíveis. Desse modo, nos deparamos com uma condição existencial que envolve o devir cosmológico, a história e a necessidade de um cuidado para se situar nessa condição, o que implica em uma *ética da prudência*. A *caosmofagia* consiste em pensar os encontros e a possibilidade de ensaiá-los na perspectiva de uma *ética*. Ensaia a si mesmo, seus afetos, suas potências e seus encontros tendo em vista um modo de subjetivação que seja um movimento de superação do que se é para ser um outro mais livre e alegre.

Palavras-chave: Potência. Encontro. Corpos. Modos de subjetivação. Ética. Caosmofagia.

ABSTRACT

This research's main objective is to analyze the composition process of the subjectivation means which are due to the bodies encounters and the subject participation in this process from a conceptual device I call *caosmofagia*. The central hypothesis is that the subjectivation means are produced from the relations of affection power that happen in the encounter between the bodies inserted in the cosmos' chaos. A subjectivation mean discern from subjectivity once it doesn't cease being transformed through the encounters it has. Because a mean is a provisory state in the becoming stream. A subjectivation mean is a permanent connection with external and internal forces, which makes from its existence a battlefield between the forces that operate in the world. This process of composition, once it involves the other's devouring, which is a technique that prepares to the encounters, it is called *caosmofagia*. Each body is composed of forces. The forces are part of a chaotic world because they move in infinite speeds composing the impossibility of something to become the same. However, these forces have their speeds reduced and assume physical shapes, which are provisory states or means that are permanently in touch with the chaos, since they don't cease meeting other bodies with different force states and that they modify the ways they meet, being able to even break them. So, in the bodies' encounters, there is a mix that implies in a power competition in which a body devours and absorbs the other's forces. This process of devouring concerns the world in its becoming. In other words, the becoming of the world is a composition and decomposition process of the bodies, which indicates a permanent changing state. From this cosmological postulate, results the comprehension of the subjectivation means as an infinite composition process in which the subject participates in a meaningful way, but not as a determinative element. The subject itself is a compound of forces that is able to intervene in its way of being, taking care of itself and preparing to the encounter, but that also susceptible to the forces that come from outside and are unpredictable. In that way, we face a being condition that involves the cosmological becoming, the history and the attention need and a heed to stay in this condition, and that implies in the *ethics of prudence*. The *caosmofagia*, consists in thinking the encounters and the possibility of make essays with them in the perspective of *ethics*. To try itself, it's affections, it's potencies and its encounters, owing to a subjectivation mean which is a overcoming move of which it is to be another one, more free and joyful.

Keywords: Potency. Encounter. Bodies. Subjectivation means. Ethics. Caosmofagia.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	ENSAIO: REPETIÇÃO E DIFERENÇA	19
1.1	Ensaiar com Foucault	21
1.2	Ensaio e experiência	32
1.3	Ensaio e problematização	40
1.4	Ensaio e verdade	47
1.5	Ensaio e subjetivação	52
2	SOBRE O DEVIR	58
2.1	A noção de devir: o rio de Heráclito	59
2.2	Devir e potência: o desdobramento de Nietzsche	63
2.3	Deleuze e as composições do devir	65
2.4	Devir, caos e plano de imanência	77
2.5	Devir, história e linhas de força	83
2.6	O devir e os dispositivos	89
3	O ENCONTRO DOS CORPOS E A SUBJETIVAÇÃO	98
3.1	A teoria dos acontecimentos no estoicismo de Deleuze	99
3.2	Deleuze e Spinoza: por uma filosofia dos encontros	128
3.3	Foucault, o cuidado de si e os modos de subjetivação	174
4	DA ANTROPOFAGIA À CAOSMOFAGIA	194
4.1	A antropofagia modernista	198
4.2	Antropofagia: a potência dos encontros	219
4.3	Antropofagia e esquizoanálise	227
4.4	Caosmose e <i>caosmofagia</i>	241
5	CONCLUSÃO	247
	REFERÊNCIAS	253

INTRODUÇÃO

A vida é feita de encontros. Uns tristes, outros alegres, uns que se apagam da memória e outros que deixam marcas indeléveis. De qualquer maneira, somos o resultado dos encontros que temos e ainda teremos. No encontro, carregamos um pouco dos outros e também deixamos um pouco de nós nos outros. O outro é, portanto, a chave dos encontros. Mas esse outro não se reduz a uma pessoa. O outro pode ser um livro, uma paisagem, um lugar, enfim, o outro é uma força, ou melhor, um composto de forças com as quais nos relacionamos. Cada corpo é um composto de forças capaz de afetar e ser afetado. No encontro dos corpos somos afetados e, a partir dessa afecção, temos a nossa própria potência aumentada ou diminuída. O aumento da potência gera alegria; a diminuição da potência produz tristeza. Estados afetivos dos corpos que traduzem seus modos de ser. Um corpo alegre ou triste age e vive de um certo modo. Modo de subjetivação.

Mas nada é programado na ordem dos encontros. Não posso saber de antemão o que irei encontrar pela frente. As forças são linhas de fuga que não cessam de se mover para todos os lados, compondo e decompondo os corpos e fazendo com que eles se choquem, se misturem, se devorem. Relações de poder. Forças caóticas na ordem do cosmos. Então, estamos fadados a viver à mercê dos encontros? Não há dúvida de que a vida é esse mergulho na incerteza. Nada mais impreciso, imprevisível e frágil do que a nossa existência. A vida é trágica. E se não há um antídoto que nos livre da tragédia, resta-nos aprender a viver no caos.

Uma visão do mundo, da natureza, das forças caóticas que conduzem o universo é o que se chama *caosmofagia*. Se as forças estão espalhadas no mundo, suas composições são como lances de dados; estão por se fazer. A potência dos corpos não está atrelada a uma essência. Novos arranjos de força, novos compostos de potência, novas relações de poder, novos agenciamentos de desejo podem colocar em movimento um novo estado de coisas, um novo mundo, um novo modo de ser. Não no sentido de uma nova utopia rumo a um mundo melhor. Não há uma solução universal, o melhor caminho para todos ou um ideal a ser atingido. O que há é o anúncio do novo, da variação, da multiplicidade. Mas o novo não deixa de ser uma expressão do caos. Inevitavelmente estamos em contato com o caos que tudo dissolve. O mergulho no caos se dá para extrair dele a sua potência de variação. Não para constituir um ser, mas para inventar novos modos de ser.

A *filosofia dos encontros* é um exercício de criação no caos. E se ela se apoia nas forças do cosmos que provocam os encontros mais infernais, ela requer a potência do próprio pensamento e da linguagem como meio de flexionar a força em direção a si mesmo. Esse uso

das forças sobre si mesmo, essa canalização da potência em direção a si mesmo é uma maneira de se preparar para os encontros. Não apenas escolher os encontros que se quer ter, mas exercitar um cuidado de si que permita enfrentar os encontros. Esse exercício sobre si mesmo, visando não à conservação do que se é, mas, ao contrário, a transformação a fim de se preparar para os encontros, para vivenciar as relações de poder, é o que se diz de uma *ética da prudência*.

Contudo, faz-se necessário de partida distinguir a *ética da prudência* defendida neste trabalho de três usos clássicos do termo presentes na filosofia; a saber: em Aristóteles, Hobbes e Kant. A ética aristotélica é teleológica. Ela parte do princípio de que todas as coisas existem para atender a uma finalidade. Assim sendo, todas as ações tendem para um fim. O fim supremo é a felicidade. Mas como cada qual busca a felicidade em meios distintos, a ética de Aristóteles consiste em encontrar o conteúdo seguro e preciso que garanta a felicidade plena. Aristóteles define as virtudes como o princípio fundamental da felicidade, portanto, o conteúdo por excelência de toda ética. Sem virtude não há felicidade. E, segundo Aristóteles, a virtude está na prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*); ou seja, consiste em encontrar o meio termo entre dois extremos viciosos, o excesso e a falta (ARISTÓTELES, 1979, p. 72). Quem define o meio termo é a reta razão característica do homem prudente. A prudência é, pois, uma virtude intelectual que proporciona uma ação virtuosa. Por isso a prudência aparece na base da ética das virtudes de Aristóteles e em toda a sua extensão. É como se ela fosse a condição de possibilidade da ética e, por sua vez, a sua consequência. Ela está no início e no fim da ética. A reta razão associada ao desejo, quer dizer, à inclinação aos fins excelentes, requer a prudência como princípio que conduz às boas escolhas. Por sua vez, a prudência enquanto sabedoria prática é o resultado das virtudes éticas que o ser humano carrega consigo. Conforme o método dedutivo, a prudência parte do geral e se aplica ao caso particular ocupando toda a extensão do movimento ético que vai da razão, passa pelo desejo e resulta na ação. O homem prudente é aquele que sabe fazer boas escolhas para si mesmo, tendo em vista o bem geral (ARISTÓTELES, 1979, p. 144). Há uma fusão (ou uma estreita relação) em Aristóteles entre o universal e o particular, bem como entre a razão teórica e a sabedoria prática (prudência), passando pelo desejo reto. Dizer que a prudência começa pela razão não quer dizer que ela seja fruto do conhecimento. Ela é parte da razão como uma habilidade para o bem. Contudo, ela está para além do conhecimento. O homem é prudente não por saber o que deve fazer, mas pela capacidade de fazer o que é bom. Não basta conhecer, é preciso ter condições ou habilidades para o agir correto e as boas escolhas. A habilidade diz respeito à

natureza do homem. “Não é possível possuir sabedoria prática (prudência) quem não seja bom” (ARISTÓTELES, 1979, p. 152).

Outra referência importante no que tange ao tema da prudência é o *Leviatã* de Thomas Hobbes. Nele, além da questão do Estado que serve de arcabouço para a sua filosofia política, Hobbes analisa a natureza humana, suas paixões e suas ações, e desenvolve assim uma filosofia moral. A prudência envolve os dois aspectos: o político e o moral. Ela aparece como parte do conhecimento acerca da natureza humana, indicando que tal natureza não mede esforços para prevalecer diante dos outros; o que gera uma condição de ameaça permanente. E também como princípio da coletividade que requer o domínio de um poder soberano através do contrato social. Por um lado, a prudência aparece ligada ao medo em relação à ameaça que o outro representa enquanto natureza humana marcada pelo domínio das paixões, por outro, ela aparece relacionada com a necessidade de obediência ao soberano tendo em vista uma ordem social. A natureza humana é constituída pelas paixões que, por sua vez, são movidas pelas coisas desejadas, sendo que a razão sozinha não é capaz de contê-las. Na medida em que cada um deseja o que é melhor para si e o que lhe proporciona poder, os desejos são vistos como a causa dos conflitos que ameaçam a vida. Há um choque de interesses que faz com que o homem tente se impor ao outro, fazendo-se necessário um acordo social. A prudência consiste na atitude de se proteger dos desejos, das vontades individuais tendo em vista o que é melhor para todos. Essa proteção se dá em função da ameaça que a natureza humana e a liberdade representam em suas paixões e motivações. A prudência é um produto do medo: medo da própria natureza, medo da liberdade, medo do outro e medo da morte. Não será a razão individual que irá impor limites às paixões. Somente um pacto coletivo, que atenda aos interesses da maioria, será capaz de edificar um poder centrado nas mãos de um representante legal responsável por garantir a segurança e paz da sociedade. Sendo assim, a prudência consiste em abrir mão da própria liberdade a fim de assegurar a convivência coletiva. Se a razão remete a um plano intelectual, somente associada à prudência, que surge da experiência concreta, é que ela poderá ter um efeito sobre o conjunto da sociedade. A razão sem a prudência é nula. Não se trata pois de descartar a razão, mas utilizá-la como uma ferramenta da prudência ou utilizá-la com o apoio da prudência. Essa experiência é histórica; ou seja, diz respeito às lembranças dos conflitos que marcaram as sociedades passadas, e que se perpetuam através das gerações, e ao conhecimento empírico dessa realidade. O homem prudente conhece a sua natureza pelas vias da história e assim, com o auxílio da razão, abre mão do seu direito natural de escolha para dar lugar ao contrato social.

No caso de Kant, o tema da prudência pode ser encontrado em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Como o próprio título sugere, o intuito de Kant é encontrar uma base metafísica para as ações morais. E metafísica, no seu entender, é o que não se deixa deter por nada de empírico; que seja, portanto, anterior a qualquer experiência. É assim que ele se refere a uma boa vontade pautada no dever. Ou seja, uma vontade isenta de qualquer inclinação. Ela é simplesmente a vontade de agir por dever. Por isso, para ele, o valor moral de um ato reside na intenção e não no fim a que se quer atingir. Não agir conforme o dever, mas por dever. O dever é a lei universal presente num ser racional que determina a sua boa vontade. Há uma boa vontade implantada no homem pela razão que faz com que o seu querer corresponda à máxima de uma lei universal. Que ele seja capaz de perguntar, por exemplo, se uma máxima referente a esta ou aquela ação pode ser aplicada a todos, isto é, tenha validade universal. Neste sentido, o dever como fundamento não é um conceito empírico, mas uma ordem *a priori* da razão.

No entanto, a vontade também pode ser condicionada por fatores externos; pode estar sujeita a condições subjetivas que não coincidem sempre com as condições objetivas da razão prática. Ela pode ser seduzida pela sensibilidade. Nesse caso, a vontade só obedece à razão se for constrangida por ela; ou seja, se for obrigada por leis objetivas da própria razão. É assim que as leis da razão se apresentam à vontade por meio de imperativos. Diz Kant: “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo” (KANT, 1979, p. 124).

Kant então distingue duas classes de imperativos: os hipotéticos e os categóricos. “Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer” (KANT, 1979, p. 124). Envolvem as ações direcionadas a *qualquer outra coisa*. Portanto o que é bom para isto (para ser um bom rei) ou para este (para lhe proporcionar bem estar). Enquanto que “o imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1979, p. 124 e 125). Envolve a ação boa *em si mesma*.

Dentre os imperativos hipotéticos, encontram-se os imperativos de destreza ou habilidade e os imperativos de prudência. Os de destreza prescrevem os meios uteis para se atingir um fim. “Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, diz Kant, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (KANT, 1976, p. 125). Quer dizer, os imperativos de destreza ditam regras de ação. Os de prudência prescrevem os meios mais seguros para alcançar a própria felicidade. São conselhos de conduta tendo em vista o que é

bom para si. Em todo caso, ambos são hipotéticos, pois dependem da experimentação dos meios para se atingir os fins esperados. Já os imperativos categóricos prescrevem uma certa conduta independente dos fins. Não se trata de agir da maneira correta para ser um bom pai (imperativo de destreza) ou para ser feliz (imperativo de prudência); trata-se de agir como se deve. O imperativo categórico é o imperativo da moralidade, pois não está subordinado a nenhum fim. A vontade e a lei possuem um vínculo sintético e *a priori* no próprio exercício da razão prática. Sendo assim, Kant resume o imperativo categórico na seguinte fórmula: “Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal” (KANT, 1979, 121).

Desse modo, Kant desclassifica a prudência no que diz respeito aos valores morais. No entanto, é justamente nos termos que ele desclassifica a prudência que ela aparece acentuada no presente trabalho. Kant precisa descartar a prudência para afirmar uma moral fundamentada no dever universal como parte intrínseca da razão. Aqui, procurando escapar de qualquer universalismo, portanto afastando-se de um modelo moral do tipo categórico, a *ética da prudência* é uma ética que visa à felicidade por meio de uma permanente experimentação. Não há o bem em si, mas o que é bom como resultado de uma experiência.

A *ética da prudência* defendida aqui, como se pode notar ao longo do trabalho, se dá em referência à composição dos modos de subjetivação, ao cuidado que se deve ter consigo mesmo, à preparação para os encontros. Neste caso, o termo é utilizado a partir dos trabalhos de Spinoza, Deleuze e Foucault, indicando um exercício, uma experimentação, uma ascese, um ensaio que busca atingir, não um fim, não uma lei universal, não um bem supremo ou uma justa medida, nem tampouco aplacar o que de perigoso há na natureza humana, mas aquilo que aumenta a potência de agir de um corpo e, conseqüentemente, a sua alegria. A prudência é a atenção que se deve ter para a própria experiência de variação evitando que ela se transforme em algo fascista ou suicida.

Cada indivíduo é um processo sempre aberto para novas composições. Afirmar o processo como parte da existência é compreender a incompletude do ser humano. Somos seres inacabados que se formam e se transformam permanentemente. Por isso não há uma essência ou uma identidade que define o que cada um é. O que há é uma construção do que se é através das experiências vividas. O que se é corresponde ao resultado de relações de poder. Forças exteriores agem sobre o indivíduo interferindo no seu modo de viver.

As forças são expressas através de um corpo e determinam o que ele pode; quer dizer, sua ação. Desse modo, o poder de agir de um corpo depende das forças que o compõem. Por isso um cavalo doméstico está mais próximo de um boi também doméstico do que de um

cavalo de corrida. Um corpo, ao entrar em contato com outro corpo, afeta com a sua força esse corpo ou é afetado pela força deste. No encontro dos corpos nada permanece o mesmo, pois se trata de um encontro de forças que interagem entre si, ampliando as forças ou subtraindo-as. De qualquer maneira, as forças só podem ser apreendidas ou pensadas na materialidade dos corpos. Há toda uma microfísica das forças que se articula com a física dos corpos.

O modo de ser de um indivíduo corresponde à sua forma de subjetivação. Cada indivíduo tem um modo de subjetivação que é variável e que é constituído pelos encontros que tem ao longo de sua existência. Um modo de subjetivação é uma potência de viver de uma certa maneira, marcada pelos corpos e suas relações de poder. Tal modo de subjetivação continua encontrando outros corpos, isto é, participando de novas relações de poder que configuram a sua existência. Sendo assim, ele sofre a interferência de forças exteriores, mas também, por ser ele mesmo um composto de forças, é capaz de agir sobre si mesmo. Forças próprias de um modo de subjetivação podem se compor com outras forças para alterar o que se é. Neste sentido, é possível pensar em uma autoformação, em um autogoverno, na participação do próprio indivíduo na composição dos seus modos de subjetivação. Uma vez que todo corpo é um complexo de ações, ele não apenas sofre a interferência de forças que vêm de fora, mas põe em movimento suas próprias forças a serviço do que pode se tornar.

As forças que agem sobre o modo de subjetivação estão em estado de devir e, por isso, participam de um jogo de criação e destruição, de composição e decomposição. Se, por um lado, nos encontramos com corpos que aumentam a nossa potência de agir, por outro, encontramos corpos que ameaçam a nossa existência. Trata-se de uma luta permanente que exige uma longa preparação para os encontros e muita prudência nas composições com outras forças. É preciso o exercício de um cuidado de si tendo em vista modos de subjetivação cada vez mais potentes e alegres. Uma *ética da prudência* para a amplitude da potência dos modos de ser. Os encontros se dizem dos corpos mergulhados no caos do cosmos. Corpos que se devoram e que se modificam através dessas misturas. Desse modo, é possível pensar em um movimento aberto para o que vem de fora, para o outro, mas que também se dobra sobre si mesmo num gesto de autodevoração. Este movimento permite pensar em um princípio de devoração múltiplo operando na composição dos modos de subjetivação, que é a *caosmofagia*.

A *caosmofagia* é apresentada como um ensaio de experimentação da composição dos modos de subjetivação, através de um cuidado de si que consiste numa preparação para os

encontros, tendo em vista o aumento de potência e, conseqüentemente, a superação do que se é para ser um outro cada vez mais livre e feliz.

O objetivo desta pesquisa é analisar o processo de produção dos modos de subjetivação através do encontro dos corpos. O corpo aqui não é pensado como uma essência, mas como uma potência que varia de graus (gradientes) a partir das conexões que estabelece com outros corpos. Cada corpo é uma potência variável. O aumento da potência de um corpo diz respeito ao aumento da sua capacidade de agir; por sua vez, a diminuição da potência corresponde à diminuição da capacidade de agir. Neste sentido, a potência refere-se ao estado de velocidade ou lentidão das partículas que compõem um corpo. O estado das partículas indica a potência de um corpo, ou seja, do que ele efetivamente é capaz de fazer. Com isto, um corpo não é definido em sua natureza, mas pelas misturas de que participa. O estado de um corpo define seu modo de ser. No caso da experiência humana, um modo de ser que implica em um modo de subjetivação. Por modos de subjetivação entende-se o modo de ser específico dos humanos. Pode-se dizer de um animal que ele atravessa o mesmo processo de composição que um ser humano. O seu modo de ser também resulta dos afetos que possui e dos encontros que vivencia. É assim que um cavalo doméstico não tem a mesma potência que um cavalo de corrida. Mas essa composição não resulta em um modo de subjetivação. A subjetivação, que não deve ser confundida com o estatuto do sujeito no pensamento ocidental, implica na participação do indivíduo no processo contínuo de composição de si mesmo. Não no sentido de um sujeito determinante, no centro e no controle da sua existência. O processo de composição se dá em meio aos caos. As forças do cosmos – naturais, políticas, estéticas, morais etc – arrastam esse processo para caminhos inimagináveis; são forças em devir. Tais forças estão presentes no cosmos e agem de forma caótica, constituindo um processo ininterrupto de composição e decomposição que é definido pelo conceito de devir. As relações de força se dão no sentido de agrupar ou repelir, de conservar ou criar, de aumentar ou diminuir a potência de agir. Há neste jogo uma dimensão inesperada e imprevisível que faz com que o próprio sujeito experimente o caos. Aliás, é em meio ao caos do cosmos que sua existência incerta e, por isso mesmo trágica, é configurada, desenhada, experimentada no encontro com outros corpos que também se movem no devir. Nisto consiste a operacionalidade do conceito de *caosmofagia*: dar conta de um processo múltiplo, complexo, que escapa à ideia de um sujeito fundador, no centro da existência, mas que contempla a sua participação na composição do seu modo de ser. O modo de subjetivação que resulta desse processo corresponde a uma experiência de variação permanente do que se é. Não se trata pois de controlar o que se é ou o que se deseja ser. Nenhum corpo pode definir e determinar

completamente os seus encontros; conseqüentemente, não pode ser um senhor absoluto de si. Contudo, o indivíduo pode conhecer aspectos da natureza e da sua natureza a ponto de participar e interferir no processo. O indivíduo pode, através de uma experimentação, se preparar para os encontros, selecionar os bons encontros ou até mesmo agenciar novos encontros. Quer dizer, o indivíduo pode se equipar com alguns dispositivos, dentre eles o dispositivo do cuidado de si, a fim de não viver ao acaso dos encontros. É uma maneira de conviver com o mundo caótico, mas extraindo do caos a potência da vida. Implica em traçar um plano no caos. Um plano de ação, de experimentação, de ascese filosófica que nada mais é que um ensaio para uma vida afirmativa em toda a sua potência de variação. Esse trabalho sobre si mesmo deve ser pensado na perspectiva de uma *ética da prudência*.

Desse modo, torna-se possível estabelecer uma distinção entre modos de subjetivação e subjetividade, entendendo esta última como uma experiência identitária que reduz o processo de variabilidade, próprio dos modos de subjetivação, a uma forma acabada que se deseja conservar. A hipótese principal de trabalho é a de que os modos de subjetivação são fabricados a partir das relações de poder de afecção que se dão através dos encontros dos corpos. Esse processo é chamado de *caosmofagia* uma vez que consiste na incorporação do outro, que é um corpo no cosmos, através de um trabalho ético sobre si mesmo. Ética que consiste no uso de determinadas técnicas capazes de equipar o indivíduo com forças que permitam enfrentar outras forças. Uma ética da prudência para enfrentar os encontros, extraindo deles novas potências do pensamento e da existência em meio à complexidade do devir que é caótico. Sendo assim, tais modos de subjetivação são constituídos historicamente a partir das relações de poder características de uma determinada sociedade. Por exemplo, no caso da sociedade neoliberal capitalista, há uma ênfase e utilização da variabilidade dos modos de subjetivação, mas para estabelecer subjetividades afinadas com os interesses políticos e econômicos. Contudo, em meio às capturas dos modos de subjetivação, que procuram reduzi-los a subjetividades identitárias, o processo ininterrupto de criação e variação *caosmofágico* não cessa de colocar em risco tais subjetividades arrastando-as para outras direções e interesses que estão além do controle social. Sendo assim, a filosofia é compreendida como um exercício crítico do pensamento que permite uma preparação para os encontros, através de um ensaio de si mesmo e da criação de conceitos-ferramentas que possam interferir na condução do modo de existência.

O tema da subjetividade é um tema recorrente no debate filosófico contemporâneo. Muitos são os caminhos e os desdobramentos percorridos que qualquer análise soa como mais um eco de vozes tantas vezes repetidas. No entanto, um aspecto que aparece com uma

força renovada é o que possibilita pensar uma *filosofia caosmofágica dos encontros* e uma *ética da prudência*. Há uma potência que emana dos encontros dos corpos, que se traduz na composição e na condução, respectivamente no sentido artístico e ético dos termos, de modos de ser, modos de existência, modos de subjetivação. A presente pesquisa não tem a pretensão de ser uma leitura inaugural sobre o tema, ela se apoia em análises que apontam para essa direção. Mas através do recorte proposto, do conjunto conceitual selecionado e explorado, da forma de abordagem empreendida pretende ser um exercício singular que possa contribuir para a extensão desse debate.

A necessidade de lançar mão de um novo conceito, o de *caosmofagia*, deve-se à complexidade do próprio processo de composição dos modos de subjetivação e a sua constante variabilidade. Trata-se de pensar os encontros como devoração que acontece na perspectiva do cosmos, e não apenas dos homens. Nesse sentido, a razão não é de exclusividade dos humanos. O *logos* pertence ao cosmos e é o que alimenta a existência. Contudo, esse *logos* participa do devir que é caótico. Daí a possibilidade de se pensar o caos e traçar um plano de convivência alimentado pela dinâmica da composição e da decomposição. O caos do cosmos é uma fusão constante de forças que se devoram – *caosmofagia*. Do processo *caosmofágico* resultam os estados de coisas e, com eles, os modos de subjetivação.

Outra necessidade da pesquisa foi estabelecer a distinção entre subjetividade e modos de subjetivação. Não se trata de um mero capricho conceitual. Embora essa distinção não seja feita pelos autores que utilizo, sua emergência deve-se ao tipo de abordagem empreendido. Considerando o caráter ético e político da produção de verdade e de modos de vida, é preciso chamar a atenção para as relações de poder que reivindicam uma forma acabada de ser, um modo identitário de existir, uma essência para o sujeito. Já que esta pesquisa procura acentuar o processo dinâmico da experiência, ela se afasta da ideia de uma subjetividade fixa para afirmar a existência como módulos permeados por linhas de fuga que procuram dar conta de um sujeito em movimento ininterrupto.

A utilização do estilo ensaístico para compor a tese justifica-se pela natureza do problema tratado. Considerando a ênfase no movimento, no processo, na abertura para os encontros, no fluxo de linhas de força e de fuga, o formato do texto não poderia ser outro senão um estilo que vai de encontro com a proposta. Se o ensaio aparece como um exercício indispensável para a interferência no processo de composição dos modos de subjetivação, esta pesquisa como exercício do pensamento não poderia se furtar a esta tarefa. Ela mesma se apresenta como um corpo intensivo que põe em movimento as potências do pensamento em direção à vida.

Este trabalho é uma pesquisa bibliográfica de análise conceitual. Embora lance mão de alguns pressupostos físicos, cosmológicos e históricos, não se trata de um trabalho de físico, de cosmólogo ou de historiador. As referências retiradas desses diferentes campos do saber procuram dar conta de uma discussão filosófica em torno dos modos de subjetivação, sobretudo a partir do ponto de vista ético. Uma ética, portanto, que se articula com uma filosofia da natureza para dar conta de um plano de imanência das forças que operam na composição dos modos de subjetivação. Pensar as forças, as intensidades, as linhas de fuga, o caos, o cosmos pode parecer um arcabouço conceitual por demais abstrato. No entanto, tais temas só podem ser pensados na materialidade dos corpos e no próprio corpo da história. Desse modo, não se trata de um trabalho metafísico no sentido de apontar para uma transcendência, mas de um trabalho empírico que pressupõe um plano de imanência a partir do qual são articulados os conceitos.

Considerando o problema dos modos de subjetivação e o desdobramento ético que ele recobre, a pesquisa foi desenvolvida através da análise de conceitos que foram trabalhados por alguns filósofos, em diferentes épocas, e que servem como ferramenta para consolidar a proposta de se pensar os modos de subjetivação como um processo de encontros *caosmofágicos*. Com isto, autores como Heráclito, Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari assumem um papel de destaque. Outros nomes são invocados por intermédio destes, como é o caso de Bergson, Spinoza e os estoicos. Nesse caso, a análise se debruça sobre a leitura e o uso destes filósofos por aqueles. Além disso, estudos importantes sobre esses pensadores foram consultados e eventualmente utilizados para fundamentar e enriquecer o presente trabalho.

Na primeira parte, sobre o ensaio, é o pensamento de Foucault que aparece em relevo. Ele define a filosofia como um ensaio. Um ensaio de escrita e uma escritura de si que permite ensaiar-se na vida. Embora ele não faça uma abordagem direta sobre o tema do ensaio, encontramos em sua obra um conjunto de conceitos que contribuem para uma definição do procedimento ensaístico, quer como texto ou como exercício ético do cuidado de si. É assim que os conceitos de experiência, problematização, verdade e subjetivação se articulam na prática do ensaio. A compreensão do ensaio como uma escrita que reúne pensamento e vida traduz a exigência de se adotar para a própria tese o estilo ensaístico. Neste caso, como escrita pulsante, processual e aberta, uma escrita experimental, bem como exercício do cuidado de si. A própria composição do texto é um modo de confrontar o pensamento e a existência.

Na segunda parte, sobre o devir, busca-se a origem do conceito em Heráclito. Uma referência importante que ecoará nas vozes de outros autores também aqui analisados. É o

caso de Nietzsche que pensa o devir como potência a-histórica que consiste em viver mergulhado na inocência e na força do esquecimento; características da criança que indicam um afastamento do que se é para ser um outro. Depois, em Deleuze, que pensa o devir na perspectiva das possíveis composições que emanam dos encontros. O devir enquanto afeto torna possíveis certas conjugações de força que resultam em um devir-criança, um devir-mulher, um devir-animal, um devir-índio etc. Esta abertura para os afetos é tematizada a partir da ideia de *corpo sem órgãos*, que Deleuze e Guattari pegam emprestado de Artaud. Ainda em Deleuze e Guattari, o devir é pensado em sua relação com o caos e com o plano de imanência que corta o caos e possibilita uma experiência de composição. É assim que os modos de subjetivação são pensados como um mergulho no caos através do qual se extrai uma experiência de variação contínua. Por fim, o devir é analisado a partir do pensamento de Foucault, sobretudo no que diz respeito à história e aos dispositivos. Neste caso, a história é o corpo do devir, a sua materialização. E os dispositivos correspondem ao movimento da história através das relações de poder. Há aí uma importante implicação entre o pensamento de Foucault e como ele é apropriado por Deleuze na perspectiva das linhas de força e das máquinas de guerra. Os encontros não são programados, pois dependem das forças que operam no cosmos. Forças em estado de devir. Assim sendo, os modos de subjetivação são constituídos em meio ao devir.

Na terceira parte, sobre o encontro dos corpos e os modos de subjetivação, começa-se pelo uso do estoicismo feito por Deleuze, no sentido de uma teoria dos acontecimentos e da multiplicidade. Trata-se de pensar os corpos e seus encontros no jogo das relações de força. A questão dos encontros dos corpos se estende na filosofia deleuzeana através do estudo sobre Spinoza. Os corpos se encontram e se afetam num jogo múltiplo e complexo de alteração de suas potências. Daí a importância de se pensar os encontros e se preparar para eles tendo em vista uma vida mais potente, alegre e livre. A ética de Spinoza analisada por Deleuze possibilita uma tematização acerca da *ética da prudência* para lidar com as forças que emanam dos encontros dos corpos. É neste sentido que o trabalho de Deleuze em torno dos estoicos e de Spinoza é aproximado da leitura que Foucault faz dos estoicos, na sua abordagem acerca do cuidado de si. A ética do cuidado de si é uma maneira de se preparar para as relações de poder através da canalização da potência dos encontros e da composição dos modos de subjetivação.

Na quarta parte, os encontros entre os corpos são pensados na perspectiva de uma devoração antropofágica tematizada pelo movimento modernista brasileiro, aqui representado pela voz de Oswald de Andrade. A proposta de uma visão antropofágica da existência é

analisada tendo como referência principal o *Manifesto Antropófago* e a leitura de comentadores especialistas na literatura oswaldiana. A partir do trabalho de Suely Rolnik, a noção de antropofagia se estende aos modos de subjetivação. Neste caso, a antropofagia é articulada com a prática esquizoanalítica elaborada por Deleuze e Guattari. Contudo, a despeito da importância do conceito de antropofagia, da eficácia dos seus diferentes usos no campo da cultura e da subjetividade, ele permanece limitado ao homem, a uma experiência *humana, demasiadamente humana*. Nisto reside o esforço de alargar a potência antropofágica para o campo do universo inteiro, dos encontros caóticos que acontecem no cosmos. Sendo assim, os modos de subjetivação são constituídos pelos encontros dos corpos, não apenas com os corpos humanos, mas corpos de todas as espécies, corpos que são potências vivas no fluxo do mundo. Da visão antropofágica do mundo infere-se uma visão *caosmofágica* da composição dos modos de subjetivação.

1 ENSAIO: REPETIÇÃO E DIFERENÇA

Eis o princípio geral de Foucault: toda forma é um composto de relações de forças.

Deleuze

É uma questão de forma e de forças. As forças estão sempre em relação com outras forças.

Deleuze

O trabalho filosófico é um trabalho do pensamento que envolve as ideias já elaboradas por outros filósofos e a ousadia de arriscar novas ideias. Em todo caso, trata-se de um pensamento sobre a realidade ou mergulhado nela. Não no sentido de descrever a realidade nem tampouco de explicá-la; mas no sentido de problematizá-la. E problematizar quer dizer analisá-la no seu próprio movimento, na sua própria transformação, no seu devir, a partir das condições existenciais concretas, ou seja, das situações vividas. A filosofia é um pensamento concreto que opera em relação estreita com a vida, participando do seu processo criativo.

Mas isto não quer dizer também que a filosofia toma conta da realidade no sentido de acompanhar o seu rastro e encaminhá-la para a direção correta. Ela não é uma guardiã da realidade ou sua condutora. A relação entre a filosofia e a realidade é permeada pela problematização, mas sem que esta seja a ação exclusiva e privilegiada de uma sobre a outra. A filosofia é um pensamento sobre a realidade, mas é a própria realidade que faz pensar. A problematização está entre. É um efeito próprio da tensão entre as forças que operam no cosmos. São essas forças que arrastam a atividade filosófica para uma permanente renovação de si mesma. Se ela está sempre retornando às suas origens, ao seu passado grego, é para manter-se numa distância que diz respeito aos problemas da sua atualidade. O retorno é um meio de compor com as forças de um pensamento já existente, com as potências dos conceitos já elaborados. Mas não se trata, em hipótese alguma, de transpor esses conceitos de forma indiscriminada. É sempre em função dos problemas de cada época, de cada contexto histórico que a filosofia se afirma como tal.

Um dos conceitos fundamentais na experiência grega da filosofia é a noção de *logos*. Ela indica o próprio ato de pensar, de raciocinar. É a potência mesma da filosofia que é traduzida como *razão*. Muitos filósofos gregos a consideravam a inteligência divina que move e governa o mundo (HERÁCLITO apud BORNHEIM, 1993, p. 35). Mas ela pode ser compreendida também como *palavra*. Palavra como ato e corpo do pensamento; a materialidade viva do pensamento. O *logos* é o pensamento vivo encarnado na palavra.

Sendo assim, a relação entre pensamento e palavra se justifica na força do conceito de *logos*. E a filosofia, sendo a experiência do pensamento, é também a experiência da palavra: falada ou escrita. Desse modo, quando se pergunta sobre o ofício do filósofo a resposta imediata é: pensar. Mas este pensar é tecido com as palavras. É sabido que Sócrates não deixou para a posteridade um legado de textos; mas suas ideias transmitidas oralmente chegaram até nós pelo trabalho de escriba do seu discípulo Platão. Doravante, além da palavra falada o filósofo pôs-se a escrever.

Vários são os tipos de escrita utilizados pelos filósofos ao longo da história da filosofia. Diálogos, tratados, confissões, meditações, conferências, teses etc. A atividade filosófica do pensamento é acompanhada da necessidade de encontrar uma forma adequada para se dizer aquilo que está sendo proposto. O pensamento e o estilo da sua expressão estão implicados. É assim que Michel de Montaigne, em 1580, pela primeira vez resolveu chamar os seus escritos de *ensaios*. Segundo Peter Burke, a ousadia de Montaigne em utilizar para seus escritos o título de “Ensaio” vinha acompanhada do interesse em “arrancar seus leitores de suas confortáveis conjecturas sobre o mundo, porque pensava que a certeza era impossível e que todos nós, filósofos inclusive, somos incapazes de alcançar qualquer conclusão firme” (BURKE, 2001, p. 2). Esta renúncia das certezas definitivas e ao mesmo tempo a coragem de dizer o que se pensa, a coragem da verdade, pode ser compreendida como uma característica da experiência ensaística. Nada de certezas absolutas, apenas convicções provisórias. Provisórias porque não há ideias que não possam ser colocadas em questão e modificadas ao longo do tempo.

Depois de Montaigne, muitos filósofos ensaiaram o seu próprio ensaio e fizeram dele uma atitude filosófica. Dentre eles, destaco o nome de outro Michel, o Foucault. Conforme suas palavras,

existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento (FOUCAULT, 1994b, p. 13).

Seguindo a trilha dessa afirmação podemos constatar a importância do ensaio para Foucault e analisar seus livros como experiências de ensaio. Daí emerge a questão: Em que consiste esta relação apontada por ele entre filosofia e ensaio?

1.1 Ensaiai com Foucault

É o pensamento enquanto tal que se põe a ter rictus, rangidos, guaguejos, glossolalias, gritos que o levam a criar, ou a ensaiar.
(Deleuze e Guattari).

É preciso estar atento ao que está em jogo em um pensamento, em uma filosofia. Estar atento às forças que ele emite, aos efeitos que produz, aos problemas que trata e suscita. E, principalmente, ao tipo de vida que está sendo afirmado.

Toda forma de pensamento ou de filosofia põe em movimento um jogo de forças que diz respeito à vida, ou seja, implica em uma forma de viver. O pensamento está estreitamente ligado à vida. Pensar de um certo modo implica em viver de uma certa maneira. Neste sentido, é preciso saber com que forças o pensamento estabelece a sua conexão, ou melhor, que forças o acompanham e de que modo elas operam. Um pensamento é sempre um jogo de forças.

No caso de Foucault, as forças que estão em jogo operam no sentido da afirmação da multiplicidade e da diferença na vida. Seu pensamento está a serviço da transformação daquele que pensa e do próprio pensamento. Para ele, pensar equivale a saber de que modo é possível pensar de outra maneira; mas também de que modo é possível ser diferente do que se é. É o uso possível da liberdade que está em jogo. Foucault não cansou de ensaiar essa liberdade. “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (FOUCAULT, 1986, p. 20). Sendo assim, é preciso estar atento às forças que movem o pensamento para outras vias. Entrar em contato com esse tipo de pensamento é embarcar numa experiência de transformação. É participar de uma escrita ensaística que requer tal movimento.

Como diz Deleuze:

Escreve-se para dar a vida, para liberar a vida aí onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga. Para isso é preciso que a linguagem não seja um sistema homogêneo, mas um desequilíbrio, sempre heterogêneo: o estilo cava nela diferenças de potenciais entre as quais alguma coisa pode passar, pode se passar, surgir um clarão que sai da própria linguagem, fazendo-nos ver e pensar o que permanecia na sombra em torno das palavras, entidades de cuja existência mal suspeitávamos (DELEUZE, 1992, p. 176).

Quando estudamos um autor como Foucault, estabelecemos com ele uma relação que é a razão mesma de ser do ensaio. É que seu pensamento não pretende ser um instrumento para a sua reprodução ou um modelo para outros pensamentos; mas, ao contrário, pretende ser um

estímulo para se pensar de outra maneira. Quando nos aproximamos de Foucault não é para pensarmos como Foucault, mas com Foucault, a partir de Foucault e, eventualmente, contra Foucault. Contra não no sentido de lhe fazer objeção. Como assinala Deleuze, fazer filosofia não tem absolutamente nada a ver com discussões que procuram encontrar e expor as falhas de um autor. Diz: “As objeções feitas a um pensador ou mesmo as questões que lhe colocam vêm sempre da margem, e são como bóias lançadas em sua direção, porém mais para confundi-lo e impedi-lo do que para ajudá-lo: as objeções vêm sempre dos medíocres e dos preguiçosos. Foucault soube disso melhor que qualquer outro” (DELEUZE, 1992, p. 128). Ir contra um autor no sentido de assumir outros caminhos, de não ser fiel, de uma espécie de insubmissão positiva que permite não se sujeitar ao olhar do outro (no caso, ao olhar de Foucault). O próprio Foucault se dizia nietzschiano por pensar com Nietzsche e contra ele: “eu sou simplesmente nietzschiano e ensaio, na medida do possível, sobre um certo número de pontos, para ver com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com as teses antinietzschianas (que são de todo modo nietzschianas!) – o que se pode fazer em algum domínio” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 704, tradução nossa). Foucault fez o seu ensaio e cabe a cada um fazer o seu próprio ensaio ao se aproximar de Foucault.

Jorge Larrosa diz acerca dos trabalhos sobre Foucault que “tentamos manter viva uma obra que nunca quis ser ‘obra’” (LARROSA, 2005, p. 127, tradução nossa). Muitos trabalhos tentam encontrar uma unidade para o pensamento de Foucault, ou uma coerência interna do seu pensamento, ou uma sequência de evoluções. E assim não fazem outra coisa senão tentar explicar Foucault sem compreenderem o caráter ensaístico do seu trabalho e, o que é mais grave ainda, sem correrem o risco de serem, eles mesmos, um ensaio. Foucault nada mais fez que ensaios. Experiências do pensamento que diziam respeito às suas próprias experiências. Pensar ou escrever para Foucault é uma experiência de transformação pessoal. Não se trata de estabelecer um sistema fechado e ordenado, mas de pôr à prova a si mesmo no próprio gesto do pensamento e da escrita.

Neste sentido, só vale a pena acompanhar Foucault quando a travessia que fazemos não tenta ser a travessia de Foucault, mas a nossa própria travessia. Quando isso acontece, uma análise da obra de Foucault se confunde com uma análise de nós mesmos. Nas palavras de Larrosa, um balanço sobre “o que há de vivo na obra de Foucault supõe, talvez, fazer um balanço do que há de vivo em nós mesmos” (LARROSA, 2005, p. 127, tradução nossa). A vitalidade de um pensamento está naquilo que ele é capaz de criar, nos seus deslocamentos, nas suas inovações. A vitalidade de nós mesmos está não no que apreendemos de um autor como Foucault, não na apropriação de suas ideias, mas na maneira como as submetemos a um

novo campo de experimentação que diz respeito a nós mesmos. Não são poucos os trabalhos que captam as potências do pensamento de Foucault e as direcionam para outros territórios de batalha.

O que significa ler os ensaios de Foucault? O que se pode esperar desse encontro? Ler Foucault não para extrair suas verdades, mas para experimentar as nossas próprias verdades num jogo que é marcado por constantes deslocamentos.

O encontro com Foucault é um encontro de forças que nos transforma, mas que também transforma o seu próprio pensamento. Um pensamento não está concluído, acabado; ele permanece aberto como uma potência criativa. Nesse encontro nos transformamos e prosseguimos dando novas formas ao seu pensamento. A potência do encontro está na sua capacidade de transformar. Mas somos outros não no sentido de sermos iguais a Foucault, mas no sentido da mistura que surge desse encontro. Assim, cada um se torna algo diferente ao dele se aproximar. Não há, pois, a leitura mais fiel, a compreensão mais próxima do que Foucault quis dizer – talvez a compreensão mais próxima seja justamente a mais distante; a que conseguir ir mais longe; a mais inventiva e deslocada. Talvez seja possível falar de uma leitura fraca. Uma leitura que se propõe apenas a comentar e a reproduzir o que foi dito; que se limita a explicar o que o autor quis dizer e legitimar suas palavras. Em contrapartida, uma leitura potente seria aquela que se propõe a ser ela mesma um campo de experimentação e criação. Um pensamento não se inscreve na ordem do certo e do errado, mas na perspectiva do forte e do fraco ou do alegre e do triste. Podemos considerar, seguindo os rastros de Spinoza, que o pensamento potente e alegre é aquele que aumenta a potência de viver, agir e criar. Já o pensamento fraco ou triste é o que diminui essa potência.

Pensar é problematizar. E problematizar significa recortar uma certa experiência a fim de analisar como se constitui e funciona seu jogo de verdade. Não dizer a verdade de uma experiência, mas fazer da própria verdade uma experiência que seja motivo de transformação e liberdade.

O ensaio é um procedimento que diz respeito à escrita e à vida. Essa dupla face do ensaio aponta para o que há de vivo na escrita, bem como para o que há de escritura na vida. Uma escrita viva e uma vida que é construída através de uma linguagem, de uma escritura de si. Daí a importância de se pensar o ensaio como elemento constitutivo dos processos de subjetivação.

A noção de ensaio pode ser utilizada em sentidos variados. Ensaio uma peça teatral, fazer um ensaio fotográfico, escrever um ensaio para um livro, o ensaio de uma banda de música etc. É comum que nessas expressões se evidencie a ideia de uma atividade que,

através da repetição contínua, procura eliminar os erros até atingir um nível superior ou alcançar uma habilidade esperada; sem, contudo, se prender a um padrão ou a uma meta ideal. Neste caso, a essência do ensaio seria a própria mudança. Repetir não para fazer igual, para reproduzir uma cópia, mas para ser diferente. É assim que o ensaio pode ser visto como um procedimento que não visa a um fim último; antes, a sua meta é justamente a transformação.

Ensaiai é preciso. Há uma exigência do ensaio para a escrita e para a vida. Um tipo de escrita que não quer se deixar dominar; uma linguagem sem apoio, em fuga, que se faz estrangeira; um pensamento que se volta para fora em busca do novo, do diferente, do outro que bate à porta. Mas também a vida quer mais; quer ser mais; quer mais potência. E para isso ela deve ensaiar. O ensaio é o gesto que na repetição afirma a diferença.

Ensaiai não é preciso. Pois não há método que defina o ensaio. Uma regra, um modelo, uma norma; tudo isso escapa ao ensaio. Sua marca é a imprecisão.

A difícil caracterização ou enquadramento do ensaio é o que o torna fascinante. Assim sendo, ele se constrói através de uma linguagem fugidia, vagabunda, nômade que perambula como exercício do pensamento – ação do pensamento – que é crítico de si mesmo e que se aventura a pensar de outra maneira, a se enveredar por outras vias que são abertas pelo próprio devir do pensamento. É neste sentido que o ensaio rejeita uma norma da escrita, um autoritarismo vindo de fora, do academicismo ou mesmo da ciência. O ensaio pretende ser uma forma de escrita livre das formas estabelecidas. É claro que isto não significa uma escrita descomprometida com o entendimento e com a clareza. A forma livre da escrita não implica em ser confusa ou incomunicável; mas também é não se deixar dominar por uma ditadura da linguagem. O ensaio é uma atitude que repudia o autoritarismo e preza pelo livre pensar, pelo espírito crítico e o livre-exame.

Segundo Larrosa (2005, p. 131), o ensaio abrange três dimensões: o pensamento, a escrita e a vida e pode ser definido como “a forma não regulada da escritura e do pensamento, sua forma mais variada, mais protéica, mais subjetiva”. Desse modo, há tantos tipos de ensaio conforme a experiência dos ensaístas. Isto porque o ensaio é mais uma atitude existencial, uma maneira de enfrentar a realidade, de habitar o mundo, do que propriamente um gênero literário. O ensaio pode ser visto como uma atitude existencial que, obviamente, mostra enormes variações históricas, contextuais e, por sua vez, subjetivas. Enfim,

o ensaio é o modo experimental do pensamento, o modo experimental de uma escritura que também pretende ser uma escritura pensante, pensativa, que também se produz como uma escritura que dá o que pensar; e, por fim, o modo experimental da vida, de uma forma de vida que não renuncia a uma flexibilidade constante sobre si mesma, a uma permanente metamorfose (LARROSA, 2005, p. 132, tradução nossa).

Estas características – as três atitudes experimentais – do ensaio encontram-se presentes na própria obra de Foucault. Foucault sempre teria situado seus trabalhos sob a égide da experimentação, sob o signo da experiência.

Assim como o ensaio varia de pessoa para pessoa, varia também de ensaio para ensaio. Portanto, falar de um ensaio de Foucault não quer dizer que ele tenha lançado mão de uma fórmula pronta, de um método geral para os seus trabalhos. Se ele utilizou o ensaio foi na condição de inventá-lo ou fazê-lo variar. Ele mesmo afirma: “Quando começo um livro, não somente não sei o que pensarei no final, mas não sei muito claramente qual método empregarei. Cada um dos meus livros é uma maneira de recortar um objeto e de forjar um método de análise” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 42, tradução nossa). É neste sentido que a questão do ensaio é por si só problemática, pois requer uma problematização constante de si mesmo. O ensaio não pode ser uma forma padronizada, um gênero literário com uma identidade definida, uma vez que seu caráter é justamente experimental. Só é possível pensar o ensaio no frescor de sua constante reinvenção e jamais como uma fórmula engessada. Sendo assim, a tentativa de acompanhar Foucault no seu ensaio, ou melhor, nos seus ensaios, é feita em meio a essas ondulações; quer dizer, a partir da maneira como ele reinventa o seu próprio ensaio à sua maneira.

Ensañar é sempre uma experiência singular. Acerca da singularidade dos métodos inventados por Foucault, Deleuze (1992, p. 187) observa que “seu método repudia os universais e descobre processos sempre singulares que se produzem nas multiplicidades”. Mas é o próprio Foucault que insiste em situar seu trabalho na lógica da variação e da invenção: “Não se trata de um método geral, definitivamente válido para os outros e para mim. O que eu escrevi jamais é algo prescritivo nem para mim nem para os outros. É muito mais instrumental e sonhador” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 42, tradução nossa).

A despeito da variação metodológica e temática de Foucault, é possível dizer que sua filosofia está voltada para o presente. Como ele mesmo afirma, seu trabalho consiste em fazer um diagnóstico do presente, uma crítica da nossa atualidade; responder a questão: *o que é o hoje?* (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 448). Foucault utiliza o ensaio como um modo de pensar o presente. Não no sentido de capturá-lo, mas justamente de situar-se em sua processualidade, em seu devir. O ensaio é a linguagem do devir; uma forma de problematizar a atualidade; uma forma de expressar o seu mal-estar, mas não para ficar nele, nem tampouco para superá-lo, mas para criar novas formas de expressão do pensamento, da escritura e da vida – novos modos de subjetivação que sejam também a expressão do devir. A vinculação do ensaio com a atualidade se produz através de um distanciamento. Pensar a realidade não para permanecer

nela ou na sua aparente estabilidade, mas justamente para estabelecer uma tensão que permita ir além dela. Neste sentido, o ensaio não diz quem somos, o que é a nossa atualidade, mas o que estamos em via de nos tornar, o que estamos deixando de ser no próprio exercício de experimentação que é o ensaio. O diagnóstico do presente operado pelo ensaio de Foucault não é para dizer a que estamos próximos, mas do que devemos nos distanciar a fim de sermos outros. Há sempre uma tensão, uma recusa das formas estabelecidas e uma afirmação radical da diferença.

A relação entre pensamento e linguagem é uma questão cara à filosofia e também complexa. O pensamento está sempre em contato direto com o fora, com o que ainda não ocupa o pensamento, portanto, com o impensado. É o que arrasta o pensamento sempre para uma nova direção. Neste sentido, pensar é sempre uma aventura frente ao desconhecido. Mas há também o pensamento corriqueiro; aquele que é utilizado no dia-a-dia sem muito esforço, sem muita divagação, sem muita novidade. O pensamento que já possui a sua linguagem própria. Se falo ou escrevo árvore, todos obviamente sabem do que se trata.

Dois gêneros de pensamento próximos, porém, distintos. Aquele que se reproduz na linguagem e que permanece subjugado ao seu império, e aquele que no próprio ato de pensar não pode ser dito senão através de uma dobra da língua, de uma linguagem fugidia. É que uma força o arrasta para uma expressão linguística inovadora, feita de invenções e reinvenções, carregada de novas palavras e novos sentidos.

Em todo caso, para que o pensamento seja materializado ele precisa da linguagem. Esta, por sua vez, não é uma entidade anterior ao pensamento, mas uma invenção deste. Talvez possamos considerá-la o corpo vivo do pensamento. Sendo assim, linguagem e pensamento se integram no mesmo gesto criativo que implica em sentido e expressão. Gesto este que faz parte de uma força que move a ambos. Não se pode separar um do outro. Quando leio um livro estou em contato com a linguagem ou com o pensamento? Toda linguagem é pensamento e todo pensamento para que seja expresso requer uma linguagem. Escrita ou falada, a linguagem é um corpo; e como tal é composto de forças. Daí a importância de se pensar o encontro com o corpo da palavra. Daí pensar que um texto é um composto de forças. Daí a vivacidade e a potência da escrita.

Esse diagnóstico das forças que movem o mundo é um trabalho do filósofo. Compreender o mundo, as forças que nos movem e nos constituem, a própria força do pensamento e do texto. Um ensaio filosófico não tem a função de transmitir algo, de comunicar alguma coisa. Ele não é um canal, um veículo; então, ele não transmite nada. Ele é uma potência. O veículo é o que abriga o texto e o faz circular: um livro, uma revista, um

jornal etc. Já o ensaio é um texto capaz de afetar aqueles que entram em contato com ele provocando uma experiência. Podemos com isso estender a questão de Spinoza e perguntar: O que pode um texto? De que potências é ele capaz? Para Foucault, é sempre uma questão de movimento e de forças. “Nós somos atravessados por processos, movimentos, forças. Nós não conhecemos esses processos e essas forças. E o papel do filósofo, sem dúvida, é ser um diagnosticador dessas forças: diagnosticar a atualidade” (FOUCAULT, 1994a, v. 3, p. 573, tradução nossa).

Há textos de todos os tipos e que se prestam as mais variadas operações. Textos doutrinários, descritivos, prescritivos, interpretativos, artísticos, moralistas, filosóficos, narrativos, fictícios e por aí vai. Todos eles são corpos que afetam. Mas não se trata da mesma potência. Com Spinoza podemos dizer que promovem diversamente alegria ou tristeza. Textos que aumentam a potência de agir daqueles que o lêem e textos que diminuem a potência de agir de um leitor.

Pensar a potência de um texto consiste em considerá-lo na sua funcionalidade, na sua pragmática. O que promove um texto? Que afetos ele é capaz de produzir? Com isto chegamos à ideia de um texto energético, afetivo. Um texto vibrátil, uma escrita vital, escrita pulsão e paixão – uma escrita em movimento, em processo, em trânsito e em transe – escrita caótica. Escrita viva e que faz viver.

Como pensar uma escrita numa perspectiva filosófica que visa à afirmação do devir, da transformação, da variação, da multiplicidade? Como pensar o estilo de um texto que se afine com a sua proposta de um aumento de potência tendo em vista a expansão das forças vitais? Como pensar um tipo de racionalidade, um *logos*, que seja a expressão do devir em sua potência criativa?

Cada texto compreende um *logos*; ou seja, possui a sua racionalidade própria que é incorporada na palavra. Aproximar-se de um tipo de racionalidade implica conseqüentemente em se afastar de tantos outros tipos que não se afinam com a proposta em questão. É assim que já na sua *História da loucura* Foucault se empenhava em fazer uma crítica da Razão; de uma razão dominadora que pressupunha uma verdade ordenadora. Muitos viram nessa crítica uma recusa do pensamento racional e o acusaram de irracionalista e de defender o estado de loucura. Ora, não se tratava de uma crítica a todo e qualquer tipo de razão; por sua vez, não se tratava de afirmar um irracionalismo. Identificar loucura e irracionalidade só faz sentido se se pensar em termos de uma outra forma de racionalidade não reduzida às formas definidas por uma cientificidade dominante. A experiência da loucura, que para Foucault é, sobretudo, uma experiência da linguagem e do pensamento, implica em outro tipo de *logos*, de pensamento e

de expressão que está o tempo inteiro aberto ao novo, ao fora, ao que está por vir. Um *logos* que é também um fluxo e um caos, e por isso mesmo uma expressão do trágico.

Em *Labirinto do trágico*, analiso detalhadamente a noção de *experiência trágica da loucura* em Foucault como experiência que participa de um outro *logos*. Mostro que não se trata de um pensamento contra o racional, mas contra um tipo de razão, predominante na modernidade ocidental, que se mostra intolerante, exclusivista e excludente. A experiência da loucura é uma forma de pensamento e linguagem que “abre uma brecha para o que se encontra do outro lado, o pensamento de fora, que não participa da lógica da razão – o que ele [Foucault] chama de *estrutura trágica*” (SALES, 2011, p. 141).

O *logos* não se define de uma única maneira. Sendo uma forma de racionalidade, ele pode ser expresso de diferentes modos e por diversos meios. A racionalidade está presente numa linguagem, num gesto, numa palavra, num corpo social e pode ser expressa de formas distintas: escrita, falada, por sinais, por desenhos; sonora ou visual. Em todo caso, ela se dá de uma forma; e toda forma é um composto de forças.

A questão da linguagem, do discurso, da palavra acompanhará todo o pensamento de Foucault. De formas diferenciadas ela reaparece em meio a uma nova problematização. É assim que da arqueologia à ética do cuidado de si, passando pela genealogia, suas pesquisas abrangem de forma significativa o jogo da linguagem, dos saberes, da verdade, da palavra. Nos últimos textos, por exemplo, a questão da linguagem reaparece como experiência de constituição do sujeito por ele mesmo: a escrita de si. A experiência filosófica da autoformação requer uma compreensão da própria escrita filosófica como processo de reinvenção. É quando Foucault define o ensaio como procedimento filosófico.

É importante destacar ainda que o aspecto experimental do ensaio permite que o ensaísta transite por diversos saberes e faça uma composição pouco familiar ou convencional. O ensaio é intruso. É o lugar onde o ensaísta, mesmo não sendo especialista em um assunto, se sente à vontade para falar do que lhe convém, para percorrer áreas que não fazem parte do seu campo de “especialidade”. O ensaísta torna-se assim um invasor de territórios alheios. O ensaio rompe com as fronteiras do saber; com a exigência de só poder falar quem é especialista no assunto. O ensaio é contra o totalitarismo da linguagem e da expressão. O ensaio se aproxima daquilo que Foucault chama de escrita jornalística; uma escrita sem autor, ou sem a monarquia do autor (DROIT, 2006, p. 17 e 33). Mas também uma escrita que é uma narrativa crítica do que nos acontece. Diz:

Eu me considero como um jornalista; uma vez que o que me interessa é a atualidade, o que se passa em torno de nós, o que nós somos, o que acontece no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia (FOUCAULT, 1994a, v. 2, p. 433, tradução nossa).

O ensaio permite a Foucault escapar de perguntas do tipo: “De que teoria você se utiliza? O que o abriga? O que o justifica?”; segundo Foucault, questões por demais policiais e ameaçadoras. Para ele, o ensaio é o lugar dos encontros impossíveis com o *outro*: “Considero que a minha tarefa é dar o máximo de oportunidades à multiplicidade, ao encontro, ao impossível, ao imprevisível...” (DROIT, 2006, p. 83 e 99).

É assim que no prefácio de *O uso dos prazeres* Foucault faz questão de dizer que não é especialista no assunto:

Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar (FOUCAULT, 1994b, p. 12).

Está claro que não se trata de um uso superficial ou desleixado. O experimental não quer dizer que seja feito de qualquer maneira. O ensaio exige preparo. A escrita é um ato que exige muito preparo. O ensaio é uma escrita que, ao passo que se mira no processo da existência, é ela mesma um processo de composição múltiplo.

De qualquer modo, trata-se de uma escrita processual; uma escrita em processo de manutenção, portanto, altamente manipulável. Para utilizar uma expressão corrente do universo cibernético, o ensaio está sempre em *modo beta*. O modo beta indica que um programa não está pronto, mas em processo de construção; isto é, em fase de testes, ainda em amadurecimento. Sendo assim, não se deve confiar muito nele devido a sua instabilidade. Acontece que os sistemas entram em um modo beta perpétuo. Com isto não se cria a expectativa de uma perfeição, de uma segurança absoluta, de uma programação definitiva. O modo beta sugere assim a fragilidade do que está sendo apresentado, seu caráter experimental e sua possibilidade permanente de ajustes e mudanças. Um site em modo beta quer dizer que ele está em preparo, está sendo ensaiado, portanto, passando por constantes alterações.

No entanto, o que pode parecer fraqueza na verdade indica qualidade. O modo beta quando aponta para a vulnerabilidade do sistema, indicando que ele pode conter falhas, imprecisões, uma vez que ainda está em teste (em manutenção), reconhece, por outro lado, a necessidade de aperfeiçoamento, de que nada é definitivo e que sempre é possível avançar. O modo beta é o processo de criação permanente e aberto. Assumir o modo beta é reconhecer que este processo não tem fim; que nada nunca ficará pronto, pois sempre haverá algo a acrescentar e a modificar. Mais do que melhorar, pois perseguir o melhor pode sugerir a ideia de uma meta a ser atingida em definitivo ou um ideal permanente, o que está em jogo é a capacidade de mudar, de estabelecer novas conexões, de expandir as possibilidades de

existência. Quanto maior o número de saídas melhor. Só neste sentido é possível falar do melhor na perspectiva do ensaio. Melhor porque se abre cada vez mais para o novo.

Por isso o termo “em manutenção” é mais sugestivo que “em construção”. Em construção que dizer que se partiu do zero, do vazio, que não há nada ainda funcionando bem, que não há nada que possa ser apresentado e utilizado. Já em manutenção indica que teve um início, já se concretizou, mas está em desenvolvimento, em fase de aperfeiçoamento, em busca de melhorias. O modo beta está mais próximo de um trabalho pedagógico, que não tem fim, do que de uma obra de engenharia que, uma vez apertado o último parafuso, a obra terminou.

No modo beta sabe-se que o erro vai aparecer; mas ele faz parte do processo. E ao invés de provocar abalos e rejeições convida para a possibilidade de um aprendizado compartilhado. Somam-se esforços para resolver as falhas. E quando o erro é incontornável, não tem problema. Afinal, era apenas um ensaio. Constrói-se outra forma em seu lugar. Se não houve expectativa de perfeição não haverá sentimento de perda; mas apenas a motivação para recomeçar.

O ensaio é uma escrita que consiste em pôr à prova aquele que ensaia. Pensar é também pôr a vida à prova. Aparece aí a escrita como prova, exercício de si mesmo no pensamento. Não escrever para mudar o mundo ou os outros, mas para mudar a si mesmo. O pensamento é sempre uma maneira de se relacionar com as próprias verdades. Quando há disposição para revê-las o pensamento se torna essa experiência de si mesmo. Nada a ver com provar alguma coisa para os outros; não se parte de uma verdade pronta, mas há sempre uma busca da verdade que é o risco iminente de pôr em perigo as verdades já familiarizadas.

Na filosofia a verdade é sempre frágil (está sempre em modo beta) e pode ser modificada. Esta experiência de mudar a si mesmo através da revisão de suas ideias, de suas verdades é um exercício espiritual que Foucault chama de “ascese”. E a escrita que viabiliza esta experiência é o “ensaio”. Mais que isto, o ensaio se aplica à própria vida. Não seguir um modelo de vida, não assumir uma subjetividade pronta, mas enveredar-se pela constituição de si mesmo, pela fabricação dos seus modos de subjetivação.

Ensaiar é assumir a processualidade tanto do pensamento quanto da existência. Há no ensaio o caráter do inacabado. Ele é o estágio que visa sempre a superação do que se é e do que se tem enquanto verdade. É a escrita do *super-homem* nietzschiano que quer sempre mais, que quer sempre o que ainda não tem, que quer o seu *outro*, que quer ir além de onde está. Ao ensaiar corre-se sempre o risco de ser arrastado para uma direção desconhecida, inesperada. O ensaio é um labirinto onde as idas e vindas constituem a própria experiência do pensamento.

O valor do pensamento está na experimentação. Não na posse de uma verdade, mas, ao contrário, no jogo que consiste em pôr as verdades em questão, em movimento. Mais do que apropriação, o exercício filosófico é um jogo de “esquecimento”, de desaprendizagem, de desconstrução, de destruição das evidências a fim de lançar-se no vazio do desconhecido. A filosofia não consiste em legitimar o que já se sabe, mas em pensar de forma diferente. É assim que Foucault a concebe: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 1994b, p. 13).

Larrosa associa o ensaio à crise. Para ele, o ensaio é uma marca dos tempos de crise e um exercício de liberdade em meio à crise. Por isso coincide com certo ceticismo, com a suspensão do juízo. Ele afirma:

Há no ensaio uma renúncia da segurança da teoria, da segurança da prática. Por isso está ligado ao antidogmatismo em todas as suas formas: nem a segurança do sistema, nem a segurança do método, nem a segurança da ideia, nem a segurança dos fatos. O ensaísta não pode falar em nome de nada: nem em nome do saber sobre o presente, nem em nome do poder sobre o futuro (LARROSA, 2005, p. 139, tradução nossa).

Por isso o ensaio não pode ser visto como um saber, mas como um *dessaber*, como uma crítica da verdade dos saberes por uma vivência de liberdade. O distanciamento das verdades é para que se possa gozar de uma certa liberdade. Sem método, sem teorias, sem ideias o pensamento voa livre transitando por terrenos ainda não explorados. O pensamento segue errante rumo ao desconhecido. “Por isso, no ensaio, a crítica é, indiscutivelmente, um exercício de liberdade ou de libertação, uma ascese da liberdade” (LARROSA, 2005, p. 139, tradução nossa). O ensaio é uma maneira de escapar das normas a fim de dar lugar a uma outra forma de expressão. Exercitar o olhar para ver e fazer ver de uma outra maneira, com um outro olhar; mas também procurar saber até onde é possível pensar e viver de outro modo. O que temos pois com o ensaio é o pensamento como um exercício de liberdade. É como se para falar do novo, do que ainda não existe, não fosse possível utilizar um formato de escrita já padronizado. Isto seria enfraquecer o que está por vir. Como falar do desconhecido por meio do familiar? É preciso reinventar a língua, falar de fora, falar a partir do estrangeiro.

Foucault, em seus trabalhos, mantém uma grande aproximação com outras formas de expressão e em especial com a literatura. Seu ensaio é um misto de filosofia e literatura¹. Está

¹ A relação de Foucault com a literatura varia ao longo de sua produção filosófica. Na fase arqueológica as análises acerca da literatura aparecem com abundância em seus escritos. Depois, as referências tornam-se mais escassas. Sem dúvida, seu olhar para a literatura muda de acordo com os objetos de suas investigações e com suas problematizações. É assim que a literatura deixa de ter um privilégio na afirmação da diferença, quando se trata da questão do poder, pois muitas vezes sua força de contestação restringe-se aos ciclos literários, não sendo suficiente para fazer frente aos dispositivos de poder da sociedade. Porém, ao contrário de Roberto Machado, que afirma um afastamento de Foucault em relação à literatura após *A arqueologia*

entre o jogo da verdade e o jogo do estilo; que preza não apenas pelo que se escreve, mas como se escreve. A questão do estilo, para Foucault, se aplica ao ensaio-texto, mas, sobretudo, ao ensaio-vida. Estes dois aspectos – forma e conteúdo – se fundem na experiência filosófica de Foucault. É assim que encontramos em seus últimos textos toda uma preocupação com a escrita de si e com uma estilização da existência. Para ele, a verdade, a coragem da verdade, e o estilo, a estética da existência fazem parte de um ensaio da vida. Mas não significa que a verdade pertence à filosofia e o estilo à literatura. O que Foucault faz ao misturar os dois aspectos é justamente confundir, embaralhar esses domínios. Criar uma espécie de filosofia literária-ficcional e uma literatura filosófica-veridictiva. Há explicitamente uma tentativa de esvaziar a escrita de seu lugar previamente estabelecido. A escrita se torna experimental, ou seja, algo também a ser pensado e reinventado – um ensaio. Assim como o pensamento exige novas formas de escritura, a escrita nos remete a outra forma de pensamento, a pensar de outra maneira – “pensar de outro modo exige escrever de outro modo (...), nossa vontade de um pensamento outro é inseparável de nossa vontade de uma escritura outra, de uma outra língua” (LARROSA, 2005, p. 141, tradução nossa).

Temos no ensaio um gênero de escrita que por seu caráter processual mostra-se adequado para tratar do que é provisório e precário na vida humana. E assim ele costura diferentes áreas do conhecimento e da experiência favorecendo o trabalho multidisciplinar. Nesta perspectiva, o ensaio aparece como o gênero mais permeável aos saberes que rompem as barreiras entre as disciplinas e que abandonam a ideia ingênua de que o texto científico expressa a realidade; confirmando o espaço do ensaio como uma das formas de oposição a qualquer pensamento essencialista.

1.2 Ensaio e experiência

Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer.
(Deleuze).

do saber (MACHADO, 2000, p. 117 – 136), minha hipótese é a de que Foucault, ainda que não utilize mais a problemática da linguagem literária como objeto de investigação, só aparentemente isto sugere um abandono do território literário, pois na verdade nunca deixou de conceber a sua própria escrita como literatura. Ainda que ele não tenha dedicado um estudo específico mais aprofundado sobre um literato ou sobre a própria literatura após a fase arqueológica, o seu estilo de escrever sempre foi uma forma de expressão próxima da literatura, no sentido de uma linguagem não sujeita a um metadiscorso, a uma razão dominante, a um registro universalizante. Literatura, portanto, no sentido de uma criação ficcional. Numa entrevista de 1980 ele afirma: “Eu pratico um tipo de ficção histórica. De uma certa maneira, eu sei muito bem que o que eu digo não é verdade” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 40, tradução nossa). A ficção é o oposto de uma verdade descoberta ou revelada. A verdade da ficção é da ordem da invenção e da experimentação e não da constatação ou da adequação.

O ensaio é uma experiência.

Experimentar é provar, sentir, vivenciar. É algo que implica um contato direto. Não é o que se passa, mas o que nos passa, o que nos acontece. A experiência se dá quando alguma coisa nos afeta. Posso ler um livro, obter informações, adquirir saberes, mas não necessariamente tive uma experiência. A experiência acontece quando toca, marca, fere a existência. Ela é, pois, uma marca da existência.

O ensaio é experimental no sentido de que ele é a narrativa do que se passa no ensaísta. Mas é também experimental no sentido de que não se resume ao acúmulo e transmissão de informações. Segundo Jorge Larrosa, a experiência encontra-se separada da informação; ou, mais que isto, a informação é o que torna impossível a experiência (LARROSA, 2002, p. 22). É neste sentido que a filosofia não é um trabalho de informação. A filosofia não informa nada. O saber que carrega não é um saber de informação, mas um saber de experiência. E este saber de experiência é o que pode ser chamado de sabedoria. A filosofia é o amor à sabedoria e não à informação. Sabedoria e conhecimento informativo são duas coisas distintas. O conhecimento é a aquisição e manipulação de informações, úteis ou não para o dia a dia, que são utilizadas de forma instrumental. Já a sabedoria é o que dá sentido à vida; é o que constitui a própria vivência. Por isso requer a experimentação. Há textos de conhecimento e textos de sabedoria; livro-teoria e livro-experiência.

Foucault faz questão de marcar esta distinção entre saber e conhecimento.

Eu emprego a palavra ‘saber’ estabelecendo uma distinção com ‘conhecimento’. Eu visio no ‘saber’ um processo pelo qual o sujeito sofre uma modificação por aquilo mesmo que ele conhece, ou mais ainda o trabalho que ele efetua para conhecer. É o que permite ao mesmo tempo modificar o sujeito e construir o objeto. Já o conhecimento é o trabalho que permite multiplicar os objetos do conhecimento, desenvolver sua inteligibilidade, compreender sua racionalidade, mas mantendo a fixidez do sujeito que investiga (FOUCAULT, 1994a, v. 4, 281, p. 57, tradução nossa).

Há no saber uma dimensão que põe em movimento a existência do sujeito transformando-a. Enquanto que o conhecimento é um volume de informação, necessário ou não para a vida, para o uso cotidiano, para a organização dos espaços sociais, mas que não implica na transformação do sujeito.

O ensaio filosófico não consiste em comunicar uma ideia ou emitir uma opinião. Acerca da informação ou da comunicação, Deleuze afirma: “A filosofia não é comunicativa, assim como não é contemplativa nem reflexiva: ela é, por natureza, criadora ou mesmo revolucionária, uma vez que não pára de criar novos conceitos” (DELEUZE, 1992, p. 170). E, para ele, é justamente o conceito que impede que a filosofia seja uma simples opinião: “é muito agradável não ter opinião nem ideia sobre tal ou qual assunto. Não sofremos de falta de

comunicação, mas ao contrário, sofremos com todas as forças que nos obrigam a nos expressar quando não temos grande coisa a dizer” (DELEUZE, 1992, p. 172).

Informação, opinião e comunicação são os verdadeiros inimigos da filosofia; portanto, não participam da experiência do ensaio. Vivemos um tempo em que o imperativo é: primeiro informar-se para depois opinar, e assim cumprir o ciclo da comunicação. É preciso ter conhecimento para poder falar sobre as coisas. É preciso saber falar sobre qualquer assunto. O sujeito bem informado e que sabe opinar sobre tudo é o que se destaca na ordem do momento. Porém, excesso de informação e de opinião resulta em pouco saber e nenhuma experiência. A informação, juntamente com a opinião, define bem uma época de muitas palavras e poucas vivências ou transformações no pensamento e na vida.

A experiência é o lugar do encontro. Encontro um amigo e experimento a amizade; encontro uma refeição e experimento o gosto; encontro uma obra de arte e experimento o belo. Encontro um conceito e experimento o pensamento. A escrita que materializa esse encontro é o ensaio. Diz Larrosa (2002, p. 25), “a experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova”. Experimentar é, pois, abrir-se para os encontros ou mesmo ir ao encontro da experiência – “o sujeito da experiência se define não por sua atividade, mas por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura” (LARROSA, 2002, p. 24). É o poder de ser afetado que está em jogo na experiência. Não que se abra mão da ação. É que a ação é posterior em relação à abertura para o encontro. Age-se sobre os afetos, mas a partir da experiência. A experiência é o gesto primeiro de entrega aos encontros.

Temos, pois, um sujeito receptivo, aberto aos encontros e às experiências. Um sujeito que é constituído pelas experiências e não um sujeito que as estabelece. Mas esse mesmo sujeito é também elemento de experiência; ou seja, a partir dos encontros que tem produz experiências. Se por um lado ele é afetado pelas coisas, por outro, ele afeta proporcionando novas experiências para terceiros. Sendo assim, ele não é um mero expectador que observa aquilo que acontece. O sujeito age em relação ao saber da experiência. Uma vez que ele experimenta, ele pode conhecer essa experiência. Digamos que ele pode conhecer a causa do que lhe acontece, o que está em jogo nos encontros que tem, o que aumenta a sua potência de ser e de agir e o que a diminui. Ele pode assim se posicionar, se preparar, se precaver fazendo de suas experiências uma experiência de vida. O sujeito é passivo em relação às experiências, mas ativo em relação aos sentidos que ela exprime. Se a experiência é o encontro que temos, o saber da experiência é o sentido que damos aos nossos encontros. Essa busca ou criação de sentidos é a dimensão ética e estética do cuidado de si. Nas palavras de Larrosa (2002, p. 27),

“uma forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo)”. Deste modo, não é possível pensar a experiência isoladamente, sem ser mediada pelo saber da experiência. Esta é a prudência que se requer com os encontros. A filosofia dos encontros consiste em não viver ao acaso deles, mas mediá-los por um saber que implica em sua relação com a vida. Como salienta Larrosa, “a experiência e o saber que dela deriva são o que nos permite apropriar-nos de nossa própria vida” (LARROSA, 2002, p. 27).

Antes de ser um teórico, Foucault é um pensador da experiência e, mais ainda, um experimentador. De forma enfática ele se auto define:

eu sou um experimentador e não um teórico. Eu chamo teórico aquele que edifica um sistema geral, seja de dedução ou de análise, e o aplica de modo uniforme a campos diferentes. Eu sou um experimentador no sentido de que eu escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 42, tradução nossa).

A palavra experiência aparece nos escritos de Foucault, ao longo de toda a sua obra, de forma recorrente e enfática. Contudo, não há uma preocupação por parte do filósofo de defini-la em seus mais variados usos. É possível encontrar referências a uma experiência da loucura, já nos primeiros textos, bem como a uma experiência da sexualidade nos últimos escritos. No entanto, algumas indicações do próprio Foucault permitem pensar este tema, tão presente em sua filosofia, e entender de que maneira a experiência diz respeito ao procedimento do ensaio.

Os primeiros trabalhos de Foucault acerca da loucura já privilegiavam o tema da experiência. Neles Foucault faz referência, por exemplo, a uma experiência trágica da loucura. É assim que em *História da loucura* chega a pensar em uma experiência primitiva, pura, originária, anterior à história, portanto, não capturada pela razão. Era assim que se referia à loucura no prefácio da 1ª edição de 1961: “uma experiência indiferenciada, experiência ainda não dividida pela separação mesma” (FOUCAULT, 1994a, v. 1, p. 159, tradução nossa). Essa ideia de experiência, tal como foi utilizada inicialmente por Foucault, está próxima de uma perspectiva fenomenológica da qual procura se afastar de imediato. Nesse caso, a experiência aparece “como o lugar em que é necessário descobrir as significações originárias” (CASTRO, 2009, p. 161).

Foucault logo recusará esse tipo de formulação. O que o levará, inclusive, a suprimir esse prefácio das edições seguintes. Sua ênfase será dada a uma ideia de experiência inspirada em Nietzsche, Bataille e Blanchot, tal como já aparece na própria *História da loucura*. E é justamente a partir desses autores que Foucault encontra um desdobramento do tema da experiência que o permite escapar da fenomenologia. Uma entrevista de 78, que se encontra em seus *Dits et écrits*, talvez seja o registro mais esclarecedor acerca da influência desses

autores no pensamento de Foucault, principalmente em torno da noção de experiência. Ali ele deixa claro que não se trata de uma experiência à luz da fenomenologia. Diz:

A experiência do fenomenólogo é, no fundo, um certo modo de por um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória para captar as significações. Para Nietzsche, Bataille e Blanchot, ao contrário, a experiência consiste em ensaiar para alcançar um certo ponto de vista que esteja o mais próximo possível do não vivido. O que é requisitado é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desdobrar todo o campo de possibilidades ligadas à experiência cotidiana (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 43, tradução nossa).

Enquanto a fenomenologia pensa a experiência a partir das condições de sua possibilidade, para Nietzsche, Bataille e Blanchot o que conta é a relação com o impossível. Não o que torna possível uma experiência, mas até que ponto a experiência pode escapar do que existe para entrar em relação com o inexistente, com o impensado, com o *ainda não* da própria realidade; enfim, a experiência como mergulho no desconhecido tendo em vista a criação de algo novo. Mas também a intensidade, a força, o que está além da realidade aparente, porém presente nos corpos, no mundo, na vida – a força do devir. A experiência própria do ensaio consiste neste misto de intensidade do pensamento e relação com o impensado. Impossibilidade esta que arrasta o pensamento para fora da sua forma já constituída e assimilada.

A experiência em Foucault é o risco constante que nos coloca de frente com o desconhecido e com as forças que o acompanham. Há sempre no gesto da experiência o risco, pois não se sabe de antemão os efeitos daquilo que se experimenta. A única garantia da experiência é a da mudança. Uma vez que a experiência acontece não se permanece o mesmo. Sendo a mudança o fundamento, o sujeito que a experimenta nada mais é que um efeito da sua própria experimentação. O sujeito é o resultado dos encontros que acontecem em sua existência.

Foucault insiste em manter-se distante de uma concepção fenomenológica da experiência:

Ademais, a fenomenologia procura captar a significação da experiência cotidiana para encontrar em que o sujeito que eu sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações. Em contrapartida, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de modo que não seja mais ele mesmo ou que seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 43, tradução nossa).

Não há um sujeito que funda a experiência, mas uma experiência que esvazia o sujeito a fim de se fazer em formas variadas, em novos modos de subjetivação. Pois a experiência o ultrapassa ou vai além dele funcionando como a condição de sua existência. É a experiência que funda o sujeito e não o contrário. Ou melhor, é a própria constituição do sujeito uma experiência. O sujeito não funda a experiência, mas a recebe, a recepiona. Ele é o lugar dos

acontecimentos. Ele mesmo é feito de acontecimentos. Aliás, é ele um acontecimento na medida em que a experiência o atravessa e o constitui.

O sujeito ao acolher a experiência assume a si mesmo como passagem, como fluxo, como processo em que aquilo que é, é sempre posto em questão. A condição da experiência é um sujeito vazio de si mesmo uma vez que não se prende ao seu possível previsível, mas se lança na possibilidade do seu vir a ser. Um sujeito que sabe receber o que vem de fora, o outro, e ser afetado por ele. Que não tem poder e que, por isso mesmo, é cheio de potência. Potência de encontrar, de ser afetado por aquilo que encontra. Potência de experimentar. Não o sujeito soberano sobre si mesmo que viabiliza as experiências, mas um sujeito que cuida de si mesmo para canalizar as experiências em aumento de potência; que utiliza as experiências como uma forma de constituição de si mesmo, de autossuperação, de autoformação.

Foucault esclarece ainda:

A ideia de uma experiência limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que era importante para mim na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot; e que fez com que, por mais maçante e eruditos que sejam meus livros, eu os concebesse sempre como experiências diretas que tendiam a arrancar-me de mim mesmo, a impedir-me de ser o mesmo (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 43, tradução nossa).

Para Foucault, não há pensamento que não seja a travessia de si mesmo.

Por isso o ensaio não é o lugar das certezas. Não pode haver um porto seguro na experiência do ensaio, pois é uma escrita de risco, em declive, em fuga, numa constante vertigem do pensamento. Em outro momento da mesma entrevista de 78, em que lhe é perguntado sobre a orientação do seu pensamento e sobre as escolhas de seus temas, Foucault responde:

foi a leitura de Bataille e de Blanchot e, através deles, de Nietzsche. O que eles representam para mim? Primeiro, um convite para colocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Depois, a convicção de que uma tal operação não teria nenhum sentido se ficasse limitada ao campo da especulação. Colocar em questão o sujeito significava *experimentar* alguma coisa que, no final das contas, resultasse na sua destruição real, na sua dissolução, na sua explosão, numa ideia completamente diferente de sujeito (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 48, tradução e grifo nossos).

Foucault está pensando aqui na sua própria experiência enquanto autor. Como escapar da ideia de um sujeito que funciona como a base do pensamento, como o fundamento do texto? Como escapar da própria ideia de autor? É assim que para ele o autor não é o detentor de uma saber nem tampouco a autoridade da verdade. O autor é um ensaísta, ou seja, um experimentador que experimenta o seu próprio fim, a sua própria dissolução. A operação ensaio consiste em reinventar o sujeito, retirando-o do solo firme e seguro em que ele se encontra, distanciando-o de suas certezas, para lançá-lo no turbilhão das novas experiências que o pensamento lhe propicia.

Mais adiante, na mesma entrevista, Foucault ressalta a ideia de experiência limite que ele toma emprestado de Bataille. “Em Bataille, o tema das experiências limites pelas quais o sujeito sai de si mesmo, se decompõe como sujeito, até os limites da sua própria impossibilidade, teve um valor essencial” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 49). E ainda:

Eu me esforcei, em particular, para compreender como o homem transformou em objetos de conhecimento certas experiências limites: a loucura, a morte, o crime. É aí que se encontram os temas de Georges Bataille, mas recolocados em uma história coletiva que é a do Ocidente e de seu saber. Trata-se sempre de experiência limite e de história da verdade (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 57, tradução nossa).

A experiência limite é a experiência do término possível do homem, de até onde ele pode ir sem perder a sua *humanidade*, a sua identidade de homem. Trata-se do limite antropológico que o cerca e que exige dele um comportamento essencialmente humano. Portanto, o homem em sua verdade e sua finitude. Mas esse homem não cessa de ser problematizado e de experimentar novas formas de si mesmo que colocam em questão o que ele é. Há sempre uma experiência que vem de fora, que conecta o homem com novas forças e o arrasta para aquilo que ele ainda não é e não sabe. Com isto, é possível encontrar no ensaio a problematização de uma escrita-limite. De que maneira, no uso que se faz da linguagem, é possível fazê-la gaguejar, sair de si mesma, tornar-se estrangeira na própria língua, como diz Deleuze, pondo em risco os seus próprios limites? De que maneira a escrita pode ser uma escrita de fuga em direção ao desconhecido?

Se a experiência limite de Bataille tanto impressionou a Foucault, o mesmo se pode dizer da experiência do *fora* que ele tomou emprestado de Blanchot. O *fora* é o que está por vir, o que está em vias de se fazer. É o impensado que é a condição mesma do pensamento. Deleuze reconheceu a força do *fora* neste encontro entre Foucault e Blanchot. “É o encontro de Foucault com Blanchot: pensar cabe ao *fora*, na medida em que este, ‘tempestade abstrata’, mergulha no interstício entre ver e falar. O apelo ao *fora* é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento” (DELEUZE, 1991, p. 94). Acerca do *fora* afirma ainda Deleuze: “O *fora* não é um limite fixo, mas uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constituem um dentro: nada além do *fora*, mas exatamente o dentro *do* *fora*” (DELEUZE, 1991, p. 104). O impensado, o impossível, o *fora* é o que afronta a realidade existente; é o que põe em risco os sujeitos e os mundos com novas composições de forças. A experiência do *fora* é a experiência de nós mesmos com aquilo que ainda não somos, mas que podemos nos tornar. Em suma, uma experiência de transformação.

A noção de experiência encontra ainda em Foucault um desdobramento ligado à noção de *episteme*. Cada época ou cultura apresenta um campo de experiência específico em relação

aos saberes. A *episteme* é uma forma de experiência que diz respeito às forças de cada época e cultura em relação ao saber que produzem e suas condições de possibilidade. Se Foucault abre mão da noção de *episteme* é porque seu deslocamento filosófico o permite pensar os saberes em relação com o poder. Agora as forças são, ao mesmo tempo, teóricas e institucionais, dos saberes e das práticas, do pensar e do agir. De qualquer modo, a forma que configura cada experiência histórica é um composto, um arranjo de forças. E assim como um cavalo de lavoura está mais próximo de um boi de lavoura do que de um cavalo de batalha, acerca das experiências de cada época é possível dizer que a biologia está mais próxima da economia política, ambas da *episteme* moderna, do que da história natural que a antecede na *episteme* clássica. As formas de cada *episteme* ou o mapa de cada sociedade dizem respeito às forças que a compõe.

Fica claro, com isto, que para Foucault não há experiência fora da história; mas que a própria história é arrastada para aquilo que ela ainda não é. O fora, portanto, não indica um exterior, mas o que ainda não está formado ou que está prestes a se formar; o próprio movimento da história. Não há uma experiência no sentido de um *a priori* histórico. A experiência é o próprio campo da história. Porém, há sempre algo que põe em risco este campo, que o arrasta para aquilo que ele não é, um vir-a-ser da história. É o devir histórico. Neste sentido, o fora é também o extemporâneo – uma experiência que não cessa de reclamar por outras experiências a se formar. É também a relação do pensado com o impensado. Diz Foucault: “que não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem à instância *a priori* de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação” (FOUCAULT, 1986, p. 89). Não há uma experiência anterior ao que se dá na história. A história é o campo fugidio da experiência. Diz ainda Foucault: “é a experiência que é a racionalização de um processo, ele próprio provisório, que termina num sujeito ou em vários sujeitos” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 706, tradução nossa).

Edgardo Castro chama a atenção para outro deslocamento da noção de experiência em Foucault. Para ele, trata-se de uma concepção autenticamente foucaultiana: “como forma histórica de subjetivação” (CASTRO, 2009, p. 161). Pensar a historicidade própria das formas de experiência. Segundo Foucault (1994, vol. 4, p. 579, tradução nossa), “a tarefa era trazer à luz o domínio em que a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas de experiência podem ter lugar; ou seja, uma história do pensamento”. A experiência que é uma experiência do pensamento e que envolve as três formas que são também três compostos de forças: o saber, o poder e a ética de si. Assinala Foucault (1994a, v. 4, p. 596, tradução nossa): “Trata-se, no fundo, de diferentes exemplos onde se encontram implicados os três elementos

necessários de toda experiência: um jogo de verdade, relações de poder, formas de relação consigo mesmo e com os outros”.

É assim que ele pensa uma experiência de si mesmo – a experiência do cuidado de si. A experiência abrange, desse modo, o saber, o poder e a subjetividade. Com isso, é possível falar de “uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1994b, p.10). Seria, de fato, a história de uma experiência histórica: “o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1994b, p.12). Assim, “era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para a reflexão, matéria para a estilização” (FOUCAULT, 1994b, p. 25).

Há na experiência um lance de dados. A experiência que se tem não quer dizer que é a única nem tampouco a melhor. A experiência é um jogo que permanece em aberto para novas composições. Sendo assim, o que se espera não é um retorno à moral dos gregos, mas a instauração de um novo campo de problematização que possibilite novas formas de experimentação ou, para utilizar as expressões de Foucault, novas “regiões da experiência” ou “eixos da experiência”.

1.3 Ensaio e problematização

Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento. (Deleuze).

O ensaio é uma experiência de problematização.

Se a experiência é o encontro que marca, é uma experiência de afecção entre os corpos: afetar e ser afetado por algo, o ensaio enquanto experiência problematiza os elementos desse encontro. Os verdadeiros problemas no ensaio são aqueles que de fato constituem a existência, o modo de viver e os modos de subjetivação.

Foucault ensaia e, ao ensaiar, problematiza. A problematização é mais que uma desconfiança – é um ceticismo. Há um ceticismo em Foucault. É o que confirma Paul Veyne ao constatar que para Foucault “a maioria das verdades em diferentes épocas não é absolutamente verdadeira, o que não quer dizer que elas não existam” (VEYNE, 2008, p. 136, tradução nossa). Existem em sua realidade empírica, enquanto discurso produzido em sua

materialidade, por diferentes dispositivos de poder, mas não enquanto verdade geral, universalmente válida. O que caracteriza o ceticismo de Foucault é a sua aversão aos universais. É o que afirma o próprio Foucault, vinte dias antes de sua morte, quando em uma entrevista lhe perguntam se ele, na medida em que recusa qualquer verdade universal, é um pensador cético. Ao que ele responde: “Absolutamente” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 706, tradução nossa). Entende-se por ceticismo essa postura de Foucault frente aos universais, bem próxima daquela de Montaigne diante da impossibilidade de uma verdade indubitável e absoluta. Não se problematiza porque se acredita que há uma verdade oculta, encoberta, escondida. Não se desconfia de uma verdade que estaria no lugar de outra; esta outra mais autêntica do que aquela que a disfarça. Não se trata de buscar uma alternativa para a verdade. Diz Foucault (1994a, v. 4, p. 386, tradução nossa): “o que eu quero fazer não é a história das *soluções*, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra ‘alternativa’. Eu gostaria de fazer a genealogia dos *problemas*, das *problematizações*”. Simplesmente se problematiza porque a verdade é o próprio resultado da problematização. Enfim, se problematiza por pensar sempre em outra verdade que ainda não se sabe ao certo. A verdade, neste caso, vale pelo seu funcionamento, pela sua operacionalidade, pelo seu poder de interferir na própria realidade numa área específica do seu domínio.

Por isso Foucault afirma: “a noção que serve de forma comum aos estudos que empreendi desde *A história da loucura* é a de *problematização*” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 669, tradução nossa). Sendo a experiência o que se vive, esta vivência é marcada por problematizações; por aquilo que numa determinada cultura é aceito como verdadeiro ou falso. O problema é o que ocupa o pensamento. Logo, pensar é problematizar o modo como instituições, saberes, práticas, hábitos e comportamentos se tornam um problema para as pessoas em um contexto específico. Um ano mais tarde, em entrevista, complementa tal definição:

problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.) (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 670, tradução nossa).

A problematização tira a verdade da sua obviedade e a torna discutível tendo em vista o seu desdobramento na história. Por que algo que é tido como verdadeiro em uma época pode ser completamente recusado como falso em outra? O que legitima uma verdade em detrimento de outras? Um trabalho de perpétua problematização. Diz Foucault:

Creio que o trabalho que se deve fazer é um trabalho de problematização e de perpétua reproblemática. (...) Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferentemente disto que consiste em reformar as instituições e os códigos – é tomar pela raiz o modo como

os homens problematizam seu comportamento (sua prática sexual, sua prática punitiva, seu modo de olhar a loucura etc.) (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 612, tradução nossa).

Foucault inscreve seu trabalho na linha da problematização demarcando a sua distância em relação à história das ideias ou das representações. Acerca do seu trabalho em andamento esclarece:

é um trabalho de historiador, mas especificando que estes livros, assim como os outros, são um trabalho de história do pensamento. História do pensamento quer dizer não simplesmente história das ideias ou das representações, mas também a tentativa de responder a esta questão: Como é que um saber pode se constituir? Como é que o pensamento, na medida em que ele tem uma relação com a verdade, pode ter também uma história? Eis a questão que se coloca (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 668, tradução nossa).

Se o pensamento pode ter uma história, se a verdade atingida pelo pensamento faz parte de uma contingência histórica, cabe interrogar o movimento dessas mutações. Não uma história das ideias ou dos comportamentos frente a essas ideias, mas uma história dos problemas pontuais que são levantados em meio à complexidade dos jogos de verdade. Acerca da *história da sexualidade*, por exemplo, Foucault esclarece:

Que fique bem claro que eu não faço uma história das morais, dos comportamentos, uma história social da prática sexual, mas uma história da maneira como o prazer, os desejos, os comportamentos sexuais foram problematizados, refletidos e pensados na antiguidade em relação com uma certa arte de viver (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 669, tradução nossa).

Para Foucault, o pensamento filosófico é um pensamento problemático, sobretudo, porque é uma questão de vida. Não se trata de fazer teoria ou de construir sistemas, mas de intensificar a existência através da problematização dos acontecimentos presentes, tendo em vista um uso possível da liberdade. Sendo assim, a problematização coloca em questão o que se é e o mundo em que se vive. Quando Foucault trata do tema da sexualidade não é para definir o sexo e as condutas sexuais, mas para pensar a maneira como cada indivíduo convive com os seus prazeres, constrói suas experiências de vida e expressa as suas escolhas em meio aos jogos de verdade.

Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa ‘problematização’? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive (FOUCAULT, 1994b, p. 14).

A problematização se dá sempre em relação às verdades que se tem. É o que veremos mais adiante. Por hora, cabe dizer que não se trata de denunciar uma verdade ideológica em busca de uma outra mais pura e autêntica.

Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade: analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas ‘ideologias’, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam (FOUCAULT, 1994b, p. 15).

Em uma entrevista de 1984, intitulada *Polémique, politique et problématisations*, Foucault mais uma vez enfatiza a noção de problematização para marcar a diferença em relação à história das ideias e das representações. Destaco aqui na íntegra a pergunta direcionada a Foucault acerca desse assunto e sua resposta esclarecedora:

- Você falou, ainda a pouco, de uma ‘história das problemáticas’. O que você quer dizer ao certo com isto?

Durante muito tempo eu procurei saber se seria possível caracterizar a história do pensamento distinguindo-a da história das ideias – isto é, da análise dos sistemas de representação – e a história das mentalidades – isto é, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Pareceu-me que havia um elemento que, por natureza, era capaz de caracterizar a história do pensamento: era o que se poderia chamar de problemas ou, mais precisamente, as problematizações. O que distingue o pensamento é que ele não se assemelha nem um pouco ao conjunto de representações que subentende um comportamento; ele é totalmente diferente também do domínio das atitudes que possam determiná-lo. O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; ele é, sobretudo, o que permite tomar distância em relação a certa maneira de fazer ou de reagir, de tomá-la como objeto do pensamento e de interrogar sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade em relação ao que se faz, o movimento pelo qual se afasta disto que se faz e o constitui como objeto e o analisa como problema (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 597, tradução nossa).

A resposta de Foucault é importante, sobretudo, porque assinala que ideias e pensamentos são duas coisas distintas. Pensar não é ter ideias. Pensar é justamente problematizar; isto é, se distanciar das ideias, dos sentidos que elas impõem, de suas representações, para experimentar uma liberdade que é a liberdade do próprio pensamento, uma vez livre das amarras das ideias.

Por isso a experiência da problematização é sempre atual. Pois a liberdade buscada não pode ser outra senão aquela que se vive. Desse modo, o ensaio funciona como sendo a possibilidade de uma nova experiência do presente. É assim que Foucault concebe a filosofia: “A filosofia como problematização de uma atualidade” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 680 e 681, tradução nossa). Em primeiro lugar, em relação ao passado; quando ele perde sua autoridade e deixa de ser visto como alguma coisa a qual se deve reverenciar e se submeter. Com isso deixa de haver um presente subjugado ao passado. Em segundo lugar, em relação ao futuro; quando, para além da ideia de um destino traçado, ele aparece como algo incerto, desconhecido, no qual é impossível projetar-se. Em terceiro lugar, em relação ao próprio presente; quando este aparece como um tempo arbitrário, contingente e provisório, um tempo que escorre pelas mãos e no qual nos sentimos sempre estranhos – um tempo de perdas, incertezas e transformações. O ensaio é uma escrita que estabelece uma certa relação com o presente, mas para se fazer estrangeiro, inatual, intempestivo. A problematização do presente vive o presente como um mal-estar, apesar de reconhecer que não há outro tempo a ser vivido que não a nossa atualidade, que cada momento é singular, que não é possível transpor os problemas de outra época. O ensaio é uma maneira de não se reconhecer no presente e buscar

um novo tempo que está por vir e que só pode ser experimentado no próprio presente. Ou seja, o ensaio não visa capturar o presente, mas justamente situar-se em sua processualidade, em seu devir.

Instalar-se na processualidade do presente não quer dizer que o ensaio pratica uma evolução. A problematização não se inscreve na ordem de uma evolução, em que a verdade atingida é uma superação da verdade anterior, por ser uma verdade mais plausível, fundamentada e, portanto, mais verdadeira. Se há um movimento no jogo da verdade este movimento não diz respeito a uma evolução, mas a uma composição de forças no jogo político do mundo. Diz Foucault:

Ela [a política] é sobretudo da ordem da ‘problematização’: quer dizer da elaboração de um domínio de fatos, de práticas e de pensamentos que me parecem colocar os problemas para a política. Eu não penso, por exemplo, que haja alguma ‘política’ que possa, ao olhar para a loucura ou para a doença mental, apresentar uma solução justa e definitiva. Mas eu penso que há, na loucura, na alienação, na perturbação dos comportamentos, razões para interrogar a política: e a essas questões a política deve responder, apesar de nunca ser uma resposta definitiva (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 593 e 594, tradução nossa).

Toda verdade é política na medida em que estabelece mundos. Mas o jogo da verdade indica que a política, embora administre a verdade, não a detém. Sendo assim, antes da verdade da política é preciso pensar a política da verdade enquanto relações de força que movem o mundo e instauram as experiências. Neste caso, a problematização é um modo, não de buscar a verdade, mas de suscitar novos pensamentos e ações, isto é, jogar com a verdade.

Se não há uma evolução de ideias, também não há uma estagnação. A problematização não se prende a um ponto fixo, a um tema-problema já consagrado na história do pensamento ou da filosofia. A mobilidade da problematização exige um olhar atento ao que pode ser conduzido de uma outra maneira e para outra direção. O ensaio mantém esta relação estreita com o tempo presente. Neste sentido é um pensamento concreto, voltado para a experiência do momento. E, na medida em que põe em andamento uma forma de problematizar a realidade, abre um horizonte para novas invenções no campo da resistência e da criação. É um exercício que nos ensina a possibilidade de olhar de outra maneira. Por isso não se trata de repetir Foucault, mas de reinventá-lo. Foucault ensaiou os seus problemas para que pudéssemos ensaiar os nossos à nossa própria maneira.

É possível pensar o ensaio como sendo a linguagem do devir; uma forma de problematizar a atualidade, de expressar o seu mal-estar, mas não para se fixar nele, nem tampouco para superá-lo, mas para criar novas formas de expressão do pensamento, da escritura e da vida – novos modos de subjetivação. A vinculação do ensaio com a atualidade, como vimos, se produz através de uma distância. Neste sentido, o ensaio não diz quem somos, o que é a nossa atualidade, mas o que estamos em via de nos tornar, o que estamos deixando

de ser. O diagnóstico do presente operado pelo ensaio não é para dizer a que estamos próximos, mas do que devemos nos distanciar a fim de sermos outros. Diz Deleuze (1992, p. 119): “A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos”. Em meio a essa tensão, o espaço da diferença é escavado. Para Deleuze, as formações históricas só interessam a Foucault, “porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem” (DELEUZE, 1992, p. 131). Neste sentido, o mal-estar sempre acompanha a problematização ensaística.

Mas essa distância assumida pelo ensaio é uma distância crítica. Segundo Larrosa (2005, p. 138, tradução nossa), “se o ensaio é o gênero da crítica é porque é o gênero da crise; da crise de uma certa maneira de pensar, de falar, de viver”. A crítica é o que alimenta a problematização do presente. É o reconhecimento não do que somos, mas do que não mais podemos ser. Crise, portanto, não de identidade; o que reclamaria por uma outra identidade; mas crise da alteridade que é o sentimento de algo novo que se anuncia – *um pouco de possível, senão eu sufoco* – dizia Foucault (DELEUZE, 1992, p. 131). Deleuze reconhecia as crises em Foucault: “Creio que o pensamento de Foucault é um pensamento, não que evoluiu, mas que *procedeu por crises*” (DELEUZE, 1992, p. 130). A crítica não é um ressentimento em relação à vida que se tem, mas, ao contrário, uma afirmação da vida enquanto devir, enquanto transformação, portanto, enquanto ausência de identidade. A crítica e a crise constituem uma afirmação da tragicidade da existência através do reconhecimento de que nada permanece o mesmo e no devido lugar. Tudo é devir. Puro deslocamento. O trágico é o lugar das incertezas, do inesperado, do imprevisível. E a sua afirmação é o reconhecimento e a aceitação do que há de fatídico e fatalista na existência. Quando o presente, que é o atual finito, é atravessado pela virtualidade infinita ele entra em crise e se instaura a situação da crítica. O ensaio é o registro, ou melhor, é a própria experimentação desta tensão entre o atual e o virtual. Neste sentido, o ensaio é o relato de uma crise; ou seja, é a experimentação da própria crise. Todo ensaio tem um caráter agonístico, pois está mergulhado no caos, na tempestade, no terremoto, na vertigem do pensamento. É assim que ele se faz em meio ao movimento: movimento do pensamento, da escrita e da vida. Ele não traduz um território familiar, não descreve uma paisagem conhecida ou reconhecível. Ele é a desterritorialização, o abismo, o fundo do mar. Assinala Deleuze (1992, p. 118): “a lógica de um pensamento é como um vento que nos impele, uma série de rajadas e de abalos. Pensava-se estar no porto, e de novo se é lançado ao alto mar, como diz Leibniz. É eminentemente o caso de Foucault”.

Quando Foucault recorre ao passado para problematizar o presente não o faz em busca de um modelo, de um referencial; mas na tentativa de provocar um estranhamento em relação ao que somos, ao nosso presente, a fim de não nos acomodarmos e acharmos que o que vivemos é a única realidade possível. O presente é apenas uma forma, uma atualização de toda possibilidade virtual que nos cerca. O desafio é nos tornarmos outros, visando sempre um melhor de si mesmo em que a vida seja tomada em sua potência criativa, portanto, em sua transformação. Segundo Larrosa,

sempre se trata de desconjuntar o presente, de desnaturalizar o presente, de desfamiliarizar o presente, de estranhar o presente, de converter o presente não em um tema, mas em um problema; de fazer com que percebamos como é artificial, arbitrário e produzido o que nos parece dado, necessário ou natural; de mostrar a estranheza do que nos é mais familiar, a distância do que nos é mais próximo (LARROSA, 2005, p. 134, tradução nossa).

Quando Foucault, por exemplo, se volta para os gregos, não se trata de um retorno no sentido de uma recuperação do modo de vida grego. O que está em jogo é a constatação de que nós nem sempre fomos o que somos. A distância que nos separa dos gregos é a mesma distância que nos separa de nós mesmos. Não se trata, pois, de voltar a uma época, mas de reinventar a sua própria, partindo dos problemas que se tem. Um convite à mobilização, mais do que um aprendizado. Diz Deleuze (1992, p. 119): “E mesmo quando considera, em seus últimos livros, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos nem cristãos, e nos tornamos outra coisa”.

Nossos problemas são aqueles inventados recentemente: o homem, a prisão, a escola, a infância, a normalidade, a sexualidade. Tais formas insistem em dizer o que somos, em estabelecer a nossa identidade; mas são inventos recentes cujo fim está próximo. A falência de tais formas aponta para algo novo, seja enquanto sociedade (da disciplinar para a empresarial ou de controle), mas também enquanto sujeitos (os modos de subjetivação que podemos engendrar). Acerca da invenção da forma homem, Deleuze indaga: “E, se o homem foi uma maneira de aprisionar a vida, não será necessário que, sob uma outra forma, a vida se libere no próprio homem?” (DELEUZE, 1992, p. 114). E prossegue: “E assim como essa forma não preexistia, ela não tem nenhuma razão para sobreviver se as forças do homem entrarem ainda em relação com novas forças: o composto será um novo tipo de forma, nem Deus, nem homem” (DELEUZE, 1992, p. 125). Por isso Foucault, ao ensaiar a nossa época, a coloca em confronto com uma época anterior. Muitas vezes começa seus livros com um episódio estranho ao nosso presente. Como é o caso da nau dos loucos em *História da loucura* e do suplício em *Vigiar e punir*. Lemos e perguntamos: fomos isso? O mesmo estranhamento pretende provocar em relação ao presente: somos isso? A partir desse estranhamento, em que medida é possível mobilizar um agenciamento capaz de produzir novas formas de existência,

novos modos de subjetivação? Uma coisa é certa: se nem sempre fomos o que somos, é claro que nem sempre seremos o que somos. Entramos assim na processualidade da existência. E, como vimos, a processualidade não é feita de evolução nem tampouco de alternativas. Não é para constituir uma nova identidade que deve ocupar o lugar da identidade problemática que se dá o ensaio. O ensaio é para afirmar o processo, para dar passagem para a força transformadora da vida, para afirmar o devir em sua potência, para afirmar a vida com toda sua tragicidade, isto é, sem porto-seguro. Não se busca uma verdade para desmascarar a falsidade que aí está. O que se afirma é que a verdade que aí está é tão precária como o nosso presente e que as verdades que virão não serão diferentes. Sendo assim, o exercício vivo da filosofia consiste sempre em problematizar as verdades que nos cercam – anunciar a contingência das verdades. O ensaio se situa nesta contingência. Ele mesmo é um processo de construção de verdades, mas sempre crítico de si mesmo.

1.4 Ensaio e verdade

Pode-se dizer, com efeito, que há ‘jogos de verdade’, ou melhor, processos do verdadeiro.

A verdade é inseparável do processo que a estabelece.
(Deleuze).

O ensaio é uma experiência de problematização da verdade.

O ensaio fabrica a si mesmo como jogo da verdade. Por isso Foucault inscreve todo seu trabalho na temática da verdade. Diz: “O que eu procuro fazer é a história das relações que o pensamento mantém com a verdade; história do pensamento enquanto pensamento da verdade. Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 669, tradução nossa).

A crítica da verdade em Foucault dirige-se àquela verdade que se fecha em si mesma num jogo de poder e dominação. Seu trabalho consiste em desmascarar esse tipo de verdade denunciando sua fragilidade e seu caráter contingente. Mas isso não significa uma recusa da verdade. A verdade existe e não vivemos sem ela. Porém, existe porque é inventada. A verdade é uma invenção; uma experiência que é da ordem da ficção. “Uma experiência é sempre uma ficção; alguma coisa que se fabrica a si mesma, que não existia e passou a existir” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 45, tradução nossa). Essa experiência da verdade põe em questão o que somos e o que podemos nos tornar. Trata-se de uma verdade que coloca o sujeito em relação com a sua própria verdade no sentido de transformar a si mesmo – “uma

transformação da relação que temos com nós mesmos e com o mundo” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 45 e 46, tradução nossa).

Foucault reivindica para o seu próprio trabalho esse caráter fictício da verdade:

Eu pratico um tipo de ficção histórica. De um certo modo, eu sei muito bem que o que eu digo não é verdadeiro. (...) Eu sei muito bem que o que fiz é, de um ponto de vista histórico, parcial e exagerado. Talvez eu ignore alguns elementos que me contradiriam. Mas meu livro tem um efeito sobre a maneira como as pessoas percebem a loucura. E assim meu livro e a tese que eu desenvolvo são uma verdade na realidade hoje. Eu procuro provocar uma interferência entre nossa realidade e o que nós sabemos de nossa história passada. Se eu for bem sucedido, esta interferência produzirá efeitos reais sobre nossa história presente. Minha esperança é que meus livros alcancem sua verdade uma vez escritos e não antes (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 40, tradução nossa).

Não se trata de provar nada nem de dizer a verdade das coisas, mas de instituir verdades que operem na vida das pessoas, em seus modos de ver e de viver. Livros-experiências.

Para Foucault, seus trabalhos são investigações de historiador, mas trata-se de uma história que não é, como vimos, nem história das ideias nem das representações. História de uma experiência: da loucura, da punição, da clínica, da sexualidade. Essa experiência pode muito bem ser definida como um modo de pensar ou como um modo de problematizar as coisas. Mas também como um modo de se relacionar com as verdades existentes e suas operações.

Em várias ocasiões Foucault foi questionado acerca dos deslocamentos de seu trabalho, dos desvios de suas pesquisas, enfim, dos diferentes rumos do seu percurso filosófico. Assim se deu, por exemplo, em relação às mudanças de análise das relações de poder para as questões em torno da subjetividade. O desvio do projeto original da *História da sexualidade* ficou evidente na passagem do primeiro volume, *A vontade de saber*, para o segundo, *O uso dos prazeres*. Na introdução deste último ele comenta essas *modificações*, dizendo que teve que enfrentar a decisão entre permanecer no projeto inicial ou se deixar levar pelas novas problematizações que ocupavam o seu pensamento. Mas se para ele, como enfatiza nessa mesma introdução, a filosofia é o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, no sentido de pensar diferentemente do que se pensa, ele não hesitou:

E foi por este último partido que optei ao pensar que, afinal de contas, aquilo a que me atendo – a que me ative desde tantos anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 1994b, p. 11 e 12).

Ao situar seus trabalhos anteriores na perspectiva de uma história da verdade, Foucault não pretende estabelecer uma linha de continuidade progressiva que permita pensar a sua obra como uma evolução. Para ele, como já foi apontado, o pensamento funciona através de deslocamentos, descontinuidades, crises. O que faz é lançar um novo olhar, à luz de novos problemas, para questões que foram levantadas em outros tempos e contextos. Ele faz uma releitura da sua própria obra imprimindo nela as questões que o acompanham naquele momento. Isto faz com que ele afirme:

Na realidade, este sempre foi o meu problema, mesmo se eu formulei de um modo um pouco diferente o quadro dessa reflexão. Eu procurei saber como o sujeito humano participava de jogos de verdade; seja esse jogo de verdade na forma de uma ciência ou em referência a um modelo científico, ou jogo de verdade como os que se pode encontrar nas instituições ou nas práticas de controle (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 708 e 709, tradução nossa).

Desse modo, Foucault passa a situar seu trabalho retrospectivamente em torno do problema do sujeito e da verdade². Os jogos de verdade que definem a subjetividade do louco, do criminoso, do doente e, por último, os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito.

² De fato os temas da verdade e do sujeito já se encontravam presentes nos textos da década de 70. É o que pode ser constatado, por exemplo, no curso de 1970-1971 *Leçons sur la volonté de savoir* e na conferência *A verdade e as formas jurídicas*, de 1973. Curioso observar ainda que em ambos os textos os temas do sujeito, da verdade, do conhecimento e da vontade aparecem em meio a uma articulação entre Nietzsche e Spinoza. É sabido que Spinoza não é um filósofo que fazia parte das predileções de Foucault. As referências ao filósofo holandês são escassas em sua obra. No entanto, cabe destacar aqui, mesmo que sucintamente, um esboço dessas referências. No curso de 1970-71 *Leçons sur la volonté de savoir*, ao tratar da relação entre desejo e conhecimento, Foucault afirma que desde Aristóteles até Nietzsche, o desejo e a vontade sempre estiveram subordinados ao olhar do conhecimento, tendo em vista o alcance da verdade. É neste sentido que se torna possível falar de vontade de saber. O desejo submetido ao conhecimento permite o acesso à verdade. Nesse caso, a verdade aparece como garantia e fundamento do desejo de conhecer. Spinoza é citado como sendo o extremo dessa estrutura teórica, que chega ao seu limite, mas sem ultrapassá-lo. Com ele, o desejo de felicidade substitui o desejo de conhecer de Aristóteles. Não se busca a verdade para ser feliz, mas através da busca da felicidade ocorre o encontro com a verdade. A felicidade é o que atesta a verdade. Sendo assim, é a felicidade que proporciona o conhecimento e não o inverso. Em todo caso, é a partir da verdade, segundo Foucault, que se desdobram e se ordenam os outros elementos, a saber, a vontade e o conhecimento (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 25). Há uma subversão do modo aristotélico, pois deixa de existir o desejo natural de conhecer uma vez que o conhecimento é o resultado do aumento de potência, portanto, da felicidade. Para Foucault, é a partir daí que Nietzsche estabelecerá uma nova relação entre vontade, conhecimento e verdade. A vontade (de poder) como sendo a base para a construção do conhecimento e da busca da verdade. Neste ponto, Foucault chama a atenção para a importância de Spinoza no pensamento de Nietzsche, que o reconhece em correspondência a Franz Overbeck como sendo seu precursor. *E que precursor!* Nessa carta, Nietzsche afirma que a tendência geral da filosofia de Spinoza é a mesma que a dele: fazer do conhecimento a mais potente das paixões. (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 29). A segunda referência é a famosa passagem de *A verdade e as formas jurídicas* em que logo na primeira conferência ele estabelece uma distinção entre Spinoza e Nietzsche no que diz respeito ao conhecimento e a sua invenção. Essa distinção aparece no próprio texto do Nietzsche citado por Foucault, a saber, o parágrafo 333 de *Gaia Ciência*. Nesse texto, Spinoza que também vê a razão e o conhecimento como resultado dos afetos, coloca, no entanto, como condição para o conhecimento o apaziguamento das seguintes paixões: rir, deplorar, detestar. Enquanto que para Nietzsche é justamente o contrário. Na base do conhecimento não está a harmonia ou o apaziguamento dessas paixões, mas o jogo e a luta entre elas. “Atrás do conhecimento há uma vontade, sem dúvida obscura, não de trazer o objeto para si, de se assemelhar a ele, mas ao contrário, uma vontade obscura de se afastar dele e de destruí-lo, maldade radical do conhecimento” (FOUCAULT, 1999, p. 21). Para Foucault, dentre os filósofos modernos, Nietzsche se dirige a Spinoza por ser ele “quem levou mais longe essa concepção do conhecimento como adequação, beatitude e unidade” (FOUCAULT, 1999, p. 22). Como podemos notar, embora Spinoza seja reconhecido como precursor de Nietzsche, sua importância, para Foucault, parece se limitar a isso; uma vez que permanece atrelado à base do pensamento moderno da verdade como adequação.

Segundo Foucault, os jogos de verdade dizem respeito a técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreender o que eles são. Assim sendo, tais jogos de verdade envolvem o saber, o poder e as técnicas de si. Para ele, são jogos que envolvem

não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, o que um sujeito pode dizer depende da questão do verdadeiro e do falso. Em suma, a história crítica do pensamento não é nem uma história das aquisições nem uma história das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das ‘veridicções’ entendidas como as formas segundo as quais se articulam sobre um domínio de coisas os discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 632, tradução nossa).

Enfim, história de uma experiência possível.

Há um duplo³ que persiste no pensamento de Foucault e que se evidencia no tratamento da verdade e do sujeito. A verdade vista como jogo assinala a sua condição transitória, estratégica e política. A verdade só pode ser pensada através dos jogos de verdade que funcionam a partir de determinados interesses e motivações. Também o sujeito é constituído como um duplo. O sujeito como modo de subjetivação não corresponde ao modelo metafísico que possui uma essência e que serve de base para o pensamento. O sujeito é um modo de ser; sendo assim, ele é constituído historicamente através de forças que são ao mesmo tempo biológicas, culturais, políticas etc. Neste sentido, Foucault afirma que seu trabalho sempre esteve voltado para a questão do sujeito. Seu objetivo era “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (FOUCAULT, 1995a, p. 231). E complementa dizendo: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995a, p. 232).

Verdades e sujeitos que entram e saem de cena. São modos de ser transitórios que afirmam uma subjetividade e delimitam o campo da nossa experiência, bem como a possibilidade de uma nova problematização de nós mesmos. Com isto, Foucault afirma três domínios da genealogia que apontam para uma ontologia histórica. Quer dizer, para os modos de ser que são constituídos no tempo e no espaço.

Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. (...) Três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da loucura* (FOUCAULT, 1995b, p. 262).

Uma vez recusada a verdade universalizada e o sujeito soberano fixado em sua identidade, Foucault pensa na perspectiva de uma verdade que opera para a transformação do

³ No livro *Labirinto do trágico* analiso a questão do duplo no pensamento arqueológico de Foucault. “Tal como o ‘procedimento’ de Raymond Roussel, tão apreciado por Foucault, ele duplica o sentido das palavras, esvaziando-as de uma pressuposta verdade. Isto consiste numa intervenção direta sobre a materialidade das palavras produzindo, a partir delas, ficções” (SALES, 2011, p. 176). É assim que os conceitos de história, experiência, ausência de obra e loucura possuem um duplo sentido, muitas vezes opostos, nas análises foucaultianas.

sujeito por ele mesmo. A verdade é uma ferramenta para o exercício de si que permite o sujeito ensaiar-se na vida. O ensaio, nesse caso, é uma maneira de pôr a vida à prova no confronto com a verdade, tendo em vista a superação do que se é para se tornar um outro. Sendo assim, a transformação operada no sujeito se dá no sentido de uma superação; isto é, de um melhoramento, de um aperfeiçoamento, de uma estilização da existência em prol de uma vida bela e feliz, através da experiência de autogoverno. Não se trata de uma superação da verdade por outra melhor, mas a superação de si mesmo no jogo da verdade.

O sujeito se modifica não para atingir uma verdade essencial ou uma verdade de si mesmo que seria a sua identidade, mas tendo em vista uma superação do que se é. Há, pois, um abandono do que se é, que não se confunde com uma renúncia a si; ao contrário, o afastamento de si se dá em meio a uma conversão a si, a um cuidado de si que é a atenção que se deve ter em relação a si mesmo tendo em vista a transformação. A verdade não é uma meta a ser atingida, mas aquilo que permite ao sujeito se deslocar do que ele é para se fazer outro. A verdade é a capacidade do indivíduo de inventar uma nova modulação de sua existência, um novo modo de subjetivação. Verdade como ficção no sentido da invenção de novos modos de ser.

Toda existência é a expressão de uma verdade que está sempre sendo colocada em questão. Não há, pois, uma adequação à realidade, mas uma mobilização da verdade que é a própria construção da realidade. Para Foucault, assim como o poder, a verdade também não é um mal em si. Assim como não há relação que não seja uma relação de poder, também não há subjetivação que não seja a expressão de uma verdade. A questão que se coloca diz respeito às regras de produção da verdade. Por isso Foucault prefere falar em jogos de verdade. Para ele, o jogo quer dizer “um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, ganho ou perda” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 725, tradução nossa).

Acompanhando Foucault em sua análise retrospectiva do período arqueológico é possível reconhecer, com ele, que lá já estava presente o problema do sujeito e da verdade. No caso da *História da loucura*, por exemplo, os jogos de verdade que operavam no sentido de definir uma subjetividade marcada pelo estigma da loucura como ausência de razão e um outro tipo de jogo de verdade, do qual Foucault se sente próximo, que consiste em reconhecer a loucura não mais como uma experiência mergulhada na negatividade e na identidade; mas a loucura como expressão de uma existência livre e em processo de transformação permanente, uma vez que se encontra mergulhada no caos. Era o que Foucault chamava de *experiência*

*trágica da loucura*⁴ em oposição a uma experiência crítica e moral que consistia em capturar a loucura em sua verdade.

A noção de jogos de verdade possibilita a Foucault pensar a verdade como estratégia política. As verdades que fabricamos e com as quais convivemos operam num campo de ação que é por natureza político e dizem respeito ao que somos e à maneira como vivemos. Por isso ensaiar é problematizar a verdade. As verdades que nos determinam e nos delimitam e também as verdades que alteram a nossa atuação política no mundo e em nós mesmos.

1.5 Ensaio e subjetivação

Não basta que a força se exerça sobre outras forças, ou sofra o efeito de outras forças, também é preciso que ela se exerça sobre si mesma: será digno de governar os outros aquele que adquiriu domínio de si.
(Deleuze).

O ensaio é uma experiência de problematização da verdade que constitui o sujeito, na medida em que ele ensaia a si mesmo. O ensaio é uma experiência que faz da verdade um processo, na medida em que a desloca do ponto em que já se sabe em direção àquilo que está em vias de se saber, daquilo que se é ao que pode se tornar, por meio de um jogo que problematiza incessantemente as verdades dadas. O ensaio enquanto experiência de problematização do verdadeiro participa do processo de constituição do sujeito por ele mesmo, ou seja, de uma escrita de si. Nesse caso, o ato de escrever se confunde com o ato de escrever-se. Por isso, para Foucault (1994a, v. 4, p. 425, tradução nossa), “escrever é ‘se mostrar’, se fazer ver, fazer aparecer seu próprio rosto diante do outro”.

Quando Foucault pensa a questão do cuidado de si na cultura greco-romana, tendo em vista uma estética da existência, destaca o papel da escrita como exercício para uma escritura de si. “Sem dúvida, é difícil datar precisamente a origem do processo, mas, quando o consideramos na época de que lhes falo, isto é, nos séculos I-II, percebemos que a escrita já se tornara, e não cessa de assim afirmar-se cada vez mais, um elemento do exercício de si” (FOUCAULT, 2004, p. 431). A escrita aparece como um exercício espiritual, uma ascese, que

⁴ Cabe ressaltar que o próprio Foucault chamou a atenção para alguns deslocamentos em seu pensamento em relação à *História da loucura*. É assim que no curso *O poder psiquiátrico*, de 1973-1974, ele mostra o equívoco de ter utilizado noções como as de violência, instituição e família; e numa espécie de revisão da obra as substituiu respectivamente por microfísica do poder, tática e estratégia (FOUCAULT, 2006, p. 18 – 21). Ora, tal crítica deve ser considerada a partir das novas análises que demarcam a passagem da arqueologia para a genealogia; portanto, mais no sentido de uma nova problematização do que propriamente uma recusa da pesquisa realizada anteriormente.

permite ao sujeito experimentar a sua própria verdade. “É escrevendo, precisamente, que assimilamos a própria coisa na qual se pensa” (FOUCAULT, 2004, p. 432). O ato de escrever é uma maneira de expor o que se pensa, pensar sobre esse pensamento e modificar-se no exercício desse pensamento. Trata-se, pois, de uma inflexão sobre si mesmo em que o sujeito e a verdade que ele anuncia se confrontam permanentemente num jogo de mútua transformação. Daí Foucault descrever “a prática da ascese como trabalho não apenas sobre os atos, mas precisamente sobre o pensamento” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 416, tradução nossa). Ao escrever, a verdade toma forma e assume um estado, um modo, uma força que move e comove todo o processo de produção do sujeito. Diz Foucault (1994a, v. 4, p. 418, tradução nossa): “como elemento do treinamento de si, a escritura tem, para utilizar uma expressão que se encontra em Plutarco, uma função *ethopoiética*: ela é um operador da transformação da verdade em *ethos*”. O sujeito em contato com a verdade se transforma e a transforma através de um exercício crítico do pensamento sobre o próprio pensamento. Por isso é um processo em que a verdade e o sujeito estão o tempo todo sendo postos à prova por eles mesmos. Com a escrita, o sujeito incorpora o discurso verdadeiro na medida em que reflete sobre ele, sobre sua função, sobre sua viabilidade.

Para os antigos, nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional podia ser adquirida sem exercício. Da mesma maneira, a arte de viver precisa de treinamento. O exercício de si por si mesmo é uma maneira de ensaiar-se na vida e para a vida. Segundo Foucault (1994a, v. 4, p. 417), trata-se de um dos princípios tradicionais aos quais os pitagóricos, os socráticos, os cínicos haviam dado uma grande importância. A escritura de si é um exercício de si, uma maneira de ensaiar-se. “Vemos aí toda uma prática em que leitura, escrita, anotação para si, correspondência, envio de tratados, etc., constituem uma atividade, atividade muito importante de cuidados de si e cuidados dos outros” (FOUCAULT, 2004, p. 435), observa Foucault. O cuidado consigo mesmo acompanha a prática da escrita: “Cuidar de si, de agora em diante, segue paralelo com uma atividade de escrita constante” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 793, tradução nossa).

A prática da escritura de si na antiguidade chama-se *hypomnemata*. Ela tem uma significação muito precisa. “É um caderno de anotações. Mais precisamente, esse tipo de caderno estava em voga na época de Platão para um uso administrativo e pessoal” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 403, tradução nossa). Era uma tecnologia ou um dispositivo para o exercício do cuidado de si, da administração da própria vida e, conseqüentemente, da cidade. Foucault mostra que o dispositivo da escrita era um instrumento de autogoverno. “Estes novos instrumentos foram imediatamente utilizados para estabelecer uma relação

peçoal consigo mesmo – deve-se autogovernar como um governo governa seus sujeitos, como um chefe governa sua empresa, como um chefe de família governa sua casa” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 403, tradução nossa). Trata-se de um instrumento político para se autogovernar – uma política de si. Assim como o governo de uma cidade, de uma empresa ou de uma casa é regido por decretos, constituições, regras, planejamentos, cálculos, o mesmo se dá com a própria vida. A gerência de si mesmo requer o instrumento da palavra, do *logos*, da escrita. Este é o papel dos *hypomnemata*. Numa passagem que merece ser citada na íntegra, Foucault define o que são os *hypomnemata*:

No sentido técnico, os *hypomnemata* podiam ser livros de cálculo, de registros públicos, cadernos individuais que serviam como cadernos de notas. Sua utilização como livro de vida, guia de conduta parece ter sido algo muito corrente entre todo um público culto. Nesses cadernos apareciam citações, fragmentos de obras, exemplos de ações das quais se havia testemunhado ou lido, reflexões ou arrazoados que tinham sido ouvidos ou que vinham à mente. Eles constituíam uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas, e faziam dessas coisas um tesouro acumulado para a releitura e meditação posteriores. Eles formam também uma matéria-prima para a escrita de tratados mais sistemáticos, nos quais se davam os argumentos e os meios de lutar com algum defeito (tal como a raiva, a inveja, a maledicência, a bajulação) ou de ultrapassar um obstáculo (um luto, um exílio, uma depressão, uma desgraça) (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 404, tradução nossa).

Vale dizer, Foucault esclarece, que os *hypomnemata* não devem ser confundidos com diários íntimos ou relatos de experiências espirituais, cuja finalidade é desnudar a alma, confessar os erros e adquirir uma purificação. Não se trata de buscar o que se encontra escondido na alma a fim de fazer uma revelação. Os *hypomnemata*, ao contrário, são a reunião do que já foi dito, lido, ouvido com o objetivo exclusivo da constituição de si por si. “Eis o objetivo do *hypomnemata*: fazer da lembrança de um *logos* fragmentado, transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura, um meio de estabelecer uma relação consigo mesmo mais adequada e perfeita possível” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 405, tradução nossa). Os *hypomnemata* são suportes de lembranças⁵. São anotações de lembranças com que precisamente poderemos, graças à leitura ou a exercícios de memória, rememorar as coisas ditas para aplicá-las ao presente. Essas práticas, esses dispositivos constituem uma atividade muito indispensável de cuidados de si e cuidado dos outros.

⁵ Segundo Pierre Hadot, a quem Foucault tributa um reconhecimento por suas contribuições na sua pesquisa em torno do pensamento antigo (FOUCAULT, 1994b, p. 12), há um erro de interpretação nas análises de Foucault acerca dos *hypomnematas* que assinala uma das diferenças na maneira como cada um deles trata da questão do cuidado de si. Para ele, Foucault, na medida em que considera os *hypomnemata* uma meditação sobre o “já-dito”, reconhece entre os epicureus e os estoicos uma valorização do passado em detrimento do futuro. Contudo, a atitude destes, segundo Hadot, consiste em se libertar tanto das preocupações futuras como do peso do passado para se concentrar sobre o momento presente, seja para desfrutá-lo ou para agir sobre ele. Não há, pois, qualquer valor positivo no passado (HADOT, 2002, p. 327-329). Para ele, se há uma valorização do “já-dito” é porque se reconhece o dito no presente, como expressão mesma da razão. Ora, parece-me que, no caso de Foucault, não se trata de acentuar o peso de um passado, de uma tradição, de um pensamento exemplar, mas de mostrar que o presente entra em composição com forças já existentes, e que essas forças são forças do pensamento presentes na escrita, no texto dos filósofos. Não é, pois, a mera reprodução de um texto ou a sujeição a uma metanarrativa, mas uma lembrança que implica numa composição de forças no presente, na memória viva. Nesse caso, lembrar é também criar.

Não se trata, pois, de escrever para revelar a verdade de si mesmo ou do mundo, mas para fazer de si mesmo um sujeito de veridicção; ou seja, que lança mão de uma verdade para se transformar ou que se constrói no jogo fluido e livre da verdade. Não se trata de revelar o sujeito nem fazer do sujeito um fundador do discurso, mas fazer do *logos* um exercício da verdade para constituição de si mesmo. “A escritura dos *hypomnemata* é um terreno importante nesta subjetivação do discurso” (FOUCAULT, 1994a, v. 4, p. 419, tradução nossa).

Segundo Vera Portocarrero, o trabalho sobre si através de um exercício constante, isto é, de uma ascese, coincide com a própria experimentação filosófica, tal como Foucault a compreende. Desse modo, a ideia de ensaio assume um aspecto filosófico fundamental no pensamento de Foucault. Ela afirma: “referindo-se ao seu caráter de experimentação, Foucault estabelece, na filosofia, uma relação entre o ensaio e a ascese” (PORTOCARRERO, 2006, p. 191).

É que para Foucault a filosofia e a vida se misturam. Pensar nunca foi uma questão de teoria, de academicismo. Pensar é combater na existência. Deleuze reconhecia o aspecto combativo do pensamento de Foucault:

Foucault sempre invoca a poeira ou o murmúrio de um combate, e o próprio pensamento lhe aparece como uma máquina de guerra. É que, no momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensado, quando se aventura para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um ‘ato arriscado’, uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo (DELEUZE, 1992, p. 128).

Por colocar em questão, primeiramente, aquele que ensaia – sua vida e a vida como um todo –, aquele que ensaia está sempre voltado para si. Ou seja, assume o lugar do sujeito na história. No caso de Foucault, o sujeito moderno com toda a sua precariedade, relatividade e contingência. Ensaiar é uma forma de rachar a identidade do sujeito, de problematizá-la, de colocá-la em questão. O pensamento sobre o sujeito ou em torno do sujeito é uma questão moderna. Não no sentido da verdade que emana do sujeito, mas da verdade da subjetividade. Não há verdade que não leve em consideração a própria questão do sujeito que afirma a verdade. A verdade diz respeito a uma experiência com a realidade, mas não é nem objetiva nem subjetiva, mas própria de uma subjetividade. Uma verdade ao mesmo tempo experimental e existencial. Não tem nada a ver com a verdade de cada um; cada qual com a sua verdade. O ensaio põe em movimento uma verdade que é invenção, que é criação e que diz respeito ao modo de vida que se tem e que se terá num determinado contexto. Uma verdade que não se isola nem se imobiliza, mas está sempre sendo refeita.

É por esta razão que Foucault fala da coragem da verdade. Não a verdade eterna e perene, uma verdade exterior, mas a verdade do que se é, do que se vive, da sua própria experiência transformadora. Uma verdade que parte de quem diz. Por isso, o ensaísta carrega a coragem do que diz; e é essa coragem que o torna verdadeiro e que diz respeito ao seu modo de subjetivação, na medida em que esse modo expressa um mundo. E também, na medida em que esse modo de subjetivação se põe à prova, se ensaia, se inventa e se transforma. O ensaio nesse sentido é a escritura de si. É o exercício de si mesmo na relação com a verdade que o transforma. O que está em jogo não são as condições que tornam o sujeito apto para dizer a verdade, mas as condições da verdade capazes de transformar o sujeito. Uma verdade que desloca, que lança longe, que tira do lugar, que põe em movimento um processo de subjetivação.

Em que sentido o ensaio é a constituição do sujeito por ele mesmo e ao mesmo tempo é a recusa de um sujeito fundador, um sujeito da consciência, um sujeito cartesiano? O sujeito e seu ensaio não passam de ficções. Ele não é um autor, mas um ator; uma vez que não é ele quem funda a verdade; mas, ao contrário, é a verdade que o modifica; melhor dizendo, é a busca da verdade que o modifica. A verdade, pois, não vem do sujeito, não é uma verdade do indivíduo, mas ela é pré-individual. A verdade nasce das forças que nos afetam e produzem em nós os desejos e os modos de existência. A verdade é uma experimentação possível de nós mesmos. Não é o sujeito que funda a verdade, mas a verdade é que brota das sensações vividas pelo sujeito, e que estão além de suas certezas. O que chamamos de verdade é um estado de contenção das forças em uma forma específica. É o misto da percepção e das sensações que produzem em nós uma imagem ou uma compreensão do mundo. Mas esta imagem está sempre sendo colocada em questão. O ensaio não é o resultado de uma subjetividade, mas a experiência de constituição dos modos de subjetivação e do jogo da verdade que a própria experiência comporta. Nesse caso, a verdade é uma centelha que logo se apaga até que outra seja acesa. Ela não revela o mundo, mas expõe o sujeito. Não há, pois, uma verdade final, mas uma verdade que é a expressão de si mesmo em um dado momento. O sujeito pensa; mas enquanto pensa não descobre uma verdade absoluta; enquanto pensa ele se transforma, ele se torna outro, e esta transformação é a sua verdade. Ou seja, a verdade está no próprio processo de transformação do sujeito enquanto ele pensa. Neste sentido, o ensaio não busca apresentar uma verdade que seria a verdade do ensaísta. O próprio ensaio é uma experimentação de si mesmo e do sujeito enquanto pensamento, escritura e vida.

O ensaio não diz o que é ou o que deve ser, mas o que pode se tornar. Não há uma moral no ensaio, apenas uma ética. Essa ética busca o que se pode fazer para tornar-se outro,

para abraçar a alteridade, para lançar-se ao desconhecido. A ética do sujeito ensaísta assinala como ele pode agir para dar passagem às diferenças, para ser o canal do devir – uma ética que é uma estética da existência; pois afirma a vida em sua potência criativa.

O ensaio como gênero filosófico se apresenta como uma saída para o pensamento que não pretende legitimar o que já se sabe, antes procura instituir um campo de experimentação a partir do qual uma nova experiência do pensamento seja possível.

Apesar de uma certa resistência ao ensaio na tradição filosófica acadêmica, no século XX ele ocupa um espaço significativo, principalmente por aquelas filosofias que procuram se afastar de um trabalho doutrinário. Sua riqueza se estampa justamente no que nele há de provisório, de efêmero e de mutável. Ele é um movimento constante de afirmação da diferença na repetição. Ensaia-se para sair do lugar; para ir além de onde está; para pensar diferente do que já se sabe. O pensamento mesmo é esta possibilidade de um deslocamento infinito. E o ensaio é uma forma de pensamento mergulhada na força do devir.

2 SOBRE O DEVIR

A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. *Foucault*

É pela via da história e dos encontros que o tema do devir se articula com a questão da constituição dos modos de subjetivação. Os modos de subjetivação resultam dos encontros dos corpos que acontecem na história que, por sua vez, segundo a análise foucaultiana, é o corpo do devir. Considerando a perspectiva histórica, é possível pensar os modos de subjetivação como experiências transitórias, empiricamente modificáveis pelos acontecimentos que compõem a história, que envolvem fatores biológicos, políticos, científicos, artísticos, morais e se estendem até as forças do cosmos. Em todo caso, não há subjetivação fora de uma realidade histórica mutável, isto é, de um devir histórico. Não é possível pensar o que somos, ou o que estamos em vias de nos tornar, fora do movimento da história, fora das relações de poder que o caracterizam, fora das verdades que nos constituem, fora do pensamento que nos delimita, enfim, fora da problematização que nos envolve. Como afirma Foucault, “nós somos atravessados por processos, movimentos, forças; nós não os conhecemos, e o papel do filósofo é, sem dúvida, ser o diagnosticador dessas forças, de diagnosticar a realidade” (FOUCAULT, 1994a, v. 3, p. 573, tradução nossa).

A outra perspectiva é a dos encontros. Tudo o que existe é uma forma constituída a partir do arranjo das forças. Sendo uma forma um composto de relações de forças, cada forma se relaciona com outras formas num intenso encontro de forças. É daí que surgem as variações. Uma forma se modifica ao entrar em contato com outras forças. Desse modo, nada permanece o mesmo e no mesmo lugar. Tudo é movimento. Tudo é devir.

O sujeito não é sempre o mesmo sujeito. Por isso falar de modos de subjetivação. Pois cada época possui formas de subjetivação que lhes são próprias e que estão permanentemente em estado de devir, ou melhor, submersas no jogo do devir. Quando se fala, por exemplo, do sujeito moderno, não se trata definitivamente do mesmo sujeito da antiguidade. O sujeito moderno encontra-se envolto em forças que não desempenhavam o mesmo papel em outras épocas. Há, portanto, um processo histórico pelo qual nos tornamos sujeitos. E esse processo, embora assuma formas específicas num dado contexto e numa determinada época, não cessa de ser arrastado para outras formas que se anunciam. Sendo assim, só é possível pensar a subjetividade a partir da transitoriedade, da incompletude, da fragilidade que a caracteriza. Os modos de subjetivação estão em permanente movimento de transição que dá testemunho da

descontinuidade de suas formas históricas. Isto porque um modo de subjetivação está em relação permanente com outras forças que marcam o tempo, os acontecimentos e os corpos. É neste sentido que Foucault se afasta do pensamento sobre o eterno, característico da metafísica tradicional, e concebe a filosofia como um pensamento do acontecimento, do presente, da nossa atualidade. A questão sobre os modos de subjetivação nos remete ao que somos hoje, ao que se passa entre nós, a fim de conhecermos as forças que nos delimitam e as que nos permitem ser e viver de outra maneira.

O que se pretende aqui é mostrar como a mudança se instaura na existência fazendo com que as coisas nunca permaneçam as mesmas. A noção de devir será introduzida, primeiramente, em referência à sua origem; quer dizer, tomando como ponto de partida o pensamento de Heráclito, o pensador grego que fez do devir um problema filosófico. Em seguida, o devir será apresentado como potência criadora a partir do pensamento de Nietzsche, tendo em vista a contribuição deste pensador para o debate acerca de questões da atualidade, como a do sujeito, e dada a sua influência sobre o pensamento contemporâneo, como se pode ver em Deleuze e Foucault. Finalmente, o devir será analisado, por um lado, a partir do pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, como força caótica que tudo arrasta em direção ao novo, propiciando um movimento contínuo de composição e decomposição. Neste sentido é que se torna possível falar de devir-criança, devir-mulher, devir-índio, devir-animal, devir-vegetal, dentre outras composições possíveis do devir no plano de imanência. Por outro lado, tomando como referência o pensamento de Michel Foucault, o devir será pensado em sua relação com a história e com o surgimento dos modos de subjetivação no tempo. Suas análises permitem uma distinção entre subjetividade e modos de subjetivação, ou seja, uma subjetividade concernente a uma identidade fabricada por mecanismos de poder e modos de subjetivação concernentes a um processo de transformação contínuo, portanto, a um devir que é anterior às formas constituídas.

2.1 A noção de devir: o rio de Heráclito

Dentre os filósofos da antiguidade, Heráclito se destaca como o filósofo do movimento. Sua famosa expressão “não é possível banhar-se duas vezes nas águas do mesmo rio” tornou-se emblemática quando se trata de pensar a noção de devir. É que para Heráclito tudo está em movimento e participa de um jogo conflituoso entre elementos opostos. O movimento se processa através dos contrários e é o que determina a harmonia do mundo (HERÁCLITO apud BORNHEIM, 1993, p. 35 - 43).

O devir é uma questão cara para os gregos desde o surgimento da filosofia. Como conciliar o ser e a transformação? Para que haja ser é preciso que ele permaneça o mesmo, isto é, não mude, a fim de que possa ser identificado como tal. Caso se transforme já não será o mesmo ser, ou melhor, será a impossibilidade da afirmação do ser. Daí surge a importante querela entre Parmênides e Heráclito em torno da questão do ser. Mas antes deles, Anaximandro, discípulo e sucessor de Tales de Mileto, já havia chamado a atenção para a diferença entre o limitado e o ilimitado. Se as coisas existem e podem ser afirmadas em seu ser, elas não deixam de ser atravessadas por um princípio originário que as criou e as sustenta, mas que não pode se confundir com elas: o *apeíron* (infinito, ilimitado ou indefinido). Trata-se de uma unidade primordial que está além de um elemento particular (finito, limitado ou definido) e que torna possível a multiplicidade através do seu movimento eterno. O *apeíron* é, pois, um princípio móvel e eterno que está presente em todas as coisas. É assim que encontramos em Anaximandro a primeira expressão do movimento. Como diz Bergson (2005, p. 195), “Anaximandro introduziu na filosofia a ideia de matéria indeterminada, a de movimento eterno, a de uma separação que consiste em uma especificação”. Para garantir o movimento, Anaximandro cria o princípio do ilimitado, ou como diz Nietzsche, o indefinido: “Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido” (NIETZSCHE, 1995, p. 34). Mas a afirmação do devir em Anaximandro se dá em meio a um impasse; pois participar do devir é entrar na transitoriedade do ser, é assumir o próprio aniquilamento, é a afirmação da própria destruição, portanto, do devir enquanto oposição ao ilimitado, visto que tudo se consome. Segundo Nietzsche, foi Heráclito quem iluminou a questão do devir tirando-o de uma experiência de punição quase que divina e justificando-o em sua própria força. Primeiro, rejeitou a dualidade proposta por Anaximandro entre um mundo físico (limitado) e um mundo metafísico (ilimitado). Depois, rejeitou a própria ideia de ser:

Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o facto de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entráis pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez (NIETZSCHE, 1995, p. 40).

Há um jogo dos contrários, das forças contrárias que faz com que as coisas sejam afetadas e se transformem o tempo inteiro. O quente atinge o frio e vice-versa, o mole afeta o duro e vice-versa, uma luta constante a partir da qual nada permanece o mesmo. Diz Nietzsche: “Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade a fora” (NIETZSCHE, 1995, p. 42). Luta,

relação de forças, afecções intensivas, encontros múltiplos; elementos da cosmologia grega. Tudo mergulhado num fluxo constante: devir e destruição; composição e decomposição. A unidade do mundo expressa em toda a sua multiplicidade e complexidade. O mundo é luta e contradição; dor e sofrimento – caos. Mas este mundo caótico não representa nenhum mal; o jogo da criação e da destruição é a própria lógica do seu funcionamento e a condição de sua harmonia total. Como assinala Nietzsche,

neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente activo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Eão (Aión) consigo mesmo (NIETZSCHE, 1995, p. 49 e 50).

Na filosofia da natureza de Heráclito não há lugar para um julgamento moral.

Deleuze retoma o tema da inocência em *Nietzsche e a filosofia*. Para ele, não há o que condenar na vida porque tudo é múltiplo. A multiplicidade é a garantia da inocência, pois o que é mal aos olhos de um é bem aos olhos de outro. O julgamento moral é da ordem de uma cultura decadente, pois uma cultura avançada vê pelo prisma do todo, em que não há nem bem nem mal. Portanto, a “inocência é a verdade do múltiplo” (DELEUZE, 1976, p. 18). É o reconhecimento ou aceitação das forças que se movem no universo. “É esta maneira de se relacionar, de afirmar e de ser afirmado, que é particularmente inocente” (DELEUZE, 1976, p. 19). Não há depreciação, mesmo no caso do que é destrutivo, do que é devorador, pois tudo é composição e decomposição através da luta, das relações de força que traçam as linhas da existência. Afirmar a vida com toda a sua inocência, aceitá-la tal como ela é, com toda a sua força e intensidade, é aceitá-la em sua dimensão trágica. Por isso para Deleuze, Heráclito é um pensador trágico, pois fez do devir uma afirmação. Ao contrário de Anaximandro que opôs ao devir uma dimensão metafísica mergulhando-o na negatividade, Heráclito não vê existência fora do devir. “Heráclito olhou profundamente, não viu nenhum castigo no múltiplo, nenhuma expiação do devir, nenhuma culpa da existência” (DELEUZE, 1976, p. 20).

A inocência livra a criança de qualquer responsabilidade. O que ela faz, não faz por mal. Ela não pode ser condenada por seus erros, porque sequer há erro quando há inocência. O erro é fruto de uma consciência, ou melhor, de uma má consciência. Diz Deleuze: “No ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa) e em seu fruto comum (a responsabilidade)” (DELEUZE, 1976, p. 17). Mas a criança, livre de qualquer consciência soberana, vive liberta também do erro e da culpa; portanto, sem medo de errar. Ela simplesmente vive conforme suas forças. Sua inocência lhe concede a leveza da irresponsabilidade. Por isso Nietzsche exalta o sentimento de irresponsabilidade: “Eu quis

conquistar o sentimento de uma total irresponsabilidade, tornar-me independente dos elogios e da reprovação, do presente e do passado” (NIETZSCHE apud DELEUZE, 1976, p. 17).

A inocência, para Deleuze, é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada e a vontade não desdobrada. Dizer sim à vida tal como ela é, sem depreciá-la; não separar a força dela mesma, exigindo que não aja como força – é o mesmo que pedir à fraqueza que aja como força; não exigir da vontade que não tenha vontade, que não queira, como se fosse possível decidir não ter vontade. Mesmo a vontade de nada é vontade de alguma coisa. Nisto consiste a apropriação da inocência. Há apenas o jogo feliz da criança. E este é o jogo do tempo: arrastar todas as coisas promovendo encontros e variações: “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança”, afirma Heráclito. O devir é, pois, o tempo da criança; tempo de mudança, de multiplicidade, de criação do diferente – uma força mobilizadora que joga mergulhada na inocência.

A criança apodera-se do seu tempo e brinca. Ao brincar experimenta a liberdade: cria mundos, inventa modos, joga o jogo da vida. Não se trata de uma liberdade consciente que fundamenta a ação, mas de uma liberdade que se dá na própria ação e que é, portanto, a própria ausência de fundamento. A liberdade habita o espaço do não-fundado, isto é, na própria ausência do sujeito. A criança não é o sujeito que brinca livremente, ela é a própria liberdade. É livre justamente porque não é, não tem um ser fixo, não se prende a uma identidade. O devir é o ser aberto e livre que se expressa na experiência da criança.

Devir e multiplicidade são dois conceitos entrelaçados e que estão presentes na própria afirmação. Afirmar é abrir-se para a multiplicidade e para a mudança. Quando se afirma se aceita os múltiplos elementos que compõem o universo e que convivem em meio à contradição; quando se diz sim para a vida isto quer dizer uma aceitação da vida em sua variação. Portanto, a afirmação é múltipla, uma vez que o devir e o múltiplo são eles mesmos afirmação.

O jogo dos contrários, a guerra das forças que engendra a harmonia estabelece também a mudança. Sendo assim, a mudança é a característica fundamental da própria vida. Para Heráclito, o fluxo incessante das coisas, a mudança universal, concede ao universo um dinamismo radical.

Devir enquanto expressão da multiplicidade; devir enquanto força da criação do diferente; devir enquanto energia mobilizadora. Por que o devir se afasta do ser? Porque ele diz respeito não ao que somos, mas ao que podemos nos tornar. O devir é a lança que é lançada para outro lugar esperando que alguém a encontre e a arremesse novamente. O devir

não define um destino; antes, assinala que o destino de todas as coisas é a permanente transformação.

2.2 Devir e potência: o desdobramento de Nietzsche

Nietzsche encontrou o rio de Heráclito e abraçou o devir. Também criou para si um devir-criança e o denominou Zaratustra. Logo no início de *Assim falou Zaratustra* ele anuncia o movimento “das três metamorfoses”: o camelo, o leão e a criança. Mas a criança não é o fim, a meta, o resultado final; ela é o próprio devir em toda a sua intensidade. Portanto, o devir-criança de Nietzsche é a recusa do que foi, do que é e do que será. É simplesmente a afirmação do vir-a-ser, isto é, do ser um outro que ainda não se sabe, e que só pode se saber na própria experimentação. Conforme observa: “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 1995b, p.44). O devir-criança goza de uma liberdade sem finalidade e, por isso mesmo, trata-se de uma experiência trágica.

A inocência e o esquecimento são as marcas do devir. Por um lado, a criança não concebe o erro, pois o erro é fruto de uma consciência e a criança brinca mergulhada na inconsciência – “criança que não tem ainda um passado para negar e que brinca, na sua feliz cegueira, entre as balizas do passado e do futuro. Um dia, porém, sua brincadeira foi perturbada e sobreveio logo ser ela arrancada de sua inconsciência” (NIETZSCHE, 2005, p. 71). Por outro lado, a criança não se prende ao ontem nem se mira no amanhã. Ela vive o hoje de maneira *a-histórica*. Uma vez que é capaz de esquecer, ela não se aprisiona ao passado. O que Nietzsche afirma acerca do devir-animal se aplica ao devir-criança: “ele está inteiramente absorvido pelo presente, tal como um número que se divide sem deixar resto; ele não sabe dissimular, não oculta nada e se mostra a cada segundo tal como é, por isso é necessariamente sincero” (NIETZSCHE, 2005, p. 71). Para Nietzsche, o esquecimento é um ganho e não uma perda. É uma força e não uma fraqueza. É uma arte que só pode ser realizada por quem sabe brincar. Não se trata de apagar o passado ou de renunciar a história. A questão é o olhar em relação a ela. O olhar da criança é o olhar da invenção⁶.

⁶ A força do olhar inventivo da criança é ressaltada pela escrita poética de Manoel de Barros, o poeta do devir. Manoel de Barros escreve a sua autobiografia e a intitula de *Memórias inventadas*. Título enigmático e altamente sugestivo. O que é inventado é da ordem do novo. E memórias têm a ver com lembranças do que já existiu. Como pode então ser memórias inventadas? É que no universo da infância as coisas funcionam com outra lógica: tudo é inventado. Daí a célebre fórmula de Manoel de Barros: “tudo o que não invento é falso” (BARROS, 2004, p. 67) ou ainda a sua doce confissão: “noventa por cento do que escrevo é invenção; só dez por cento é mentira” (BARROS, 2003, p. 45). O valor está na invenção, na criação do novo. E como nada escapa a esta potência criativa, até as memórias são inventadas. Mesmo o olhar sobre o passado pode ser desdobrado em múltiplos sentidos: o olhar do medo, da reverência, do saudosismo. Nietzsche falava do perigo de um

O esquecimento, na perspectiva nietzschiana, ao invés de ser considerado um prejuízo, é a própria condição para a saúde, para a vitalidade, para o viver criativo. Longe de ser uma falha da memória, ele é uma força ativa. Quer dizer, é o filtro que permite trazer para a memória o que é salutar para a vida. O esquecimento é o signo de uma memória seletiva.

Cabe aqui destacar um belo aforismo de Nietzsche sobre o esquecimento:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência (...). Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho (...); um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo (...) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: como o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. (...) Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos (NIETZSCHE, 1998, II, §1).

O devir é um movimento para frente, sem passado nem presente, que só enxerga o novo, o que está por vir. Não é mais o olhar da crítica ou da resistência, que diz não para as formas dominantes e que é representado em Nietzsche pela figura do leão. O devir-criança só conhece o sim criativo. Ele é essa fenda aberta para o novo, para a invenção, para uma liberdade sem fundamento e sem finalidade. É a afirmação da potência criativa da própria existência. Vida como criação. Para Larrosa (2002, p. 117), “a liberdade é a experiência da novidade, da transgressão, do ir além do que somos, da invenção de novas possibilidades de vida”. O devir-criança não pressupõe um sujeito criança que determina a ação; mas uma força criativa que está para além de qualquer sujeito ou de qualquer determinação. Falar, pois, do devir enquanto devir-criança é falar de uma dessubjetivação que remete a uma constante superação do que se é, mas não para atingir um modelo; antes, para ser um outro no próprio exercício da diferença. Como sugere Larrosa (2002, p. 119), “a busca que o artista faz de sua própria infância está ligada, me parece, a uma vontade de desprendimento de si, de dessubjetivação, de alcançar um estado além ou aquém de si mesmo. Como se, só a partir daí, a partir de sua própria destruição como sujeito, pudesse surgir o novo”.

Porém, não se trata de inventar o novo para se opor ao velho. A criança de Nietzsche não age em comparação com o que já existe; uma comparação temporal-cronológica. O tempo do devir é outro: é *Aion*. É um tempo fora do tempo histórico: o tempo da própria criação. A primavera da criança é o anúncio de um novo tempo cheio de possibilidades; o tempo sem

olhar aprisionado ao passado: um olhar que apequena o homem. Mas o devir-criança olha para o passado com o olhar da renovação. Mais que isso, com o olhar da invenção. Um devir-criança – experimentar a potência inventiva da infância é o que também nos convida Manoel de Barros.

marcação, sem começo nem fim – o tempo do instante. O tempo perene do devir é a grande sabedoria do mundo. Sabedoria primaveril da infância: o começo de uma nova jogada.

Afirmar que o devir é um tempo fora da história não quer dizer que haja uma separação entre o devir e a história. São duas ordens do tempo distintas: *aion* e *cronos*. O devir não se confunde com a história tradicional, marcada cronologicamente, que segue um movimento teleológico. Contudo, essa história cronometrada só existe em função das forças do devir que a impulsionam. Dois níveis de análise distintos: uma história dos fatos que diz respeito à história tradicional e uma história dos acontecimentos que diz respeito ao devir.

2.3 Deleuze e as composições do devir

A metamorfose arrastou Deleuze feito linha de fuga. Para Deleuze o devir é uma experiência que age rompendo com as estratificações. Forças centrífugas operam na história constituindo centros de normalização. É assim que cada sociedade define o que para si é considerado normal e anormal. Estratos sociais. Ao rejeitar ser sugado pelo centro, ser limitado por uma normalização, o devir procura as margens, as brechas, as fissuras que permitem escapar do mesmo. É dessa maneira que ele passa pelo *corpo sem órgãos*. Corpo este que, uma vez que é definido pelas linhas de força que o atravessam e não por uma essência, extrapola qualquer centro de normalização e estabelece relações com outros regimes de signo. É assim que se torna possível falar em devir-animal, devir-mulher, devir-criança, devir-índio... O devir como uma experiência *menor*. Menor não no sentido de inferior. O menor designa uma potência de variação diante da constância do maior. O maior se impõe como centro enquanto o menor é a linha de escape que possibilita novas composições. O maior designa uma postura de poder. O menor designa uma potência de transformação. Acerca de uma *língua menor*, por exemplo, esclarecem Deleuze e Guattari (1995b, p. 47): “não é a noção de dialeto que esclarece a de língua menor, mas ao contrário, é a língua menor que define os dialetos por suas próprias possibilidades de variação”. Mas também não se trata de opor o menor ao maior. A questão é operacionalizar uma variação em meio às constantes, ou melhor, extrair das constantes a sua infinita variação. Para eles, no caso da língua, trata-se de “extrair daí gritos, clamores, alturas, durações, timbres, acentos, intensidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 50). Neste sentido, todo devir é menor ou minoritário, pois implica na recusa de uma forma engessada. “É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 52).

Acompanhando o jogo da criança de Heráclito e a metamorfose de Nietzsche, evidencia-se o devir deleuzeano em sua conexão com a criança⁷. É que a inocência e o esquecimento da criança fazem da sua existência uma experiência sem Deus. O mundo da criança é um mundo transvalorado; isto é, um mundo que não se prende aos valores pré-estabelecidos, mas inventa seus próprios valores. Portanto, se não há valores determinantes, esvai-se qualquer possibilidade de julgamento. Sendo assim, o devir em sua relação com o *corpo sem órgãos* pretende ser uma experiência que põe fim ao julgamento de Deus para afirmar um modo de vida libertário, que reconhece muito mais a interferência de forças múltiplas do que de uma *instituição*, seja ela pessoal ou coletiva.

Afirmar um devir revolucionário presente na composição dos modos de subjetivação é pensar uma experiência para além dos moldes da instituição. Para isso, é preciso que haja uma disponibilidade para os encontros que é também uma abertura para os afetos.

Mas se o corpo encontra-se fechado pelo peso de uma identidade, pela marca de uma instituição, pelo signo de uma norma, seus afetos se apresentam já traçados, previamente determinados, orientados para um fim; e muitas vezes esse fim é a tristeza, o ressentimento, a má-consciência. Enquanto que a composição dos modos de subjetivação que aspiram uma experiência mais livre e mais alegre deve estar atenta ao devir em sua associação com o *corpo sem órgãos* (CsO); pois afirmar o devir é reconhecer a sua potência mobilizadora, portanto, a sua força de dessubjetivar que opera paralelamente aos modos de subjetivação.

Quando Deleuze fala do *corpo sem órgãos*, ele sozinho ou em parceria com Guattari, assim o faz em referência direta a Artaud e, mais precisamente, ao seu texto-manifesto *Para acabar com o julgamento de Deus*, do qual destaco aqui a parte final:

*O homem é enfermo porque é mal construído.
Temos que nos decidir a desnudá-lo para raspar esse animalúculo que o corrói mortalmente,*

*deus
e juntamente com deus
os seus órgãos*

*Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força
mas não existe coisa mais inútil que um órgão.*

*Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos,
então o terão libertado dos seus automatismos
e devolvido sua verdadeira liberdade.*

⁷ É preciso esclarecer que, no pensamento de Deleuze, a ênfase no devir-criança aparece articulada com outras formas de devir, como é o caso do devir-animal. A esse respeito, destaco o importante trabalho de Anne Sauvagnargues *Deleuze. De l'animal à l'art* que faz uma análise cuidadosa acerca da questão do animal no pensamento de Deleuze, a ponto de afirmar que "o animal é uma saída estratégica para Deleuze, que recusa as essências e faz da variação, da diferença e do devir as questões decisivas da filosofia" (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 121, tradução nossa). Desse modo, Deleuze escapa do modelo homem e substitui uma antropologia por uma etologia.

*Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas
como no delírio dos bailes populares
e esse avesso será
seu verdadeiro lugar.*

É assim que Artaud conclui seu manifesto. Contra Deus e, juntamente com ele, seus órgãos. Os órgãos de Deus definem um império. O ímpeto de tudo regular, definir, delimitar. Arrumar um território de modo que tudo permaneça no seu devido lugar. Deus é sinônimo de ordem estabelecida, verdade acabada, perfeição ideal e plenitude. Sendo assim, o seu julgamento consiste em estabelecer um critério de verdade que sirva de parâmetro para qualquer existência. Trata-se de um julgamento que é coextensivo a toda forma de governo sobre o outro, que domestica o corpo tornando-o dócil e submisso; portanto, refere-se a uma relação de poder cuja configuração aponta para o domínio sobre o outro e seu controle.

Os órgãos definem uma organização – e “o corpo sofre por estar assim organizado” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 20). No entanto, o problema maior não está na organização, mas nos seus efeitos. Organizar para quê? Para expandir ou para reter? Para aumentar a potência ou para diminuí-la? A questão em Artaud é que os órgãos de Deus organizam um julgamento e não um movimento. E julgar é arbitrar, sentenciar, condenar. Ações que designam controle e submissão. Daí Deleuze e Guattari afirmarem que os inimigos do CsO não são os órgãos, mas os organismos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21). O organismo é o funcionamento dos órgãos com seus mecanismos de poder. É ele que classifica, ordena, hierarquiza, enfim, se organiza em torno de um centro de normalidade. A sociedade e seus órgãos, seus aparelhos, seus dispositivos de poder. Dizer não ao julgamento de Deus é dizer não ao aparelho de Estado, entendendo tal julgamento não apenas no sentido religioso, mas coextensivo a todas as formas de dominação, sejam elas macro ou microfísicas. Segundo Deleuze e Guattari,

o organismo não é o corpo, o CsO, mas um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21).

Tudo aquilo que foi brilhantemente mostrado por Foucault acerca das sociedades disciplinares. No final das contas, o que se tem é um modo de ser acuado pelas diferentes instâncias de julgamento – ou dispositivos de poder – sempre prontas para *vigiar e punir*. O que está em jogo nos mecanismos de poder é sempre uma significação e um sujeito; um sentido e uma subjetividade. Afirmam Deleuze e Guattari: “O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito” (DELEUZE;

GUATTARI, 1996, p. 21). Por isso o CsO está para além de toda interpretação e toda subjetivação. Trata-se antes de experimentar e de *dessubjetivar*.

Enquanto a ideia de Deus consiste naquilo que institui, determina, delimita e controla, a afirmação do CsO é a afirmação de um modo de existência livre em relação a qualquer tipo de *instituição*. A ideia de Deus introduz no coração do homem o sentimento de uma dívida infinita e autoriza o surgimento de instituições que irão cobrar essa dívida. A partir do pecado original e de sua redenção toda a raça humana deve um favor a Deus. Eis a condição do julgamento. Diz Deleuze (1997, p. 143): “‘a consciência de ter uma dívida para com a divindade’, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna *infinita*, portanto, impagável”. Deus representando o direito de julgar em decorrência de uma dívida que não foi paga, nem nunca será.

Mas poderia o homem viver sem instituições ou fora delas? Deleuze, na década de 50, já havia chamado a atenção para a necessidade de instituições e da sua relação com os instintos. As instituições são um modo de satisfazer os instintos. Diz: “o dinheiro livra da fome, com a condição de se tê-lo”; “o casamento poupa do trabalho de se procurar um parceiro” (DELEUZE, 2006, p. 29). Ao contrário da lei que limita as ações, as instituições as organizam sendo, portanto, inventivas. No entanto, Deleuze assinala que “se é verdade que a tendência se satisfaz na instituição, a instituição não se explica pela tendência” (DELEUZE, 2006, p. 30); ou seja, não há entre instintos e instituições uma continuidade necessária, uma conformidade espontânea, um entrelaçamento sempre ajustado. “O desejo de abrir o apetite não explica o aperitivo, porque há mil outras maneiras de abrir o apetite” (DELEUZE, 2006, p. 30). O problema surge quando a instituição detém a forma de satisfazer a tendência, quando ela monopoliza a resposta ao instinto, quando ela condiciona e limita a experiência. Neste caso, diz Deleuze (2006, p. 30), “a tendência é satisfeita por meios que não dependem dela”; por meios considerados ideais, que muitas vezes se cristalizam no corpo social e se tornam despóticos. E assim se transformam em julgamento divino e verdade suprema e autoritária. “A instituição social remete-nos a uma atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade” (DELEUZE, 2006, p. 30). Ao invés de meio, a instituição cumpre o papel de fim em si mesmo a partir do qual as tendências devem se enquadrar. De expressão dos instintos ela se torna uma prisão. Para Deleuze (2006, p. 31), “toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão à nossa inteligência um saber”. Em outras palavras, a instituição é uma forma de poder que, aliada ao saber, produz identidades fixas, sejam pessoais ou sociais, em nome de uma verdade soberana.

Contra o julgamento de Deus, contra o organismo, contra as instituições, mas não fora das relações de poder. Não existe um fora do poder. Se há uma luta ela se dá em meio às relações de poder. É de dentro que se mina a estratificação. Não é opondo uma forma à outra, mas instaurando uma fissura que permita a variação acontecer. Resistir ao poder não significa ir contra ele, não significa se opor ao poder, colocar-se do lado de fora do poder; mas, inserido no jogo, nas próprias relações de poder, fazer com que se proliferem as variáveis. Afirmam Deleuze e Guattari (1995, p. 58 e 59): “Na palavra de ordem, a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie (...) – transformar as composições de ordem em composições de passagens”. Por isso Deleuze associa o corpo sem órgãos ao devir-criança. “As crianças são rápidas porque sabem deslizar entre” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 42). E para ele, juntamente com Guattari, essa é “a única maneira de sair dos dualismos, estar-entre, passar entre, *intermezzo*, (...) não é criança que torna-se adulto, é o devir-criança que faz uma juventude universal” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 69). Não se trata, pois, de uma luta contra o poder, mas contra as formas de poder dominadoras que modelam as experiências e determinam como se deve viver.

O CsO é um corpo vazado por onde passam as forças que promovem as ações. Portanto, um corpo marcado pelo signo da ausência – *sem* – mas pleno de vida; uma vez que vida é ação, atividade. Neste sentido, o CsO é o lugar vazio, a perda, a ausência, o *impoder* – a falta fundamental. Maurice Blanchot, em um texto magistral sobre Artaud, destaca a presença viva desta ausência em seu pensamento:

O que é primeiro não é a plenitude do ser, é a fenda e a fissura, a erosão e o dilaceramento, a intermitência e a privação corrosiva. Ser é não ser, é essa falta do ser, falta viva que torna a vida desfalecente, inacessível e inexprimível, exceto pelo grito de uma feroz *ausência* (BLANCHOT, 2005, p. 53).

Ele é ainda, conforme as palavras de Deleuze, a linha de fuga. Mas esta fuga não implica uma fraqueza. Pelo contrário, trata-se de excesso de força. As intensidades que constituem o CsO são tamanhas que expulsam todo e qualquer significado fazendo do corpo um lugar de passagem. Resta sempre o vazio a ser preenchido. Se é possível falar em falta em relação ao CsO, trata-se de uma falta fundamental que designa a incompletude, o ser inacabado, o processo constante de construção dos modos de subjetivação. E se é possível falar em perda, isto se dá no sentido de um esquecimento do próprio EU; ou seja, de uma forma de *dessubjetivação*. Por isso é *impoder* e não impotência. O *impoder* é a potência de romper com os poderes constituídos; é a própria recusa do julgamento de Deus.

O CsO é o rompimento com qualquer passado ou valor que se imponha tentando imobilizar a potência criativa da existência. Por isso ele aparece como uma máquina *para*

acabar com o juízo de Deus. A afirmação do CsO se dá no sentido de arrancar o desejo da falta e compreendê-lo enquanto força produtiva, ou seja, em toda a sua positividade. Sendo assim, o CsO remete ao desejo – “de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo – e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 9). Não há desejo que não parta de um CsO. Afirmam:

O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo) (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15).

Enquanto para a psicanálise o desejo aparece vinculado à falta, com o CsO não há falta nenhuma, mas apenas uma força transbordante, um excesso, um fluxo, uma enxurrada.

O CsO é o próprio devir incorporado. E o devir, para Deleuze, é uma experiência subterrânea no sentido de forças invisíveis que não podem ser capturadas por um centro de poder. Por isso o devir é sempre um devir menor. E o corpo um corpo *sem*. O menor ou o sem não designam neste caso uma diminuição, falta ou pobreza. Se é possível falar de uma pobreza na condição de menor ou do sem órgãos, essa pobreza diz respeito à possibilidade de não se fixar, de não ter terra, de não ter chão – “essa pobreza não é uma falta, mas um vazio ou uma elipse que faz com que se contorne uma constante sem se engajar nela, ou que se aborde por baixo ou por cima sem nela se instalar” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 50). A condição de pobreza sinaliza o desapego, portanto, um estado de liberdade. “Assiste-se, dos dois lados, a uma recusa de pontos de referência, a uma dissolução da forma constante em benefício das diferenças de dinâmica” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 50). Por isso é possível falar de um devir-criança mesmo em relação ao adulto, pois não se trata de um decalque, de uma transposição, mas de um encontro de potências, de variação de intensidades, de simbiose de mundos.

Mas além da forma da resistência, o devir se afirma na invenção e na própria afirmação. Nisto consiste o seu potencial revolucionário, uma vez que não pretende se limitar ao que já existe nem legitimar o que já está dado. Enfatiza Deleuze: “Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10). O devir é um composto de linhas que nos atravessam, forças que nos afetam, enfim, devires que nos arrastam para outros lugares e dissolvem nosso chão, nosso território – pura desterritorialização. O CsO é a abertura para a passagem da invenção. Reinventar o papel dos órgãos, embaralhá-los, confundi-los para por em jogo novas composições que acentuem a riqueza produtiva da vida. “Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre?” (DELEUZE; GUATTARI, 1996,

p. 11). Dar novos usos às palavras velhas, novos sentidos aos mundos já existentes e criar outros tantos. Para isso é preciso esquecer o sabido, esvaziar-se do conteúdo apreendido. “Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11). Dizer não ao passado que tenta se impor, às tradições que fazem de tudo para se preservarem, à voz que vem do alto, aos valores eternos, ao mundo das ideias, a toda transcendência que defende uma verdade soberana. Enfim, dizer não ao juízo de Deus.

É sempre uma questão de experiência. Jamais interpretar. A interpretação remete a um significado já existente, enquanto a experimentação remete ao novo que pode surgir. Estar preso ao passado, ao sabido, à legitimação do que já se sabe é mortificar a própria existência, é tirar-lhe seu vigor, sua juventude, sua meninice, seu devir-criança que expressa a alegria de viver, de dançar, de brincar, de imaginar e de criar.

Deleuze refere-se ainda ao devir como *encontros nupciais* que se dão entre as coisas. Como, por exemplo, o encontro entre a vespa e a orquídea, entre o carrapato e o cachorro, entre o homem e a criança. As núpcias não se reduzem a um par, a uma máquina binária do tipo macho e fêmea, homem e mulher, adulto e criança; elas são mais uma conspiração, uma possibilidade de encontros, mesmo os menos comuns. São capturas; dupla captura entre dois reinos distintos.

Devir enquanto afetos que se formam no encontro. Para Deleuze,

Os afetos são devires: ora eles nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria) (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73 e 74).

Somos afetados a todo o momento, mas não sabemos nem como, nem quando, nem mesmo por quem o nosso corpo será afetado. É tudo por conta do devir. Mas ao sermos afetados enfraquecemos ou nos fortalecemos. A vida passa e se expande ou ela é retida e se contrai. Agimos e criamos ou mergulhamos na inércia e sucumbimos. Por isso não se pode viver à mercê dos encontros. É preciso equipar-se para a produção de afetos alegres. Todo um trabalho sobre si mesmo que implica em uma *ética da prudência*. Os afetos estão presentes em tudo e são eles que definem a nossa relação, nossos desejos, nossas ações. Segundo Deleuze,

Os corpos não se definem por seu gênero ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação. Você ainda não definiu um animal enquanto não tiver feito a lista de seus afetos. Neste sentido, há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74).

O devir é o que estabelece uma relação afetiva com as coisas. Não se trata de filiação. A filiação pressupõe uma relação dada por vínculos de elementos, tais como, o sangue, os bens, o território. Deleuze prefere falar de aliança, que coloca em contato seres de escala e reinos completamente diferentes, sem qualquer filiação possível.

Assim, um devir-criança diz respeito à simpatia a uma força menor ou molecular que remete ao infantil, ao primaveril e que sequer se reduz a qualquer criança em particular ou a sua representação majoritária ou molar. Para Deleuze e Guattari, todos os devires são moleculares, pois dizem respeito às forças e não às formas. Desse modo, há um devir-mulher que não se parece com a forma mulher, assim como há um devir-criança que não se reduz a uma entidade molar.

Para eles,

É certo que a política molecular passa pela moça e pela criança. Mas é certo também que as moças e as crianças não extraem suas forças do estatuto molar que as doma, nem do organismo e da subjetividade que recebem; elas extraem todas suas forças do devir molecular que elas fazem passar entre os sexos e as idades, devir-criança do adulto como da criança, devir-mulher do homem como da mulher. A moça e a criança não se tornam, é o próprio devir que é criança ou moça. A criança não se torna adulto, assim como a moça não se torna mulher; mas a moça é o devir-mulher de cada sexo, como a criança é o devir-jovem de cada idade. Saber envelhecer não é permanecer jovem, é extrair de sua idade as partículas, as velocidades e lentidões, os fluxos que constituem a juventude desta idade (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 70).

Deleuze chega a se referir ao devir como uma força cósmica. “A obra gaguejante de Biely, *Kotik Letaiev*, lançada num devir-criança que não é eu, mas cosmos, explosão de mundo: uma infância que não é a minha, que não é uma recordação, mas um bloco, um fragmento anônimo infinito, um devir sempre contemporâneo” (DELEUZE, 1997, p. 129). A questão gira em torno das combinações variáveis possíveis de serem feitas no universo; as conspirações que tornam algo próximo do seu outro. Próximo não no sentido físico ou espiritual, mas no sentido dos afetos. “Daí a força da questão de Spinoza: *o que pode um corpo? De que afetos é ele capaz?*” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73). Tudo acontece no encontro dos corpos. Daí Deleuze concluir que “um animal se define menos por seu gênero ou sua espécie, seus órgãos e suas funções, do que pelos agenciamentos nos quais ele entra” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 83).

Por isso o devir não é imitar. Não é o homem querer ser uma criança, mas é uma relação de afetação mútua entre ele e a criança em que ambos se transformam, em que um se alimenta do outro provocando o que Deleuze chama de evolução a-paralela: “os dois formando um único devir, um único bloco, uma evolução a-paralela, de modo algum uma troca, mas ‘uma confiança sem interlocutor possível’” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 11). O encontro não é uma troca, mas uma mistura, uma vizinhança. Não há uma negociação, mas

uma conspiração, uma confiança, um segredo, uma revolução silenciosa. Em suma, uma amizade:

uma criança molecular é produzida... uma criança coexiste conosco numa zona de vizinhança ou num bloco de devir, numa linha de desterritorialização que nos arrasta a ambos – contrariamente à criança que fomos, da qual nos lembramos ou que fantasmamos, a criança molar da qual o adulto é o futuro (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 92).

Deleuze e Guattari traçaram um plano para a fabricação de um CsO. *Como criar para si um corpo sem órgãos* é o título de um platô⁸ que remete ao dia 28 de novembro de 1947. Data do texto-manifesto de Artaud. Essa inscrição sugere a possibilidade de uma interferência do sujeito em si mesmo. Ela se coloca na linha da problematização de *como alguém se torna o que é*, que vai de Píndaro a Nietzsche e se estende até Deleuze, Guattari e Foucault. Mas aqui o tornar-se alguma coisa, a fabricação de si mesmo não se dá no sentido de uma subjetividade. Não se trata de constituir a si mesmo como sujeito; mas, ao contrário, no sentido de se esvaziar enquanto tal, ou seja, se *dessubjetivar*. Isto porque a noção de subjetividade ou ponto de subjetivação remete a uma estratificação da experiência de si mesmo; consiste em criar para si uma identidade, um solo firme, uma vida ancorada nas verdades determinadas. E isto implicaria em renunciar a todo dinamismo da existência e inserir-se numa perspectiva que recusa a diferença e a mudança. Isto é, implica em negar a própria vida enquanto potência criativa, enquanto devir.

Em todo caso, há uma batalha de forças que é travada ininterruptamente e põe em risco a própria existência. Por um lado, a estratificação que cria significâncias e subjetividades através de um jogo de poder; do outro lado, a linha de fuga que tudo desterritorializa podendo arrastar o indivíduo para uma espécie de buraco negro. É aí então que surge a necessidade do governo de si. Mas não no sentido de um sujeito soberano capaz de fundar a si mesmo; mas de uma maneira de assumir-se como processo. Criar para si um CsO que seja mediado não por uma consciência soberana, mas por uma experimentação contínua que permita a vida fluir em sua criatividade. Permitir que os fluxos, as intensidades passem ao invés de serem bloqueados.

A criação do CsO exige prudência. Afirmam Deleuze e Guattari (1996, p. 11): “Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação; injeções

⁸ O livro *Mil Platôs* (1980), de Deleuze e Guattari, como o próprio título indica, é um conjunto de platôs; ou seja, uma composição em que cada parte constitui um platô que, por sua vez, remete a uma data. A noção de platô aparece vinculada a de rizoma e pretende dar conta de uma teoria das multiplicidades. Um rizoma é feito de platôs. Cada platô é uma espécie de filamento que se interliga com outros compondo um rizoma. Sendo assim, um rizoma é um mapa constituído pelas linhas móveis que são os platôs. Os autores pegam a noção de platô de Gregory Bateson para designar “uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33). O próprio platô é uma multiplicidade que se conecta com outras hastes de maneira a formar e estender um rizoma. Se o platô faz referência a uma data não é para fixá-lo num ponto submetendo-o a uma filiação, mas para anunciar a que problema ele aparece ligado e com que potências ele estabelece as suas alianças e conjuga as suas forças.

de prudência”. A prudência impede de o CsO sucumbir no buraco negro, ou seja, na morte ou na loucura (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22). A questão da prudência remete ao cuidado que se deve ter para consigo mesmo. Remete também aos exercícios regrados na experimentação de si mesmo, tal como se via entre os greco-romanos, por exemplo, os estoicos. Não se cultiva um CsO sem essa medida de prudência, sem um programa, sem uma ascese. Não para atingir uma meta ou um ideal, mas para usufruir ao máximo da experimentação.

Buscar um CsO é buscar a possibilidade de novos afetos e, conseqüentemente, novos desejos. Um encontro pode possibilitar o surgimento de um novo afeto que irá desencadear um novo desejo. O CsO é a abertura de um canal para a passagem dos afetos. Afetar e ser afetado. Quando os órgãos estão aí, cada qual em seu lugar e desempenhando a sua função, tudo está definido e nenhum afeto novo se torna possível. Os órgãos obstruem a livre passagem dos afetos permitindo apenas os afetos e os desejos já apreendidos, já consolidados. Criar um CsO não é constituir uma figura, mas provocar o seu esvaziamento. Isto é muito importante porque uma pessoa ou um grupo pode reivindicar o direito de se expressar de uma certa maneira, de desejar do seu modo, de experimentar a vida por uma certa perspectiva, mas pode cair no perigo de reivindicar uma identidade fascista, um formato de vida em nome da diferença. O que seria cair na mesma armadilha que aprisiona os afetos. Pois a questão não é experimentar de uma certa maneira, mas experimentar para outras maneiras possíveis. Não é formar um tipo, mas fazê-lo escorregar. É neste sentido que se exige a prudência para “definir o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede passar” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13).

Na fabricação do CsO ocorre uma inversão de signos e, portanto, um deslocamento de regime de signos. As intensidades são sentidas e vividas como afetos múltiplos. É assim que uma pessoa pode encontrar um animal, ser afetada por ele e estabelecer um campo de intensidade – um CsO – que possibilite um devir-animal, ou seja, um desejo que a ligue ao animal e proporcione novos agenciamentos. Por isso um agenciamento não é pessoal, pois depende dos encontros e do CsO:

instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 24).

Não se deseja a terra para nela se enraizar, mas como ponto de fuga para um outro lugar, ponto de passagem. A meta não é, pois, o fim; mas a metamorfose de si mesmo. “É

somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 24).

Experimentar é cultivar encontros. Experimente este livro! Experimente este filme! Experimente esta criança! Nada mais que encontros. Encontrar e deixar-se encontrar. A experimentação exige atenção, exige cuidado para que o CsO que está sendo fabricado não se transforme em um corpo canceroso. “Como criar para si um CsO sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranóico ou de um hipocondríaco?” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 26). Experimentar sempre com prudência. Retomando a questão da prudência, é preciso ainda dizer que ela não se confunde com o medo. Ela é a experimentação da própria intensidade. O jogo dos afetos diz respeito à intensidade de cada encontro e ao agenciamento que eles produzem: de alegria ou de tristeza, de criação ou de destruição. Sendo assim, não se encontram nunca pessoas ou coisas, mas forças. Os encontros nunca são pessoais, mas encontros de intensidades. Quando o encontro é conduzido por e para um CsO ele é cheio de intensidades. Por isso, para Deleuze e Guattari, o CsO é o ovo – um corpo não moldado – uma pré-forma. “O ovo designa sempre esta realidade intensiva, não indiferenciada, mas onde as coisas, os órgãos, se distinguem unicamente por gradientes, migrações, zonas de vizinhança” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 27). Encontro uma criança; não é a criança pessoa, nem a recordação da própria infância, mas uma criança enquanto força viva – um devir-criança. Dizem ainda: “O CsO é bloco de infância, devir, o contrário da recordação de infância” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 27). Desejar o mundo infantil não significa que se está regredindo ou fugindo da própria realidade, mas constituindo para si um CsO em que a força de uma criança pede passagem.

Deleuze e Guattari afirmam:

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequena rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23).

A prudência exige esse estado de conservação provisório, de manter-se dentro, de estar ali, mas para logo dar o bote. Uma astúcia, uma visão estratégica, um domínio de si, a arte das sutilezas. Um trabalho que exige paciência e muita perseverança, pois ele vai minando os pontos frágeis e rompendo a rigidez de um sistema, fazendo com que vaze, com que escoe e seja arrastado por um fluxo de novas intensidades. Não se pode precipitar, assustar, alarmar, querer desestratificar grosseiramente. Alertam: “*eles haviam se esvaziado de seus órgãos* ao invés de buscar os pontos nos quais podiam paciente e momentaneamente desfazer esta

organização dos órgãos que se chama organismo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23). Sempre é uma tarefa do momento, do presente, pois o que desterritorializa logo se reterritorializa e cria um novo estrato.

Isso porque o CsO não pára de oscilar entre as superfícies que o estratificam e o plano que o libera. Liberem-no com um gesto demasiado violento, façam saltar os estratos sem prudência e vocês mesmos se matarão, encravados num buraco negro, ou mesmo envolvidos numa catástrofe, ao invés de traçar o plano (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23).

O radicalismo da viagem pode provocar uma ruptura tal que não haja mais qualquer interface com a realidade; antes, um bloqueio: a loucura ou a morte. Risco que deve ser analisado com prudência. Não se trata de fazer concessão, mas de selecionar os encontros que potencializam a existência. É muito mais uma questão de estratégia. O agenciamento é uma estratégia de vida em que se arrisca, mas com prudência. Caso contrário pode-se ter uma queda suicida.

É preciso deixar claro que para Deleuze o devir em sua conexão com o CsO é uma questão de liberdade. A luta não se dá contra um estado de coisa, contra uma forma ou contra um modo de subjetivação. A luta é contra uma percepção estreita, despótica, autoritarista que resume tudo a uma só verdade. Contra uma vida fascista e pela afirmação de um exercício constante de liberdade. É claro que há estratos, sedimentações, territórios, sujeitos, significantes e identidades. Mas tudo isso é atravessado por linhas que arrastam para outros planos, para outros regimes de signos, para outras experimentações. Não há, pois, um dualismo: de um lado o molar, a segmentaridade dura, o centro maior; e do outro o molecular, a linha de fuga, o devir-menor – para Deleuze e Guattari, “não basta opor abstratamente os estratos e o CsO” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 25). São duas maneiras distintas de se pensar os modos de subjetivação tomando, por um lado, as características constantes de um grupo ou indivíduos e, de outro, as suas variações. Em todo caso, ambos participam de um mesmo processo que diz respeito ao fluxo da existência, à evolução do mundo, à velocidade das forças. É neste sentido também que não há um dentro e um fora, pois não se agencia uma desterritorialização senão a partir do próprio território. O dentro e o fora não passam de uma dobra que consiste na mudança do olhar. Pensar o CsO é experimentar as conexões, as mudanças, as fissuras, as linhas que compõem cada mapa existencial e que suscitam os problemas de cada atualidade.

A experimentação do CsO remete ao novo que está por vir. Em vez de legitimar o julgamento de Deus, pôr fim ao julgamento para que não ofusque a vida em seu devir-criança – leve e bailante. Eis a força do CsO.

2.4 Devir, caos e plano de imanência

Devir e caos se misturam. O devir é caótico. O caos deve ser entendido como sendo o próprio devir. O caos não pode ser avaliado, senão pela própria lei que lhe é intrínseca; ou seja, nenhuma lei regula o caos, mas o caos possui a sua necessidade que é o movimento, a variação.

A filosofia de Deleuze e Guattari é uma maneira de pensar a relação com o caos. A própria tarefa da filosofia consiste, segundo eles, em criar conceitos e traçar um plano de imanência sobre o caos, que já é um mergulho no próprio caos. O que significa mergulhar no caos? Encontrar variações infinitas e nelas traçar um plano de imanência. Um plano de imanência é um estado temporário na ordem do devir. No caso da existência humana pode ser um modo de subjetivação. O *modo* designa um estado e não uma realidade imóvel. Há, pois, no plano de imanência uma fluidez indispensável. “O que o filósofo traz do caos são *variações* que permanecem infinitas, mas tornadas inseparáveis sobre superfícies ou volumes absolutos, que traçam um plano de imanência secante: não mais são associações de ideias distintas, mas re-encadeamentos, por zona de indistinção, num conceito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 260). Assumir a relação com o caos é reconhecer a dimensão trágica da existência. Sobre o caos traça-se um plano de imanência, que não é outra coisa senão forças agenciadas em sua velocidade que assumem um estado de lentidão. O plano forma uma consistência das forças em movimento permitindo uma duração, isto é, um modo de ser.

O caos é o que se diz do devir. Segundo Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, ele deve ser entendido como sendo o próprio devir; ou seja, o vir-a-ser, a transformação, o fogo de Heráclito que tudo consome (DELEUZE, 1976, p. 23 e 24). Portanto, ele é a própria negação do ser; ou melhor, diz respeito a um modo de ser que é atravessado pelo caos, um modo caótico de ser. Com isso, não é o devir que deve ser explicado a partir do ser; o ser é que só pode ser apreendido no devir, submerso no caos.

Pensar o mundo como devir é reconhecer nele as forças que movem as partículas do universo em velocidades infinitas, arrastando-as para todas as direções, num movimento constante de composição e decomposição, possibilitando assim que tudo se transforme. Tais forças só podem ser apreendidas na matéria, na materialidade dos corpos (ou na materialidade dos acontecimentos incorporais – os sentidos, os pensamentos – que resultam do encontro dos corpos); embora, sejam anteriores ou exteriores a eles. Em todo caso, é sempre do corpo que se trata. Como afirma Nietzsche, o corpo é a grande razão. Mas isto não significa pensar o corpo como fonte produtora de experiências; mas pensá-lo como passagem. Diz Guattari:

Seria preciso talvez refletir mais sobre essa noção de corpo. As coisas, nas sociedades industriais desenvolvidas, são representadas como se tivéssemos um corpo, mas isso não é tão óbvio. Penso que nos atribuem um corpo, que produzem um corpo para nós, um corpo capaz de se desenvolver num espaço social, num espaço produtivo, pelo qual somos responsáveis (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 278).

Pelo corpo atravessam forças que operam fazendo com que ele funcione de uma certa maneira. Neste sentido, um corpo pode ser dócil ou revolucionário. De qualquer modo, não há um corpo sequer que não seja o efeito de forças, que não seja ele mesmo um composto de forças.

Daí a importante questão colocada por Spinoza e insistentemente relançada por Deleuze (1998, p. 73): “O que pode um corpo? De que afetos é ele capaz?”. Um corpo está sempre em relação com outros corpos, num encontro permanente de forças, em que são capazes de afetar e serem afetados. Esta relação de afecção que se dá entre os corpos, aumenta ou diminui a potência de um corpo fazendo dele uma variação.

Sendo assim, só há forças que variam nos corpos e variam os corpos, dependendo do estado de velocidade e lentidão. Um corpo é, pois, um composto de linhas de força em estado variável de velocidade. Forças capturadas no caos. Se um corpo é formado de linhas de força retidas em sua velocidade, o caos é composto de linhas de força em velocidade infinita, em pleno contato/confronto com outras linhas de força. Afirma Guattari (1992, p. 67): “O mais diferenciado e o mais indiferenciado coexistem no seio de um mesmo caos que, com velocidade infinita, joga seus registros virtuais uns contra os outros e uns com os outros”. As coisas se diferem ou se assemelham; porém todas fazem parte de uma mesma realidade caótica que as põe em contato, permitindo um cruzamento de forças. Núpcias, diria Deleuze. O mundo, o homem e as coisas são, portanto, uma constância em meio à inconstância do caos, uma limitação em meio ao ilimitado das velocidades infinitas do caos. Não são as linhas de força que designam o caos, mas a velocidade infinita que impede que as forças se conjuguem formando um estado de coisa. Por sua vez, não há nada que escape ao caos, que não esteja em relação permanente com ele. Portanto, o caos se diz das velocidades infinitas das forças que tudo destrói, decompõe, desfaz. Diz Guattari (1992, p. 102): “O mundo só se constitui com a condição de ser habitado por um ponto umbilical de desconstrução, destotalização e de desterritorialização, a partir do qual se encarna uma posicionalidade subjetiva”.

Podemos extrair daí dois planos de existência. O dos corpos que são linhas de força em estado de lentidão, portanto, em velocidades reduzidas e o do caos que são linhas de força ou de fuga que tudo arrastam não deixando nada no lugar. Mas haveria ainda um terceiro plano: o plano de imanência. O plano dos corpos pertence a um tempo que é o atual, *cronos*, tempo de duração, tempo do ser. Já o tempo do plano de imanência é outro: o virtual – *aion*,

tempo de dispersão, tempo do vir a ser. Não se trata de um dualismo ou mesmo de uma oposição. Os dois planos não param de interagir entre si. São dois lados de uma mesma moeda, dois tempos de uma mesma força. Mas e o caos, em que tempo se conjuga? O caos é a própria negação do tempo e, com ele, a própria negação do ser – é o puro devir ou a fuga sem parada.

Sendo o caos as linhas de força em movimentos velozes e infinitos, que dão às coisas o tom de sua intensidade e complexidade, a redução da velocidade possibilita uma duração; ou seja, a apreensão do ser, ou melhor, de um modo de ser, uma forma, uma modelização. Segundo Guattari, uma paisagem que logo é desfeita pela aceleração das forças, isto é, pelo movimento veloz, pelo devir:

Para preparar assim uma passagem intensiva do domínio de virtualidades desses Universos ao domínio de atualidade dos *Phylum* maquínicos, em seguida à sua encarnação nos domínios de realidade dos fluxos e dos territórios existenciais, seremos levados a postular a existência de um caos povoado de entidades animadas com velocidade infinita, a partir do qual se constituem as composições complexas, as quais são elas mesmas suscetíveis de ter suas velocidades reduzidas em coordenadas energético-espácio-temporais ou em sistemas categoriais (GUATTARI, 1992, p. 71 e 72).

Neste sentido, o ser é a atualidade ou a atualização do devir enquanto caos. Contudo, cada ser é um universo complexo povoado de intensidades que o arrastam para novas composições.

Guattari refere-se a um estado de apreensão do caos que ele chama de *caosmose*. Caosmose é uma “modelagem” do caos, com modos ou modulações provisórias, temporárias, capazes de afirmar na experiência/existência o próprio movimento caótico, e com ele todas as possibilidades de *invenção*. Por isso se trata de um paradigma estético. Diz:

Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciação parciais extravasando por todos os lados a identidade individuada. O cursor da caosmose não cessa de oscilar entre esses diversos focos enunciativos, não para totalizá-los, sintetizá-los em um eu transcendente, mas para fazer deles, apesar de tudo, um mundo” (GUATTARI, 1992, p. 105).

Não se trata de romper com o caos, mas afirmar a própria natureza caótica das coisas. Para ele, “as formações de sentido e os estados de coisas se encontram assim caotizados no mesmo movimento em que sua complexidade é trazida à existência” (GUATTARI, 1992, p. 102). Nada existe fora do caos. Assim sendo, a pretensão de afirmar uma existência fechada em sua unidade, firmada em sua essência sucumbe diante do mergulho no caos.

Se há uma luta contra o caos essa luta se dá no próprio caos ou sobre ele. Uma imagem a que Deleuze gostava muito de se referir é a do surfista. O surfista enfrenta a onda, mas não para destruí-la; antes, para passear sobre ela. A luta consiste em estabelecer um plano sobre o caos; plano este recoberto pela variação. Para Deleuze e Guattari, a filosofia é uma maneira de enfrentar o caos. Não fugir ou ir contra ele; mas traçar um plano no caos.

Afirmam: “Trata-se sempre de vencer o caos por um plano secante que o atravessa” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 260). Furar o caos como se fura uma onda, para “fazer passar uma corrente de ar, saída do caos, que nos traga a visão” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 262). Não para se livrar do caos. Não se trata de uma luta contra o caos; mas de uma luta no caos ou a partir do caos. Para eles, a filosofia, assim como a ciência e a arte, querem que rasguemos o firmamento e que mergulhemos no caos.

Conforme já foi sinalizado, mergulhar no caos é encontrar variações infinitas e nelas traçar um plano de imanência. Eles afirmam: “O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física)”. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 59). Um plano de imanência é um corte no caos para sugar dele suas variações infinitas e estabelecer uma consistência. O corte no caos possibilita a criação de um estado de coisas; seja um conceito, um modo de ser ou um modo de subjetivação. Não há pois um ser que não esteja conectado com o devir nem um sujeito que não seja um modo de subjetivação. Um modo de subjetivação é um extrato na ordem do caos, imerso na sua variação. Por isso o *modo* designa um estado, um processo, uma passagem e não uma realidade estática e perene. Trata-se de um recorte do caos, um traçado do caos, por isso uma imagem. Não o mundo em sua essência, mas uma imagem do mundo. Não o pensamento que traduz a realidade, mas uma imagem do pensamento⁹. Como uma fotografia que recorta uma paisagem para destacar uma imagem, assim o plano de imanência recorta o caos e cria uma imagem que é um estado, um modo. É o caso do conceito em filosofia. Para Deleuze e Guattari, “um conceito é um conjunto de variações inseparáveis, que se produz ou se constrói sobre um plano de imanência, na medida em que este recorta a variabilidade caótica e lhe dá consistência (realidade)” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 267). Pensar é sempre estar em contato com esse estado caótico. Com isso, um modo de subjetivação é uma potência que reúne variações estabelecendo não uma unidade, mas planos singulares que deslizam sobre a superfície do caos. Tais planos são modos de vencer o caos não por oposição a ele, mas por superação; quer dizer, por acúmulo de força ou aumento de potência.

⁹ O termo *imagem do pensamento* indica que o pensamento funciona como uma espécie de decalque, de desdobramento das coisas por um gesto, ao mesmo tempo, de apoderação e invenção. Neste sentido, pensar não é representar, mas criar. Por outro lado, a imagem não pertence ao próprio pensamento. Ela é a expressão de forças exteriores que condicionam o pensamento. Quer dizer, o pensamento mesmo é uma *forma* capturada do caos – uma forma que é um composto de forças. A imagem enquanto forma é o oposto de uma imagem representativa que pretende dizer a verdade adequada das coisas. Ela corresponde a um instante em que o pensamento é forçado a pensar e a produzir imagens, como nuvens que assumem formas mutantes e vai criando desenhos seriais.

O que está em jogo é a potência da diferenciação contra o império da identidade. Se há a afirmação de um modo de ser, um estado de coisa, um plano de imanência não se trata, em hipótese alguma, de afirmar a identidade; mas processos de duração provisória sempre atentos ao caos, ao movimento, à desterritorialização. Contra o saber sedimentado e por uma nova imagem do pensamento ou pelo exercício de se pensar de outra maneira.

Como vimos, o caos é o movimento vertiginoso, ensandecido, alucinado – é a loucura. Nada se detém no caos; nada nele pode ser expresso; do caos não se pode dizer nada. Ele é o impensado. Mas a filosofia recorta o caos e estabelece um plano de imanência. Esse plano é o que torna o pensamento possível. Mas o plano de imanência não é um pensamento. Ele é uma imagem do pensamento. Segundo Deleuze e Guattari (1992, p. 53), “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...”.

Por isso o plano de imanência é o entre – *intermezzo* – pois está entre o caos e o pensamento, reunindo elementos de ambos. Portanto, o plano de imanência não pode ser pensado fora do pensamento nem tampouco fora do caos. Ele reúne a força de variação do caos que tudo arrasta e destrói e a força de conservação que torna possível uma experiência. O plano de imanência é a desterritorialização do caos e a territorialização da criação. É o jogo infinito entre o ser e o não-ser que se afirma no vir a ser. É o que se diz da transitoriedade do ser, conciliando assim a consistência do que existe com a mudança que lhe pertence. É como um arquipélago que não pode ser definido como ilha, mas que também não pode ser definido senão a partir das ilhas que o compõem. O plano de imanência também não se confunde com as coisas que torna possível, mas também só pode ser apreendido pelos acontecimentos. Ele é a virtualidade que só pode ser pensada em sua relação com o atual.

Não há pois um estado de coisa, um modo de ser, um modo de subjetivação que não seja constituído por um plano de imanência, que não contenha a força destruidora do caos e a força criativa do pensamento. Por isso a imanência não é a vida, mas uma vida... Não uma vida pessoal, mas a vida enquanto força criativa. Afirma Deleuze (2003b, p. 361, tradução nossa): “A vida do indivíduo dá lugar a uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece”. O plano de imanência é a afirmação da própria vida enquanto força criativa. A vida cria para lutar contra o caos. Neste sentido, tudo que luta para se conservar e cria para se expandir é atravessado pelo pensamento.

O plano não se confunde com as coisas (matéria – atualidade), mas é o acúmulo de força que subjaz nas coisas, que recobre as coisas, que alimenta as coisas, que atualiza as

coisas. Diz Deleuze (2003b, p. 360, tradução nossa), “a imanência não está na substância, mas a substância e os modos estão na imanência”. O plano de imanência não está nas coisas, mas as coisas é que estão no plano de imanência. Nas palavras de Deleuze (2003b, p. 360, tradução nossa), “diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas a imanência que não está em nada é ela mesma uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência e beatitude completas”.

Um indivíduo é um modo de ser singular, uma atualização do campo virtual que o atravessa, que está em processo de criação permanente. O indivíduo é uma atualização das forças imanentes do desejo. Uma batalha, uma máquina de guerra, nunca uma identidade. Por isso um indivíduo não pode ser reduzido a uma objetividade ou mesmo a uma subjetividade. Ele é um modo de subjetivação; quer dizer, uma atualização do virtual, uma singularidade que é atravessada por uma vida absoluta e impessoal que diz respeito ao plano de imanência. Conforme Deleuze (2003b, p. 361, tradução nossa), “é uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má”. Deleuze cita o exemplo de uma criança que se parece com todas as outras, mas possui traços singulares. Tais singularidades não são da criança, “não são características subjetivas”, mas dizem respeito a uma vida imanente que atravessa a criança com sua potência. Portanto, o plano de imanência institui determinações empíricas, mas ele mesmo é uma indeterminação. Porém, não pode ser apreendido fora das determinações.

O plano de imanência, segundo Cláudio Ulpiano, é como um receptáculo, um recipiente onde cabe toda a experiência, toda vida, todo acontecimento. Diz: “É uma espécie de invisível e sem forma (...). Ele está entre, no meio, entre as formas inteligíveis e as coisas sensíveis – entre o sujeito e o objeto: ou melhor, antes deles – condição deles” (ULPIANO, 1997, p. 54). O plano, para Ulpiano, é a razão do encontro entre as coisas; é a condição de possibilidade. É a própria expressão, no sentido spinozista, ou o próprio sentido, à maneira de um incorporal estoico. Por isso ele está entre, no meio – entre o corpo e o caos; e é feito de multiplicidades.

O plano de imanência como uma vida é um campo de forças. Não as forças dispersas, velozes e violentas do caos; mas forças reunidas que formam uma resistência ao caos, que querem conservar um modo de ser na realidade, mas que são anteriores ou servem de pano de fundo para a própria realidade concreta. Essa vida é a vida que deseja ser, deseja se expandir, deseja criar – a vida como obra de arte.

Desse modo, a filosofia está em relação permanente com a pré-filosofia e com a não-filosofia. É que se o plano é a condição do pensamento (a pré-filosofia), há também o impensado que é o caos (a não-filosofia), que se aproxima da loucura. A loucura é uma forma de abandono no caos. É o devir incorporado em sua radicalidade. Para Bento Prado Jr, o plano de imanência estabelece a relação do pensado com o impensado, da filosofia com a loucura, ou mesmo entre a vida e a morte, dissolvendo qualquer dualismo. Entre um e outro a questão é de velocidade e não de verdade. Ele destaca uma passagem de *O que é a filosofia?* em que Deleuze e Guattari falam desta cumplicidade do plano de imanência e do caos: “Uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências exotéricas, da embriaguez e do excesso” (DELEUZE; GUATTARI apud PRADO JR, 2000, p. 316). O caos seria assim o impensado absoluto, enquanto o plano seria o impensado em estado embrionário, a semente do pensamento que ainda não é árvore. O lugar do não pensado, mas de onde irá surgir o pensamento pela força de um agenciamento singular e nunca pessoal.

Sendo assim, o plano não define o ser ou a vida, mas um modo de ser ou um estilo de vida. O que temos são modos de subjetivação enquanto possibilidade de variação de estilo. Como assinala Prado Jr., uma vida é um “mínimo de consistência no caos” (PRADO JR, 2000, p. 319); sempre em vias de assumir novas composições.

2.5 Devir, história e linhas de força

Retomo aqui a passagem de *Microfísica do poder* em que Foucault afirma que a história é o corpo do devir: “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir” (FOUCAULT, 1998, p. 20). É que para ele, tudo o que existe é constituído no tempo e no espaço, ou seja, nas relações concretas que se dão na história. Desse modo, os sujeitos são constituídos historicamente. Isto se dá de duas maneiras distintas. De um lado, através das relações de poder que se configuram em um determinado campo social. Acerca do poder afirma Foucault:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1997a, p. 88 e 89).

As relações de poder não são fixas nem tampouco o sujeito que delas resulta é sempre o mesmo. A analítica do poder realizada por Foucault chama a atenção para as individualizações resultantes dos mecanismos de poder próprios de uma sociedade disciplinar. Para ele, o poder é altamente produtivo e produz, principalmente, sujeitos. No caso do poder disciplinar, os sujeitos são fabricados através de dispositivos de individualização. “À medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados” (FOUCAULT, 2009, p. 184). A individualização começa pelo corpo através de um processo de subordinação que torna o indivíduo dócil e útil – “é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força ‘política’, e maximalizada como força útil” (FOUCAULT, 2009, p. 209). O corpo bom e disciplinado é o que aceita ser subordinado. Esse trabalho sobre o corpo deve ser coextensivo ao corpo social inteiro.

Por outro lado, o sujeito é constituído através de uma relação consigo mesmo. Segundo Deleuze (1991, p. 108), “uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si”. Através de um trabalho ético sobre si mesmo o sujeito é capaz de participar da constituição dos seus modos de subjetivação. Segundo Hélio Cardoso Jr., os modos pelos quais nos tornamos sujeitos, os modos de subjetivação, aparecem e se desenvolvem historicamente como práticas de si que vigoram dentro de práticas discursivas (saberes) e práticas de poder que testemunham pela descontinuidade de suas formas históricas (CARDOSO JR., 2005b, p. 344). Mesmo uma relação de poder dominadora que configura um espaço delimitado de ação participa do devir, ou seja, está sujeita a modificações imprevisíveis. Conforme a análise que faz do pensamento de Foucault, Deleuze afirma que “haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes”. E acrescenta: “O que é preciso colocar, então, é que a subjetivação, a relação consigo, não deixa de se fazer, mas metamorfoseando, mudando de modo” (DELEUZE, 1991, p. 111).

Temos, pois, dois planos: o de uma subjetividade que corresponde aos sujeitos individualizados em uma forma identitária fixa – subjetividade como resultado de uma sujeição –, e o dos modos de subjetivação que afirmam o sujeito como um ser inacabado, metamorfoseando-se, uma vez que permanece mergulhado no devir.

Em todo caso, é a história o espaço de todas as mudanças que acontecem. Não há acontecimento que não seja arrastado pelo devir. Por isso, para Foucault,

o sentido histórico reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem. Cremos na perenidade dos sentimentos? Mas todos, e sobretudo aqueles que nos parecem mais nobres e mais desinteressados, têm uma história. Cremos na constância dos instintos e imaginamos que eles estão sempre atuantes aqui e ali, agora como antes. Mas o saber histórico não tem dificuldades em colocá-los em pedaços – em mostrar seus avatares, demarcar seus momentos de força e de fraqueza, identificar seus reinos alternantes, apreender

sua lenta elaboração e os movimentos pelos quais, voltando-se contra eles mesmos, podem obstinar-se em sua própria destruição. Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro: ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles (FOUCAULT, 1998, p. 27).

Nesta passagem Foucault faz questão de distinguir a história de que trata, a história que é devir, da história dos historiadores que é uma história imóvel. Quando Deleuze recusa a relação entre devir e história é a esta última que se refere. Ele afirma: “É que cada vez mais fui sensível a uma distinção possível entre o devir e a história” (DELEUZE, 1992, p. 210). A história de que fala é a história que já é uma forma, um estado determinado. Para ele, o devir é da ordem das intensidades, das forças, portanto, daquilo que ainda não tem forma, que não é um modo, mas que possibilita ser. O tempo do devir é a-histórico uma vez que é fugidivo, que está sempre em linha de fuga. É *aion* contra *cronos*. Ele não é uma forma, mas é o que torna uma forma possível. Ele não é um fato, mas um acontecimento. O devir é o acontecimento presente na história, mas anterior a ela. Toda história está mergulhada no devir, no acontecimento que é o devir. “O que a história capta do acontecimento é sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história” (DELEUZE, 1992, p. 210).

Como podemos notar, há uma distinção entre história e devir, mas não uma oposição, muito menos uma separação. Se o devir escapa à história é no sentido de não se submeter às suas formas. O devir não pode ser capturado pela história. Mas a história mesma, uma vez que é uma efetuação do acontecimento que é devir, não cessa de ser arrastada para outras composições históricas; portanto, a história é feita de devir. De qualquer modo, não se pode pensar o devir fora da história, pois as forças que o caracterizam só podem ser pensadas em sua efetuação, isto é, nos estados de coisa. O que temos é uma distinção e não é uma cisão. A história é o próprio testemunho do devir, pois se encontra num movimento permanente de transição. Dizer que alguma coisa tem uma história é reconhecer a sua transitoriedade, seu ponto de partida e de chegada, seu começo e seu fim. Sendo assim, toda forma é efêmera uma vez que se encontra carregada de forças, de intensidades que compõem e decompõem as formas – isto é o devir.

No entanto, para Deleuze, essa distinção é fundamental. “O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de ‘devir’, isto é, para criar algo novo. É exatamente o que Nietzsche chama de o Intempestivo” (DELEUZE, 1992, p. 211). O intempestivo em Nietzsche equivale ao

atual em Foucault e o virtual em Deleuze. “É a atualidade que interessa Foucault, o mesmo que Nietzsche chamava de o inatual ou o intempestivo, isto que é *in actu*, a filosofia como ato do pensamento” (DELEUZE, 1992, p. 119). A história é a atualização da virtualidade do devir. E se Deleuze recorre à geografia para definir o devir é porque as coisas se deslocam no tempo e no espaço formando linhas de força. Para ele, “os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10). Deslocamentos que vão de um lugar a outro, que traçam uma linha, que encontram outras linhas e que fazem tantas outras fugirem. Há uma tensão no jogo do devir. Não posso negar a minha existência, o meu pensamento, o meu modo de ser. Sou um sujeito. Tenho uma terra, um chão – ser territorializado. Mas não posso negar também a transformação que se opera em mim a todo instante. Linhas que me atravessam, forças que me afetam, devires que me arrastam para outros lugares e dissolvem meu chão, minha terra – ser desterritorializado. Modos de subjetivação. Melhor que falar de sujeito seria falar de modos de subjetivação uma vez que no processo do devir não permanece um eu, uma identidade inabalável. O que temos são modos de ser que são deslocados pelas forças que nos atravessam, pelos encontros que nos marcam. O devir é o movimento das coisas no espaço que faz com que elas se encontrem, se choquem, se misturem e se transformem. Por isso é possível falar de um devir-animal, de um devir-mulher, de um devir-criança, de um devir-índio. Um devir-animal, por exemplo, não quer dizer o encontro com o animal, mas com a sua intensidade, com as linhas de força que formam os afetos do animal, que indicam o que o seu corpo é capaz. Não é o homem querer ser um animal, mas é uma relação de afetação mútua entre ele e o animal em que ambos se transformam, em que um se alimenta do outro instituindo uma evolução a-paralela: “não é um termo que se torna outro, mas cada um encontra o outro, um devir que não é comum aos dois, já que eles não têm nada a ver um com o outro, mas que está entre os dois, que tem sua própria direção, um bloco de devir, uma evolução a-paralela” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 14 e 15). Esse entre é um mistério, pois diz respeito ao desconhecido, ao imprevisível. No encontro alguma coisa acontece que não é imitar o outro, mas ser afetado por uma força que nos atrai e nos trai em relação ao que esperamos de nós mesmo. “Encontrar é achar, é capturar, é roubar, mas não há método para achar, nada além de uma longa preparação” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 15). No encontro não um acordo, mas um roubo que é também uma devoração.

O encontro é experimentado nessa solidão *cosmofágica*. Sempre se está sozinho. Não há conjugalidade possível, apenas núpcias. Não se busca um complemento, mas uma variação. Variação do modo de ser, variação das ideias, variação da imagem do pensamento.

“Apenas ideias, é o encontro, o devir, o roubo e as núpcias, esse ‘entre-dois’ das solidões” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 17). No encontro sempre algo singular acontece e que, justamente por ser singular, não pode ser identificado no outro; é único; é só. A solidão do ser no devir de sua existência. É só, mas também um bando. É que cada um é povoado de muitos. E nesse povoamento as linhas de um se encontram com as linhas de outro (ou as linhas que atravessam um passam também por outros) e juntas formam uma conspiração de desejo. Não uma reunião, mas um agenciamento coletivo – “fazer uma linha ou um bloco passar entre duas pessoas, produzir todos os fenômenos de dupla captura, mostrar o que é a conjunção” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 17).

Cada pessoa é um traçado de linhas, uma combinação; combinação única, mas sempre aberta. Porém, com muitas linhas. Singularidade na diversidade. Segundo Deleuze, um deserto povoado de tribos, de faunas e floras: “as pessoas, são compostas de linhas bastante diversas, e que elas não sabem, necessariamente, sobre qual linha delas mesmas elas estão, nem onde fazer passar a linha que estão traçando: em suma, há toda uma geografia das pessoas, com linhas duras, linhas flexíveis, linhas de fuga etc” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 18). A combinação das linhas de cada um é única; é o que define não a nossa identidade, mas o nosso modo de ser, nosso modo de subjetivação, nosso nome próprio. Não pode se confundir com a identidade porque não é feita apenas de linhas duras, mas também de linhas flexíveis e linhas de fuga que deixam a combinação sempre em aberto. Não aberto para as possibilidades, diz Deleuze, mas para a sorte, para o acaso. É que a possibilidade (cut-up) ainda permanece presa a uma dada direção, a um certo recorte e colagem: é possível isto, ou aquilo, ou aquilo outro. Já o sorteio é completamente livre e imprevisível, mergulhado nas multiplicações segundo dimensões crescentes (pick-up) (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 26). Temos, pois, singularidades. Cada pessoa é uma combinação singular de linhas, ou seja, tem o seu próprio mapa, suas próprias tribos – desertos povoados, mas que são seus, dizem respeito a sua experiência, ao que Deleuze chama de ascese: “E todos esses povoados, todas essas multidões não impedem o deserto, que é nossa própria ascese” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 19). E ainda: “O deserto, a experimentação sobre si mesmo é nossa única identidade, nossa única chance para todas as combinações que nos habitam” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 19). Ter o deserto como identidade é tomar a si mesmo como o vazio sobre o qual se alojam as várias combinações. Identidade que indica não o que sou, mas o que acontece comigo diante dos muitos povos que me habitam. Identidade que não me une ao outro pelo que há em comum, mas que radicaliza a experiência única que me atravessa.

Deleuze experimenta a potência dos encontros ao se encontrar com Guattari. Trabalhar a dois não é somar as ideias ou trabalhar juntos, mas produzir algo que é da ordem dos encontros, é estar entre os dois. “E todas essas histórias de devires, de núpcias contra natureza, de evolução a-paralela, de bilingüismo e de roubo de pensamentos, foi o que tive com Félix. Roubei Félix, e espero que ele tenha feito o mesmo comigo” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 25).

“Escrevemos o *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11). É assim que Deleuze e Guattari começam o *Mil platôs*. Escrever a dois é uma maneira de despistar a autoria do texto; é uma maneira de dissolver o sujeito da escrita; uma maneira de anular o autor ou pelo menos de dissimular a sua presença. Como afirma Deleuze,

os inconvenientes do Autor vêm do fato de ele constituir um ponto de partida ou de origem, de formar um sujeito de enunciação do qual dependem todos os enunciados produzidos, de se fazer reconhecer e identificar em uma ordem de significações dominantes ou de poderes estabelecidos (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 37).

Na verdade ninguém escreve sozinho, assim como ninguém é um ser sozinho. Cada pessoa é uma multidão no sentido de ser habitada por tantos outros que cruzaram o seu caminho. Uma pessoa é feita dos encontros que teve, tem e terá ao longo de sua existência e que se transformam na própria potência de viver. Quer dizer, no modo de subjetivação é feita uma combinação de forças que é sempre única e que expressa uma vida ou um estilo de vida. O que Deleuze chama também de charme. “Só que o charme não é de modo algum a pessoa. É o que faz apreender as pessoas como combinações e chances únicas que determinada combinação tenha sido feita” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13). Um estilo não é adotar um modo de vida, mas é um modo de vida que se expressa como experiência única. “Por isso, através de cada combinação frágil é uma potência de vida que se afirma, com uma força, uma obstinação, uma perseverança ímpar no ser” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13).

As linhas que nos atravessam e nos compõem estão sempre em fuga. Esse é o nosso devir. Diz Deleuze (1998, p. 49): “Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia”. Traça-se uma linha quando acontece um encontro, sabe-se lá qual, mas um encontro que potencializa a existência e cria um novo mundo, um novo espaço, um novo movimento, uma nova imagem do pensamento, uma nova terra. Mas não para fincar raízes, mas para se espalhar feito grama, para escorregar, para se mover. É neste sentido que habitar uma nova terra, ou seja, territorializar é também desterritorializar. Territorialização e desterritorialização dizem respeito ao processo de constituição dos modos de subjetivação. Cada pessoa é um

composto de linhas, portanto um mapa, que está permanentemente sendo traçado, desenhado, desfeito e refeito com novas combinações de linhas, com novas potências afetivas.

Se há uma história do devir, ela não se confunde com o passado, presente e futuro. Sua história é a do traçado dessas linhas que o caracterizam. Como vimos, não é a história dos historiadores. Deleuze insiste: “No devir não há passado, nem futuro, e sequer presente; não há história. Trata-se, antes, no devir, de involuir: não é nem regredir, nem progredir. Devir é tornar-se cada vez mais sóbrio, cada vez mais simples, tornar-se cada vez mais deserto e, assim, mais povoado” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 39). Não se trata de acumular linhas no tempo, ou de acrescentar camadas. A mistura dos corpos, a combinação das linhas busca não um peso, um volume, mas uma leveza, uma simplicidade que faz com que o próprio corpo deslize entre. A linha cindida pelo devir não é um emaranhado de linhas, mas uma linha que se potencializou no encontro de outras linhas. Avança-se nos olhares para se chegar ao olhar mais simples possível. Para reconhecer que o mistério da vida e de todas as coisas já se encontra presente no mais ínfimo ser. O sobrevoo mais distante se dá para atingir o mais perto. Neste sentido, em vez de se pensar o processo de subjetivação na perspectiva de uma história, Deleuze prefere pensá-lo numa perspectiva geográfica. Não o que foi ou o que será, mas que linhas atravessam, que mapa se configura, *onde e a partir de quais encontros*.

As linhas de força que atravessam os corpos formam um mapa que é um mapa dos afetos, da potência dos corpos, das intensidades que os mobiliza. Intensidade esta que, segundo Foucault, é a marca da história.

2.6 O devir e os dispositivos

Um dos conceitos centrais do pensamento de Foucault e que é operacional para se pensar a noção de devir, sobretudo no que diz respeito aos modos de subjetivação, é o conceito de dispositivo. Segundo Deleuze, Foucault é um filósofo dos dispositivos e sua filosofia em muitos aspectos se apresenta como uma análise dos dispositivos.

Embora Foucault não tenha se preocupado em elaborar uma definição propriamente dita desse conceito em seus livros, ele se aproxima de algo como uma definição em uma entrevista de 1977. Destaco alguns trechos extremamente relevantes para acentuar a relação do dispositivo com o devir:

O que tento demarcar com este nome é, primeiramente, um conjunto resolutamente heterogêneo, que envolve discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas. Em suma: o dito, mas também o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Em segundo lugar, gostaria de demarcar no dispositivo a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; ou funcionar como reinterpretação segunda desta prática, dando-lhe acesso a um campo novo de racionalidade. Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há algo como um jogo, com mudanças de posição, modificações de funções, que podem também ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, por dispositivo eu entendo um tipo, digamos, de formação que, num dado momento histórico, teve como função prioritária responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este pode ser, por exemplo, o caso da absorção de uma massa de população flutuante que uma sociedade de economia do tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: há aí um imperativo estratégico operando como matriz de um dispositivo que se tornou pouco a pouco o dispositivo de controle-assujeitamento da loucura, da doença mental, da neurose (FOUCAULT, 1994a, v. 3, p. 299, tradução nossa).

Encontramos nesta formulação alguns elementos que sinalizam o caráter móvel do dispositivo e a complexidade de sua trama. Foucault fala de conjunto heterogêneo, da natureza das relações entre os elementos distintos desse conjunto, ou seja, das misturas, das composições, das vizinhanças; fala de rede como num traçado de linhas, um mapeamento, uma cartografia¹⁰; aparece também a ideia de jogo estratégico que procura atender a uma urgência, a um problema, portanto, a algo que tem uma duração, um nascimento e um fim e que é, neste sentido, transitório.

Acerca do surgimento de um dispositivo, Foucault esclarece:

Eu vejo dois momentos essenciais nesta gênese. Um primeiro momento que é o da predominância de um objetivo estratégico. Em seguida, o dispositivo se constitui propriamente como tal e permanece como dispositivo na medida em que envolve um duplo processo: por um lado, processo de sobredeterminação funcional; pois cada efeito, negativo e positivo, desejado ou não, entra em ressonância ou em contradição com os outros efeitos, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem aqui e ali. Por outro lado, processo de perpétuo preenchimento estratégico (FOUCAULT, 1994a, v. 3, p. 299, tradução nossa).

Também aqui se acentua a ideia de um processo ininterrupto no jogo dos dispositivos que se move em torno de um objetivo esperado. Sendo assim, se um dispositivo não alcança seu objetivo ele é modificado, reajustado ou até mesmo substituído por outro. Ele não é um fim em si mesmo, mas existe em função de um objetivo estratégico.

O dispositivo é próprio das relações de poder. Toda relação de poder pressupõe a sua utilização. É assim que ele aparece relacionado também com o saber. Afirma Foucault:

A respeito do dispositivo, encontro-me diante de um problema que ainda não resolvi. Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que se trata de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organização nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las ou para estabilizá-las, utilizá-las. O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, mas sempre ligado também aos limites do saber, que dele nascem, mas também o

¹⁰ O dispositivo está relacionado aos enunciados. Nesse caso, pensar é ver e falar (pensamento como arquivo). Mas está relacionado também com o combate. Pensar é combater em meio às relações de poder. Fazer com que as linhas de força se desloquem e variem promovendo novas composições de força e novas possibilidades de vida. Nesse caso, pensar é poder (pensamento como mapa de estratégias). Duas operações do pensamento distintas, porém próximas. Uma que remete ao trabalho de arquivista e outra ao de cartógrafo.

condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força que condicionam tipos de saber e são condicionadas por eles (FOUCAULT, 1994a, v. 3, p. 300, tradução nossa).

Podemos extrair dessa explicação que o dispositivo é a materialização das relações de força; é a instrumentalização da luta, do conflito, da guerra entre os indivíduos no próprio corpo da história.

Deleuze se ocupou da noção de dispositivo presente no pensamento de Foucault e, na sua análise, destaca uma passagem de *A arqueologia do saber* que considera fundamental para se compreender a filosofia foucaultiana. A passagem merece ser destacada na íntegra, como assim o faz Deleuze:

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior de nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. Não porque nos permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história é a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras (FOUCAULT, 1986, p. 150 e 151).

O que importa para Foucault não é o que somos, mas o que estamos em vias de nos tornar. É nesta perspectiva que deve ser compreendida a análise dos dispositivos. Não para traçar o nosso rosto, mas para fazer escapar as linhas que o esboçam. Foucault nesse texto fala de traços, de fio, de esboço ressaltando a sua atividade de cartógrafo. Deleuze, que o considera *um novo cartógrafo*, utiliza essa ideia de linhas como fio condutor para sua própria análise dos dispositivos.

O dispositivo é um conjunto de linhas que compõem uma rede; linhas múltiplas e de naturezas diferenciadas. Não linhas que demarcam um território ou delimitam uma experiência, constituindo uma espécie de sistema homogêneo. Trata-se antes de linhas móveis que pelos seus traçados múltiplos e variáveis configuram um espaço e uma experiência. Sendo assim, a multiplicidade não diz respeito a vários sistemas que se entrecruzam, mas a linhas que atravessam as experiências provocando desequilíbrio na medida em que se aproximam ou se afastam umas das outras. Portanto, o dispositivo é uma complexidade de linhas que estão sempre seguindo diferentes direções e sofrendo variações. Como observa Deleuze (2003c, p. 316, tradução nossa), “cada linha é quebrada, submetida a *variações de*

direção, bifurcada e fendida, submetida a *derivações*”. Os objetos visíveis, os enunciados, as forças em exercício, os sujeitos são como que vetores ou sensores para essas linhas. As linhas são forças, afetos, potências, intensidades que atravessam os corpos. Não podem ser pensadas a não ser através da materialidade dos corpos ou do pensamento, mas escapam a esta materialidade. São como que incorporais. As linhas que atravessam um corpo e o tornam um animal de batalha ou um animal doméstico. Não se tratam nunca das mesmas linhas ainda que se aplique a animais da mesma espécie. Essas linhas estão presentes em todo corpo social estabelecendo uma certa experiência e rompendo com outras. “Há linhas de sedimentação, diz Foucault, mas também linhas de ‘fissura’, de ‘fratura’” (DELEUZE, 2003c, p. 316, tradução nossa). Linhas que se estabilizam e outras que fogem ou fazem fugir. Desembaralhar as linhas de um dispositivo, fazer o mapa de uma experiência é o que significa cartografar. Não para desvendar o segredo íntimo do que somos, mas para evocar a diferença que nos é própria. “É preciso se instalar sobre as linhas mesmas que não se contentam em compor um dispositivo, mas que o atravessam e o arrastam” (2003c, p. 317, tradução nossa), diz Deleuze.

As duas primeiras dimensões do dispositivo que, segundo Deleuze, foram assinaladas por Foucault são “as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação” (DELEUZE, 2003c, p. 317, tradução nossa). O que se vê e o que se diz. A máquina de olhar ou de fazer ver e a máquina de falar ou fazer falar. Em todo caso, um dispositivo. Vemos através de um dispositivo do olhar, que é de visibilidade, e falamos através de um dispositivo da linguagem, dispositivo de enunciação. Não é o sujeito quem diz, mas um dispositivo que o faz falar. O dispositivo é, pois, uma condição de possibilidade, o que Foucault chamava de *epistémé*. Um objeto não existe enquanto um dispositivo não o torna visível. Uma verdade não pode ser enunciada sem que uma máquina a produza: “tal como o ‘dispositivo prisão’ como máquina óptica, para ver sem ser visto” (DELEUZE, 2003c, p. 317, tradução nossa). A história dos dispositivos é a história desses regimes de luz e de enunciados. O que interessa para Foucault é que esses regimes não são os mesmo em cada época nem tampouco homogêneos. Um regime é uma economia, uma pragmática, um uso. É isso que importa. O uso do olhar, da palavra, dos prazeres. Como assinala Deleuze (2003c, p. 317, tradução nossa), “não são os sujeitos nem os objetos, mas os regimes que é preciso definir para o visível e para o enunciável, com suas derivações, suas transformações, suas mutações”. Não importa se um enunciado é científico, literário ou jornalístico; o que importa são as linhas que o atravessam, o regime que determina o seu funcionamento. Cada dispositivo tem o seu regime de visibilidade ou de enunciação. A filosofia dos dispositivos pretende mapear as linhas para trazer à tona a pragmática que os compõe. É preciso estar atento às dobras operadas por

Foucault. O dispositivo é o que conjura, o que delimita, o que sedimenta, mas também o que cinde, escapa e libera.

Em todo caso, um dispositivo comporta linhas de força. Regime de luz, linhas de visibilidade; regime de enunciados, linhas de linguagem. Mas também linhas de força – regime de poder. As linhas de força não se encontram separadas das linhas de visibilidade e de enunciado, mas entrecruzadas com elas. As linhas de força vão de um ponto singular a outro nas linhas de visibilidade e de enunciado; elas “retificam” as curvas dessas outras linhas, tiram as tangentes, envolvem os trajetos de uma linha a outra, “operam um vai-e-vem do ver ao dizer e vice-versa, agem como flechas que não cessam de entrecruzar as coisas e as palavras, sem deixar de traçar a batalha” (DELEUZE, 2003c, p. 317 e 318, tradução nossa). A linha de força se produz em toda relação de um ponto a outro e passa por todos os lugares de um dispositivo. “É a dimensão do poder; e o poder é a terceira dimensão do espaço, interior ao dispositivo, variável com os dispositivos. Ela se compõe, como o poder, com o saber” (DELEUZE, 2003c, p. 318, tradução nossa).

Em Foucault, aparecem ainda as linhas de subjetivação. Segundo Deleuze, elas fazem parte de mais um instante de crise do pensamento de Foucault em que ele procura escapar de um tipo de análise voltado para o mapeamento das linhas de força que emanam dos dispositivos e compõem a nossa experiência, assinalando seus contornos. É preciso algo mais. Pensar nas linhas que não cessam de escapar dos dispositivos de poder provocando uma ruptura, uma dobra, um escape. “Foucault, por sua vez, pressente que os dispositivos que ele analisa não podem ser circunscritos por uma linha envolvente, sem que outros vetores não passem por cima ou embaixo: ‘quebrar a linha’, diz ele; como ‘passar para o outro lado?’” (DELEUZE, 2003c, p. 318, tradução nossa). Assim como é possível rachar as coisas e rachar as palavras, fazer a língua gaguejar e ser estrangeiro na própria língua, fazer ver de outra maneira, dizer de outra maneira, pensar de outra maneira, é preciso ser de outra maneira, fazer-se de outra maneira, viver de outra maneira. Dobrar o sujeito objetivado, assujeitado para que a linha de força o atinja e suscite novos modos de subjetivação.

Um dispositivo é sempre da ordem do acontecimento. Acerca de uma lei, de uma medida, de um movimento, de uma instituição, de uma obra, de um sujeito é preciso indagar: que linhas o acompanham? que linhas o compõem?

Para Deleuze, essa dobra no pensamento de Foucault é mais um dispositivo que faz com que a força, “em vez de estar em relação linear com outra força, volte-se para si, retorne sobre si, exerça-se sobre si mesma ou se afete a si mesma” (DELEUZE, 2003c, p. 318, tradução nossa). Para ele, essa dimensão do Si não é uma determinação preexistente. Não diz

respeito a um sujeito soberano que determina a sua própria existência. Essa linha do Si, ou esse composto de linhas que se volta para os modos de subjetivação, mostra que “uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade em um dispositivo: ela deve se fazer ao passo que o dispositivo a deixa ou a torne possível. É uma linha de fuga. Ela escapa às linhas precedentes” (DELEUZE, 2003c, p. 318, tradução nossa). Segundo Deleuze (2003c, p. 318 e 319, tradução nossa), “o Si não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que se põe sobre grupos ou pessoas e se subtrai das relações de força estabelecidas, bem como dos saberes constituídos”.

Em meio aos dispositivos que fabricam os enunciados, que permitem ver de uma maneira, que governam a vida dos outros, linhas escapam por todos os lados, linhas de fuga, linhas de força que não agem na direção do poder, que não estão a serviço do poder, mas que emanam dos dispositivos de poder. É assim que do governo sobre os outros surge a possibilidade do governo de si. “Ora, desta linha sobre a qual um homem livre pode comandar o outro, se destaca uma outra bem diferente, através da qual aquele que comanda os homens livres deve ele mesmo ser mestre de si” (DELEUZE, 2003c, p. 319, tradução nossa). São regras facultativas de domínio de si que constituem uma subjetivação, autônoma, mesmo que adiante ela seja seduzida pelo saber e pelo poder. O processo de subjetivação é a borda extrema de um dispositivo que diz respeito às linhas de fuga. Em todo caso, não se trata de encontrar na experiência grega um modelo. A questão é: eles inventaram suas linhas de fuga para fazer os dispositivos entrarem em colapso. Quais linhas são as nossas? Não se trata, pois, de incorporar uma subjetivação grega, mas pôr em experiência a nossa própria subjetivação. Daí o interesse de Foucault por aqueles tipos que não correspondem à norma ou à regulamentação: as vidas infames. Para Deleuze, tais vidas correspondem “a uma tipologia de formações subjetivas nos dispositivos moventes” (DELEUZE, 2003c, p. 319, tradução nossa).

Não há um processo de subjetivação fora dos dispositivos. Não há uma relação fora do poder. Não se trata de combater os dispositivos, mas de fazê-los ranger e seguirem outras direções, operarem em outras dimensões, pelas linhas de fuga que os atravessam. Quais os dispositivos que operam no mundo hoje? Como extrair deles as linhas de fuga? Como operar neles os processos de subjetivação? Como observa Deleuze (2003c, p. 320, tradução nossa), “produções de subjetividade escapam dos poderes e dos saberes de um dispositivo para se reinvestirem em um outro, sob outras formas a nascer”.

O dispositivo é a batalha das forças em constante devir. Por isso ele é feito de multiplicidade e variações.

Os dispositivos são componentes de linhas de visibilidade, de enunciação, de linhas de força, de linhas de subjetivação, de linhas de fenda, de fissura, de fratura que se entrecruzam e se

embaralham, em que umas estão voltadas para as outras ou suscitam outras, através de variações ou mesmo de mutações de agenciamentos (DELEUZE, 2003c, p. 320, tradução nossa).

Para Deleuze, duas consequências importantes podem ser extraídas da filosofia dos dispositivos:

1. O repúdio aos universais. Todas as linhas são linhas de variação. Estão mergulhadas no devir. Os aparelhos de captura são processos singulares de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação imanentes a um determinado dispositivo e que estão o tempo todo sendo arrastados para outra direção. Sendo assim, cada dispositivo é uma multiplicidade que opera em estado de devir. “É neste sentido que a filosofia de Foucault é um pragmatismo, um funcionalismo, um positivismo, um pluralismo” (DELEUZE, 2003c, p. 320, tradução nossa). Não há uma razão universal que estabelece os dispositivos, mas são os dispositivos que anunciam uma certa racionalidade. E esta racionalidade própria de um dispositivo não constitui um consenso ou um sistema homogêneo; antes, é feita de variações, cortes, fugas. O dispositivo é, pois, uma realidade imanente que não cessa de se transformar através das linhas que o atravessam. O dispositivo é uma realidade móvel. Ele configura um estado de coisa, mas permite também a sua desconfiguração.

Uma objeção feita a Foucault é a seguinte: Como julgar um dispositivo, se ele é bom ou ruim, sem recorrer a critérios exteriores ao próprio dispositivo, portanto, critérios universais? Pois se todo dispositivo é relativo e variável não há o que combater; todo dispositivo é válido, portanto, não há o que fazer. Segundo Deleuze, um dispositivo deve ser combatido naquilo que ele impede de fazer passar, nas linhas que ele bloqueia. O critério é a vida em sua multiplicidade e variação. “Uma estética intrínseca dos modos de existência, como última dimensão dos dispositivos” (DELEUZE, 2003c, p. 321, tradução nossa).

2. Recusa do eterno para afirmar o novo. Não no sentido de uma originalidade. Nada é original uma vez que é fruto de um cruzamento de linhas já existentes. Então, o que é o novo? É a forma de composição das linhas, ou seja, o regime. A composição ou o agenciamento é sempre singular; e é isto que torna o novo possível. A linha passa por pontos singulares e traça uma curvatura diferencial; nisto consiste o novo. “Pois o que conta é a novidade do regime de enunciação nele mesmo, enquanto pode comportar enunciados contraditórios” (DELEUZE, 2003c, p. 322, tradução nossa). O novo não é o que se opõe a algo. Ele não depende do enunciado, mas do regime que o acompanha. Não se trata das coisas que são inventadas, mas dos regimes que as orientam. Por isso um dispositivo diz respeito a um regime. É como se fosse um plano de análise que não se reduz às palavras e às coisas, mas que se desloca para as forças, para as linhas de força, para o plano de imanência que corta o

caos e constitui os estados de coisa. “Todo dispositivo é definido assim por seu teor de novidade e criatividade, que marca ao mesmo tempo sua capacidade de se transformar ou de se fissurar em proveito de um dispositivo que virá” (DELEUZE, 2003c, p. 322, tradução nossa). Um dispositivo não é permanente, pois é atravessado por linhas, por gradientes, por forças que o deslocam.

Em Deleuze fica clara a ideia de que não se trata de combater os dispositivos, mas dentro deles fazer as forças variarem. Em meio aos dispositivos buscar a sua atualidade; ou seja, o que estamos deixando de ser para ser outro. “A novidade de um dispositivo em relação aos precedentes nós chamamos sua atualidade, nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas o que nos tornamos, o que nós somos enquanto devir, quer dizer, o Outro, nosso devir-outro” (DELEUZE, 2003c, p. 322, tradução nossa). A história define o que somos. É o arquivo que descreve nossa experiência. Já o atual é o esboço do que estamos em vias de nos tornar. A história ou o arquivo, portanto, é o que se separa de nós, é o que estamos deixando de ser, é o nosso limite; enquanto que o atual é o Outro com o qual já nos coincidimos. Para Deleuze, quando Foucault descreve as sociedades disciplinares não é para dizer o que somos, mas para apontar o que estamos deixando de ser. É assim que se desenham as novas formas e os novos dispositivos de uma sociedade de controle. Mas também não se trata de avaliar qual é a melhor ou a pior. A questão é como se conectar com os dispositivos para fazê-los variar. “Em todo dispositivo nós devemos desembaralhar as linhas do passado recente e a do futuro próximo: a parte do arquivo e do atual, a parte da história e a do devir, a parte da analítica e a do diagnóstico” (DELEUZE, 2003c, p. 323, tradução nossa). Para Deleuze, a grandeza da filosofia de Foucault deve-se ao fato dele não se prender a questão do que somos, mas estar sempre atento ao que estamos deixando de ser para nos tornar outro. Diz: “Se Foucault é um grande filósofo é porque ele se serviu da história em proveito de outra coisa: como dizia Nietzsche, agir contra o tempo, e também sobre o tempo, em favor, eu espero, de um tempo por vir” (DELEUZE, 2003c, p. 323, tradução nossa). É neste sentido que o atual de Foucault corresponde ao intempestivo de Nietzsche.

Para Deleuze, as diferentes linhas de um dispositivo se repartem em dois grupos: “linhas de estratificação ou de sedimentação, linhas de atualização ou de criatividade” (DELEUZE, 2003c, p. 324, tradução nossa). A obra de Foucault visa a este último grupo. Seus livros compõem a parte do arquivo, da analítica, da história. Mas isto é apenas a metade da tarefa. A outra metade, a da atualidade, do diagnóstico “ele a formula somente e explicitamente nas entrevistas contemporâneas de cada um de seus grandes livros” (DELEUZE, 2003c, p. 324, tradução nossa). De um lado, os estratos que assinalam o que

somos; do outro, as atualidades que nos ligam ao nosso futuro próximo, ao que estamos em vias de nos tornar, portanto, ao outro de cada experiência.

Os modos de subjetivação são compostos no devir-histórico, a partir dos dispositivos que operam constituindo uma experiência de variação. Uma forma é, pois, uma invenção em vias de se transformar, em função das linhas que não cessam de atravessar os corpos. O exercício de subjetivação, neste sentido, consiste em dobrar os dispositivos flexionando as linhas de força para si, e assim fabricar um CsO em que os fluxos criativos não parem de jorrar. Mas para isso não há fórmula. Trata-se de uma experimentação que requer muita atenção às linhas de força com as quais nos deparamos. É o exercício filosófico da cartografia. Filosofia dos dispositivos que consiste em forjar sempre novos dispositivos de subjetivação. Enfim, um ensaio no palco da existência.

3 O ENCONTRO DOS CORPOS E A SUBJETIVAÇÃO

O mundo é um composto de forças em estado de devir que assumem diferentes formas no tempo e no espaço; quer dizer, a história mesma é arrastada por essas forças que são incorporadas e que, em função dos múltiplos jogos de poder, constituem dispositivos variados que participam da composição dos modos de subjetivação. As forças assumem formas de corpos. Nas relações ou nos encontros esses corpos operam como dispositivos de poder. É assim que qualquer corpo pode ser utilizado como um instrumento para conduzir a ação do outro. Uma aula, uma pessoa, um livro, uma música podem funcionar como dispositivos de poder e fabricar sujeitos. Por outro lado, os dispositivos podem ser direcionados pelo próprio sujeito para si mesmo, servindo como um recurso estratégico para o governo de si.

Pensar os modos de subjetivação é pensar os dispositivos que nos cercam e dos quais dispomos a fim de cartografarmos nossas forças e afetos e, assim, compreendermos o que somos e o que podemos nos tornar. Os dispositivos são operacionais e quando encontramos um corpo é possível que ele cumpra o papel de dispositivo na fabricação dos nossos modos de subjetivação. Mas também é possível que o nosso próprio corpo esteja recoberto de dispositivos de subjetivação. Trata-se, portanto, de ensaiar a fim de sabermos de que forças nosso corpo é capaz e de que outras forças ele pode se revestir ou se equipar. A filosofia dos encontros é um exercício ético e político de nós mesmos.

Pensar os modos de subjetivação a partir do encontro dos corpos implica em um tipo de análise atento às forças que operam nessa composição. Mas também implica em uma análise atenta às forças de certos pensamentos que se inclinaram para essa direção. Esta parte da pesquisa pretende explorar duas dessas experiências: o estoicismo e o spinozismo. No entanto, considerando que a pesquisa tem como tema central os modos de subjetivação e sua composição, não se trata de uma investigação detalhada dessas correntes filosóficas, mas do uso delas feito por Deleuze e Foucault. Portanto, a articulação entre a teoria dos acontecimentos dos estoicos e a teoria dos afetos de Spinoza, tal como pensada por Deleuze no sentido dos encontros, e o uso do estoicismo em Foucault tendo em vista a ética do cuidado de si. Em ambos os casos, fica evidente a necessidade de um trabalho do pensamento sobre si mesmo no sentido do uso das forças disponíveis para a produção da experiência de si mesmo.

3.1 A teoria dos acontecimentos no estoicismo de Deleuze

O interesse de Deleuze pelo estoicismo aparece explícito em *Lógica do sentido*. Para ele, trata-se de uma grande filosofia. Ali ele afirma que “o gênio de uma filosofia se mede em primeiro lugar pelas novas distribuições que impõe aos seres e aos conceitos. Os estoicos estão em vias de traçar, de fazer passar uma fronteira onde nenhuma havia sido jamais vista: neste sentido deslocam toda a reflexão” (DELEUZE, 1998, p. 7). É justamente neste ponto que reside o seu interesse pelo estoicismo; por representar um desvio que aponta para algo novo; um frescor para o pensamento; uma nova paisagem filosófica. E esta renovação do pensamento passa pela experiência. A filosofia estoica é uma filosofia da experimentação. E pensar, para Deleuze, é experimentar; quer dizer, abrir espaço para o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. Não buscar a essência primeira ou o fundamento último da realidade. Experimentar é manter-se na superfície. “A superfície não se opõe à profundidade (voltamos à superfície), mas à interpretação. (...) Jamais interprete, experimente...” (DELEUZE, 1992, p. 109).

Desse modo, Deleuze experimenta os estoicos. Da mesma maneira em que nos estudos anteriores sobre determinados filósofos não havia a intenção de interpretar ou comentar um pensamento, mas extrair dele novas potências. É que, para ele, a leitura dos filósofos é uma leitura em intensidades – um ensaio de forças. Ler um filósofo não para interpretá-lo; nem tampouco para arrancar dele a sua verdade; muito menos para denunciá-lo ou acusá-lo. A leitura, na perspectiva do acontecimento, é um encontro entre corpos que promove força, vida e criação. Uma leitura deve ser uma composição de forças. Sendo assim, deve tornar aquele que lê mais forte, mais vivo e mais criativo; senão trata-se de um encontro infeliz. É assim que ele se encontra com os filósofos – “eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (DELEUZE, 1992, p. 14). Não consiste em repeti-los, mas a partir deles produzir um outro pensamento, mesmo que monstruoso. Desse modo, podemos dizer que é esta a sua relação com o estoicismo. Ele utiliza os estoicos para renovar o seu próprio pensamento.

Não se trata, portanto, de procurar por uma leitura que descreva o estoicismo em sua autenticidade ou que corresponda a uma interpretação mais fiel possível. Deleuze não era especialista em estoicismo nem pretendia ser (BÉNATOUIL, 2003, p. 18). Ele se apropria do estoicismo e o utiliza como estratégia para se pensar o presente. Em uma entrevista de 1986, ele fala de uma pragmática generalizada no uso do estoicismo feito por Foucault (DELEUZE, 1992, p. 112). Podemos dizer que esse pragmatismo também se encontra na sua própria

análise do pensamento estoico. É o uso prático que está em jogo, os efeitos, as relações de força que colocam em movimento um discurso e uma prática. Deleuze pensa a filosofia como sendo a arte de criar conceitos para, a partir deles, instaurar novos agenciamentos. Não retornar a um modelo nem tampouco reproduzir uma experiência já vivida, por mais interessante que tenha sido. Filosofar é problematizar o presente, vivenciá-lo em suas tensões a fim de tornar possível o surgimento de algo novo.

Deleuze encontra nos estoicos uma noção que lhe permite pensar uma teoria da multiplicidade: os incorporais. Mas o que são os incorporais? Primeiramente, cabe dizer que não se trata de uma negação dos corpos nem tampouco de uma oposição. Ao contrário, os incorporais só existem a partir da mistura dos corpos. Deleuze lança mão dessa invenção estoica para falar do acontecimento. Para ele, ao pensarem os incorporais, os estoicos inauguraram uma nova imagem do pensamento, em que a diferença que importa não é mais entre sensível e inteligível, entre corpo e alma, mas entre a física dos corpos em profundidade e a potência dos acontecimentos de superfície (DELEUZE, 1998, p. 77-78). O que se coloca em jogo agora é a relação entre uma dimensão da composição das forças que é um corpo em sua forma constituída e outra dimensão da variabilidade dos acontecimentos que resulta do encontro dessas forças corporais.

Um acontecimento é um incorporal porque diz respeito a um outro plano de apreensão da existência. Não mais o plano físico dos corpos – a unidade dos corpos e seus órgãos – mas o plano imanente das forças que atravessam os corpos. Neste sentido, não se trata de um plano metafísico em oposição a um plano físico. Trata-se de um plano imanente presente nos corpos, mas que não pode ser capturado por uma lógica da identidade ou do ser, pois sua lógica é a lógica do acontecimento ou do devir.

As forças são incorporais porque são anteriores aos corpos e sua condição de existência. No entanto, só podem ser pensadas a partir dos corpos e de suas misturas; uma vez que o encontro dos corpos produz centelhas que são composições de novas forças. Dupla configuração. Por um lado, as forças se misturam e formam os corpos. Todo corpo é um composto de forças. Por outro lado, a mistura dos corpos promove novas forças. Sendo assim, um corpo não se define pela sua matéria, mas pelo seu composto de forças, ou seja, pelo que ele é capaz. Eis o sentido incorporal do corpo. E nisso consiste, segundo Deleuze, a renovação do pensamento operada pelos estoicos. Pensar os corpos não pela identidade que os define, mas pela composição das forças que os atravessam e que dão o sentido a uma existência, pois são as forças que definem o modo como um sujeito vive. Um modo de subjetivação diz

respeito às forças que operam sobre um corpo demarcando uma experiência. Nunca a escolha livre de um sujeito, mas a maneira como as relações de força são arranjadas.

Há uma potência nos acontecimentos que arrasta as coisas para aquilo que elas ainda não são. Esse vir a ser dos acontecimentos indica que só os corpos existem; e os acontecimentos, uma vez que são incorporais, não existem, mas apenas subsistem como efeitos de superfície. “Não se pode dizer que existam, mas, antes que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente” (DELEUZE, 1998, p. 5). Do encontro dos corpos não surgiria algo como um outro corpo. Não é disto que se trata. Não se trata de uma nova substância, uma nova propriedade, um novo órgão, mas um novo atributo, uma nova atribuição, uma outra potência. O sentido enquanto acontecimento é produzido; mas torna possível também a construção de novos conceitos, novas experiências. Diz Deleuze: “O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. (...) ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece” (DELEUZE, 1998, p. 152). É a força que nos move para uma ação: saber, pensar, escolher... O acontecimento é a provação dos limites do corpo; o que os põe à prova: você pode isso, e ainda isso e mais isso. Ele é um além do que somos, um além do que acontece, mas presente no que acontece. Ele é o super-homem no sentido nietzschiano de estar além do homem ou de ser o homem que se supera e se projeta em algo mais do que ele é. Por isso o acontecimento incorporal dos estoicos se abre para a multiplicidade dos modos de existência.

Para Deleuze, o sentido é produzido a partir de uma lógica paradoxal que pertence ao universo da linguagem; e esta, por sua vez, antes de ser uma manifestação da consciência, diz respeito ao inconsciente. Há um agenciamento de enunciação que faz brotar um sentido. Há uma força que exige a criação de um conceito. Não se trata de um sujeito racional que descobre o sentido ou que funda o conhecimento da verdade. Deleuze, nesse momento de sua obra, ainda complacente com a psicanálise, concebe o acontecimento utilizando a categoria psicanalítica do inconsciente. Sendo assim, ele analisa a presença dos paradoxos na linguagem como uma forma de expressão do inconsciente. O inconsciente e a linguagem não são incompatíveis, não constituem duas realidades distintas e inconciliáveis. Assim como existe um sentido no inconsciente e esse sentido não segue a linha reta da lógica racional tal como definida pelo pensamento ocidental, a linguagem também produz os seus próprios desvios participando de uma outra lógica, de um outro *logos*, que não é o da racionalidade cientificista ou técnica. Uma linguagem que se aproxima mais da loucura ou de uma experiência trágica da loucura, para usar uma expressão de Foucault. O inconsciente é trágico

na medida em que não pode ser sujeito a um mecanismo de decifração puramente racional. Sua lógica é a lógica dos paradoxos. É assim que, para Deleuze, a obra de Lewis Carroll se aproxima da linguagem do inconsciente, constituindo “a primeira grande encenação dos paradoxos do sentido” (DELEUZE, 1998, prólogo). E os estoicos, por sua vez, foram os responsáveis por uma nova imagem da filosofia ligada a essa constituição paradoxal da teoria do sentido.

Ao destacar a nova imagem do pensamento inaugurada pelos estoicos, Deleuze pretende explorar essa fissura do sentido e da linguagem com o exercício da sua própria filosofia, posicionando-se assim, juntamente com outros filósofos que trataram de questões levantadas pelo estoicismo ou exerceram uma análise do tipo estrutural¹¹, como herdeiro do pensamento estoico ou como empreendedor de uma filosofia neoestoica do sentido e do acontecimento. A ideia de uma linguagem delirante, de um devir-louco da língua, de uma língua estrangeira no interior da própria língua, de um linguajar gaguejante que ele reconhece em algumas expressões literárias, principalmente na literatura angloamericana, como é o caso do próprio Lewis Carrol, mas também Thomas Hardy, Lawrence, Melville, Virginia Woolf, Fitzgerald, Miller, Kérouac, Kleist dentre outros apreciados, acompanhará Deleuze ao longo de sua obra como uma questão central e fará parte do seu próprio ensaio filosófico. Mas não é apenas a filosofia e a literatura que participam dessa trama. Deleuze concede uma posição de destaque para a psicanálise. Chega ao ponto de considerá-la a grande ciência do acontecimento e o livro de Freud – *Totem e tabu* – a grande teoria do acontecimento (DELEUZE, 1998, p. 218). Sabemos que em suas obras posteriores ele terá uma posição bem mais crítica em relação à psicanálise¹². E talvez a razão de uma escassa referência aos estoicos

¹¹ A esse respeito, destaco aqui o importante texto em que Deleuze relaciona a ideia de acontecimento com o estruturalismo e, nesta perspectiva, considera Jakobson, Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes, dentre outros, como pensadores do acontecimento. Cf. *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* (1972) In: DELEUZE, *A ilha deserta*, 2006.

¹² Sem pretender aprofundar as questões que demarcam a mudança de postura de Deleuze frente à psicanálise, pois isto implicaria uma tese à parte, gostaria de chamar a atenção para esse deslocamento, sem dúvida, significativo em seu pensamento. A ligação de Deleuze com a psicanálise vem de longe. Seu livro de 1961 sobre Sacher-Masoch dá testemunho disso. Embora alguns pontos de divergência com Freud e com a psicanálise já apareçam em *Diferença e repetição* e até mesmo em *Lógica do sentido*, é com *O anti-édipo*, livro escrito em parceria com Guattari, que a virada se dá. Nele, o inconsciente, ligado ao desejo, é visto como uma questão social e não familiar. Com isto, o desejo se desvincula de um sujeito de desejo, portanto, da ideia de falta, e é visto como uma máquina produtiva – *máquina desejante*. Segundo Joel Birman, foi justamente com o conceito de máquina desejante que a cisão com a psicanálise aconteceu. Diz: “Foi através do desenvolvimento do conceito de máquina desejante que Deleuze e Guattari procuram realizar a *desconstrução* do modelo edipiano na psicanálise, e formular uma outra leitura possível do conceito de inconsciente” (BIRMAN, 2000, p. 468). Leitura marcada pela saída do modelo familiar e a sua aplicação ao campo social. Mas Birman faz questão de assinalar que não é apenas Freud o alvo da crítica. Ela se estende também a Lacan. “Foi contra uma certa apropriação lacaniana de Freud, então hegemônica na França, que o *Anti-Édipo* foi escrito” (BIRMAN, 2000, p. 468). É assim que se começa a desenhar a proposta de uma esquizoanálise. Em entrevista acerca do livro, logo após a sua publicação, Deleuze aponta: “O que atacamos não é uma ideologia que seria a da psicanálise. É a própria psicanálise, em sua prática e sua teoria. A esse respeito não há contradição entre dizer que é algo formidável, e que já começa mal. A virada idealista está lá desde o princípio. Não é contraditório: flores magníficas e, no entanto, é podre desde o início” (DELEUZE, 1992, p. 27). E mais adiante reforça: “Propomos uma esquizoanálise que se opõe à psicanálise” (DELEUZE, 1992, p. 32). No entanto, a proposta esquizoanalítica

em seus outros livros deva-se a essa identificação entre estoicismo e psicanálise (BÉNATOUIL, 2003, p. 33). Mas já em *Lógica do sentido* ele faz uma ressalva acerca da psicanálise: “com a condição de não se tratar o acontecimento como alguma coisa de que é preciso procurar e isolar o sentido, pois que o acontecimento é o próprio sentido, na medida em que se isola ou se distingue dos estados de coisas que o produzem e em que se efetua” (DELEUZE, 1998, p. 218). E reconhece ainda que Freud não consegue ultrapassar o ponto de vista de uma identidade dos contrários (DELEUZE, 1998, p. 220).

A mistura dos corpos e os acontecimentos

Segundo Deleuze, os estoicos foram os primeiros a estabelecer uma distinção entre as coisas e as palavras, de um lado, e o sentido, de outro. As palavras e as coisas possuem materialidade; portanto são corporais. Já o sentido aparece ligado à mistura entre os corpos; mas ele mesmo não é corporal. Ele é um incorporeal. Ele é algo que vai ao encontro das palavras e das coisas por duas vias distintas, porém implicadas; sendo ao mesmo tempo o efeito das misturas corporais, mas também aquilo que constitui uma forma, portanto, que gera as palavras, as coisas e os modos de ser. Esse sentido incorporeal é também chamado de acontecimento.

A filosofia do acontecimento empreendida por Deleuze reúne uma série de conceitos correlatos: sentido, ideia, estrutura, linguagem, conceito e intensidade.

Uma via indica que as misturas derivam dos acontecimentos. Um encontro só pode se efetuar uma vez que participa do acontecimento. Algo só pode ser pensado uma vez que se encontra no plano do acontecimento. Portanto, o sentido de tudo o que existe se encontra traçado no plano imanente do acontecimento. Ele é o diagrama a partir do qual um ponto de vista sobre o mundo é constituído e uma experiência concreta torna-se possível. Ele é a condição para que tudo o que existe seja pensado.

Silvio Gallo faz um paralelo entre o acontecimento e a noção de *episteme*, tal como aparece em Foucault. Tendo o cuidado de resguardar as devidas diferenças, para ele ambos – acontecimento e *episteme* – podem ser compreendidos como o solo sobre o qual brotam os saberes e as práticas em cada época histórica. (GALLO, 2003, p. 53 e 54). Desse modo, se o homem descobriu o fogo é porque uma força já se apresentava enquanto acontecimento; se o

nesse contexto permanece muito marcada e limitada pelos temas psicanalíticos. Aos poucos o desejo vai se libertando do inconsciente e se transformando em máquina de guerra. Mais que um rompimento com a psicanálise acontece uma superação que se dá através da afirmação da multiplicidade por outras vias. É o que observa François Ewald: “O *Anti-Édipo* era um livro maravilhosamente polêmico, mas um livro contra. Aí reinava uma presença obsessiva da psicanálise. *Mille Plateaux* é um livro completamente positivo, sem inimigos, sereno, certo de sua positividade” (EWALD, 1991, p. 90).

homem pode chegar à lua é porque uma força já existia enquanto acontecimento. Os acontecimentos encarnam nos corpos, se efetuam nas coisas e tornam possíveis as novas criações, novas misturas. Eles formam uma espécie de textura “metafísica” que dá sentido aos corpos. Mas uma vez que encarnam, só podem ser apreendidos na imanência dos corpos. Neste sentido, o próprio acontecimento é paradoxal: é uma transcendência que só pode ser apreendida na imanência. Não são como as ideias platônicas que servem de modelo para as coisas; são fantasmas, simulacros, efeitos que se assentam sobre as coisas; uma película superficial que se decalca sobre as coisas e sobre as palavras.

Para Deleuze, os estoicos subvertem a filosofia; pois ao relacionarem os corpos e seus encontros com os acontecimentos, subsumem o ser e o não-ser. Tomemos como exemplo a mistura do vinho com a água. O vinho aguado não é mais o mesmo vinho. É ainda vinho, mas também não-vinho, não o mesmo vinho. É e não é ao mesmo tempo. Nisto consiste o paradoxo: tudo o que existe assume uma forma que contém algo que permanece e algo que escapa; alguma coisa territorializada e alguma coisa desterritorializante. Enfim, o que é e o que deixa de ser fazem parte de um mesmo processo cambiante. Com esse deslocamento paradoxal, os estoicos realizaram a primeira grande reviravolta do platonismo. Ao contrário do platonismo que dispensa a aparência com tudo o que nela há de não-ser para atingir a essência que se encontra no mundo elevado das ideias, de modo a submeter tudo o que existe a uma realidade ideal, mais profunda, os estoicos ao conceberem o ideal como um efeito de superfície incorporal instituem o casamento entre o ser e o não-ser e inauguram um novo plano de conhecimento que é a superfície. “Eis que agora tudo sobe à superfície” (DELEUZE, 1998, p. 8). Enquanto que para Platão é preciso sair da superfície que é aparência, cópia, simulacro, para os estoicos não há realidade fora da superfície sempre móvel dos acontecimentos. Os acontecimentos são “efeitos” sonoros, ópticos ou de linguagem que brotam dos encontros dos corpos – “eles não têm mais nada de corporal e são agora toda a ideia... O que se furtava à Ideia subiu à superfície, limite incorporal, e representa agora toda a *idealidade* possível, destituída esta de sua eficácia causal e espiritual. Os Estoicos descobriram os efeitos de superfície” (DELEUZE, 1998, p. 8). Uma passagem de *Diferença e repetição* se encaixa perfeitamente nessa nova imagem da filosofia estoica – “trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito” (DELEUZE, 1988, p. 32). Com os estoicos ocorre uma reabilitação dos simulacros com todos os paradoxos que os acompanham e abre-se espaço para uma nova lógica: a do devir-louco, do devir-ilimitado.

O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporeal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o não: pois o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*” (DELEUZE, 1998, p. 9).

Essa dupla face do acontecimento faz com que ele seja, ao mesmo tempo, produto e produtor. É o que afirma Gallo associando-o ao conceito. “Se o conceito é produto, ele é também produtor: produtor de novos pensamentos, produtor de novos conceitos; e, sobretudo, produtor de acontecimentos” (GALLO, 2003, p. 52).

Há um desdobramento do acontecimento que o remete a um eterno retorno. As linhas de força formam os corpos; cada corpo é um composto de forças; quando um corpo encontra-se com outro corpo ocorre uma mistura de forças – um novo acontecimento. Há um movimento cíclico em que o acontecimento retorna eternamente constituindo o que Deleuze, mais tarde, chamará de *evolução a-paralela*.

Não há dúvida de que as análises de Deleuze acerca do estoicismo pretendem marcar um afastamento em relação ao platonismo ou, melhor ainda, afirmar um pensamento que seja justamente a reversão do platonismo. Reversão esta empreendida pelos estoicos. Segundo Regina Scöpke (2004, p. 75), “o mundo inteligível e supra-sensível de Platão (já duramente criticado por Aristóteles) será definitivamente rejeitado pelos estoicos – que reconhecerão apenas a existência deste mundo”. As ideias não moram em outro mundo, mas emanam dos corpos e de seus encontros. Segundo Deleuze, afirma Scöpke, “as ideias são, elas próprias, efeitos, acontecimentos de superfície – que só ‘existem’ porque derivam do encontro dos corpos” (SCÖPKE, 2004, p.77). O sentido enquanto acontecimento é produzido; mas torna possível também a construção de novos conceitos, novas experiências. As ideias assumem pois o estatuto de simulacro.

Não se trata de um novo ser, mas de um modo de ser. “O que é um acontecimento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes” (DELEUZE, 1998b, p. 83). Podemos dizer que o acontecimento, na medida em que é o resultado de forças corporais, ele mesmo é também uma força que forma linhas seriais que assumem uma efetuação. Tais linhas seriais em seu conjunto formam um estado de coisa que contém em si o acontecimento. “Eis por que é inexato opor a estrutura e o acontecimento: a estrutura comporta um registro de acontecimentos ideais, isto é, toda uma história que lhe é interior” (DELEUZE, 1998, p. 53). Há, portanto, uma relação direta entre o acontecimento e a

estrutura¹³. O acontecimento é o composto de forças que se conjugam constituindo os corpos; ele é o campo a partir do qual as coisas vêm à existência. Uma vez que ele opera nesse vir a ser, ele é um quase-ser ou ainda um extra-ser.

Tomemos agora a outra via. A que indica que os acontecimentos derivam da mistura dos corpos. O acontecimento não é algo estático, pronto, acabado, definitivo. Ele é devir, movimento, construção; ou seja, corresponde estado de transformação das coisas. Neste sentido, o acontecimento atua no campo da criação. Mas essa criação não é uma originalidade; antes, é um amontoado de linhas que se efetuam das formas mais variadas. A partir da mistura dos corpos, um conjunto de séries se abre para a produção do sentido. O acontecimento é assim um plano, um mapa, um diagrama que surge do encontro dos corpos e indica as possibilidades de efetuação das coisas. Ele é devir justamente pelo seu movimento circular que parte das coisas, engendra um estado de coisas e se efetua nas coisas. Um eterno retorno que possibilita o nascimento do novo. Nada se encontra estabelecido no acontecimento embora tudo esteja nele sugerido. O acontecimento se assenta sobre os corpos, sobre as coisas, dando-lhes um sentido e esses corpos se misturam e deslocam, ampliam, intensificam os acontecimentos. É nesse sentido ainda que um acontecimento é sempre perfeito, pois ele é o conjunto, o efeito em conjunto de todos os encontros possíveis, de todas as misturas tanto as “boas” quanto as “ruins”. Uma mistura só pode ser considerada boa ou ruim na perspectiva histórica; pois na perspectiva do acontecimento corresponde a uma realização plena que abrange a totalidade do cosmos. Os acontecimentos se relacionam diretamente com os corpos, mas também se relacionam com outros acontecimentos. São produzidos pelos encontros dos corpos, mas também pelo contato com outros acontecimentos, ou seja, com outros sentidos.

Haveria então um motor que move a roda viva do acontecimento? O motor é a própria natureza. A lógica dos acontecimentos é a lógica da vida presente na própria natureza. Portanto, não há como escapar ao acontecimento. A sabedoria estoica consiste em aceitar o acontecimento como potência da natureza. Por isso Deleuze o associa ao *amor fati*. Sendo singularidades impessoais e pré-individuais – “singularidades comunicantes efetivamente liberadas dos limites dos indivíduos e das pessoas” (DELEUZE, 1998, p. 153) – os acontecimentos mantêm uma certa distância das ações e paixões dos sujeitos. As múltiplas

¹³ A compreensão do acontecimento como séries ou linhas seriais é explicitada, principalmente, na análise que Deleuze faz acerca do estruturalismo. Ver DELEUZE, 1972. Nesse texto o acontecimento é definido como uma estrutura. Mais tarde Deleuze irá recusar essa associação e pensará o acontecimento como algo que se efetua em agenciamentos heterogêneos. Ver DELEUZE, 1998b, p. 81.

forças que estão em jogo na relação entre os corpos é que levam os acontecimentos a se efetuarem; porém, independente de quem quer que seja.

O jogo múltiplo do acontecimento não implica em fazer dele uma condição de possibilidade para as coisas; pois a possibilidade diz respeito a algo que não existe, que não é real, e o acontecimento é real – ele existe ou subsiste. De qualquer modo, não se trata de possível. Ele não se opõe ao real, mas ao atual. Como esclarece Sousa Dias, ele enquanto virtual é a condição para a atualização das formas (DIAS, 1995, p. 100).

O real é feito de corpo, matéria – esta é uma parte do real – e feito também de forças, intensidades, incorporal – outra parte do real. Temos, pois, duas dimensões distintas da realidade, porém inseparáveis.

O acontecimento não é uma fôrma; não é o atual pré-formado, como se fosse um modelo ou uma matriz. Ele é o movimento múltiplo das forças. Linhas de força que repelem certas linhas e formam com outras uma composição – um modo atualizado, um estado de coisa, “pelo que ele só pode atualizar-se criando, de cada vez, as linhas de atualização” (DIAS, 1995, p. 91).

Também não se trata de um movimento da potência ao ato, como aparece em Aristóteles; pois a potência aristotélica é o potencial de algo para se tornar um ato – aquele ato necessariamente ligado à sua potência. Já o acontecimento é uma potência que cria, que compõe ao atualizar-se. É por isso que um acontecimento pode se dar entre dois seres de diferentes espécies; como por exemplo, uma potência que une o homem ao animal. Não há entre eles uma passagem da potência ao ato, mas um devir que torna atual uma experiência. Assim sendo, quando se pergunta pela potência de um corpo – *o que pode um corpo?* – não se trata de encontrar o potencial do corpo tendo em vista a sua atualização; mas criar, expandir, inventar novas potências para o corpo. Ou seja, não se trata de colocar o corpo diante de uma atualização que seria necessária, uma vez que é a atualização de forças em potencial, mas de fazer com que o corpo entre em contato com novas forças que lhe tragam novas potências ainda não experimentadas.

O tempo dos acontecimentos: Aion

O tempo do acontecimento não é o tempo das coisas. O seu tempo é o *Aion*. Era assim que os estoicos pensavam o tempo do acontecimento. Por um lado, há o tempo presente, limitado – tempo dos corpos. Esse tempo é o *chronos* ou ainda o tempo atual. Por outro lado, há o tempo que envolve o passado e o futuro e que é ilimitado e infinitamente subdivisível – tempo dos acontecimentos incorporais. Esse tempo é o *Aion* ou o tempo virtual. Para Deleuze

(1998, p. 64), a “grandeza do pensamento estoico está em mostrar, ao mesmo tempo, a necessidade das duas leituras e sua exclusão recíproca”. O presente é a contração do passado e do futuro e somente ele existe. Mas tudo que está acontecendo no presente se dá em uma multiplicidade incontável; de maneira que cada um vive o seu próprio presente enquanto outros presentes acontecem. Mas na ordem do tempo trata-se de um único presente. O presente virtual, na medida em que abraça todos os presentes, deles se esquivava. Neste sentido, do tempo do acontecimento sequer posso dizer que é um presente, pois que com ele tudo está em movimento, posto que é devir. Sendo movimento ele é o tempo do instante. Nele o que é já foi, virou passado; e o que virá a ser, mas que ainda não é, portanto o não-ser, diz respeito ao futuro. *Aion* enquanto instante é o tempo do passado e do futuro. O que fica é o passado e o futuro que subsistem – “eles subdividem ao infinito cada presente, por menor que ele seja e o alongam sobre sua linha vazia” (DELEUZE, 1998, p. 64). O *Aion* carrega consigo toda a carga do passado e do futuro, projetando sobre si mesmo o sentido; ele condensa tudo o que foi e potencializa o que virá a ser. E isso de forma ilimitada, incorporal, que diz respeito a tudo o que existe. A esse respeito, afirma Sousa Dias: “mas o tempo dos acontecimentos virtuais é outro: só o passado e o futuro *insistem* no tempo e dividem ao infinito cada presente (*aion*)” (DELEUZE, 1998, p. 96).

Cronos é o presente recortado do infinito, portanto, é limitado (limitado ao ato, à atualidade). Limitado porque diz respeito ao encontro dos corpos, ao aqui e agora, ao corpo específico, à efetuação de alguma coisa. É o tempo da profundidade que demarca o dia e a noite. *Aion* é o devir ilimitado. Trata-se de um tempo cósmico ou *caosmológico*; pois o sentido incorporal é múltiplo. Os dois tipos de tempo estão implicados entre si. *Aion* põe-se em permanente agitação perante *Cronos*. *Cronos* é o que reclama pelas formas e o *Aion* é o que provoca as fissuras transformando as formas constituídas. Duas forças temporais opostas, mas em permanente relação.

Não existe já nos estoicos esta dupla atitude face ao mundo, confiança e desconfiança, correspondendo aos dois tipos de mistura, a branca mistura que conserva estendendo, mas também a mistura negra e confusa que altera? E nos *Pensamentos* de Marco Aurélio repercute frequentemente a alternativa: será esta a boa ou a má mistura? (DELEUZE, 1998, p. 168).

O *Aion* enquanto tempo do acontecimento é o tempo da mudança que opera a diferença entre as coisas, mas também a diferença nas próprias coisas. De tal modo que no tempo de *Aion* não se pode falar que as coisas são; pois elas simplesmente tornam-se ou estão sendo. A ausência fugidia do presente torna impossível a captura do ser. O que existe é uma transição permanente entre o ser e o não-ser. Eis o paradoxo de *Aion*. Segundo François Zourabichvili, esse paradoxo se desdobra em dois.

De acordo com um primeiro paradoxo, o acontecimento é o que do mundo só subsiste como tal ao se envolver na linguagem, que ele com isso torna possível. Mas há um segundo paradoxo: 'o acontecimento é sempre um tempo morto, lá onde nada acontece' (QPh,149). Esse tempo morto, que de certa forma é um não tempo, batizado também como 'entre-tempo', é Aion. Nesse nível, o acontecimento não é mais apenas a diferença das coisas ou dos estados de coisas; ele afeta a subjetividade, insere a diferença no próprio sujeito (ZOURABICHVILI, 2004, p. 10).

O Aion é um entre-tempo porque opera um corte na estrutura cronológica. “Convém concluir que o acontecimento não tem lugar no tempo, uma vez que afeta as condições mesmas de uma cronologia. Ao contrário, ele marca uma *cesura*, um *corte*, de modo que o tempo se interrompe para retomar sobre um outro plano” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 10). O corte operado por Aion corresponde ao instante entre o antes e o depois. Esse instante que é pura passagem, que não tem existência, mas apenas subsiste, é o tempo do acontecimento. Tempo fugitivo. Tempo indefinido. Tempo flutuante.

Segundo Aion, somente o passado e o futuro insistem ou subsistem no tempo. Em lugar de um presente que absorve o passado e o futuro, um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo. Ou antes, é o instante sem espessura e sem extensão que subdivide cada presente em passado e futuro, em lugar de presentes vastos e espessos que compreendem uns com relação aos outros o futuro e o passado (DELEUZE, 1998, p. 169).

Aion é o tempo fora do tempo, é uma extemporaneidade ou uma extra-temporalidade; ou ainda, uma temporalidade paradoxal. Aion recobre uma eternidade, mas de uma maneira extremamente nova. O tempo que escapa ao tempo cronológico nos mantém em contato com uma temporalidade fora do tempo e que, neste sentido, assume a forma da eternidade. Eternidade que se diz de um tempo de fora. “Sob o termo Aion, o conceito de acontecimento marca a introdução do fora no tempo, ou a relação do tempo com um fora que não lhe é mais exterior (ao contrário da eternidade e sua transcendência). Em outros termos, *a extra-temporalidade do acontecimento é imanente* e, sob esse aspecto, paradoxal” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 11). Um fora, portanto, que só é fora na perspectiva cronológica da efetuação do acontecimento. Na perspectiva do acontecimento puro não existe um fora uma vez que ele tudo engloba. Sendo assim, não haveria um tempo transcendental e outro imanente, uma vez que o acontecimento remete tudo às coisas, ou seja, ao mundo. “O acontecimento está no tempo no sentido em que é a diferença interna *do* tempo, a interiorização de sua disjunção: ele separa o tempo do tempo, não há como conceber o acontecimento fora do tempo, embora ele próprio não seja temporal” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 11).

Essa noção de tempo abriga o próprio paradoxo; pois ao mesmo tempo o presente é tudo e nada – tudo porque só se vive o presente; mas nada porque o presente é fugidio – ele é o instante entre o passado e o futuro; “dois tempos, dos quais um não se compõe senão de

presentes encaixados e o outro não faz mais do que se decompor em passado e futuro alongados” (DELEUZE, 1998, p. 65). Podemos falar de dois presentes: um atual e o outro virtual; um dos signos e outro dos sentidos; um das coisas e outro das ideias ou dos conceitos. Em todo caso, nada escapa ao plano de imanência.

Uma rede conceitual se constitui a partir da trama estoica e vai do acontecimento até a singularidade: o acontecimento, o Aion, o virtual, o sentido, o efeito, as singularidades. É que para Deleuze o sentido é sempre um efeito, e por isso mesmo, recoberto por uma singularidade (DELEUZE, 1998, p. 73). Cada um apreende o tempo em sua virtualidade e imprime sobre as coisas um sentido que é sempre singular. Mas o importante é que o sentido não se encontra nem nas coisas nem nas palavras, mas é o resultado de uma produção que implica na contração de toda a história individual – cada um exprime o sentido a partir de suas vivências e experiências. “O sentido não é nunca princípio ou origem, ele é produzido. Ele não é algo a ser descoberto, restaurado ou re-empregado, mas algo a produzir por meio de novas maquinações” (DELEUZE, 1998, p. 75). Também aqui não é o sujeito que produz ou fundamenta o sentido. Tais maquinações emanam das forças no cosmos. O sentido pertence ao acontecimento do qual o sujeito participa e extrai daí suas potências de subjetivação.

Haveria, pois, um sentido verdadeiro? O Aion traz tudo para a dimensão do simulacro. Sendo o tempo do acontecimento, não há uma verdade que se impõe, mas um jogo de sentidos possíveis. A reversão do platonismo é feita através da habilitação do simulacro.

O universo da linguagem

Um dos aspectos fundamentais da filosofia estoica é a lógica. Segundo Deleuze, os estoicos se interessavam de modo particular pela proposição hipotética do gênero. Tal interesse se dava pela possibilidade de se engendrar na linguagem a contradição; pois se eu digo *se* é porque o oposto também pode acontecer. “Se faz dia, está claro”; mas isto significa que se é dia aqui e não em outro lugar, também não estará claro. Logo, está claro e escuro ao mesmo tempo. Há sempre uma bifurcação que aponta para duas ou mais possibilidades de se instaurar um sentido: “o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo” (DELEUZE, 1998, p. 79). Ao mesmo tempo em que é dia e está claro, é noite e está escuro. O presente comporta toda contradição uma vez que reúne todos os presentes.

O paradoxo do sentido expresso na proposição coloca em jogo um novo exercício da linguagem, da palavra, do dizer. “O acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem” (DELEUZE, 1998, p. 9). O acontecimento se desdobra na

linguagem, uma vez que “é próprio da linguagem, simultaneamente, estabelecer limites e ultrapassar os limites estabelecidos” (DELEUZE, 1998, p. 9). E podemos dizer ainda que o exercício da linguagem é coextensivo ao pensamento e, portanto, a nós mesmos. Sendo a filosofia um exercício do pensamento através da linguagem, tal como a entendiam os estoicos, é através do exercício da linguagem como exercício de superação de si mesma, dos seus próprios limites que nos experimentamos e nos superamos. Há no dizer um movimento que arrasta a língua para fora de si e, com isso, o sujeito margeia o novo, se decompõe e se compõe no exercício da linguagem. A linguagem torna-se assim a fronteira entre o corpo e o incorporeal e nos coloca no acontecimento e no exercício de nós mesmo. “É seguindo a fronteira, margeando a superfície, que passamos dos corpos ao incorporeal” (DELEUZE, 1998, p. 11). Esse jogo da linguagem é mais claramente perceptível na linguagem da criança que é uma linguagem sem apoio, solta e alegre. Linguagem rasa. A linguagem fantástica da criança, cheia de paradoxos, é a linguagem-acontecimento, destituída de qualquer profundidade. Diz Deleuze: “mais tarde os adultos são aspirados pelo fundo, recaem e não compreendem mais, sendo muito profundos” (DELEUZE, 1998, p. 11). A grande descoberta dos estoicos aparece na expressão de Paul Valéry: o mais profundo é a pele. Não há sentido fora da pele. “Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (DELEUZE, 1998, p. 23). As forças não formam uma realidade metafísica transcendental, nem constituem uma essência primeira e original. Elas estão na superfície dos corpos, são apreendidas nesta superfície e tão somente nos corpos.

Há entre acontecimento e linguagem uma implicação total. “Entre estes acontecimentos-efeitos e a linguagem ou mesmo a possibilidade da linguagem, há uma relação essencial: é próprio aos acontecimentos o fato de serem expressos ou exprimíveis, enunciados ou enunciáveis por meio de proposições pelo menos possíveis” (DELEUZE, 1998, p. 13). Proposições possíveis, ou seja, não é qualquer proposição que expressa os acontecimentos. Segundo Deleuze, existem várias relações de proposição. As primeiras são aquelas que designam ou indicam singularidades como, por exemplo, os nomes próprios. Para ele, “os nomes próprios também são indicadores ou designantes, mas de uma importância especial porque são os únicos a formar singularidades propriamente materiais” (DELEUZE, 1998, p. 14). Tais proposições não remetem a algo já existente; assim sendo, de alguma maneira expressam formas vazias. Um nome próprio é único porque não pode se referir a nada mais além de uma singularidade de forças ou estilo; de modo algum a uma pessoa ou a uma identidade. Segundo Sousa Dias,

os nomes próprios, na concepção deleuziana, muito antes de designarem pessoas ou sujeitos, designam forças, afectos, momentos e lugares, ventos atmosferas: não um ‘eu’ mas uma

população de acontecimentos, a específica multiplicidade de singularidades pré-individuais, impessoais, que cada um de nós é, ou em que soube tornar-se (DIAS, 1995, p. 102).

Uma individuação sem identidade que é uma singularidade – “a individuação de *uma* vida, de *uma* batalha, de *um* sítio, de *um* amor, etc” (DIAS, 1995, p. 102). Assim sendo, ela designa algo incomparável, único que não se reduz a alguma coisa já constituída; é uma proposição vazia, em aberto, em composição. No entanto, o nome pode traduzir a identidade de alguém, pode congelar um modo de ser exigindo que permaneça o mesmo.

Outras formas de relação da proposição são aquelas que apontam para a manifestação e para a significação. Mas haveria ainda uma quarta cuja dimensão é o sentido. O sentido é a dimensão que aproxima a proposição do acontecimento. O sentido se difere das outras formas de proposição porque não é materializado no corpo da língua; é uma linguagem sem escrita, uma linguagem sem palavra. Ele está na fronteira entre a linguagem e os corpos. Não separando um do outro, mas promovendo uma articulação entre eles. “Os Estoicos a descobriram [a proposição] como o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição” (DELEUZE, 1998, p. 20). A reação dos estoicos é contra a Ideia de Platão que é única, eterna e universal. Se para Platão a Ideia não se confunde com as coisas por ser o modelo para as coisas, para os Estoicos o sentido também não pode ser reduzido às coisas, mas não porque amarra as coisas a um modelo; antes, porque aparece como um decalque, uma camada de superfície, uma fina película que se acrescenta às coisas – um fantasma. Ele desdobra a coisa ao invés de confiná-la a um determinado registro tido como ideal.

Os Estoicos souberam muito bem como dizê-lo: nem palavra, nem corpo, nem representação sensível, nem *representação racional*. Mais do que isto: o sentido seria, talvez, ‘neuro’, indiferente por completo tanto ao particular como ao geral, ao singular como ao universal, ao pessoal e ao impessoal (DELEUZE, 1998, p. 20).

O sentido é o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas. Ele não existe fora da proposição, porém não se confunde com ela. Ele é a verdade da proposição. A verdade estoica não é a verdade ideal de Platão, mas a verdade constituída, inventada, que se sobrepõe às coisas. O sentido é uma captura, uma apropriação, uma força que domina o objeto a que ele se refere. Ele tem uma “objetividade” distinta que faz dele uma instância diferente da própria proposição. O que ele atribui aplica-se ao sujeito da proposição e não à proposição propriamente dita, nem tampouco ao estado de coisa físico. Por isso o atributo não é um ser nem qualifica um ser; ele é um extra-ser. E extra-ser qier dizer algo que convém ao não-ser, pois convida ao “vir a ser”. E só pode vir a ser o que ainda não é, ou seja, o não-ser. O acontecimento comporta o paradoxo uma vez que se situa entre o ser e o não-ser, sendo

impassível, neutro entre ambos. Ele simplesmente se acomoda como efeito de superfície sobre o que é produzido na mistura dos copos. Ele mesmo não sofre essa passagem do que é para o que está em vias de se tornar, portanto, para o não-ser. Para Deleuze, essa esterilidade do sentido-acontecimento é um dos pontos mais notáveis da lógica estoica: “somente os corpos agem e padecem, mas não os incorporais, que resultam das ações e das paixões” (DELEUZE, 1998, p. 34). Quando se diz a árvore verdeja não se trata de uma qualidade da árvore, mas de um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição. O verdejar não é algo concreto, físico, visível, algo vivido pelo corpo-árvore; mas apenas um efeito de superfície, um acréscimo, uma sobra, uma reserva, um excesso. Ele é o que escapa tanto à proposição quanto à coisa – uma instância transgressiva, porém no interior da própria linguagem. Por isso o acontecimento pertence essencialmente à linguagem e consiste no próprio sentido. Para Sousa Dias (1995, p. 98), “o sentido é a dimensão virtual, ou evenemencial, de toda a enunciação, ele é *a mesma coisa que o acontecimento mas reportado à linguagem*”.

Temos, portanto, duas faces do acontecimento: a do mundo e a da linguagem. Ora ele é sentido que se efetua nas coisas, ora é sentido que se efetua na linguagem. Dupla camada inseparável, uma vez que entre a linguagem e as coisas ocorre uma relação de implicação onde pairam os paradoxos dos sentidos. Essa dupla face, no entanto, já faz parte de uma efetuação do acontecimento; pois enquanto acontecimento puro tal distinção não existe. François Zourabichvili chama a atenção para esta duplicidade do acontecimento e seu caráter de efetuação.

Ora, a distinção por meio da qual Deleuze pretende remediar essa dupla desnaturação *passa ao mesmo tempo pela linguagem e pelo mundo*: o paradoxo do acontecimento é tal que, puramente ‘exprimível’, nem por isso deixa de ser ‘atributo’ do mundo e de seus estados de coisas, de modo que o dualismo da proposição e do estado de coisas correspondente não se acha no plano do acontecimento, que só subsiste na linguagem ao pertencer ao mundo. O acontecimento está portanto dos dois lados ao mesmo tempo, como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas (ZOURABICHVILI, 2004, p. 6).

Essa distinção é pertinente para acentuar que o sentido não se encontra vinculado a um significante, não remete a um ponto de partida originário, não se restringe a uma relação causal. Se existe uma causalidade ela própria aponta para um outro plano. O sentido é uma produção que resulta do encontro dos corpos. O acontecimento é o próprio sentido que é produzido pelo encontro dos corpos. Ele não é o encontro propriamente dito, mas o que dele resulta, ou o que a partir dele é produzido. Ele não é, portanto, as ações e as paixões presentes nos corpos, mas o resultado delas. “O acontecimento, de uma outra natureza que as ações e paixões do corpo. Mas ele resulta delas: o sentido é o efeito de causas corporais e de suas misturas” (DELEUZE, 1998, p. 97). Se é possível falar de uma relação causal, ela está

diretamente ligada aos corpos e suas potências. Mas sendo um incorporeal, o acontecimento não se restringe à relação causal dos corpos, visto que pode estar ainda em relação com outro acontecimento. Neste caso a relação é de uma quase-causalidade.

O que é o mesmo que dizer que o sentido incorporeal, como resultado das ações e das paixões do corpo, não pode preservar sua diferença relativamente à causa corporal a não ser na medida em que se prende em superfície a uma quase-causa, ela mesma incorporeal. Foi o que os Estoicos viram muito bem: acontecimento é submetido a uma dupla causalidade, remetendo de um lado às misturas de corpos que são a sua causa, de outro lado, a outros acontecimentos que são a sua quase-causa (DELEUZE, 1998, p. 97).

Essa dupla causalidade é justamente o que proporciona ao acontecimento uma autonomia em relação à causa e em relação aos corpos.

Há, pois, dois aspectos paradoxais do sentido. Enquanto ligado a uma causa ele se mantém impassível em relação aos estados de coisa ou neutro em relação às proposições. Por outro lado, enquanto ligado a uma quase-causa, ele se desprende e se lança numa potência criativa tanto em relação às proposições quanto em relação aos próprios estados de coisa. Esse paradoxo implica na passagem da esterilidade à gênese; da neutralidade, da impassibilidade ao surgimento do novo.

Por isso a lógica do sentido, que é a lógica do acontecimento, é também uma lógica da multiplicidade. O sentido e todo seu processo paradoxal dizem respeito a uma lógica que, ao contrário da lógica clássica, que depende do princípio da não-contradição, se estabelece no jogo do múltiplo heterogêneo.

Moral do acontecimento

O pensamento do acontecimento empreendido pelos estoicos possui um desdobramento prático. Neste sentido é possível falar de uma moral do acontecimento ou de uma ética do acontecimento¹⁴. Em *Lógica do sentido*, Deleuze chama a atenção para a relação existente entre os três aspectos da filosofia para os estoicos; a saber: a lógica, a moral e a física. E utiliza uma imagem descrita por Diógenes Laércio que compara esses três aspectos a um ovo: “A casca é a lógica, a clara é a moral e a gema, bem no centro, é a física” (DELEUZE, 1998, p. 145). A moral estaria, portanto, entre a casca lógica superficial que corresponde ao universo da linguagem, das palavras, e a gema corresponde à física profunda que é a própria natureza enquanto totalidade. A moral é o compromisso com a verdade estampada na natureza e a materialização dessa verdade na fala, no dizer verdadeiro, como forma de apropriação da verdade para si. Trata-se de uma moral fundamentada na natureza.

¹⁴ Sobre o termo ética do acontecimento, cf. RAJCHMAN, John. “Lógica do sentido, ética do acontecimento”. In: ESCOBAR, 1991, p. 56 – 61.

“O sistema estoico comporta toda uma física, com uma moral desta física” (DELEUZE, 1998, p. 146).

Em que sentido cabe falar de uma verdade natural? Para os estoicos *physis* e *logos* – natureza e conhecimento – se confundem. A verdade está na natureza. A vida está na natureza. O sentido está na natureza. Mas isso não quer dizer que a verdade está toda dada. A natureza ama esconder-se; logo é preciso persegui-la. Trata-se de um processo de busca que corresponde ao caráter criativo da própria natureza. Buscar a verdade não é descobri-la, mas inventá-la no próprio exercício de compreensão e experimentação da natureza. Desse modo, os dualismos natureza e cultura, instinto e instituição, deixam de fazer sentido; pois um não cessa de interferir no outro. A natureza estampa a verdade, mas a verdade não deixa de modificar a natureza – jogo complexo da verdade.

Em todo caso, a moral que emana da natureza é uma moral dos corpos por assim dizer. Embora o corpo seja o lugar das paixões que devem ser dominadas é a partir da experiência dos acontecimentos produzidos pela mistura entre os corpos que a própria natureza se realiza e evolui. Por isso se uma paixão produzida pelo encontro entre os corpos pode ser considerada má, o resultado na natureza como um todo será sempre perfeito. “Se é verdade que tais ou tais corpos formam misturas abomináveis, canibais e incestuosas, o conjunto dos corpos tomado na sua totalidade forma necessariamente uma mistura perfeita” (DELEUZE, 1998, p. 146). A moral atua nos corpos, mas estende-se ao acontecimento enquanto experiência de vida como um todo.

A moral do acontecimento é uma moral afirmativa da vida. “A moral estoica concerne ao acontecimento; ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece” (DELEUZE, 1998, p. p. 146). Trata-se de uma moral que nunca diz não ao que acontece e que age o tempo todo. Mas isso não significa aceitar passivamente tudo o que acontece. Comentando a relação da moral com a vida, Sousa Dias observa:

Mesmo a famosa moral estoica, *amor fati*, deriva daí: longe de expressar uma atitude conformista, resignativa, ela perfila segundo Deleuze uma vontade do acontecimento como superior afirmatividade vital: contra-efetuar cada acontecimento, destacá-lo do vivido e elevá-lo à sua eterna verdade ideal (Retorno eterno do acontecimento), ser digno do que nos acontece... (DIAS, 1995, p. 93).

A verdade que é moralmente afirmada é a verdade engendrada pelo acontecimento – uma verdade que se tem, mas que também instaura novas verdades. Podemos dizer que a verdade ética do acontecimento é a verdade do instante. Ela não possui uma validade universal. Ela é válida no que se vive – por isso é uma moral afirmadora da vida em sua multiplicidade heterogênea. Mas em meio às misturas que engendram os acontecimentos como saber o modo correto de proceder? Como extrair das leis da natureza as leis de ordem

moral? Dirá Deleuze: pela interpretação divinatória. “É, pois, a *adivinhação*, aqui, que funda a moral” (DELEUZE, 1998, p. 146). Adivinhar para os estoicos é observar as coisas da natureza em seu puro-devir, acompanhar o seu fluxo, perceber o seu curso. O comportamento dos pássaros, o curso do rio, o movimento da terra. Deus está em tudo isso; Deus é tudo isso. A lei moral é divina porque é a lei da própria natureza. Isto significa que se, por um lado, a visão divina se aplica às causas físicas entre si, por outro, ela diz respeito aos acontecimentos como um todo. “A adivinhação é, no sentido mais geral, a arte das superfícies, das linhas e pontos singulares que nela aparecem” (DELEUZE, 1998, p. 146). A moral consiste em observar e seguir a vida como ela é. Suas múltiplas linhas que aparecem na superfície do acontecimento – “trata-se de querer o acontecimento, qualquer que ele seja, sem nenhuma interpretação, graças a um ‘uso das representações’ que acompanha desde o começo a efetuação do acontecimento mesmo atribuindo-lhe o mais limitado presente” (DELEUZE, 1998, p. 147). A moral estoica oscila entre a profundidade da física (as leis da natureza, o corpo, as paixões) e a superfície dos acontecimentos (as representações, as ideias, os incorporais) – entre a casca e a gema. Mais uma dupla camada que aponta para a sabedoria estoica. O sábio é aquele que, por um lado, desenvolveu em si a ataraxia, a indiferença, a impassibilidade, ou seja, o domínio das paixões e, por outro lado, a produtividade, a eficácia, a fabricação de um modo de existência que consiste justamente em aplicar um golpe de força sobre as forças que o cercam.

A dimensão moral do acontecimento afeta a própria vida. Nesta perspectiva já não se pode mais separar pensamento e vida, a lógica do sentido e a condução da existência, o acontecimento e a moral. Daí a importância, tão destacada por Deleuze ao longo de sua vida, de não separar pensamento e vida, linguagem e mundo, problema e solução, teoria e prática. É o que destaca ainda Zourabichvili (2004, p. 7):

E se não há maneira de pensar que não seja igualmente maneira de realizar uma experiência, de pensar *o que* há, a filosofia não assume sua condição acontecimental, de onde pretende receber a garantia de sua própria necessidade, sem propor ao mesmo tempo a descrição de um dado puro, ele próprio acontecimental.

Viver o acontecimento, ou melhor, viver no acontecimento implica em não buscar um sentido dado, determinado para o que acontece, mas ver no próprio acontecimento a criação do sentido. Não descobrir a verdade das coisas, mas ver no acontecimento o surgimento de uma verdade imanente, desenhada na superfície dos próprios acontecimentos. Deleuze se pergunta: *o que é orientar-se no pensamento?* No que responde: “o pensamento pressupõe ele próprio eixos e orientações segundo as quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas” (DELEUZE, 1998, p. 131).

O acontecimento é feito de linhas que são forças ou enxurradas de força. Ele não pressupõe um sujeito e um objeto do acontecimento que promove ou sofre o acontecimento. Sendo linhas de força ele é um fluxo. Tais linhas assumem formas, de modo que cada corpo é um composto de linhas flutuantes e em fluxo contínuo. Sendo assim, não são os sujeitos que promovem o acontecimento ou o pensamento, mas estes que tornam possível uma experiência de subjetivação. Não há um sujeito que fundamenta o pensamento, como pretendia Descartes. As linhas de fuga do pensamento é que entram em estado de composição e atravessam o sujeito constituindo uma forma em movimento – “cada sujeito é apenas uma série de acontecimentos expressiva de todas as outras séries que constituem o mundo” (DIAS, 1995, p. 99). A esse respeito, destaca ainda Dias (1995, p. 104): “longe de se apresentar como um dado natural, como uma instância constituinte, o sujeito, afirma Deleuze, é ‘sempre uma derivada’, uma resultante, resulta de um processo de subjetivação”. Eis a própria tarefa da filosofia: tornar as forças pensáveis, compor forças, dar forma às forças através dos conceitos e das problematizações. Um conceito é um composto de forças do pensamento e da vida – uma matéria viva do pensamento.

É preciso acompanhar as linhas geográficas de um pensamento para situá-lo na própria filosofia. No caso do platonismo, a linha aponta para o alto. “A altura é o Oriente propriamente platônico” (DELEUZE, 1998, p. 131). O ascetismo platônico requer um movimento de conversão para um plano elevado que é o mundo das ideias. Segundo Deleuze, “Nietzsche duvidou desta orientação pelo alto e se perguntou se, longe de representar a realização da filosofia, ela não era, ao contrário, a degenerescência e o desvio começando com Sócrates” (DELEUZE, 1998, p. 132). Ao olhar para o alto Platão se afasta demasiadamente da própria vida. O desvio se dá em relação à própria vida e à sua lógica.

Já os pré-socráticos recusam o alto; eles buscam as profundezas. “Os pré-socráticos instalaram o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade” (DELEUZE, 1998, p. 132). Num movimento inverso ao do platonismo os pré-socráticos querem o interior. “Eles sondaram a água e o fogo” (DELEUZE, 1998, p. 132). Não se trata de buscar a Ideia, mas o elemento fundamental no interior das próprias coisas. No lugar da conversão platônica, aparece a subversão pré-socrática. Segundo Deleuze, o movimento pré-socrático é para Nietzsche a verdadeira orientação da filosofia. Consiste em “retomar em uma filosofia do futuro, com todas as forças de uma vida que é também um pensamento ou de uma linguagem que é também um corpo” (DELEUZE, 1998, p. 132). Para Deleuze, o movimento que se desdobra em direção ao interior, a um abismo abaixo de todo fundo, além de toda fundação, corresponde a um exercício filosófico através do qual entra em funcionamento o “terceiro

olho”, a que Nietzsche se referia, que vê para além das verdades fundamentadas, para além das evidências.

Mas há ainda uma terceira imagem de filósofos. “A salvação, eles não a esperam mais da profundidade da terra ou da autoctonia, muito menos do céu e da Ideia, eles a esperam lateralmente do acontecimento” (DELEUZE, 1998, p. 133). É a nova imagem da filosofia construída pelos estoicos: “o incorporal não está na altura, mas na superfície, que não é a mais alta causa, mas o efeito superficial por excelência, que não é Essência, mas acontecimento” (DELEUZE, 1998, p. 134). Sendo o acontecimento um efeito da mistura entre os corpos, nele tudo se faz presente ou ele tudo comporta – tudo está em tudo e em toda parte. Na profundidade dos corpos tudo é mistura e “toda mistura vale o que valem os corpos que se penetram e as partes que coexistem” (DELEUZE, 1998, p. 134). Neste sentido, não existe acontecimento bom ou ruim. Sendo efeito de superfície o acontecimento simplesmente é. Para Deleuze é esse tipo de filósofo que mais interessa a Nietzsche e a quem ele dirige a palavra.

O que os estoicos distinguem é o tipo de mistura. Para eles há misturas perfeitas e imperfeitas. As perfeitas são aquelas que deixam os corpos intactos e as imperfeitas as que decompõem os corpos. São imperfeitas na medida em que os corpos sofrem e são perfeitas na medida em que os corpos são felizes por serem inabaláveis. A ascética estoica não remete a um outro plano de existência; antes, consiste em exercícios que equipam e fortificam o indivíduo proporcionando-lhe domínio sobre as paixões e, conseqüentemente, uma vida feliz. Não há, portanto, misturas boas ou más na ordem do acontecimento, mas misturas que resultam em imperfeições e perfeições. “Eis por que toda mistura pode ser dita boa ou má: boa na ordem do todo, mas imperfeita, má e até mesmo execrável na ordem dos encontros parciais” (DELEUZE, 1998, p. 134 e 135). O acontecimento em sua relação com a natureza e com a vida está para além do bem e do mal. Por isso para Nietzsche deve-se amar a vida como ela é em toda a sua intensidade. Renunciar a vida é renunciar a si mesmo; e isto constitui um sinal de fraqueza e decadência. “O que é verdadeiramente estoico, aqui, é a descoberta das paixões-corpos e das misturas infernais que organizam ou sofrem” (DELEUZE, 1998, p. 135). A vida é o campo de forças onde se movem as forças imperiosas, as paixões; nela o corpo se encontra com outro corpo e, a partir desse encontro, o corpo cresce ou diminui, se expande ou se encolhe. Mas em todo caso, uma vida, um acontecimento é sempre afirmado, mesmo em meio à destruição e à crueldade. “É um mundo do terror e da crueldade, do incesto e da antropofagia” (DELEUZE, 1998, p. 135). A vida é esta camada de superfície que surge a partir da mistura dos corpos, cheia de duplos e de paradoxos. O estoicismo instaura a “autonomia da superfície independente da altura e da profundidade,

contra a altura e a profundidade; a descoberta dos acontecimentos incorporais, sentidos ou efeitos, que são irreduzíveis aos corpos profundos assim como às Ideias altas” (DELEUZE, 1998, p. 136). Não mais a conversão do platonismo, nem a subversão dos pré-socráticos. Agora a perversão dos estoicos.

Do acontecimento à liberdade

Através da teoria dos incorporais, os estoicos garantem a experiência da liberdade de duas maneiras que são complementares. Por um lado, na interioridade do destino. O destino é a totalidade dos acontecimentos. Por outro lado, na exterioridade dos acontecimentos. Os acontecimentos sendo efeitos de superfície resultantes do encontro entre os corpos, dependem das forças que estão em jogo; mas, enquanto sentido, fabricam novas forças. Nada está dado ou definido; tudo está por se fazer, construir e criar.

Para os estoicos existe uma oposição radical entre destino e necessidade. O destino não é definido pela necessidade e, por sua vez, o que é necessário se dá em função da maneira como os corpos se encontram.

O modo de vida do homem moderno, o modo de subjetivação na atualidade, não existe porque é necessário; mas por conta das composições de forças que operam no corpo social. Essas composições possuem uma certa consistência, mas não cessam de ser tocadas por forças que as lançam para novas composições. Pode-se dizer que uma lei natural é necessária, como por exemplo, a lei da gravidade. Mas o homem pode criar meios para vencer a força da gravidade e, assim, fazer os corpos gravitarem. Desse modo o homem conseguiu chegar até a lua. Ele interferiu no destino? Não. Ele está inteiramente em harmonia com o destino posto que seu curso caminha, mas não de modo necessário. A força da inteligência humana foi capaz de alterar a “ordem natural das coisas” promovendo um novo acontecimento: o homem lunar.

É neste contexto também que o sentido é uma duplicação. Há sempre no jogo dos sentidos possibilidades distintas que coexistem entre si. É o que afirma Deleuze: “O sentido é sempre duplo sentido e exclui a possibilidade de que haja um bom sentido da relação” (DELEUZE, 1998, p. 136). A valoração do sentido é sempre circunstancial, a partir de uma experiência, de um ponto de vista que se tem. As possibilidades mesmas do sentido-acontecimento estão para além de qualquer valoração. Elas simplesmente acontecem; são neutras. Não há um sentido melhor que o outro, ou a necessidade de um certo sentido. O sentido se atualiza como fatalidade e não como necessidade. Deleuze afirma que os “Estoicos fazem prodígios, colocados nesta perspectiva, para escapar à necessidade e para afirmar o

“fatal”: não o necessário” (DELEUZE, 1998, p. 136). A valoração pertence à história, às lutas para afirmar uma experiência ou visão de mundo. Por isso a guerra e o conflito fazem parte da história da humanidade e do cosmos. Porém, na ordem do todo, na dimensão do acontecimento, são forças dispersas que compõem e decompõem as formas num jogo que é o próprio jogo do devir. Se há um Destino para os Estoicos, a relação com ele é amplamente paradoxal. Ele já está traçado pela via da eternidade, porém não de forma necessária. Não há o melhor destino; o que há é sempre duas faces simultâneas de uma mesma superfície que podem ser opostas, mas, em todo caso, múltiplas. O acontecimento é indiferente aos opostos. “Será, pois, que o estatuto do acontecimento puro e do *fatum* que o acompanha não é o de ultrapassar todas as oposições: nem privado, nem público, nem coletivo, nem individual..., tanto mais terrível e poderoso nesta neutralidade, uma vez que é tudo ao mesmo tempo?” (DELEUZE, 1998, p. 37).

Deleuze chama a atenção para a inovação dos estoicos ao tratarem da questão da causalidade. As causas seguem um destino já traçado? O destino é a totalidade da natureza. Nada acontece sem que a natureza esteja cumprindo o seu papel. A natureza funciona a partir de uma lógica própria que determina o que é possível. Portanto existe uma relação de causalidade que participa desta lógica. Esta causalidade diz respeito aos corpos e às suas misturas. Mas em relação aos acontecimentos, portanto, aos sentidos, a relação, como já foi dito, é de quase-causalidade. Há sempre algo que escapa à necessidade e cava um espaço para a liberdade.

Mas na medida em que diferem por natureza destas causas, entram uns com os outros em relação de quase-causalidade e em conjunto entram em relação com uma quase-causa ela própria incorpórea, que lhes assegura uma independência muito especial, não exatamente com relação ao destino, mas com relação à necessidade que deveria normalmente decorrer do destino. O paradoxo estoico é afirmar o destino, mas negar a necessidade (DELEUZE, 1998, p. 175).

Isto se dá porque uma diferença é estabelecida entre a interioridade dos corpos e exterioridade dos acontecimentos, ou a profundidade dos corpos e a superficialidade dos incorporais. Nisto consiste a relação com o Fora, muitas vezes destacada por Deleuze. O pensamento em contato com uma força que vem de fora. A subjetividade em vias de se lançar em um fora de si mesma. O ser e o não-ser. A história e o devir. Há sempre um fora que afeta as formas existentes e que corresponde à exterioridade do acontecimento. Não que os acontecimentos sejam independentes dos corpos, pois dependem de suas misturas; mas essa relação não diz respeito a uma necessidade; antes, a uma expressão. Ou seja, a relação dos acontecimentos com os corpos é uma relação causal não necessária, que é também uma relação expressiva. Já em relação aos próprios acontecimentos, isto é, entre as quase-causas, a

relação é tão somente de expressão. “De um lado, os acontecimentos-efeitos têm realmente com suas causas físicas uma relação de causalidade, mas esta relação não é de necessidade, é de expressão; de outro lado, têm entre si ou com sua quase-causa ideal uma relação que não é mesmo mais de causalidade, mas ainda e somente de expressão” (DELEUZE, 1998, p. 176).

Em relação aos próprios acontecimentos a estrutura causal não é mais regida pelo universo físico da causalidade, mas por uma outra ordem que é a da expressão. Um corpo ferido sangra. Essa é uma relação causal. Mas o sentido que este gesto implica é múltiplo. Se o corpo foi ferido numa batalha, se foi ferido num ritual religioso, se foi ferido em uma cirurgia etc. Dependendo do caso, a expressão pode ser de alegria ou tristeza. Tudo depende do sistema de signos do qual o gesto participa. É pois necessário não confundir a causalidade dos corpos com a expressividade do sentido, que implica na relação dos efeitos entre si. Mas então o que faz com que um acontecimento atravesse toda uma vida e marque uma existência se não há causalidade, mas apenas uma livre expressão dos efeitos entre si? O que faz com que uma vida seja

atravessada por uma só e mesma fissura, que toque uma só e mesma melodia em todos os tons possíveis com todas as palavras possíveis, não são relações de causa e efeito, mas um conjunto de correspondências não-causais, formando um sistema de ecos, de retomadas e de ressonâncias, um sistema de signos, em suma, uma quase-causalidade expressiva, não uma causalidade necessitante (DELEUZE, 1998, p. 176).

Podemos pensar essa questão em relação à própria obra de um pensador como Deleuze. Sua vida, seu pensamento, sua obra são marcados por uma mesma expressividade, por um mesmo problema, por um mesmo ideal; e suscitam toda uma variação, uma invenção de conceitos, um agenciamento de palavras e gestos que giram em torno do acontecimento. Mas esse percurso filosófico não é pessoal; antes, é fruto do acontecimento que o torna possível. Outros percursos distintos serão traçados e afirmados por outros filósofos. Seria isso uma afirmação da contradição no próprio acontecimento? Dois acontecimentos seriam incompatíveis porque contraditórios? A contradição não está no acontecimento, mas no conceito. O acontecimento é um só, é uma multiplicidade, remete à totalidade. A perspectiva assumida pelo filósofo em forma de conceituação é que irá instaurar a contradição entre os pensamentos. Mas tudo faz parte de um mesmo acontecimento. Sendo o acontecimento expressão de todo e qualquer pensamento ele não pode ser contraditório em si mesmo. Ele é paradoxal, o que é diferente. O paradoxo comporta a multiplicidade de sentidos, enquanto o contraditório requer a exclusão do outro. O fato de dois pensamentos serem incompatíveis não significa que sejam contraditórios. São diferentes, mas participam de um mesmo acontecimento. A lógica do acontecimento é a lógica da livre expressão.

Efetuação e contra-efetuação

Se na ordem dos acontecimentos não há agente nem paciente – não há um sujeito que determina o acontecimento –, na mistura entre os corpos aparece um princípio ativo e outro passivo (DELEUZE, 1998, p. 5) O passivo é aquele que, no encontro dos corpos, perde sua força – se enfraquece e/ou morre; já o ativo é aquele que a partir do encontro dos corpos acumula mais força, se revitaliza, se torna mais potente. O passivo se entrega às paixões e se torna delas prisioneiro. O ativo as domina gozando de um estado de liberdade que o permite manter-se no governo de si mesmo. O passivo sucumbe; o ativo se supera. O passivo se torna decadente; o ativo se torna artista de sua própria existência. Deleuze destaca um texto de Bréhier em que ele afirma que “os estoicos distinguem radicalmente, o que ninguém tinha feito antes deles, dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força, de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” (BRÉHIER apud DELEUZE, 1998, p. 6). Os corpos são definidos pelas suas relações de força, enquanto os acontecimentos são resultados do jogo entre essas forças. Os acontecimentos brotam das forças que resistem e prevalecem. Surgem daí as seguintes questões: como se equipar a fim de transformar-se em um indivíduo ativo e converter suas ações em ações ativas? Que trabalho o indivíduo deve realizar em si mesmo para que suas forças resistam e prevaleçam no jogo infinito das relações de poder?

O acontecimento envolve essas duas dimensões que vão das relações de força corporais aos efeitos de superfícies incorporais e vice-versa. “Se a batalha não é um exemplo de acontecimento entre outros, mas o Acontecimento na sua essência, é sem dúvida porque ela se efetua de muitas maneiras ao mesmo tempo e que cada participante pode captá-la em um nível de efetuação diferente no seu presente variável” (DELEUZE, 1998, p. 103). Há um jogo permanente entre o acontecimento e o ato, o incorporal e o corporal, a fissura e a consistência, a superfície e a profundidade dos corpos. “Será possível manter a insistência da fissura incorporal evitando, ao mesmo tempo, fazê-la existir, encarná-la na profundidade do corpo?” (DELEUZE, 1998, p. 160). A fissura que é o lugar do possível pode ser encarnada como experiência que não se anula em uma identidade? Como manter o diálogo vivo com a fissura que é o acontecimento? “Ou então irmos nós mesmos provar um pouco, sermos um pouco alcoólatras, um pouco loucos, um pouco suicidas, um pouco guerrilheiros, apenas o bastante para aumentar a fissura, mas não para aprofundá-la irremediavelmente?” (DELEUZE, 1998, p. 161) Como ficar na superfície sem permanecer na margem? Como preservar o espaço para a singularidade enquanto feixes de estabilidade momentâneos? Para Deleuze, os estoicos formam uma grande escola que nos legou a esse respeito várias lições.

É que os estoicos atuavam no campo do possível e criavam um jogo de experimentação do possível. Experimentação esta que levava ao limite da experiência. Por exemplo, se a morte é algo inevitável e possível de acontecer a qualquer momento, encarnemos a morte a fim de desfazer toda a sua ilusão representativa e ficarmos apenas com os seus efeitos naturais. Trata-se de efetuar a morte antes mesmo da sua efetuação concreta. Essa efetuação anterior à efetuação concreta funciona como uma espécie de contra-efetuação; pois nos defende ou nos equipa para enfrentar a morte quando ela vier. “Não se apreende a verdade eterna do acontecimento a não ser que o acontecimento se inscreva também na carne; mas cada vez devemos duplicar esta efetuação dolorosa por uma contra-efetuação que a limita, a representa, a transfigura” (DELEUZE, 1998, p. 164). Ser um pouco louco, um pouco alcoólatra, um pouco drogado é passar por essa experiência limite que nos possibilita rir do que acontece de fato. Trata-se de, não sendo louco, experimentar a loucura como um modo de não enlouquecer. Uma experiência que nos coloca na fissura de um pensamento que se move e que se recusa às formas fixas da identidade. “Mas ser o mímico *do que acontece efetivamente*, duplicar a efetuação com uma contra-efetuação, a identificação com uma distância, tal o ator verdadeiro ou o dançarino, é dar à verdade do acontecimento a chance única de não se confundir com sua inevitável efetuação” (DELEUZE, 1998, p. 164).

A questão aqui gira em torno do papel desempenhado pelas representações. As representações se dividem em duas: as impressões sensíveis que recebemos e que Deleuze chama de designações, e as representações racionais que são significações. Ambas dizem respeito aos corpos. No caso dos acontecimentos, que são incorporais, não se trata de representações, mas de expressões. Não é contra as expressões que se deve estabelecer a luta moral, mas contra as representações, ou melhor, acerca do uso que se deve fazer delas. A expressão é o efeito do uso que se faz das representações. A moral deve atuar nas representações. Em relação à expressão só nos resta aceitá-la.

Mas também aí não se trata de uma oposição. A representação envolve uma expressão que ela não pode representar. “A representação deve compreender uma expressão que ela não representa, mas sem a qual ela não seria ela mesma ‘compreensiva’, e não teria verdade senão por acaso e de fora” (DELEUZE, 1998, p. 148). Voltando ao exemplo da morte, podemos dizer que uma coisa é ver alguém morrendo e construir, a partir daí, uma representação da morte. Outra coisa é a expressão da morte em mim mesmo enquanto acontecimento que me diz respeito. “Saber que somos mortais é um saber apodítico, mas vazio e abstrato, que as mortes efetivas e sucessivas não bastam certamente para preencher adequadamente, enquanto não aprendermos o morrer como acontecimento impessoal provido de uma estrutura

problemática sempre aberta (onde e quando?)” (DELEUZE, 1998, p. 148). É preciso experimentar a morte enquanto acontecimento para dominar as representações que provocam, por exemplo, o medo da morte e, juntamente com esse medo, a inibição da vida. A representação só atinge esse ideal pelo acontecimento que ela envolve. Não se trata de escapar das representações, mas de associá-la ao acontecimento, de vivenciá-la no acontecimento enquanto criação de sentidos. Que sentidos possíveis a morte pode assumir, e também a vida? Consiste em atribuir sentido e vida para as representações a fim de usá-las da maneira que for conveniente, isto é, útil. O sentido é definido a partir da utilidade prática e móvel.

Aliás, aí reside o sentido da moral estoica. Não se trata de atingir um ideal de vida, um padrão de comportamento, uma norma universal, mas a felicidade. Deleuze utiliza para este fim a imagem do arqueiro, frequentemente citada nos textos estoicos. Não significa que a moral seja intencional e esteja apontada para uma direção. A imagem do arqueiro diz respeito à preparação, à maneira como o indivíduo deve se equipar, se posicionar e estar pronto para agir do modo como convém. Ela remete, portanto, ao próprio atirador e não ao alvo que se mira. Não existe o alvo. Existe a prontidão diante dos acontecimentos possíveis. “A relação com o arqueiro está mais próxima do Zen: o arqueiro deve atingir ao ponto em que o visado é também o não-visado, isto é, o próprio atirador e em que a flecha desliza sobre sua linha reta criando seu próprio fim, em que a superfície do alvo é também a reta e o ponto, o atirador, o tiro e o atirado” (DELEUZE, 1998, p. 149). Consiste em apreender o acontecimento na sua verdade eterna independentemente de sua efetuação espaço-temporal. Não há nada que provoque no sujeito uma doença, mas ele “corporifica” a doença como acontecimento a fim de se preparar efetivamente caso ela ocorra, sabendo que ela vai ocorrer e ele precisa estar pronto (de prontidão) para recebê-la sem se entregar, sem deixar de buscar a superação, sem perder a perspectiva de uma luta constante no corpo. Consiste em reduzir o acontecimento ao seu mínimo. Trazer o passado e o futuro do acontecimento para que ele perca a sua força ao ser atualizado. “É assim que o sábio estoico não somente compreende e quer o acontecimento, mas o representa e por aí o seleciona e que uma ética do mímico prolonga necessariamente a lógica do sentido” (DELEUZE, 1998, p. 150).

No pensamento estoico o acontecimento é sempre perfeito. Desse modo, a ética consiste em preparar-se para ser digno do acontecimento. Não renunciá-lo, não tentar fugir para outro mundo, não se ressentir ou se culpar. “Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece” (DELEUZE, 1998, p. 151). Querer a morte como acontecimento não significa resignação em relação à vida; ao contrário, é anular as forças que impedem que a

vida seja vivida em toda a sua intensidade. O acontecimento é o exercício da liberdade. Experimentam-se os acontecimentos para nada temer e para a nada se prender. Daí Deleuze fazer coro com Nietzsche na afirmação do *amor fati*. “É neste sentido que o *Amor fati* não faz senão um com o combate dos homens livres” (DELEUZE, 1998, p. 152). Através dos acontecimentos e de sua constante repetição eu me torno diferente do que sou; eu me exercito e construo um sujeito capaz de lidar com os acontecimentos; eu transformo a vida em obra de arte – “tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (DELEUZE, 1998, p. 152). A natureza se renova, ela é um movimento cíclico que retorna ao mesmo para produzir o novo. Assim sendo, não há um retorno à natureza, ao primitivo, mas um salto na natureza ou um salto da natureza. Uma força que nos lança para a criação. Ser fiel à natureza, à terra ou à vida significa criar, expandir; e para isso é preciso combater com outras forças.

Um dos pontos altos da análise de Deleuze é a constituição do conceito de contra-efetuação. É através deste conceito que o sujeito de alguma forma participa do processo de produção dos sentidos. Não como um senhor absoluto, um fundador supremo da realidade, uma fonte da verdade. Mas como potência viva em relação com os acontecimentos. Ao exercer um certo controle das efetuações, um certo domínio no campo das representações, se coloca na perspectiva da liberdade. Aceitar sempre os acontecimentos, mas manipular a produção dos sentidos, a escolha da melhor via, da melhor travessia, selecionar as melhores efetuações. Assim se dá a relação dos estoicos com o destino. O destino está dado nos acontecimentos, mas eu posso interferir escolhendo, nesta rede serial, a melhor série. É a grande conjugação entre o destino e a liberdade.

E se é bem nesta parte que a efetuação não pode se cumprir, nem a causa produzir, que o acontecimento reside por inteiro, é aí também que ele se oferece à contra-efetuação e que reside nossa mais alta liberdade, pela qual nós o desenvolvemos e o levamos a seu termo, à sua transmutação e tornamo-nos senhores, enfim, das efetuações e das causas. Como ciência dos acontecimentos puros, a psicanálise é também uma arte das contra-efetuações, sublimações e simbolizações (DELEUZE, 1998, p. 219).

O sujeito em meio ao jogo do sentido apenas captura, seleciona, escolhe o sentido que já se encontra traçado pelo acontecimento. “O fantasma originário caracterizar-se-ia por uma ausência de subjetivação paralela à presença do sujeito na cena” (DELEUZE, 1998, p. 219). O próprio sujeito seria um efeito de superfície ao se efetuar a partir dos acontecimentos. O que importa é sua capacidade de contra-efetuação. De qualquer maneira há uma dissipação do eu. “O que aparece no fantasma é o movimento pelo qual o eu se abre à superfície e libera as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava” (DELEUZE, 1998,

p. 219 e 220). O papel do sujeito é liberar em si mesmo a efetuação das singularidades. Neste sentido, o sujeito, como corpo sem órgãos, é neutro. “Esta neutralidade, isto é, este movimento pelo qual singularidades são emitidas ou antes restituídas por um eu que se dissolve ou se adsorve na superfície, pertence essencialmente ao fantasma” (DELEUZE, 1998, p. 220). Portanto a condição de efetuação das singularidades depende não do sujeito, mas de sua dissolução. As singularidades só podem ser efetuadas a partir de uma queda das identidades.

As singularidades

Mas o que faz com que algumas coisas sejam captadas em sua identidade e outras em sua singularidade? Deleuze explica pelo lado da vontade. Há uma vontade que nos move e que nos leva a querer uma coisa e não o seu contrário. Essa vontade não pertence ao sujeito, não se trata de uma vontade pessoal. É uma espécie de vontade intuitiva que Deleuze chama também de indiferença (DELEUZE, 1998, p. 103). Neste sentido, seria possível falar de uma vontade de poder, que fixa identidades, estabelece territórios; e uma vontade de potência, que produz singularidades e desterritorializa. Mas sobretudo de uma vontade que simplesmente quer se afirmar como tal; que é indiferente e que portanto é vontade de acontecimento. Mas o resultado dessa vontade pode assumir no sentido duas caracterizações: o da neutralidade e o da potência genética; de um efeito de superfície neutro e de um princípio de produção fecundo.

A identidade pertence ao conceito e não aos acontecimentos. Os acontecimentos são singulares. Um conceito forma uma identidade; mas uma vez que o conceito é a expressão do acontecimento, cada conceito esconde uma variação de singularidades.

Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada ‘coisa’ se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu. À exclusão dos predicados se substitui a comunicação dos acontecimentos (DELEUZE, 1998, p. 180).

No final das contas, só há singularidade, na medida em que “o centro *ideal* de convergência é por natureza perpetuamente descentrado, não serve mais senão para afirmar a divergência” (DELEUZE, 1998, p. 180). Um centro descentrado; este é o estatuto do conceito e de tudo a que ele se refere. É a partir do descentramento que Deleuze, juntamente com Guattari, constituirá uma proposta esquizoanalítica. É que no nível da identidade pessoal também se encontram as forças da singularidade.

E é preciso distinguir duas maneiras pelas quais a identidade pessoal é perdida, duas maneiras pelas quais a contradição se desenvolve. Em profundidade, é pela identidade infinita que os contrários comunicam e que a identidade de cada um se acha rompida, cindida: tanto que cada

termo é ao mesmo tempo o momento e o todo, a parte, a relação e o todo, o eu, o mundo e Deus, o sujeito, a cópula e o predicado (DELEUZE, 1998, p. 181).

Tudo converge para uma só identidade; a identidade do todo.

Mas na superfície onde não se desdobram a não ser os acontecimentos infinitos, as coisas se passam diferentemente: cada um comunica com o outro pelo caráter positivo de sua distância, pelo caráter afirmativo da disjunção, tanto que o eu se confunde com esta própria disjunção que libera para fora dele, que põe fora dele as séries divergentes como tantas singularidades impessoais e pré-individuais. Tal é já a contra-efetuação: distância infinita, em lugar de identidade infinita (DELEUZE, 1998, p. 181).

Ao invés de conduzir tudo para uma identidade global e infinita, conceber as relações divergentes, conflituosas, díspares como efeito de uma distância infinita. O conflito, as disputas não passam de tentativas de uma certa série se afirmar e se firmar como efetuação. É neste sentido que é possível falar na morte de Deus, do homem, do mundo e do eu, enquanto identidades fixas. Pois se há uma distância infinita, só pode haver espaço para a multiplicidade de Deus, do homem, do mundo e do eu. Quando Foucault, por exemplo, trata da questão do sujeito não significa um retorno ao homem que ele havia recusado. Se antes ele recusa o homem e anuncia o seu fim, com certeza é em relação a uma identidade padronizada do homem que ele se coloca. Sua crítica das ciências humanas consiste exatamente em suspeitar da verdade que elas estabelecem acerca do homem. Não se trata de negar o homem, mas de combater a política da verdade que o cerca, o encobre e o escraviza. Neste sentido, quando fala do sujeito ou da experiência da elaboração dos modos de subjetivação, não se trata de constituir uma identidade. Ao contrário, o que está sendo afirmada é a experiência de um tipo de indivíduo e de existência não normatizado, não assujeitado pelas redes de um saber e de um poder que vão definir o que ele é e como deve viver. A questão gira em torno de um indivíduo atento justamente às singularidades que o povoam. Foucault não muda de ideia, não pratica uma ressurreição do sujeito; antes, intensifica sua tarefa de pensar a partir da diferença.

Esta quase-causa, este não-senso de superfície que percorre o divergente como tal, este ponto aleatório que circula através das singularidades, que as emite como pré-individuais e impessoais, não deixa subsistir, não suporta que subsista Deus como individualidade originária, nem o eu como Pessoa, nem o mundo como elemento do eu e produto de Deus (DELEUZE, 1998, p. 182).

A leitura que Deleuze faz do pensamento estoico, na perspectiva de uma teoria do acontecimento e do sentido, contribui para se pensar os modos de subjetivação em sua complexidade e multiplicidade. Mais tarde, o tema do acontecimento será substituído pelo conceito de plano de imanência. Mas não se trata de um abandono da noção de acontecimento. Em vez de se pensar os deslocamentos conceituais de Deleuze como uma mudança que implica em um afastamento dos textos ou conceitos precedentes, talvez seja

mais fecundo pensar tais deslocamentos como uma reverberação a partir de outras referências. É assim que, dos estoicos a Spinoza encontramos não uma continuação, como se Spinoza representasse a retomada do pensamento estoico por outras vias, mas uma outra operação do pensamento que amplia a capacidade de pensar a potência dos encontros no jogo de fabricação dos modos de subjetivação.

3.2 Deleuze e Spinoza: por uma filosofia dos encontros

No estudo que Deleuze faz do pensamento de Spinoza¹⁵, a questão do encontro dos corpos aparece em destaque. O presente ensaio consiste em analisar primeiramente a noção de corpo na perspectiva spinozista, o papel dos encontros dos corpos na potencialização da existência, o trabalho de preparação para os encontros e, por fim, o empreendimento de uma filosofia dos encontros.

Corpo e potência: uma vida

Partindo da indagação de Spinoza: *o que pode um corpo?*, Deleuze pensa a questão do corpo em sua relação com a noção de potência. Um corpo é uma potência, um jogo de forças. Uma constatação que apresenta diversas implicações: biológica, cosmológica, ética e política. Afirma Deleuze (1968, p. 236, tradução nossa): “A questão ‘o que pode um corpo?’ tem um sentido nele mesmo porque implica em uma nova concepção do indivíduo corporal, da espécie e do gênero. Sua significação biológica, nós veremos, não deve ser negligenciada”. E acrescenta: “Quando Spinoza diz: nós não sabemos mesmo o que pode um corpo, esta fórmula é quase um grito de guerra” (DELEUZE, 1968, p. 234, tradução nossa).

Mas Deleuze fala primeiramente de uma significação jurídica e ética da potência do corpo. Jurídica no sentido do direito natural. “Tudo o que pode um corpo (sua potência) é também seu ‘direito natural’” (DELEUZE, 1968, p. 236, tradução nossa). Não se pode exigir de um corpo que aja diferente da sua natureza. Como questiona Nietzsche, não se pode exigir do lobo que não devore as ovelhinhas. Não se pode querer que um corpo aja de forma diferente de sua potência: que o sol não queime, que a luz não ilumine, que a pedra não pese etc. Cada um age em função da sua potência, isto é, dos encontros que tem, das afecções que geram os desejos para se impor na existência. Enfim, cada qual age como pode, em função da sua potência. A alteração da potência nos encontros dos corpos implica em uma mudança de

¹⁵ O estudo de Deleuze é uma análise detalhada da obra de Spinoza, que leva em consideração sua ampla e complexa rede conceitual. O presente trabalho não pretende se reportar a todos os meandros dessa abordagem, mas acompanhá-la nos elementos que vão de encontro ao objetivo proposto.

atitude. Quando se fala em direito natural, não se trata de dever: deve ser assim, deve agir assim. Trata-se de poder: pode agir assim em função de sua potência que é natural uma vez que é produzida a partir dos encontros dos corpos no cosmos. Partindo dessa perspectiva, o homem não tem mais direito que os animais porque ele é racional e tem consciência do seu dever. Pelo prisma do poder, cada corpo tem seu direito de agir, portanto, de expressar a sua potência. “Deste ponto de vista, não se fará nenhuma distinção entre o sábio e o insensato, o razoável e o demente, o forte e o fraco. Sem dúvida eles se diferem pelo gênero de afecções que determinam seu esforço para preservar na existência” (DELEUZE, 1968, p. 237, tradução nossa). Uma pessoa não nasce racional, ela se faz racional. Uma pessoa não nasce cidadão, mas se faz cidadão. Uma pessoa não nasce humano, ela se faz humano. Por isso não cabe falar em direitos humanos, pois todo direito está sujeito às potências de cada encontro. Os direitos humanos é uma maneira de impedir a potência de uns corpos (fortes) em benefício de outros (mais fracos). Dissolve-se com isto também o dualismo natureza e cultura. A potência de um corpo, isto é, a sua natureza, depende das forças, das afecções que se dão através dos encontros dos corpos no mundo. Sendo assim, a natureza de um corpo está ligada também às relações culturais. Ora, se o estado de natureza (as potências de cada corpo) depende dos encontros, o trabalho que se deve fazer é no sentido de organizar os encontros. “Não haveria senão um meio de tornar viável o estado de natureza: se esforçando para *organizar os encontros*” (DELEUZE, 1968, p. 239, tradução nossa). Os bons encontros que aumentam a potência de agir de um corpo, ou seja, a sua alegria. Em todo caso, cada corpo possui o direito natural de se esforçar para existir (*conatus*). Isto vale tanto para o homem como para uma pedra.

A questão de Spinoza: *o que pode um corpo?* De que afetos é ele capaz? (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73), embora reclame pela constituição da potencialidade de um corpo, também nos remete a uma incógnita. “Daí a importância da questão ética. *Nós não sabemos mesmo o que pode um corpo*, diz Spinoza. Quer dizer: *Nós não sabemos de quais afecções nós somos capazes nem até onde vai a nossa potência*” (DELEUZE, 1968, p. 205, tradução nossa). E não podemos mesmo saber de antemão. Essa incógnita é uma abertura radical para o que está por vir, para o que está em vias de acontecer. É a força criativa do devir afirmada em toda sua intensidade. Numa aproximação entre Foucault e Spinoza, Deleuze afirma: “não se sabe do que um corpo humano é capaz, quando se liberta das disciplinas do homem” (DELEUZE, 1988, p. 100). Trata-se de pensar o indivíduo não pela sua forma ou substância – por exemplo, a forma homem ou a substância humana – antes, trata-se de pensá-lo pela sua potência. Uma pessoa, nesse caso, não é definida pelas suas características físicas, nem pela

função que exerce na sociedade: homem, mulher, professor, advogado, operário etc, mas por aquilo que a move em uma certa direção, suas potencialidades de pensar e de agir. Em Spinoza, a potência de um corpo é medida por suas ações, por seus agenciamentos. Aumento de potência implica na capacidade de agir e criar. Deleuze observa a esse respeito o deslocamento operado por Spinoza em relação a Descartes. Enquanto o axioma cartesiano se baseia na quantidade para explicar a realidade – quanto maior, mais forte – Spinoza lança mão de um axioma das potências (DELEUZE, 1968, p. 76). A quantidade de força não se explica pela soma de coisas existentes, mas pelo grau de potência das coisas. Se Deleuze fala de aumento e diminuição de potência, não se trata de uma quantidade algébrica, mas de uma quantidade de intensidade, ou seja, graus de potência (DELEUZE, 1968, p. 173). Para ele, um modo finito se apresenta a partir da seguinte tríade: “a essência como grau de potência, a relação característica na qual ela se exprime, as partes extensivas subsumidas sob esta relação e que compõem a existência do modo” (DELEUZE, 1968, p. 197, tradução nossa). Portanto, cada ser finito se apresenta de um modo característico, ou seja, tem um modo de agir próprio em função do seu grau de potência, que varia de acordo com os encontros que tem e que podem aumentar ou diminuir a sua potência de agir.

Mas de onde vem essa potência? Primeiramente, ela está em tudo aquilo que existe. A potência é, antes de mais nada, potência de existir e de se conservar na existência (DELEUZE, 1968, p. 77). A potência está nos corpos existentes e se altera de acordo com o encontro dos corpos. Sendo assim, a potência de um corpo não é proveniente dele mesmo, mas de algo que o envolve. Isto porque um corpo finito não pode ser causa de si mesmo.

Os seres finitos não existem e nem se conservam por sua própria potência; para existir e se conservar eles precisam da potência de um ser capaz de se conservar a si mesmo e de existir por si. A potência pela qual um ser finito existe, se conserva e age é pois a potência de Deus nele mesmo” (DELEUZE, 1968, p. 80, tradução nossa).

A potência de Deus se espalha pelos corpos e os torna potentes. Ou melhor, os corpos exprimem a potência divina. Os corpos são *modos* dos atributos de Deus. “As coisas finitas são partes da potência divina porque elas são modos dos atributos de Deus” (DELEUZE, 1968, p. 81, tradução nossa). E as essências dos modos se definem como graus de potência (DELEUZE, 1968, p. 173). Um modo – que pode ser um corpo, uma ideia, um indivíduo – é um grau de potência. “É assim que os corpos mais simples são as últimas divisões modais extensivas do extenso” (DELEUZE, 1968, p. 174, tradução nossa). O encontro dos corpos é um encontro de potências a partir do qual emanam não os sujeitos, mas os modos de subjetivação que correspondem a uma maneira de ser; uma maneira de agir, de viver, de estar no mundo. É neste sentido que, para Spinoza, “a potência do homem é uma parte da potência infinita de Deus” (DELEUZE, 1968, p. 80, tradução nossa). Não há um corpo sequer que não

esteja conectado ao todo, que não seja parte de um todo, que não participe do jogo de variação das forças. A leitura que Deleuze faz do pensamento de Spinoza o transforma em uma filosofia dos encontros no cosmos. A sua contribuição para se pensar a formação dos modos de subjetivação vem do fato de que, para ele, a vida é uma maneira de ser que é constituída através dos encontros. Spinoza traça um plano em que a vida é definida não pela aparência ou pela essência, mas por forças imanentes que resultam em um modo de viver. Para Deleuze, “estar no meio de Spinoza é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver” (DELEUZE, 2002, p. 125).

A potência se define pela ação. Não potência para a ação, mas potência da ação. Não se trata de um potencial para um ato, mas da potência em ato. Ser, existir, viver é agir. “A potência é sempre ato” (DELEUZE, 1968, p. 81, tradução nossa). Pensar a vida não como necessidade, mas como força produtiva. Não porque tem que ser, mas porque pode ser. Substituir o tem que ser assim, deve ser assim, pelo pode ser assim. Substituir o dever-ser moral pelo poder-ser ético – “a isso Spinoza chama Natureza; uma vida não mais vivida a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência, em função das causas e dos efeitos” (DELEUZE, 2002, p. 9). Não importa o fim a que se quer chegar nem os meios para se chegar, mas o que provoca um certo efeito, o que causa um modo de ser.

A potência diz respeito ao poder de agir e ao poder de sofrer, padecer. Potência de afetar e de ser afetado. Um corpo pode afetar outro corpo e ser afetado por outro corpo. Contudo, mesmo o poder de ser afetado não é passivo, mas ativo; pois requer um ato, uma atualização. “Não há atitude ou poder que não seja efetuado, nem potência que não seja atual” (DELEUZE, 1968, p. 82, tradução nossa). A potência de agir consiste na potência de ampliar o poder de ser afetado, ou seja, a potencialização dos encontros. A essência está na potência. “Dizer que a essência de Deus é potência, é dizer que Deus produz uma infinidade de coisas em virtude desta mesma potência pela qual ele existe” (DELEUZE, 1968, p. 83, tradução nossa). Os modos existentes são potências que expressam a potência de Deus. Sendo assim, a essência de um modo participa da essência infinita de Deus e de sua potência. “A essência do modo, por sua vez é grau de potência” (DELEUZE, 2002, p. 104). O que define qualquer corpo não é uma substância, mas a sua potência, as forças que o atravessam. Potência que é sempre ativa. “Toda potência é ato, ativa, e em ato. A identidade da potência e do ato explica-se pelo seguinte: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e esse poder de ser afetado encontra-se constante e necessariamente preenchido por afecções que o efetuam” (DELEUZE, 2002, p. 103). Neste sentido, o aumento da potência de agir é o aumento da

potência de ser afetado. “O esforço para aumentar a potência de agir não é pois separável de um esforço para elevar ao máximo o poder de ser afetado” (DELEUZE, 2002, p. 107). O poder de ser afetado diz respeito à relação característica de um corpo. A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. Com que corpos meu corpo pode se relacionar a fim de aumentar a sua potência, quer dizer, o seu poder de ser afetado? Sendo assim, “o que pode um corpo diz respeito à natureza e aos limites de seu poder de ser afetado” (DELEUZE, 1968, p. 198, tradução nossa). A potência de um corpo está ligada ao seu poder de ser afetado de uma infinidade de modos.

Um animal, por exemplo, é capaz de ser afetado de uma certa maneira específica. Sua potência está ligada a sua capacidade de afecção e de ação. Deleuze cita o caso do carrapato que é dotado apenas de três afetos. É assim que o grau de potência de um modo corresponde à sua essência: a essência do modo carrapato. Não há pois uma essência prévia, anterior, fundamental. Nem tampouco uma essência extraída da existência. Toda essência diz respeito aos modos existentes, mas são independentes deles – “a essência enquanto essência tem uma existência” – “uma essência de um modo tem uma existência que não se confunde com a existência de um modo correspondente” (DELEUZE, 1968, p. 174, tradução nossa). Um modo existente é um corpo. A essência desse modo não está no corpo, mas na potência do corpo. A essência refere-se pois à potência que é real, que existe, que está no corpo, mas que não pode ser reduzida a ele. Ela só pode ser pensada a partir dos modos existentes, mas não se confunde com eles. A essência está na força que se expressa em um modo e não no modo em si. Trata-se de pensar a realidade pela potência dos corpos e não por suas funções ou tipos. Não é possível pensar as forças fora do corpo. Contudo, as forças não se limitam aos corpos já que dizem respeito às relações, aos encontros dos corpos. Não se trata da força do cavalo ou da essência do cavalo, mas de uma essência que faz do cavalo um cavalo de corrida; ou seja, a quantidade intensiva de força é que define a essência do cavalo, se ele é de corrida ou de lavoura. Um modo é pois uma quantidade intensiva de força. O mesmo se aplica aos modos de subjetivação. Cada indivíduo é um composto de forças. “A individuação em Spinoza não é nem qualitativa nem extrínseca, mas quantitativo-intrínseca, intensiva” (DELEUZE, 1968, p. 180, tradução nossa). Para Deleuze, modal quer dizer quantitativo intensivo. Cada modo de subjetivação é um composto de forças, um grau de potência, uma dinamite.

Um modo existente é uma parte no todo, mas ele mesmo é composto de partes. “Se é verdade que um modo existente ‘tem necessidade’ de um grande número de outros modos existentes, nós podemos já pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes” (DELEUZE, 1968, p. 183, tradução nossa). É assim que um corpo é cheio de

microcorpos. Uma física implica em uma microfísica. Partículas que se movem de um corpo a outro.

Para Deleuze, quando Spinoza afirma “uma única Natureza para todos os corpos” (DELEUZE, 2002, p. 127) e que esta Natureza é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras, ele está traçando um plano de imanência. A Natureza é um plano de imanência virtual que une ou envolve todas as coisas e a partir do qual as coisas se atualizam de forma variável. Ele explica o que vem a ser esse plano: “Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama” (DELEUZE, 2002, p. 127). O plano é uma geografia, uma paisagem que situa não as coisas, mas as forças, as potências, as intensidades e seus estados de velocidade e lentidão. O plano é feito de linhas que correm em velocidades variadas. Instalar-se no plano, nesta geofilosofia, é canalizar as forças no sentido da criação; implica um modo de vida, uma maneira de viver. Por isso, fazer da vida uma obra de arte não consiste em ser senhor do seu próprio destino, mas assumir a correnteza do caos para extrair dele as potências da criação, do agir, da composição, da afecção.

Mas o plano de imanência se encontra dado? Não. É preciso construí-lo. Como assim? A natureza não é natural? Não há, neste caso, distinção entre natureza e artifício. “O artifício faz parte completamente da Natureza” (DELEUZE, 2002, p. 129). Tudo é invenção. As forças se movem, mas suas configurações resultam de um plano que é justamente a conjugação das forças, o agenciamento. Por isso o plano deve ser construído. A questão é: como construí-lo?

É dessa maneira também que um indivíduo não é um sujeito. Não é uma entidade isolada, definida em sua substância. Não há sujeitos, mas modos de subjetivação que implicam em uma relação permanente entre o interior e o exterior. Tais modos constituem um processo de mobilização das forças em variação de estado de velocidade e de lentidão. “Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo” (DELEUZE, 2002, p. 130). Uma simbiose, um mergulho no caos do cosmos – caosmose.

É preciso deixar claro que o corpo é uma potência de existir, mas também de pensar. “A distinção entre potências e atributos tem uma importância essencial no spinozismo. Deus, quer dizer, o absolutamente infinito, possui duas potências iguais: potência de existir e de agir, potência de pensar e de conhecer” (DELEUZE, 1968, p. 103, tradução nossa). Neste sentido, dissolve-se qualquer dualismo do tipo corpo e alma: “do mesmo modo que nosso

corpo participa da potência de existir, nossa alma participa da potência de pensar” (DELEUZE, 1968, p. 131, tradução nossa). Os atributos se exprimem nos modos existentes e cada modo é um grau de potência – “o atributo se exprime ‘de um modo certo e determinado’, ou antes, de uma infinidade de modos que constituem os modos existentes finitos” (DELEUZE, 1968, p. 93). Sendo os modos partes integrantes do todo da natureza, eles estão sujeitos necessariamente às influências de outras partes. “Necessariamente as outras ideias agem sobre nossa alma, como os outros corpos sobre o nosso corpo” (DELEUZE, 1968, p. 131, tradução nossa).

Definição de corpo: longitude e latitude

Mas afinal, o que é um corpo? Primeiramente, um corpo é um aglomerado de partículas que estão em estado de movimento ou repouso. A variação desse estado define a individualidade de um corpo. Diz Deleuze: “um corpo se define por relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas” (DELEUZE, 2002, p. 128). Quer dizer, o mundo é feito de partículas que se juntam e formam um corpo – “cada relação efetuada constitui a forma de um indivíduo existente” (DELEUZE, 1968, p. 215, tradução nossa). A efetuação dos corpos segue leis que lhes são próprias. Leis de composição. Assim como também se desfazem através de leis de decomposição que lhes são próprias. Mas a decomposição significa que duas relações não se compõem mais; nesse caso, as partes subsumidas de uma relação determinam que as partes da outra entrem em uma nova relação. Sendo assim, “tudo é composição na ordem das relações. Tudo é composição na Natureza” (DELEUZE, 1968, p. 216, tradução nossa). Ainda que haja uma decomposição ela se dá em função de uma nova composição. Um corpo não se desfaz senão para entrar em composição com uma nova relação.

O estado das partículas define a maneira de viver de um corpo. O que diferencia um corpo de outro, portanto, é o estado em que essas partículas se encontram. A velocidade e a lentidão das partículas é que ditam a forma de um corpo; ou seja, as formas e as funções de um corpo são os reflexos ou efeitos de superfície resultantes do estado em que as partículas se encontram. As partículas em estado de movimento absoluto, alucinado, imperceptível constituem o caos. A contenção do movimento, isto é, a contenção das partículas em estado mais ou menos acelerado determina uma forma. Entre o caos e o corpo encontra-se a forma que é o modo de ser do corpo, o sentido, o acontecimento. Cada forma é um acontecimento visto que é um composto de linhas de força em estado de devir. Um acontecimento que assume uma forma, mas que é anterior à forma; ele é o que torna possível a forma e a coloca

em movimento de variação. Deleuze afirma: “A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. Até mesmo o desenvolvimento de uma forma, o fluxo do desenvolvimento de uma forma depende dessas relações, e não o inverso”. E reforça: “O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas” (DELEUZE, 2002, p. 128). Ou seja, não como uma forma acabada, mas como um acontecimento múltiplo e variável que depende do movimento das partículas. Por exemplo, entre uma criança e um adulto a diferença não é de forma ou funções, mas das relações complexas entre as partículas que compõem cada corpo. Também entre um cavalo e um boi a diferença não é de forma ou funções. Daí Deleuze afirmar que há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de lavoura que um cavalo de lavoura e um boi também de lavoura.

Os corpos não se definem por seu gênero ou sua espécie, por seus órgãos e suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação. Você ainda não definiu um animal enquanto não tiver feito a lista de seus afetos. Nesse sentido, há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 74).

É o estado das partículas que define o modo de ser de um corpo. Essa maneira de definir um corpo pelas relações de movimento e repouso, velocidades e lentidões, Deleuze chama de *longitude*. Define: “Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso ou de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*” (DELEUZE, 2002, p. 132).

Mas há ainda outra maneira de definir um corpo: pelo seu poder de afetar e de ser afetado. Afirma Deleuze: “Um corpo afeta outros corpos ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade” (DELEUZE, 2002, p. 128). Se na longitude a questão é a relação complexa de velocidade e lentidão entre as partículas, agora é a relação entre os corpos que está em jogo. Os corpos podem entrar em relação com outros corpos e extrair daí uma potência de agir. Mesmo as relações menos esperadas, como é o caso da vespa e da orquídea que pertencem a dois reinos distintos, implicam uma afecção e, portanto, uma alteração na potência de um corpo. Por isso Deleuze insiste, “não se define um corpo (ou uma alma) por sua forma, nem por seus órgãos ou funções; tampouco se define um corpo como uma substância ou sujeito” (DELEUZE, 2002, p. 128). A questão é o modo de ser, o modo de existência, o modo de subjetivação. O que distingue um modo de uma identidade é que o modo é um acontecimento múltiplo,

enquanto que a identidade requer uma unidade em torno de um centro imóvel e permanente. O modo é uma modulação variável. O modo implica uma pragmática que não é uma organização; implica um funcionalismo que não é uma função. Não importam as funções, mas o funcionamento, o agenciamento, o uso das forças, a operacionalidade que se dá no movimento de velocidades e lentidões. Para Deleuze, “um modo é uma relação complexa de velocidades e de lentidões, no corpo, mas também no pensamento, e é um poder de afetar e de ser afetado, do corpo ou do pensamento” (DELEUZE, 2002, p. 129). Um corpo expressa essa potência no seu modo de viver, nas suas conexões, naquilo que é capaz de criar, na maneira como afeta outros corpos promovendo alegria ou tristeza, ampliando a capacidade de pensar ou tornando-a inerte e moribunda. Para esta outra maneira de definir um corpo a partir dos afetos, Deleuze dá o nome de *latitude*. “Entendemos por latitude o conjunto de afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma força anônima (força de existir, poder de ser afetado)” (DELEUZE, 2002, p. 132 e 133).

Definir um corpo por longitude e latitude é situar-se num plano sempre variável que diz respeito à capacidade de mobilização das partículas e à capacidade de afecção dos corpos. Mobilização e afecção são aspectos que se dizem da potência de um corpo; são o que definem o que um corpo de fato pode. Vale acrescentar que um corpo pode ser qualquer coisa: “pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade” (DELEUZE, 2009, p. 132).

Um corpo qualquer, por menor que seja, possui uma infinidade de partículas. Dizer que um corpo é definido pelo que ele pode, ou seja, pela sua potência significa dizer que a individualidade de um corpo é definida pelas relações de repouso e movimento, de velocidades e lentidões entre partículas. As funções de um corpo ou de um organismo dependem das relações de movimento e repouso, de velocidades e lentidões das partículas (proposição cinética). Mas também um corpo é definido pela relação com outros corpos, ou seja, a potência de um corpo diz respeito à sua capacidade de ser afetado por outros corpos ou mesmo de afetar. Ser afetado sem que sua relação característica seja abalada, sem que ela sofra uma perda de potência ou mesmo acabe, o que seria a morte. Afetar no sentido de aumentar a potência de outros corpos sem perder a sua. A potência de um corpo corresponde à gradientes das partículas, bem como a sua capacidade de ser afetado e afetar.

Há, portanto, duas dimensões que constituem o plano de imanência: a longitudinal e a latitudinal. Elas abrangem o universo dos afetos e seus poderes de afecção. O plano de imanência não é um corpo, mas um incorporal (força) que atravessa o corpo, que implica, portanto, a realidade do corpo. É o virtual que se atualiza. Duas esferas de uma mesma

realidade. A cartografia é o trabalho que se mira no plano de imanência dos corpos e suas forças. “Estabelecemos assim a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades” (DELEUZE, 2002, p. 133). Por isso um plano de imanência é traçado, na medida em que as velocidades são alteradas pelos encontros e os afetos intensificados.

Deleuze esclarece que não se trata de uma teoria dos átomos. Trata-se de partes extensivas e extrínsecas que não se distinguem uma das outras e que se relacionam entre si através do movimento e do repouso. “Movimento e repouso são precisamente a forma de distinção extrínseca e de relação exterior entre os corpos simples” (DELEUZE, 1968, p. 187, tradução nossa). Os corpos são determinados, por forças que vem de fora, ao estado de movimento ou repouso; e se distinguem entre si por esse estado. Cada corpo é um conjunto de partículas definido pela relação de movimento e repouso. E é essa relação, por sua vez, que define a potência de um corpo. “É sob esta relação que um conjunto infinito corresponde a tal essência de modo (isto é, a tal grau de potência), pois constitui no extenso a existência do modo nele mesmo” (DELEUZE, 1968, p. 188, tradução nossa). Um modo existente é um estado de movimento e repouso das partículas que o compõe; isto é, a sua potência. Mas como uma infinidade de partes extensivas compõe a existência de um modo? Através das relações características. As relações características dizem respeito ao estado de movimento e repouso das partes. Um corpo apresenta uma relação característica comum com outro corpo quando o estado de movimento e repouso das linhas que os compõem é compatível. Por isso um projétil lançado contra um corpo humano fere a potência do corpo atingido, pois as relações dos corpos são incompatíveis. “É sob relações graduadas que as partes extensivas se agrupam em conjuntos variados, correspondendo a diferentes graus de potência” (DELEUZE, 1968, p. 190, tradução nossa).

No entanto, um modo pode ter o seu estado de movimento e repouso alterado. “O modo existente está sujeito a variações consideráveis e contínuas: pouco importa se a repartição do movimento e repouso, da velocidade e da lentidão, muda entre as partes” (DELEUZE, 1968, p. 190, tradução nossa). Não há a natureza de um modo, mas um modo que tem seu grau de potência alterado a partir do contato com forças que vem de fora, enfim, através do encontro dos corpos. “Não é a natureza simples que estabelece por ela mesma sua dominação, nem obriga as partes a se ajustarem conforme a relação na qual ela se exprime; pois as partes extensivas se determinam umas as outras, de fora e ao infinito” (DELEUZE, 1968, p. 191, tradução nossa). Não há pois uma determinação intrínseca, mas puramente

extrínseca. Também aqui a distinção natural e artificial desaparece, pois a natureza participa do jogo das forças dos corpos; jogo este que é regido por leis mecânicas. “Um modo cessa de existir desde que suas partes são determinadas a entrar sob uma outra relação, correspondente a uma outra essência. Os modos passam à existência, e cessam de existir, em virtude de leis exteriores às suas essências” (DELEUZE, 1968, p. 191, tradução nossa). Por isso tudo resulta do encontro dos corpos.

Mas que leis mecânicas são essas? Leis da comunicação do movimento; ou seja, leis de composição e decomposição.

Encontro dos corpos: afectos e afetos

Os corpos ao se encontrarem entram numa combinação ou numa tensão. Eles se compõem em suas relações ou se decompõem. É a ordem dos encontros: ordem de conveniência ou de inconveniência entre as partes que definem as relações características de cada corpo. “Essa ordem dos encontros determina pois efetivamente o momento em que um modo passa para a existência (quando as condições fixadas pela lei são cumpridas), a duração em que ele existe, o momento em que ele morre ou é destruído” (DELEUZE, 1968, p. 217, tradução nossa). Isto quer dizer que a natureza é encontro ou que tudo é da ordem do encontro. “A ordem dos encontros, por sua vez, é perfeitamente determinada: sua necessidade é própria da parte extensiva e de sua determinação externa ao infinito” (DELEUZE, 1968, p. 217, tradução nossa). Corpos que se encontram e que se modificam através desses encontros; ou mesmo que deixam de existir por conta de novos encontros e novas composições. “Assim, não há morte que não seja *brutal, violenta e fortuita*; mas precisamente porque é inteiramente *necessária* nesta ordem dos encontros” (DELEUZE, 1968, p. 218, tradução nossa).

A vida é um modo que é definido pelas forças que afetam os corpos. Um corpo, ao ser afetado por outro corpo, tem a sua própria potência aumentada ou diminuída. Essa variação de potência, ou seja, o aumento ou a diminuição resultante de uma afecção – do encontro dos corpos – é o que Spinoza chama de afeto. Se há aumento da potência de agir o afeto é de alegria; se há diminuição da potência de agir, o afeto é de tristeza. O corpo intensivo, pleno de afetos é uma potência, antes de ser uma identidade. Daí a importância da noção de *corpo sem órgãos*. Um corpo sem órgãos é um corpo intensivo, o corpo do acontecimento, e não o corpo de uma unidade orgânica. Um corpo definido não pelo seu gênero, mas por sua potência. “definiremos um animal ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que é capaz” (DELEUZE, 2002, p. 129). Encontramos nisto uma segunda tríade do modo finito: “a essência como grau de

potência, um certo poder de ser afetado no qual ela se exprime e afecções que preenchem a cada instante este poder” (DELEUZE, 1968, p. 197, tradução nossa).

Sendo assim, um corpo afeta outro corpo e instaura-se aí uma relação de forças em que o corpo afetado tem sua potência aumentada ou diminuída. “Eles se afetam uns aos outros, à medida que a relação que constitui cada um forma um grau de potência, um poder de ser afetado” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73). Deleuze então estabelece a diferença entre afectos e afetos. Os afectos se dizem das afecções; ou seja, do encontro dos corpos. “As afecções (*affectio*) são os próprios modos” (DELEUZE, 2002, p. 55). Um corpo afeta outro corpo e produz um modo, um estado das partículas. Por isso um modo é uma maneira de ser. Desta maneira de ser é que surge um afeto: alegre ou triste, forte ou fraco, criativo ou destrutivo, ativo ou reativo. O afecto ou afecção se diz, portanto, do poder de afetar e ser afetado, da mistura dos corpos, do encontro. Todo encontro é um afecto, uma afecção que suscita diferentes afetos. Já os afetos são as variações dos modos, da maneira de ser, do estado de tristeza ao de alegria. A afecção é uma imagem, pois quando um corpo me afeta produz em mim uma imagem que não é ainda um afeto – “essas afecções-imagens ou ideias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente” (DELEUZE, 2002, p. 55). Uma imagem que está ligada ao afeto, mas que é diferente dele. “A afecção de nosso corpo é somente uma imagem corporal e a ideia de afecção tal como ela está no nosso espírito; uma ideia inadequada ou uma imaginação” (DELEUZE, 1968, p. 199, tradução nossa). Ela indica o estado atual do nosso corpo e o coloca em relação com os estados precedentes – “toda ideia que indica um estado de nosso corpo está necessariamente ligada a uma outra espécie de ideia que envolve a relação deste estado com o estado passado” (DELEUZE, 1968, p. 200, tradução nossa). Isto quer dizer que uma pessoa que vive no universo das paixões tem ideias que são inadequadas, mas que proporcionam um sentimento de sua duração e da variação do seu modo existente nesta duração; mesmo que não se saiba o que provoca tal variação. Sendo assim, os afectos ou afecções estão ligados aos afetos, mas são de outra *natureza*. Temos pois afecções, imagens ou ideias que se movem, que se transformam em outras afecções, imagens ou ideias e esse estado de variação é o que se entende por afeto. “Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas ‘afetos’, ou sentimentos (*affectus*)” (DELEUZE, 2002, p. 55). Mais perfeição quer dizer mais potência ou mais alegria. Quando um corpo me afeta e diminui a minha potência perco em relação ao estado anterior, sofro uma perda de potência ou de alegria. Tenho assim uma variação afetiva – “o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou diminuição da potência de agir” (DELEUZE, 2002, p. 56).

Os afectos são os encontros, enquanto os afetos é o que resulta dos encontros. “A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes” (DELEUZE, 2002, p. 56). O afeto surge da afecção mas não se confunde com ela. O afeto é uma duração, um estado em variação permanente que se dá a partir do encontro dos corpos. A afecção (o encontro) produz imagens que são ideias. “Tais ideias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais (*affectio*), as marcas de um corpo exterior sobre o nosso” (DELEUZE, 2002, p. 83). Só num segundo movimento é que essas imagens geram sentimentos (afetos). Uma afecção passiva que nós experimentamos é sempre o efeito de um corpo sobre o nosso.

Nisto consiste a teoria das afecções. “Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência” (DELEUZE, 2002, p. 33). E grau de potência quer dizer poder de ser afetado. Nunca se saberá ao certo como se pode afetar o outro. A questão do que o corpo pode, ou do que o indivíduo é capaz, está relacionada consigo mesmo, pois nunca se sabe o que o corpo do outro é capaz. Só posso saber das potencialidades do meu próprio corpo no encontro com outros corpos. A questão está em aumentar a própria potência através dos encontros. E o aumento de potência só acontece quando meu corpo é afetado por outro corpo que possui com ele uma relação característica. Poder de ser afetado quer dizer poder de aumentar a potência de si mesmo. Cuidar de si para aumentar a potência de agir.

Há em Spinoza uma teoria das afecções e um estudo dos afetos que na perspectiva deleuzeana assume a forma de uma cartografia do desejo. Etologia. “Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções, de que são ‘capazes’, pelas excitações a que reagem nos limites de sua potência” (DELEUZE, 2002, p. 33). As afecções – ou o modo de ser –, que se dão no encontros dos corpos, desencadeiam afetos: tristeza ou alegria, que correspondem à potência de agir. Um animal pode ser afetado por um cheiro e tal afecção aumentar sua potência de agir (afeto da alegria) que o faz ganhar um combate em uma batalha ou ganhar uma corrida. “Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo dois homens comparados entre si, não possuem o mesmo poder de ser afetado: eles não são afetados pelas mesmas coisas ou não são afetados pelas mesmas coisas do mesmo modo” (DELEUZE, 1968, p. 197, tradução nossa).

No caso do homem, há duas espécies de afecções: ações e paixões. Afecção ativa e afecção passiva. O homem é afetado para agir ou para padecer. Quando não tem conhecimento das causas de suas afecções, mesmo os afetos alegres são vividos de modo passivo; e neste caso “o poder de ser afetado se apresenta como uma força ou potência de

padecer” (DELEUZE, 1968, p. 201, tradução nossa). Fisicamente ou mentalmente (sentimentalmente), pois “a potência de padecer do corpo tem por equivalente na alma a potência de imaginar e de experimentar sentimentos passivos” (DELEUZE, 1968, p. 201, tradução nossa). Afecção que aumenta a sua potência tornando-o alegre ou que a diminui tornando-o triste – “dizemos neste caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de *tristeza*” (DELEUZE, 2002, p. 33). Nossas paixões dependem da relação com o exterior, ou seja, com a afecção que vem dos outros corpos. Nossa potência de agir é proporcional às nossas paixões. Quando vivemos tão somente pelas paixões somos incapazes de intervir com as nossas ações. Simplesmente sofremos com a potência dos corpos exteriores. Por isso as paixões são a marca da nossa impotência, pois nos separam da nossa potência de agir (DELEUZE, 1968, p. 218). Nesse caso, agimos ou padecemos sempre a partir das paixões que são produzidas.

Algumas questões surgem daí: como agir para além das paixões? Como agir para além das paixões tristes que o tempo inteiro são produzidas em nós? Como estabelecer este combate? Ou ainda: como ser dotado da potência de agir e não da potência de padecer? Dar conta dessas questões é ao que a *Ética* de Spinoza se destina. O que ela enfatiza é a escolha dos encontros que produzem alegria¹⁶ e garantem a afirmação da vida enquanto potência que age e cria. “A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação” (DELEUZE, 2002, p. 34). Sendo assim, as afecções não são necessariamente paixões. Elas suscitam paixões. Elas são paixões quando escapam da nossa compreensão acerca da sua causa. “Uma afecção não é uma paixão senão quando ela não se explica pela natureza do corpo afetado” (DELEUZE, 1968, p. 198, tradução nossa). Mesmo uma alegria pode ser uma paixão se não se sabe o que a provocou. Mas se há um conhecimento acerca da natureza dos corpos, das suas relações características, do seu poder de ser afetado, não se trata de paixões mas de ações; isto é, afecções que aumentam o poder de agir. Com isto, “o poder de ser afetado permanece constante, qualquer que seja a proporção das afecções passivas e das afecções ativas”

¹⁶ A “ética da alegria” não se confunde com uma espécie de “pensamento positivo”, voltado para as coisas “boas” e “alegres” e que, por sua vez, procura se afastar dos pensamentos “tristes” ou “negativos”. Ao contrário, a alegria consiste em encarar o que na vida há de negativo e extrair daí uma potência de criação. Nas palavras de Clement Rosset, digerir a infelicidade para extrair a felicidade – “o pensamento da vida inclui o pensamento da morte, do mesmo modo e de maneira geral o pensamento da felicidade – a beatitude – implica um profundo e incomparável conhecimento da infelicidade” (ROSSET, 2000, p. 41). Não se conquista a alegria suprimindo o caos, mas assumindo toda a dimensão caótica – ou trágica – da existência. O elogio da alegria feito por Rosset – alegria, a força maior – vai de encontro a uma postura nietzschiana, e também spinozista, frente à vida. Trata-se de experimentar os encontros (mesmo os mais trágicos) para aumentar a potência de viver; ou seja, a alegria. Diz ainda: “Nietzsche não cansa de repetir que todo pensamento que não é imbuído de conhecimento trágico, que tenta desviar da evidência da morte, do efêmero, do sofrimento, dá, inelutavelmente, lugar a filosofias-remédios, como a ontologia eleata ou a metafísica platônica, chamadas menos para dar conta da existência do que, incansavelmente, para testemunhar contra ela” (ROSSET, 2000, p. 43).

(DELEUZE, 1968, p. 202, tradução nossa). É essa constância que é buscada pela ética. “Quanto mais nós chegamos a produzir afecções ativas, nossas afecções passivas diminuem” (DELEUZE, 1968, p. 202, tradução nossa). Por outro lado, viver sob as afecções passivas implica em um impedimento das afecções ativas. Em todo caso, todo modo existente finito sofre afecções que vem de fora, ou seja, é afetado por modos exteriores. Sendo assim, suas afecções são primeiramente e antes de tudo paixões. Quer dizer, todos nós estamos sujeitos às paixões, pois não sabemos de antemão qual é a relação característica do nosso corpo e do que ele é capaz. “Spinoza observa que a infância é um estado miserável; um estado comum em que nós dependemos no mais alto grau das causas exteriores” (DELEUZE, 1968, p. 199, tradução nossa). A questão da ética aponta para a evolução do estado das paixões ao estado das ações. De qualquer modo, nunca se suprimirão completamente as paixões, mas o esforço é para que elas “não ocupem senão uma pequena parte de si mesmo” (DELEUZE, 1968, p. 199, tradução nossa). Trata-se de um exercício constante para afugentar as afecções passivas em proveito das ativas. O que importa é que cada relação característica é dotada de uma espécie de elasticidade que a permite passar da passividade à ação; mas também o contrário.

Não basta ter o poder de ser afetado de vários modos possíveis. É preciso que este poder seja ativo, isto é, seja causa de si mesmo. Pois, “a força passiva não é uma força autônoma, mas uma simples limitação da força ativa. Ela não seria uma força sem a força ativa que ela limita” (DELEUZE, 1968, p. 203, tradução nossa). Ou seja, o que conta é a potência de agir; e a potência de padecer não exprime nada de positivo. Por isso não se deve viver ao acaso dos encontros, ainda que sejam encontros que aumentam a potência de ser afetado. O que importa é produzir afecções ativas. “A potência de agir é a única forma real, positiva e afirmativa de um poder de ser afetado” (DELEUZE, 1968, p. 204, tradução nossa).

A afecção (os encontros) produz imagens que são ideias. “Tais ideias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais (*affectio*), as marcas de um corpo exterior sobre o nosso” (DELEUZE, 2002, p. 83). Só num segundo movimento é que essas imagens geram sentimentos (afetos). Há pois um primado das ideias sobre os sentimentos (DELEUZE, 2002, p. 82). As ideias são signos que *indicam* nosso estado atual; *indicam* a presença de um corpo e o seu efeito sobre nós. Uma ideia é pois uma ficção resultante do encontro dos corpos. Ficção porque é uma imagem que, submetida a uma racionalidade, pode ser desfeita ou redirecionada, transformada em ideia adequada. “As ideias adequadas são completamente diferentes. São ideias verdadeiras que estão em nós como estão em Deus” (DELEUZE, 2002, p. 83). A questão concentra-se nessa passagem das ideias inadequadas para as ideias adequadas. Diz Deleuze (2002, p. 85): “O problema é então: como chegamos

nós a ter, a formar ideias adequadas, uma vez que a nossa condição natural nos determina a não ter senão ideias inadequadas? Nós definimos a ideia adequada sem ter a menor ideia da maneira como podemos encontrá-la”. Não há para isso um programa ou um método. A etologia é o estudo que se dá na experimentação. Não é o resultado de um sujeito determinante, mas de uma experiência que coincide com o aumento de potência.

Há um poder que diz respeito ao que o corpo pode, ou seja, como ele pode ser afetado (afectos ou afecções). Há também um poder que diz respeito ao que o corpo pode, no sentido de como ele é capaz de afetar outros corpos (potência de agir, afetos).

Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõem, ou, o que vem a ser exatamente o mesmo, pelo seu poder de ser afetado. Enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto o apreendem ao acaso dos encontros, vocês não terão uma vida sábia, vocês não terão a sabedoria (DELEUZE, 2009, p. 38).

O que pode afetar um corpo e compor com a sua relação característica proporcionando um aumento de potência? Como saber quando um corpo se compõe com o meu corpo? Todo um estudo dos afetos que implica na condução da própria existência, numa espécie de governo de si.

Eu não deixarei de passar por essas variações da potência de agir em função das ideias de afecção [afectos] que eu tenho, eu não deixarei de seguir a linha de variação contínua dos *affectus* [afetos] em função das ideias-afecções que eu tenho e dos encontros que eu faço, de tal maneira que, a cada instante, meu poder de ser afetado estará completamente efetuado, completamente realizado (DELEUZE, 2009, p. 41).

Roberto Machado pontua essa distinção entre afecção (afecto) e afeto. Diz: “a afecção é um estado, o afeto envolve a relação temporal ou a variação de dois estados” (MACHADO, 2009, p. 77). A afecção é um estado que emerge diretamente dos objetos, é uma representação que vem da mistura dos corpos; enquanto que os afetos correspondem à variação da potência de agir. Diante de uma afecção a potência de agir pode variar. Essa variação diz respeito aos afetos, e oscila entre a alegria e a tristeza:

se uma afecção é um estado – o estado de um corpo enquanto ele sofre a ação de outro corpo –, o afeto ou sentimento não é propriamente um estado, mas a passagem, o movimento, a transição, a variação de um estado a outro. O afeto é a variação contínua da potência de agir de alguém, determinada pelas ideias que ele tem (MACHADO, 2009, p. 77).

As afecções produzem afetos que variam da alegria à tristeza e vice-versa. Quanto maior a alegria, maior é a potência de agir; quanto maior a tristeza menor é a potência de agir. Tudo é uma questão de encontro. Bons e maus encontros. Segundo Deleuze, é preciso uma preparação para os encontros. Não viver ao acaso deles; mas fazer com que os encontros aumentem nossa potência de agir. Que sejam encontros de alegria. “É necessário saber fazer os encontros que nos convém” (DELEUZE, 2009, p. 49).

Alegria e tristeza

Quando um corpo é afetado por outro corpo de tal modo que haja uma composição das relações característica, trata-se de um modo bom, pois ocorre um aumento de potência. O aumento de potência é um aperfeiçoamento em relação ao estado anterior em que se vivia. “A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de *alegria*” (DELEUZE, 2002, p. 57). O mesmo pode acontecer no sentido inverso de um mau encontro que decompõe a relação e diminui a potência de agir. Essa passagem para uma perfeição menor corresponde ao afeto de tristeza. Quando um corpo não se compõe com o meu, não convém com a minha natureza, é contrário a ela, mau ou nocivo, ele produz em mim uma afecção que, por sua vez, é má ou contrária a minha natureza. “A ideia dessa afecção é um sentimento de tristeza; esta tristeza-paixão se define pela diminuição da minha potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 220, tradução nossa).

O encontro dos corpos produz afetos que são variações na potência de agir. Por exemplo, a tristeza corresponde a uma diminuição da potência de agir. Já a alegria é o aumento dessa potência. “Os afetos são devires: ora eles nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria)” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73 e 74).

Um modo existente é definido pelo seu poder de ser afetado. Se a afecção aumenta a potência de agir e produz alegria, há uma expansão do modo de viver. A alegria é a marca de uma vida criativa. Em última instância, é a vida como potência criativa que está sendo afirmada e buscada. A vida como critério de avaliação permite escapar de uma esfera individualista já que não se trata da vida exclusiva de uma pessoa, mas da vida enquanto expressão de criação e alegria – *uma vida*.

Mas se há tristeza é porque o corpo sofreu uma diminuição da sua potência. Nesse caso, ele foi passivo em relação a uma afecção e, principalmente, a uma paixão triste. “Nosso poder de ser afetado é realizado não somente pelas afecções passivas, mas sobretudo pelas paixões tristes que levam a potência de agir a um grau cada vez mais baixo” (DELEUZE, 1968, p. 224, tradução nossa).

O afeto é o próprio existir que implica nessa variação. Ou seja, vivo ou existo de acordo com o que sinto, com o que me torna alegre ou triste. Assim sendo, a potência de agir está ligada à tristeza ou à alegria. “O *affectus* é então a variação contínua da força de existir de alguém, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que ele tem” (DELEUZE, 2009, p.

29). O afeto é determinado pelas ideias, mas não se reduz a elas. O afeto é irredutível às ideias. É de outra ordem. Ele é a variação da potência de agir.

Já o *affectio* (afecto ou afecção) é um tipo de ideia. “O estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo” (DELEUZE, 2009, p. 30). E ainda: “A *affectio* é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada de afecção” (DELEUZE, 2009, p. 30). O afecto diz respeito à natureza do corpo afetado. Isto é, como o corpo recebe ou percebe o outro corpo que o afeta. Por isso ele é um tipo de ideia. Um tipo de ideia que é um efeito. Por exemplo, o efeito do sol sobre o meu corpo: calor insuportável ou calor confortável. Agora, se esse calor aumentará ou diminuirá a minha potência de agir, já é uma questão ligada aos afetos.

Então, se o afeto é a variação da potência de agir, isto significa que ele é ativo, que ele se refere à capacidade de um corpo afetar outros corpos pela sua potência de agir. Já o afecto fala de um estado do corpo afetado, portanto um modo passivo, uma receptividade do outro corpo. “Diremos que as ideias-afecções são as representações de efeitos sem as suas causas; isto é precisamente o que Spinoza chama de ideias inadequadas” (DELEUZE, 2009, p. 32). Elas estão relacionadas com o primeiro gênero de conhecimento. Tais afecções surgem do acaso dos encontros. A questão ética é como se equipar de afetos alegres: “O que fazer para ser afetado ao máximo por paixões alegres?” (DELEUZE, 1968, p. 252, tradução nossa). Isto requer uma ascese, uma preparação para os encontros, uma canalização dos encontros tendo em vista a potência de agir.

Quando faço um encontro tal que a relação do corpo que me modifica, que atua sobre mim, se combina com minha própria relação, com a relação característica de meu próprio corpo, o que acontece? Eu diria que minha potência de agir está aumentada; ao menos aumentada sob esta relação. Quando, ao contrário, eu faço um encontro tal que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída ou mesmo destruída. Nós reencontramos aqui nossos dois afetos – *affectus* – fundamentais: a tristeza e a alegria (DELEUZE, 2009, p. 37).

O afecto ou afecção de um corpo sobre meu corpo produz um afeto: de tristeza ou de alegria. A questão, portanto, é como lidar com os afectos (com os encontros dos corpos) para que produzam cada vez mais alegria, isto é, aumentem a potência de agir. A ascese é um trabalho sobre os afectos no sentido de produzir bons afetos. Se o afecto é o que o corpo sofre, ele produz uma paixão: alegre ou triste. Portanto, o que está em jogo é a intervenção para transformar as paixões em ações. Não no sentido de um domínio absoluto das paixões, mas de uma preparação para os encontros. Afectos e paixões são de duas ordens distintas.

O que eu defini até agora é unicamente aumento e diminuição da potência de agir; ou, quer a potência de agir aumente ou diminua, o afeto correspondente (*affectus*) é sempre uma paixão. Quer seja uma alegria que aumente minha potência de agir ou uma tristeza que diminua minha

potência de agir, nos dois casos são as paixões: paixões alegres ou paixões tristes (DELEUZE, 2009, p. 42).

As relações características

Como vimos, um corpo é um composto de partículas que se movem; e que constituem o que Deleuze chama de relação característica. “Cada indivíduo, alma e corpo, possui uma infinidade de partes que lhe pertencem sob uma certa relação mais ou menos composta” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 73). Cada indivíduo é um composto de partes e cada parte um acúmulo de forças. Essas partes se compõem e se decompõem através de *relações*, fazendo do indivíduo um processo, um fluxo, uma passagem de forças. Quando um corpo encontra outro corpo as partículas se chocam e acontece uma afecção; ou seja, os corpos se afetam entre si. Quando as relações características de um corpo se compõem com as relações de outro corpo há uma simbiose e um aumento de potência dos corpos que se encontram.

Suponhamos dois corpos compostos; cada um possui, sob uma certa relação, uma infinidade de corpos simples ou de partes. Quando eles se encontram pode acontecer que as duas relações sejam diretamente compossíveis. Então as partes de um se ajustam às partes do outro sob uma terceira relação composta das duas precedentes. Há aí a formação de um corpo ainda mais composto do que aquele de onde se partiu (DELEUZE, 1968, p. 192, tradução nossa).

Nesse caso, os corpos participam de uma outra essência diferente das precedentes. “Qualquer que seja o corpo cuja relação se conserva com a minha é dito que ele convêm com a minha natureza: ele é bom, ou seja, útil” (DELEUZE, 1968, p. 218, tradução nossa). Mas se as relações características de um corpo não se afinam com as de outro corpo há uma colisão e uma diminuição da potência. Sendo assim, “os corpos que se encontram, ou são indiferentes um ao outro, ou sob sua relação decompõe a relação do outro, pois destrói o outro corpo” (DELEUZE, 1968, p. 192, tradução nossa). É possível ainda que o que compõe para um corpo implique na decomposição de outro corpo. O que é veneno para um é cura para o outro. O que quer dizer que um corpo pode aumentar a sua potência em detrimento da potência do outro. Pode acontecer ainda que um corpo menos forte que o meu seja mais forte que um dos meus componentes e seja capaz de destruir partes do meu corpo.

A questão é que cada corpo compõe com outro corpo uma relação que aumenta ou diminui a sua potência. O aumento decorre de uma composição cuja relação é característica, ou seja, os elementos (partículas) dos corpos se afinam, se conjugam, se estendem. “Quando um corpo ‘encontra’ outro corpo, uma ideia, outra ideia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão das suas partes” (DELEUZE, 2002, p. 25). Ou a relação característica de um corpo é aumentada ou ela é partida e dispersada. Pensar as causas é pensar as relações e suas composições. Não dizer o que um corpo é ou como ele funciona, mas de que relações ele está

suscetível a fim de aumentar a sua potência e não diminuí-la. “A ordem das causas é então uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza” (DELEUZE, 2002, p. 25).

Uma relação característica ou dominante diz respeito às partes de um corpo. Essas partes estão em relação entre si (movimento e repouso). Por exemplo, no movimento e repouso das partes um corpo se faz dançarino, ou se faz leitor, ou se faz amoroso. Mas um corpo, cujas partes estão em movimento e em repouso, ao entrar em contato com outro corpo, as partes deste corpo afetam aquele entrando numa nova relação de afecção, que pode agregar com as partes do corpo ou desfazê-las. Há pois uma mistura que pode resultar num aumento ou numa diminuição de potência. Isto porque “não há dois corpos cujas relações sejam idênticas” (DELEUZE, 2002, p. 39). Tudo é singular e mutável. Tudo é singular e múltiplo. Cada pessoa é única e repleta de relações. O singular não se opõe ao múltiplo. O que se opõe ao múltiplo é o uno, o idêntico. O singular é a afirmação da diferença contra o idêntico. Cada coisa é única e ao mesmo tempo múltipla em suas partes e relações.

Se há uma coisa que é eternamente verdadeira para Spinoza e da qual não podemos escapar é a relação. Tudo é relação, tudo é encontro dos corpos. Quando um corpo morre não quer dizer que a relação entre suas partes findou, mas que as partes estabeleceram relações com outras partes que não são mais daquele corpo. As partes de um corpo agora pertencem a outro corpo. Troca de potências. Explica Deleuze:

Spinoza determina com isto o que significa: uma relação é destruída, decomposta. A partir do momento em que esta relação, ela própria verdade eterna, não se encontra mais efetuada por partes atuais. O que desapareceu não é a relação, eternamente verdadeira, são as partes *entre as quais* ela se estabelecia e agora assumiram outra relação (DELEUZE, 2002, p. 39 e 40).

De todas as maneiras, *há sempre relações que se compõem*. Sendo assim, na ordem da natureza não existe o mal que põe fim a uma relação já que o fim de uma relação é o começo de outra. O que há é o mau *para mim* na medida em que pôs fim a um tipo de relação que era a minha. “É neste sentido que não existe o *mal* (em si), mas o *mau* (para mim)” (DELEUZE, 2002, p. 40). Mal relativizado pela experiência das partes, mas que não pode se estender ao todo da natureza.

Também aqui trata-se de definir os seres pela sua potência.

Ora, ao procedimento de definição por gênero e diferença específica opõe Spinoza outro procedimento distinto, ligado às noções comuns: definir os seres pelo seu poder de serem afetados. Pelas afecções de que são capazes, pelas excitações a que reagem, aquelas a que permanecem indiferentes, aquelas que excedem o seu poder e os adoecem ou matam. Desse modo, obter-se-á uma classificação dos seres por sua potência (DELEUZE, 2002, p. 52).

O que seria uma noção comum? É a “ideia de que algo de comum entre dois ou vários corpos que são convenientes, isto é, que compõem as suas respectivas relações características

segundo leis e se afetam de acordo com esta conveniência ou composição intrínsecas” (DELEUZE, 2002, p. 51). Percebo que algo me é familiar, compõe com meu corpo, possui uma “química”, aumenta minha potência e alegria. Pode ser uma bebida, um livro, uma música ou outra pessoa. Não sei explicar por que me dou tão bem com alguém que acabei de conhecer, mas tenho a noção comum de que algo aí se deu que diz respeito a uma relação de composição e a uma satisfação – “um cavalo de corrida e um cavalo de carga distinguem-se pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem a sua vida” (DELEUZE, 2002, p. 53). Para uma pessoa, uma moda de viola pode ser a alegria maior, ou pescar, ou namorar. Não há uma existência fixa, mas modos de existência flutuantes.

Em Deleuze, o poder é sempre de ser afetado e não de afetar. Isso porque afetar depende das relações características de cada corpo. O meu corpo pode afetar outro corpo de tristeza sem que eu tenha consciência disso. Eu não posso saber completamente o que um corpo pode ou como ele será afetado. O que posso saber é o que pode meu corpo, ou seja, como ele pode ser afetado, de que afetos ele é capaz. “O que conta é qual é seu poder em você” (DELEUZE, 2009, p. 50). No entanto, através de uma experimentação posso saber acerca das relações características de outro corpo, sobre seu modo de vida e seus afetos. Este saber, esta sabedoria diz respeito à vida. É a própria filosofia como meditação sobre a vida – “a filosofia não pode ser mais do que uma meditação da vida” (DELEUZE, 2009, p. 52).

“Corpo e alma, cada um busca o que lhe é útil e bom” (DELEUZE, 1968, p. 236, tradução nossa). Quando um corpo encontra outro corpo cuja relação lhe é favorável, ele busca se unir a este corpo. Caso contrário, se um corpo encontra outro corpo cuja relação não se compõe com a sua, isto é, cujo encontro promove a tristeza, ele fará de tudo o que estiver ao seu alcance para afastar a tristeza ou para destruir este corpo, ou seja, “para impor às partes deste corpo uma nova relação que convém com a sua própria natureza” (DELEUZE, 1968, p. 236, tradução nossa).

A preparação para os encontros: o acaso

Os nossos modos de existência são oriundos dos encontros que fazemos. “Na medida em que nossos sentimentos ou afetos provêm do encontro exterior com outros modos existentes, eles explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela ideia necessariamente inadequada desse corpo” (DELEUZE, 2002, p. 57). Uma ideia inadequada é a que vive ao acaso dos encontros. Desse modo, vivemos os afetos sem que possamos interferir na sua produção, isto é, não somos a sua causa adequada. Todos vivemos nesse estado de

passividade. As ideias que nos são dadas são primeiramente afecções passivas, ideias inadequadas ou imaginações. “Os afetos ou sentimentos que daí decorrem são paixões, sentimentos eles mesmos passivos” (DELEUZE, 1968, p. 200, tradução nossa). Pois todo sentimento do qual não somos a sua causa adequada é necessariamente uma paixão: “nosso poder de ser afetado encontra-se marcado, desde o início de nossa existência, por ideias inadequadas e sentimentos passivos” (DELEUZE, 1968, p. 201, tradução nossa). Viver ao acaso dos encontros é ser afetado por um corpo, sem que se compreenda a causa daquela afecção nem a natureza do corpo afetante. Cria-se um signo e simplesmente vive-se uma ideia que é indicada pela afecção:

nossas ideias de afecções indicam um estado do nosso corpo, mas não explicam a natureza ou a essência do corpo exterior. Quer dizer que as ideias que nós temos são signos, imagens indicativas impressas em nós, não ideias expressivas e formadas por nós; percepções ou imaginações, não compreensões (DELEUZE, 1968, p. 132, tradução nossa).

Nesse caso, até uma alegria é uma paixão, pois surge do encontro sem que a tivéssemos provocado ou conduzido. A questão em Spinoza é sair do universo das paixões a fim de vivenciar os afetos em seu aumento de potência, isto é, em suas ações. Das paixões às ações. A questão é o que podemos fazer em nós mesmos, como podemos equipar o nosso corpo a fim de vivenciar as *afectos*, os encontros, de modo que produzam *afectos* de alegria, desejos criativos, agenciamentos livres.

Isto não quer dizer que as ideias inadequadas correspondam a uma ignorância absoluta. Elas funcionam como um ponto de partida para as ideias adequadas: “a ideia inadequada não é privação absoluta nem ignorância absoluta: ela envolve uma privação de conhecimento” (DELEUZE, 1968, p. 133, tradução nossa). Ela nos priva de conhecer a sua causa, mas por sua vez ela envolve essa causa. Sendo assim, ela conserva algo de positivo, pois ainda que somente indique a causa e não a exprima, ela contém alguma coisa de verdade. “Há alguma coisa de positivo na ideia adequada, um tipo de indicação que se pode entender claramente” (DELEUZE, 1968, p. 135, tradução nossa). Não se trata, pois, de descartar a ideia inadequada. Ela funciona como uma primeira impressão, uma imagem que deve ser trabalhada em função de uma ideia adequada. “Esse mecanismo complexo não consistirá, pois, em suprimir a ideia inadequada que nós temos, mas utilizar o que há de positivo nela para formar o maior número possível de ideias adequadas e fazer com que as ideias inadequadas subsistentes ocupem a menor parte de nós mesmos” (DELEUZE, 1968, p. 136, tradução nossa). No entanto, a filosofia de Spinoza é uma maneira de escapar das ideias inadequadas; quer dizer, sair do primeiro gênero do conhecimento para se elevar até o segundo, o das ideias adequadas ou das noções comuns. É o ponto inicial do conhecimento,

mas ele mesmo é privação do conhecimento. Dupla privação, dirá Deleuze (1968, p. 133, tradução nossa): “do conhecimento de nós mesmos e do objeto que produz em nós uma afecção da qual nós temos a ideia. A ideia inadequada é pois uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formalmente como materialmente”. Nisto consiste o teor de toda a *Ética* de Spinoza. “A questão propriamente ética encontra-se ligada à questão metodológica: como chegaremos a ser ativos? Como chegaremos a produzir as ideias adequadas?” (DELEUZE, 1968, p. 201, tradução nossa).

Temos, pois: as afecções (encontros) produzem afetos (paixões alegres ou tristes) que aumentam ou diminuem a nossa potência de agir. Como escapar do acaso dos encontros? É preciso que não vivamos ao acaso dos encontros em que as paixões oscilam o tempo todo: ora estou alegre, ora triste; ora com medo, ora corajoso. A prudência para os encontros não consiste apenas em selecioná-los ou evitá-los, pois muitas vezes os encontros são inevitáveis, como é o caso da morte ou de uma doença. A questão é o domínio das paixões produzidas pelos encontros. É sobre as paixões que se deve pensar, mesmo as mais alegres. A questão também não é recusar as paixões, mas sair de um estado de passividade em relação a elas.

Não só esses afetos ou sentimentos ativos podem apenas ser alegria e amores, mas também alegrias e amores muito especiais, visto que não se definem mais por um aumento de nossa perfeição ou potência de agir, porém, pela plena posse formal dessa potência ou perfeição. Para essas alegrias ativas devemos reservar o nome de *beatitude* (DELEUZE, 2002, p. 57 e 58).

Por que tentar escapar do acaso? É que o “acaso dos encontros faz com que corramos o risco de encontrar algo mais potente do que nós que nos destruirá” (DELEUZE, 2002, p. 108). A filosofia dos encontros requer uma preparação que leve em consideração as forças que compõem ou decompõem a nossa relação característica. Isto é cartografar: pensar os corpos e suas relações a partir das relações de poder, das intensidades, das forças que operam num modo existente.

Eis porque o esforço para perseverar, aumentar a potência de agir, experimentar paixões alegres, elevar ao máximo o poder de ser afetado, por mais que sempre se efetue, só se logra na medida em que o homem se esforça por organizar os seus encontros: isto é, entre os outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com a sua natureza e se compõem com ele, e por encontrá-los sob os mesmos aspectos em que convêm e compõem (DELEUZE, 2002, p. 108).

Outro ponto importante é que, além do encontro dos corpos, há o encontro consigo mesmo. Uma inflexão da força, uma dobra do pensamento sobre si mesmo. Há que se equipar com uma tecnologia de si através de exercícios permanentes. Toda uma experiência de cuidado de si, tal como Foucault a analisou.

A preparação para os encontros submete o que acontece ao crivo da vida, do aumento de potência, da alegria, que não é só sua, mas do todo e de todos. “É neste sentido que a

existência é uma prova. Mas é uma prova física e química, uma experimentação, o contrário de um julgamento. (...) Na verdade, somos julgados apenas por nós mesmos e conforme os nossos estados” (DELEUZE, 2002, p. 47). Esse julgamento pessoal não participa de uma moral, mas é a própria ética em oposição ao juízo moral.

Na ordem da ética, o que seria o homem bom? “O homem bom ou forte é aquele que existe de maneira tão plena ou tão intensa que conquistou, ainda em vida, a eternidade, e que a morte, sempre extensiva, sempre exterior, é para ele pouca coisa” (DELEUZE, 2002, p. 48). Ele vive em função de suas essências que são eternas, que não acabam com o corpo, pois permanecem enquanto relação singular, como potência singular. Há uma passagem dos encontros vividos ao acaso (ideias inadequadas) aos encontros vividos de forma experimental, tendo em vista o aumento de potência (essências eternas). Esse é o trajeto da ética. É o que alimenta o princípio do cuidado de si. Cuidar para quê? Para combater o poder que torna as vidas tristes, para ampliar a sua potência, isto é, a sua alegria. Não apenas ser afetado exteriormente, mas ser capaz de uma autoafecção.

Ora, quanto mais nos elevamos ao longo de nossa existência a essas auto-afecções, menos perdemos coisas ao perder a existência, morrendo ou até mesmo sofrendo, e tanto melhor poderemos afirmar efetivamente que o mal não era nada, ou que nada ou quase nada de mau pertence à essência (DELEUZE, 2002, p. 50).

A inflexão da força sobre si mesmo, ou seja, a autoafecção requer também forjar encontros. Através do pensamento posso me colocar em contato com uma experiência que aumenta a minha potência. Posso ainda promover situações reais, encontros reais em que eu sei que haverá um aumento da minha potência.

Há em Spinoza a ideia do domínio das paixões. As paixões surgem dos encontros, mas são vividas de forma inadequada quando não são dominadas pela razão, ou seja, quando são vividas de forma passiva. A questão toda é como agir sobre as paixões a fim de possuí-las em seu domínio para que produzam mais ações. “Mesmo que nossa potência de agir cresça materialmente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos formalmente” (DELEUZE, 2002, p. 57). A questão não é apenas ter aumento de potência, mas ter a posse desse aumento: beatitude.

Por isso não se deve viver ao acaso dos encontros. Pois certos encontros podem ser mortíferos; podem arrastar para o buraco negro. A etologia funciona assim como uma grande preparação para os encontros. “Mas, agora, trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais ‘extensa’, ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais ‘intensa’” (DELEUZE, 2002, p. 131). Quantas implicações políticas há nesse enunciado! A longa experimentação

constitui modos de vida, modos de subjetivação capazes de confrontar outras forças que pretendem diminuir a potência espalhando tristeza pelo mundo – modos de existência fascistas. Cabe então desenvolver a arte das relações, a arte dos encontros. “Não se trata mais das utilizações ou das capturas, mas das sociabilidades e comunidades” (DELEUZE, 2002, p. 131).

A questão toda é como sair das paixões (ideias inadequadas – primeiro gênero do conhecimento) oriundas das afecções e entrar nos afetos (noções comuns concretas – segundo gênero do conhecimento) através da posse formal da potência de agir.

Ideias geram paixões. Um corpo nos atinge e produz em nós uma ideia inadequada, ou seja, uma paixão (tristeza ou alegria). Estamos alegres, mas não sabemos por quê. Aquele encontro nos fez bem. Contudo, estamos à mercê dos encontros. Para Spinoza, trata-se de interferir racionalmente neste mecanismo para que as ideias, ao invés de produzirem paixões, produzam ações. Para isto, é preciso que se tenha ideias adequadas; isto é, que se conheça as causas de nossas paixões e ações. “a ideia adequada é a ideia que exprime sua própria causa e que se explica pela nossa própria potência. A ideia inadequada é a ideia inexpressiva e não explicada: a impressão que não é ainda expressão, a indicação que não é ainda explicação” (DELEUZE, 1968, p. 136, tradução nossa).

Ora, se o estado de natureza (as potências de cada corpo), os modos de existir, os modos de subjetivação dependem dos encontros, o trabalho que se deve fazer é no sentido de organizar os encontros. “Não haveria senão um meio de tornar viável o estado de natureza: esforçando-se para *organizar os encontros*” (DELEUZE, 1968, p. 239, tradução nossa). Não buscar o que é útil ao acaso, mas organizar o útil – “esforçar-se para encontrar os corpos que convêm em natureza com o nosso, sob relações em que eles convêm” (DELEUZE, 1968, p. 239 e 240, tradução nossa). Não é possível se livrar dos maus encontros; não é possível, por exemplo, se livrar da morte. Mas é possível se organizar para ter o maior número possível de encontros alegres a ponto de se sobreporem aos encontros tristes. “Assim o esforço de organizar os encontros é primeiramente o esforço para formar a associação dos homens sob relações que se compõem” (DELEUZE, 1968, p. 240, tradução nossa).

Quer dizer, constituir uma estrutura comum que seja a força de uma relação. Relação das partes, mas também relação do todo da natureza. Pensar em termos de estrutura é pensar nas noções comuns, nas ideias adequadas, isto é, na compreensão das causas, das forças que movem o universo inteiro. Estrutura como sendo a própria lógica da natureza, lógica da vida. Estrutura “é um sistema de relações entre as partes de um corpo (essas partes não sendo órgãos, mas elementos anatômicos desses órgãos)” (DELEUZE, 1968, p. 257, tradução

nossa). Um órgão não possui uma função definida. A forma e a função de um órgão dependem das relações entre as partes orgânicas, das estruturas, das configurações, das relações de poder. A estrutura é um tipo de funcionamento, de racionalidade, de organização. É assim que a natureza como um todo é um grande sistema, uma grande estrutura cuja relação implica em uma noção comum. É neste sentido que “as noções comuns em Spinoza são ideias biológicas, mais até do que ideias físicas ou matemáticas” (DELEUZE, 1968, p. 257, tradução nossa).

A posse das noções comuns implica numa sintonia com a natureza. Ela é marcada pela potência de compreender a causa das nossas ações. Desse modo, “a formação da noção comum marca o momento em que nós entramos na posse formal da nossa potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 259, tradução nossa). Trata-se do segundo momento da razão (O primeiro consiste na seleção dos bons encontros).

Poder e paixões tristes x liberdade

Contra as paixões tristes e o que as provoca. O homem das paixões tristes precisa delas para estabelecer e exercer o seu poder. Três tipos: o escravo, o tirano e o padre. O escravo e o tirano se aproximam porque ambos combatem pela servidão. No caso do tirano, ele é a favor da servidão (tristeza das almas) para poder triunfar. Já os escravos (as almas tristes) precisam de um tirano para se promover e propagar. “De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. A Ética traça o retrato do homem do ressentimento, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua paixão” (DELEUZE, 2002, p. 31). O tirano precisa do poder para esmagar o outro e se afirmar – assim produz tristezas e imobiliza as vidas. O escravo depende do poder do outro para sobreviver e se afirmar enquanto submisso – assim vive triste e sem vida. O tirano utiliza um poder que é contra a vida ou a favor de uma vida oprimida. Poder destituído de potência. O escravo assume a própria impotência diante do poder que o amedronta e o torna infeliz. Em ambos os casos um estado que se conserva ausente de vida, pois a vida, na perspectiva spinozista, é definida como potência de criar, de diferenciar, de agir – potência de alegria.

Conforme as palavras de Deleuze, “há efetivamente, em Spinoza, uma filosofia da ‘vida’: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência” (DELEUZE, 2002, p. 32). Valores que remetem a vida a um futuro ou a uma outra existência. Por isso ele rejeita a esperança e a segurança, pois em nome desses valores se renuncia à força de viver e à liberdade. “A verdadeira cidade propõe aos cidadãos o

amor da liberdade de preferência à esperança das recompensas ou mesmo a segurança dos bens” (DELEUZE, 2002, p. 32). A liberdade está vinculada ao aumento de potência de agir, de se afirmar, de ser o que é, de ser feliz, *amor fati*, de coragem da verdade.

Mas quando alguém rouba o que é do outro, assim procede para aumentar o seu ganho, ou seja, sua relação característica. Isto seria também relativizado? Segundo Deleuze, o ladrão também estaria decompondo a relação de alguém com sua propriedade. Isto seria um vício ou uma virtude? A resposta é dada em relação à imagem que se tem da ação. Ela compõe com a minha relação ou simplesmente decompõe a relação alheia? Bem, se compõe com a minha relação, não há mau nenhum nisso; faz farte da luta. Neste caso, “se o crime pertencesse à minha essência, seria pura e simples virtude” (DELEUZE, 2002, p. 44). Caso contrário, seria um crime do ressentimento. Aquele que é praticado por uma falsa alegria, um falso ganho, um falso aumento de potência, na medida em que o que está em jogo é justamente uma vida infeliz que por não ser capaz de criar, destrói.

Algo que testemunha uma última irreducibilidade de ‘mau’: é a tristeza, como diminuição da potência de agir ou do poder de ser afetado, que não se manifesta menos no desespero do infeliz quanto nos ódios do malvado (mesmo as alegrias da malvadeza são reativas, no sentido de que dependem estritamente da tristeza infringida ao inimigo) (DELEUZE, 2002, p. 46).

É o que se aplica ao tirano, ao escravo e ao sacerdote. Produzir tristeza para se afirmar, na incapacidade de se afirmar pela própria criação.

Há em Spinoza uma ligação estreita entre a ética e a política. A conquista da beatitude implica em uma postura ativa diante de si mesmo e do mundo. Temos no domínio das paixões todo um exercício filosófico que se aproxima muito do “cuidado de si” analisado por Foucault.

A análise cartográfica das paixões, das potências, do que pode um corpo, além de desviar-se de uma busca das essências ou dos porquês, procura entender como algo acontece. Não por que uma vida é triste, mas de que maneira uma vida se torna triste, através de que afetos, de que encontros. Nesta política dos encontros é preciso combater os afetos tristes ou o que os provoca; pois

tudo que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão. Tudo que envolve tristeza merece ser denunciado como mau, pois na esfera de nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte, mas até a esperança, e mesmo a segurança, que significam a impotência (DELEUZE, 2002, p. 61).

Mas o que é bom para uns pode não ser para outros. O que entristece uns alegra a outros. Um tirano se alegra com o domínio do oprimido. Como escapar de um relativismo? De alguma maneira uma ação não seria sempre boa para alguém? Segundo Deleuze, “temos que evitar dizer que tudo é bom, que tudo é bem” (DELEUZE, 2002, p. 61). Para ele, a Razão busca sempre o bem, ou seja, o útil “comum a todos os homens” (DELEUZE, 2002, p. 61).

Mas não seria isso abrir mão de uma vontade ou mesmo da sua liberdade em função do todo? Isso não implicaria em cair em um universalismo que o próprio Deleuze tanto criticou? Primeiramente, a liberdade não é algo que se tem de modo absoluto. E não necessariamente a vontade quer a liberdade. “A liberdade não é uma propriedade da vontade” (DELEUZE, 2002, p. 88). Não há um vínculo natural entre vontade e liberdade. “Todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade” (DELEUZE, 2002, p. 88). A liberdade está na essência e não na vontade. “Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre” (DELEUZE, 2002, p. 89). Por isso ela é uma ilusão, pois depende da essência que se tem e do que se compreende dessa essência. Por exemplo, um homem não é livre para voar, mas é livre para pensar, uma vez que o pensamento faz parte da sua essência, independente da sua vontade. Mas ele pode construir uma condição que o permita voar. Ele constrói uma experiência que o torne mais livre em relação à sua essência. “Nesse caso, o modo existente diz-se livre, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se” (DELEUZE, 2002, p. 89). A liberdade é uma condição existencial que diz respeito ao modo existente, aos encontros e ao conhecimento que se pode adquirir. “Efetivamente, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, experimentamos logo um afeto ou um sentimento de alegria-paixão, apesar de ainda não conhecermos adequadamente o que tem de comum conosco” (DELEUZE, 2002, p. 99).

Desse modo, se é possível falar em natureza como um todo, esse todo não é do plano do já-dado, do *a priori*. É um todo aberto para a criação. Um todo que é a reunião de todas as partes dispersas e díspares. É neste sentido que o Deus de Spinoza assume um caráter materialista, que fez com que muitos o associassem a uma visão panteísta¹⁷. Contudo, o Deus

¹⁷ Haveria um panteísmo em Spinoza? Sabe-se que Spinoza, um judeu convertido, foi excomungado, acusado de ateísmo pela comunidade judaica de Amsterdam. Isto porque se recusava a explicar a Natureza através da ideia de um Deus transcendente. No entanto, a filosofia de Spinoza em momento algum deixa de lado a ideia de Deus. Pelo contrário, o conhecimento deve começar pelas causas. Deus é a substância que é a causa de si mesma e que possui infinitos atributos, dentre os quais Spinoza destaca o pensamento e a extensão. Quer dizer, Deus é causa de si do mesmo modo que é causa das coisas. Para Spinoza, Deus e Natureza dizem respeito a um único e mesmo processo de autoprodução. O ato pelo qual Deus se produz é o ato pelo qual produz as coisas. Daí a formulação *Deus sive Natura*. Essa ideia agitará o cenário filosófico, a partir do final do século XVIII e ao longo de todo o século XIX, através de uma discussão em torno de Spinoza envolvendo Lessing, Jacobi e Mendelssohn, e que ficara conhecida como “Querela do panteísmo”; uma vez que, atacado por uns e defendido por outros, o pensamento de Spinoza será considerado um materialismo radical. Jacobi, por exemplo, na sua defesa de Kant, atribuía a Spinoza “um panteísmo ateu, mecanicista e fatalista, que ao pensar o mundo excluía o sujeito” (MARTINS, 2011, p. 105). Contudo, no movimento romântico que se seguiu, Schelling considerará o panteísmo herdado de Jacobi o oposto de um ateísmo, “justamente por se apresentar como um ateísmo relativamente ao Deus transcendente, mas como um teísmo de um Deus-Natureza-Todo-Absoluto” (MARTINS, 2011, p. 105). De qualquer modo, se Deus é evocado na sua filosofia, isto se dá de forma inteiramente imanente. A despeito de toda essa discussão em torno da ideia de Deus, considerando que este trabalho privilegia a leitura de Deleuze acerca de Spinoza, o que de fato importa é a recusa de qualquer transcendência. Num tom que se aproxima da crítica de Jacobi, Deleuze relaciona a compreensão de Deus spinozista a um profundo ateísmo.

de Spinoza não é da ordem do absoluto transcendental, mas da imanência dos corpos. Com isto, temos um universal que só pode ser pensado a partir das partes.

Uma grande rede de conspiração por um estilo de vida mais feliz. Política das convivências, das amizades que são também políticas de enfrentamentos aos poderes que semeiam a morte. Com isto, agencia-se uma formação de indivíduos tendo em vista o aumento da potência: “Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode se apoderar de outro no seu mundo, conservando-lhe ou respeitando-lhe, porém, as relações e o mundo próprios?” (DELEUZE, 2002, p. 131). Como alguém se torna o que é? Reverberação do pensamento de Nietzsche. O super-homem não é o resultado de uma consciência soberana, mas de uma experimentação permanente que aponta sempre para novas possibilidades de composição de si e do mundo. Uma *caosmofagia* que não é o mero efeito das misturas, mas que constitui a instauração de um plano de imanência gerador de novos mundos – “uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso” (DELEUZE, 2002, p. 131).

Neste sentido, um conhecimento não revela a realidade, mas a constitui. Todo pensamento, todo enunciado é uma máquina geradora de mundos. Trata-se de um processo de fabricação da realidade que não cessa de expressar sua força estética.

Deleuze distingue dois tipos de plano. Um que ele chama de teológico, que é um plano metafísico, plano de organização, ordenação, normalização e desenvolvimento. Um plano de poder que institui formas e sujeitos. “Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos” (DELEUZE, 2002, p. 133). Já o plano de imanência é um plano de composição e não de organização ou desenvolvimento. “Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima” (DELEUZE, 2002, p. 133). Os modos de subjetivação não são sujeitos, mas composições de força, cargas dinâmicas afetivas e intensivas. O plano é o que nos faz ver, pensar e agir. “Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira num e noutro plano” (DELEUZE, 2002, p. 133).

“*O homem livre e forte se reconhece em suas paixões alegres, em suas afecções que aumentam esta potência de agir; o escravo ou o fraco se reconhecem em suas paixões tristes, nas afecções baseadas na tristeza que diminuem a sua potência de agir*” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). Há uma identificação de ambos ou com a alegria ou com a tristeza. Não no sentido de preferência ou de escolha, mas no sentido de dispensar energia, potência para uma ou para outra. No caso do homem livre, diz Deleuze (1968, p. 241, tradução nossa): “o

homem que se torna racional, forte e livre começa por fazer tudo o que estiver em seu poder para experimentar as paixões alegres”. A razão e a liberdade operam em função do aumento de potência e da alegria; ou seja, no sentido de organizar os bons encontros – “o esforço da razão com essa arte de organizar os encontros ou de formar uma *totalidade* sob relações que se compõem” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). Eis a tarefa prática da filosofia: denunciar o que promove a tristeza, ou seja, os mitos, as superstições, os medos e as esperanças que geram paixões tristes. Naturalismo filosófico contra tudo o que é triste, que vive da tristeza e precisa dela para assegurar seu poder – “o que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem tampouco o estado civil; mas somente a superstição que ameaça todos os empreendimentos do homem” (DELEUZE, 1968, p. 249, tradução nossa). A natureza é alegre e criativa, uma vez que sua potência é sempre afirmada. No entanto, modos existentes são conduzidos na tristeza em nome de um poder que, para criar, necessita do domínio do outro, da tristeza do outro, da escravidão. “A desvalorização das paixões tristes, a denúncia do que as cultivam e as servem, formam o objeto prático da filosofia” (DELEUZE, 1968, p. 249, tradução nossa). Não uma luta contra a natureza, mas a serviço dela e em nome de uma alegria que se pretende criativa; “pois tudo o que é triste é mau e nos torna escravos; tudo o que envolve a tristeza exprime uma tirania” (DELEUZE, 1968, p. 249, tradução nossa). As paixões tristes possuem uma utilidade social, tais como o medo, a esperança, a humildade ou até mesmo o arrependimento; porém, são sentimentos contrários à natureza. A natureza é potência de agir; e as paixões tristes impedem esta potência de se realizar. A natureza é livre – “o amor da liberdade deve se sobrepor à esperança, ao medo e à segurança” (DELEUZE, 1968, p. 251, tradução nossa). Mesmo experimentada como paixão, ou seja, de forma passiva (pois nos mantém separados de nossa potência de agir), a alegria é aumento da potência de agir. Com isto, “o sentido da alegria aparece como o sentido propriamente ético”. “Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também a filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação” (DELEUZE, 1968, p. 251, tradução nossa).

Ética e moral

“Numa visão ética do mundo, é sempre questão de poder e de potência e não questão de outra coisa. A lei é idêntica ao direito. As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, não as regras do dever” (DELEUZE, 1968, p. 247, tradução nossa). Há um convite à natureza que não é um convite a um estado instintivo, primário, mas a um estado em que as forças estão em jogo, inclusive as forças da razão e das leis que dela emanam. Por exemplo: o sol aquece. Essa é sua força, sua norma, sua lei. Ele não pode ser julgado ou condenado por

queimar, por aquecer, uma vez que se trata da força de sua alma e sua potência de agir. Pensar a natureza é pensar a partir das forças que compõem e movem o *cosmos*. É neste sentido que a razão da natureza, guiada pelas forças, é diferente da razão moral guiada pelo dever ou por normas que em muitos casos negam a própria força da natureza.

A *Ética* julga os sentimentos, as condutas e as intenções os produzindo; não valores transcendentais, mas modos de existência que os supõem ou implicam neles: há coisas que não se pode fazer ou mesmo dizer, crer, experimentar, pensar senão sob a condição de ser fraco, escravo, impotente; e outras coisas que não se pode fazer, experimentar etc., senão sob a condição de ser livre ou forte (DELEUZE, 1968, p. 248, tradução nossa).

Enquanto a moral julga os comportamentos a partir de valores universais – o fraco e o forte devem agir da mesma maneira – a ética reconhece a diferença, distingue os modos existentes e suas potências – não se pode condenar o leão, acusando-o de injustiça, por ele ter devorado uma ovelhinha. A questão é: num modo existente como operam os sentimentos, as condutas e as intenções? Aumentando ou diminuindo a potência de agir? Por isso a ética toma como referência o corpo – o que o corpo pode? – “O que ele pode’ é seu poder de ser afetado que se encontra necessariamente realizado pela relação desse ser com os outros” (DELEUZE, 1968, p. 248, tradução nossa). Todo corpo é uma potência e um limite. Limite este que varia ao passo que a potência aumenta ou diminui. A cartografia dos corpos é o procedimento ético que analisa os modos existentes a partir do seu poder de agir. É assim que “o fraco, qualquer que seja sua força, permanece separado de sua potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 248, tradução nossa). O trabalho ético consiste em produzir um equipamento estratégico, uma tecnologia de si para promover o aumento de potência. “Ir até o extremo do seu poder significa duas coisas: Como realizar nosso poder de ser afetado de tal modo que nossa potência de agir aumente? E como aumentar a potência ao ponto de produzirmos afecções ativas?” (DELEUZE, 1968, p. 248, tradução nossa). Um trabalho ético de cuidado de si que não visa uma lei universal, mas um conjunto de ações que leva em consideração cada modo existente, cada vida imanente, cada corpo seja ele individual ou coletivo. “Não há Bem nem Mal na Natureza, não há oposição moral, mas há uma diferença ética. Essa diferença é a dos modos existentes imanentes, envolvidos no que nós experimentamos, fazemos, pensamos” (DELEUZE, 1968, p. 248, tradução nossa).

Trata-se de uma ética e não de uma moral. A moral toma o bem e o mal de forma universal; através de um sistema de julgamentos. Já a ética define o bom e o mau pelo jogo de forças que o acompanha. É mau, no sentido ético, quando, por exemplo, uma alimentação provoca no corpo uma intoxicação ou um envenenamento. O que é mau para a destruição de um modo é bom para a composição de outro. É a batalha das forças. As forças estão para além do bem e do mal. “A oposição dos valores (bem/mal) é substituída pela diferença qualitativa

dos modos de existência (bom/mau)” (DELEUZE, 2002, p. 29). É preciso estar atento, e este é o trabalho do cartógrafo, ao que o corpo sente, às suas vibrações, aos seus afetos. É uma grande história de experimentação que passa pelo corpo, que começa no corpo. Daí Deleuze fazer coro com Nietzsche dizendo que o corpo é a grande razão.

A *Ética* de Spinoza é uma teoria da potência contra uma moral das identidades. “Toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres” (DELEUZE, 2002, p. 110). A moral só se faz necessária na impotência ou na necessidade de deter a potência. A lei moral só se faz necessária na falta de conhecimento (das essências). Na sociedade temos o poder que é uma forma de conter a potência. A moral é um poder, enquanto a ética é uma potência. “No estado civil, a lei barra ou limita a potência de cada um, manda e proíbe, tanto mais quanto a potência do todo supera a do indivíduo” (DELEUZE, 2002, p. 113). Numa condição moral instituída, “é preciso que os homens renunciem à sua potência” (DELEUZE, 2002, p. 113).

A moral diz respeito aos valores de bem e de mal. A ética assume a perspectiva de um modo de existência bom ou mau. Bom quando é alegre, criativo, cheio de potência e liberdade. É mau quando é triste, destrutivo, fraco e escravo. A moral exige o que se deve fazer, enquanto a ética afirma o que se pode fazer.

Há, como aparece em Nietzsche, uma transvaloração dos valores de bem e de mal. Para além do bem e do mal em proveito do bom e do mau. “Não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*” (DELEUZE, 2002, p. 28). Não há o encontro com o bem ou o encontro do bem; o que há é o bom e o mau encontro. Bem e mal são categorias do juízo, do julgamento (A ética desarticula o sistema do julgamento – DELEUZE, 2002, p. 29). Bom e mau são avaliações de uma experimentação. Não há uma comida do mal, mas uma comida cuja experimentação não foi muito boa. “É o caso do encontro entre dois corpos cujas relações características não se compõem” (DELEUZE, 2002, p. 28). Temos então a seguinte definição de mau: “é a destruição, a decomposição da relação que caracteriza um modo” (DELEUZE, 1968, p. 225, tradução nossa). Não há pois uma proibição generalizada que recusa algo por ser mal, mas uma precaução em relação ao que é bom ou mau. Era assim que os antigos tratavam a questão da sexualidade e que Foucault analisa muito bem. Não se tratava de renunciar ao prazer sexual porque ele é mal; mas de administrá-lo de tal maneira que seja bom, que seu uso proporcione uma vida livre e feliz. Tratava-se de situar o prazer no conjunto das experiências: trabalho, família, lazer, política etc. É mau quando decompõe a nossa relação característica e bom quando “um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa” (DELEUZE, 2002, p. 28). Portanto, só é bom ou

mal na perspectiva relacional, ou seja, do ponto de vista de quem é afetado; pois do ponto de vista da natureza, é tudo devir, criação, transformação. Assume-se assim a perspectiva das relações, do jogo de forças, do jogo de verdade.

Um sentido subjetivo e modal que configura dois modos de existência: o bom (ou livre, ou forte, ou razoável – prudente) atribuído àquele que organiza seus encontros e o mau (ou escravo, ou fraco, ou insensato) em referência àquele que vive ao acaso dos encontros. De qualquer maneira, é através dos encontros que são constituídos os modos de existência ou de subjetivação. A questão reside em preparar-se para os encontros a fim de não vivê-los ao acaso. “Eis, pois, o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos” (DELEUZE, 2002, p. 29).

“O Ser está para além do bem e do mal” (DELEUZE, 2002, p. 38). Na ontologia que Deleuze pega emprestada de Spinoza, não apenas o mal não existe como também o bem não existe. O ser se dá no devir caótico que só pode ser avaliado em sua imanência, isto é, nos seus efeitos. Sendo assim, avalia-se se o resultado é bom ou ruim, nunca do lado do bem ou do mal. É ruim quando diminui a vida, ou seja, a potência de agir: “o que é ruim deve ser concebido como uma intoxicação, um envenenamento, uma indigestão” (DELEUZE, 2002, p. 38). Ora, diz respeito a um mau uso, a um mau investimento, a uma falta de preparo ou habilidade para lidar com um acontecimento. Em muitos casos o mau resulta de uma falta de preparação para os encontros ou mesmo de uma falta de seleção dos encontros vitais. Neste último caso, evitar ou fugir dos maus encontros; aqueles que provocam indigestão. Ou quando são inevitáveis, se preparar para enfrentá-los sem esmorecer ou sem abandonar a perspectiva da alegria.

Se o mal é relativizado pelas partes ele ainda o é pelo próprio corpo. Ou seja, o que é ruim num certo momento da existência, pode não ser em outro. Daí a importância de uma experiência não ser generalizada e transformada em um dado definitivo – caso contrário, se transformaria em um julgamento. A experiência é para se fazer continuamente. Diz Deleuze (2002, p. 40): “cada uma de nossas relações goza ela própria de certa latitude, a ponto de variar consideravelmente da infância ao envelhecimento e à morte”. É assim que o que faz mal em um certo momento, pode ser algo bom em outro. O bom e o ruim inteiramente relativizado pela atualidade.

O nocivo é o que destrói as relações características de um corpo. Útil é o que compõe. Assim também se dá a distinção entre o bom e o mau. “Todo mal se reduz ao mau, e tudo o que é mau é do tipo veneno, indigestão, intoxicação” (DELEUZE, 2002, p. 60). Segundo

Deleuze, essa ideia vai de Epicuro e se estende até Nietzsche. “Daí a luta total de Spinoza, a denúncia radical de todas as paixões tristes, que inscreve Spinoza numa grande estirpe que vai de Epicuro a Nietzsche” (DELEUZE, 2002, p. 61).

“Nós somos determinados a buscar o que nos é bom a partir dos encontros que fazemos e a partir das circunstâncias desses encontros” (DELEUZE, 1968, p. 227, tradução nossa). Cada coisa busca o que é bom para a sua relação, para o seu aumento de potência, para a sua alegria. Ainda que essa busca implique na destruição de outro corpo, ela sempre estará a serviço da composição, portanto, a serviço da Natureza.

Se o mal não existe não é porque ele seja visto como a diminuição ou ausência do bem. Para Spinoza, a inexistência do mal implica também na inexistência do bem: “o Bem não tem mais sentido que o Mal: não há nem Bem nem Mal na Natureza” (DELEUZE, 1968, p. 232, tradução nossa). Para Deleuze, essa posição marca definitivamente o ateísmo de Spinoza. Não há o bem e o mal, mas apenas o bom e o mau para cada modo existente. Deus dissolvido na natureza, nos modos de expressão da natureza. É assim que “a distinção do bom e do mau servirá de princípio para uma verdadeira diferença ética que deve substituir a falsa oposição moral” (DELEUZE, 1968, p. 233, tradução nossa).

“A visão moral do mundo aparece em um princípio que domina a maior parte das teorias da união da alma e do corpo: um dos dois não age sem que o outro padeça” (DELEUZE, 1968, p. 234, tradução nossa). O paralelismo ultrapassa esta visão, rompendo com a supremacia de um pólo sobre o outro. “O que é paixão na alma é *também* paixão no corpo; o que é ação na alma é *também* ação no corpo” (DELEUZE, 1968, p. 235, tradução nossa). Perguntar sobre a potência no corpo não significa pois afirmar a sua predominância sobre a alma. Saber o que o corpo pode, e tão somente desta maneira, permite compreender também o que a alma pode. Deleuze cita Spinoza:

Eu digo que quanto mais um corpo é apto, em relação aos outros, para agir e padecer de várias maneiras ao mesmo tempo, mais o espírito é apto a perceber mais coisas ao mesmo tempo; e quanto mais as ações de um corpo dependem dele somente e menos de outros corpos concorrentes com ele a uma união, mais seu espírito está apto a compreender distintamente (SPINOZA apud DELEUZE, 1968, p. 235 e 236, tradução nossa).

Temos uma visão ética do mundo que rompe definitivamente com uma moral. “A teoria da potência, a partir da qual as ações e paixões do corpo fazem par com as ações e paixões da alma, forma uma visão ética do mundo. A substituição da ética no lugar da moral é a consequência do paralelismo” (DELEUZE, 1968, p. 236, tradução nossa).

A morte

Na ordem dos encontros, a morte surge quando um corpo é afetado por algo que decompõe a sua relação característica. “Um modo cessa de existir quando ele não pode mais manter entre suas partes a relação que lhe é característica” (DELEUZE, 1968, p. 197, tradução nossa). Nesse caso, ele deixa de existir porque não é mais capaz de ser afetado de diversas maneiras. Não havendo aumento de potência que vem da afecção, ele sucumbe – “a morte como mau encontro inevitável na ordem das existências naturais” (DELEUZE, 2002, p. 18).

Trata-se da vulnerabilidade do corpo; mas também da transitoriedade da alma.

Alma e corpo, a alma não está nem em cima nem dentro, ela está ‘com’, ela está na estrada, exposta a todos os encontros, os encontros, em companhia daqueles que seguem o mesmo caminho, ‘sentir com eles, apreender a vibração de sua alma e de sua carne, na passagem’, o contrário de uma moral da salvação, ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76).

A morte não é o fim, mas a passagem da alma para outra composição. Só resta o *amor fati*, assumir a vida em cada instante, em sua potência criativa, em sua afirmação das forças existentes.

Segundo Deleuze, há uma distinção fundamental, em Spinoza, entre o útil e o nocivo. O que é útil deve ser útil não para mim ou para você, mas para que a vida passe em seu fluxo criativo. Por isso a morte, mesmo que sendo inevitável e necessária, não tem qualquer utilidade, sendo apenas algo nocivo que deve ser combatido no próprio combate da tristeza. Mesmo sabendo que no final ela será vencedora. Em todo caso, a morte não existe; o que existe é o que a provoca. Ela é o efeito de um encontro que destrói as relações características de um corpo. “Ainda que inevitável e necessária, a morte permanece sempre como o fruto de um encontro fortuito extrínseco, encontro com um corpo que decompõe minha relação” (DELEUZE, 2002, p. 60).

Deleuze insiste na ideia de que a morte não é um impulso natural. A morte é um fator extrínseco.

Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais (DELEUZE, 2002, p. 105).

Etologia ou cartografia

O estudo dos corpos que toma como referência as potências que os atravessam é o que pode ser chamado de etologia ou cartografia (DELEUZE, 2002, p. 130). Não se trata de mapear os afetos que se tem ou que se pretende ter. Ninguém pode prever os encontros que ocasionam os afetos. Cartografar é traçar um plano, não para prever os encontros, mas para se

preparar para eles a fim de que haja uma potencialização da própria existência, enfim, da alegria.

Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria spinozista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência (DELEUZE, 2002, p. 130).

Não se trata de controlar os encontros ou regê-los, mas organizá-los; isto é, estar atento às forças que aumentam ou diminuem a nossa potência de agir, portanto, de viver.

Em Spinoza não há distinção entre corpo e alma – “o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma” (DELEUZE, 2002, p. 24). Há elementos no corpo e no espírito que superam o conhecimento e a consciência. Há potência no corpo que escapa ao conhecimento, assim como potência no espírito que escapa à consciência. Trata-se em Spinoza de “uma descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento, não menos profundo que o desconhecido do corpo” (DELEUZE, 2002, p. 25). Como dar conta desse desconhecido? Não se trata de torná-lo conhecido, mas de experimentá-lo em sua potência. Um nível de análise que escapa ao interesse teórico a fim de ser um diagnóstico das forças, das linhas de intensidade que atravessam um corpo; um mapeamento muito mais que um conhecimento, ou um conhecimento a serviço da vida e não de uma teoria. O reconhecimento do inconsciente em Spinoza o coloca num agenciamento anterior à psicanálise. Pensar a partir das forças. Um conceito é uma potência e não uma representação.

A consciência só recolhe *os efeitos* das misturas, das composições e decomposições: alegria ou tristeza. É preciso mapear as causas. Cartografar os desejos – o desejo como apetite com consciência de si mesmo (DELEUZE, 2002, p. 26), isto é, as forças que provocam os estados de coisa (inclusive a consciência).

Mas o que é o nosso corpo sob a sua relação, a nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou ideias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem – nada sabemos disso tudo na ordem de nosso conhecimento e de nossa consciência (DELEUZE, 2002, p. 25).

A consciência nos permite ter apenas ideias inadequadas – efeitos distintos de suas próprias causas. Logo, a consciência está atrelada à ilusão. “Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a *constitui*, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica” (DELEUZE, 2002, p. 26). A própria consciência é um efeito. As forças são as causas.

Eis toda dinâmica de uma cartografia. Há no gesto de prudência uma transformação permanente do que se é, de si mesmo; uma força criativa que, na medida em que potencializa a si mesmo, potencializa também os encontros. Potencializar a si mesmo no sentido de uma abertura para os encontros possíveis e vitais, no sentido de ampliar o poder de ser afetado e

com isto aumentar a alegria de viver. E ampliar os encontros não no sentido de fazer mais encontros. Não é uma questão de quantidade. Mas de tornar os encontros existentes cada vez mais criativos, revolucionários, agenciáveis. Experimentar os encontros – “é apenas pela experiência que sabemos se alguma coisa é veneno; o mal é somente, pois, um dado de experiência” (DELEUZE, 2002, p. 39). O que é venenoso para uns é antídoto para outros. É tudo questão de experimentação.

Cartografar é fazer a lista de afetos. Etologia. “Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*” (DELEUZE, 2002, p. 130). Pensar a existência pelos afetos. O que pode um corpo? “Há, por exemplo, grandes diferenças entre um cavalo de lavoura ou de tiro, e um cavalo de corrida, entre um boi e um cavalo de lavoura” (DELEUZE, 2002, p. 129). O plano de imanência consiste nessas linhas de força que atravessam os corpos e distribui os afetos. Mas traçar o plano não se resume em fazer um estudo; é mais que isto. É agenciar os afetos, preparar os encontros, experimentar. O estudo deve ser acompanhado da experimentação. Não é um caso de teoria, mas de vivência dos afetos. Por isso para Deleuze pensar é experimentar. Há sempre um cruzamento entre pensamento e existência. A etologia, neste sentido, é mais que uma ciência, é uma experiência de composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência. “A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa” (DELEUZE, 2002, p. 130).

Conhecer as leis mecânicas que regem os corpos, as forças que os atravessam. “Spinoza parece bem admitir que nós devemos passar por um estudo empírico dos corpos para saber quais são suas relações e como elas se compõem” (DELEUZE, 1968, p. 193, tradução nossa).

Razão e experimentação

A natureza é relação de forças. Tudo na natureza é encontro que compõe e decompõe as relações para além do bem e do mal. Portanto, a natureza não nos favorece sempre a termos a nossa potência aumentada e vivermos na alegria. Mas nós devemos nos valer para isto do esforço da razão: “a razão, no princípio de sua gênese ou sob seu primeiro aspecto, é o esforço de organizar os encontros de tal maneira que nós sejamos afetados ao máximo por paixões alegres” (DELEUZE, 1968, p. 252, tradução nossa). Uma espécie de razão instintiva, inconsciente, que é comandada pelo corpo ou pela necessidade do corpo de aumentar a sua potência para viver. Mas não basta viver paixões alegres; é preciso que sejamos capazes de

produzir em nós afecções ativas, ou seja, a alegria. Caso contrário a alegria permanece passiva. “A alegria ativa é ‘um outro’ sentimento que a alegria passiva” (DELEUZE, 1968, p. 253, tradução nossa).

Há um esforço da razão, mas tal esforço é uma construção, uma experimentação, uma ampliação do olhar. Não a razão como fundadora do conhecimento seguro: “a composição das relações, o esforço da Razão no intuito de organizar os encontros entre modos existentes sob relações que se compõem, e ora o *desdobramento*, ora a *substituição* dos afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns” (DELEUZE, 2002, p. 64). A experimentação é realizada racionalmente como uma espécie de avanço no sentido do aumento de potência. A razão não é uma faculdade inata, mas uma força que se alia com outras forças do corpo (afeto, intuição, imaginação, percepção etc) a fim de aumentar a potência de agir, ou seja, alcançar a perfeição ou o aperfeiçoamento. “Eis por que a Razão se define de duas maneiras que demonstram que o homem não *nasce* razoável, mas mostra como ele vem a sê-lo” (DELEUZE, 2002, p. 99 e 100). Cabe à razão enquanto experiência de experimentação das relações, selecionar os bons encontros: “um esforço para selecionar e organizar os bons encontros” (DELEUZE, 2002, p. 100).

Tudo começa com o encontro dos corpos. Dar uma atenção aos encontros, ao seu funcionamento, ao que eles produzem é realizar uma filosofia dos encontros que geram, que engendram, que instauram a realidade, que organizam ou desorganizam os mundos, que produzem modos de subjetivação. A questão de não viver ao acaso dos encontros consiste em operacionalizar uma força (razão) para sair da passividade e tornar os afetos ativos, ou seja, construtores de ação.

Por um lado, quando encontramos corpos que convêm com o nosso, ainda não temos a ideia adequada desses outros corpos nem de nós mesmos, mas sentimos paixões alegres (aumento de nossa potência de agir), que pertencem ainda ao primeiro gênero, mas nos induzem a formar a ideia adequada do que é comum entre tais corpos e o nosso (DELEUZE, 2002, p. 65).

A ideia adequada permite compreender o que compõe e o que decompõe; permite cartografar as potências do corpo e suas composições. É preciso saber o que nos fortalece e o que nos enfraquece. Este é o trabalho de uma grande experiência – força da razão que vem do próprio corpo.

A experimentação, o ensaio dos encontros, o exercício das potências é o que aperfeiçoa um modo de subjetivação, de pensamento, de vida, transformando-o naquilo que ele ainda não é. Não se trata, pois, da conquista de uma identidade; ao contrário, é o abandono do que se é para vir a ser um outro. Mais do que uma fundamentação do sujeito por ele mesmo, trata-se de uma canalização de forças tendo em vista a sua pragmática.

A questão central é o corpo e não a razão. O corpo é a grande razão. Preparar-se para os encontros ou cuidar de si mesmo, o que dá no mesmo, é estar atento às forças que nos atravessam. Aprender a lidar com elas, confrontando-as, fugindo delas ou mesmo capturando-as. Trata-se de uma análise das relações que são sempre de poder. Jogo estratégico na ordem do devir, do caos. É assim que se define uma vida. Pela sua potência criativa para preservar uma relação.

Trata-se de um empirismo no sentido de um conhecimento que só pode vir da experiência. Não o conhecimento que funda a experiência ou serve de parâmetro para ela, mas de um conhecimento que é ele mesmo experimental.

A experiência na filosofia dos encontros aparece como um conceito central. A vida como um ensaio em que se experimenta o que o corpo pode, seus limites e suas superações. O que diminui sua potência e o que a aumenta. O que produz desejos revolucionários e o que abate os desejos ou torna-os mórbidos: desejo de morte. De qualquer maneira, não há um impulso de morte que seja natural, instintivo, interior. Todo desejo de morte é fabricado do exterior, socialmente. Aliás, é assim que se dá com toda forma de desejo – uma máquina de fabricação social.

O que está em jogo é a variação de modos. A ação é a capacidade do corpo de se pôr em relação com diferentes experiências e aumentar cada vez mais a sua potência nessa experimentação. As pessoas estão em processo de composição permanente e, por isso, podem avançar em direção a uma perfeição cada vez maior; isto é, um aumento de potência sem fim; uma capacidade de ação, criação e interação. Enfim, invenção de novos modos de existência – força plástica (paradigma estético). “Como a potência de agir é o que abre o poder de ser afetado ao maior número de coisas, é bom ‘aquilo que dispõe o corpo de tal maneira que possa ser afetado pelo maior número de modos’” (DELEUZE, 2002, p. 60). Há uma ampliação da capacidade de experimentação. Uma abertura do olhar. Uma leveza do ser em sua composição com o mundo (cosmos). Lembremos que o aumento de potência diz respeito à capacidade de afecção, ou seja, de ser afetado. Mas principalmente de ser afetado no sentido do aumento da potência de agir. Com isto, o indivíduo aumenta a sua capacidade de interferir não apenas em si mesmo, mas também no mundo; na medida em que cria novos modos de existência a partir dos encontros, novos modos de subjetivação carregados de alegria.

Deleuze chama a atenção ainda para a relação estabelecida por Spinoza entre a filosofia e a não-filosofia. A filosofia de Spinoza inaugura uma experiência afetiva que extrapola o campo da filosofia. Desse modo, é possível ser spinozista sem nunca ter lido Spinoza ou mesmo, sendo filósofo, pensar e viver para além do reduto da filosofia – “ensina

ao filósofo a tornar-se não-filósofo” (DELEUZE, 2002, p. 135). Talvez isso consista em fazer da filosofia uma experiência para não-filósofos – *pop-filosofia*. Com Spinoza, não há separação entre conceito e afeto; e todo aquele que é capaz de sentir é também capaz de pensar. “Não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida” (DELEUZE, 2002, p. 135).

Segundo Deleuze, Spinoza inaugura um novo racionalismo; um dos mais rigorosos que já se conheceu (DELEUZE, 1968, p. 134). Esse novo racionalismo trabalha no sentido de formar as ideias adequadas, já que as ideias inadequadas nos são dadas necessariamente; e já que elas distraem nossa potência e nos separam do que nós podemos.

No caso do homem livre, diz Deleuze: “o homem que se torna racional, forte e livre começa por fazer tudo o que estiver em seu poder para experimentar as paixões alegres” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). A razão e a liberdade operam em função do aumento de potência e da alegria; ou seja, no sentido de organizar os bons encontros – “o esforço da razão com essa arte de organizar os encontros ou de formar uma *totalidade* sob relações que se compõem” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). A razão faz parte de uma luta pelo aumento de potência e por uma extensão da alegria ao todo. “Em Spinoza, a razão, a força ou a liberdade não são separáveis de um devir, de uma formação, de uma cultura. A pessoa não nasce livre, não nasce racional” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). Por isso para Spinoza uma criança representa um estado de impotência; pois ela tem a sua razão, sua força e sua liberdade limitadas. “A infância, diz muitas vezes Spinoza, é um estado de impotência e de escravidão, um estado insensato onde nós dependemos no mais alto nível das causas exteriores e onde nós temos necessariamente mais tristeza do que alegria” (DELEUZE, 1968, p. 241, tradução nossa). De acordo com essa perspectiva, Adão, o primeiro homem, não seria o símbolo da perfeição, mas, ao contrário, o signo da impotência, pois lhe faltariam justamente a razão, a liberdade e a perfeição que o impediriam de viver ao acaso dos encontros – ele é a infância da humanidade (DELEUZE, 1968, p. 241). A razão é assim o resultado de uma experimentação que faz com que o homem evolua no sentido de organizar seus encontros. A razão está a serviço da conservação, a serviço do *conatus*. Não é pois o que funda a existência, mas o que se alia à natureza no trabalho de conservação dos corpos: “O estado da razão não é de uma outra ordem diferente daquela do estado da natureza” (DELEUZE, 1968, p. 242, tradução nossa). Não há nela nada que seja contrário à natureza: “ela precisa somente que cada um ame a si mesmo, busque o que lhe útil e se esforce para conservar seu ser aumentando sua potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 242, tradução nossa). Não há uma luta nem um domínio da razão sobre a natureza, na medida em que a

razão cumpre o papel da própria natureza que é expressar a força de cada corpo no jogo dos encontros. A razão faz parte das relações de poder. Sendo assim, o esforço da razão é o esforço da natureza inteira.

Se o primeiro momento da razão consiste em promover os bons encontros, o segundo momento consiste em promover a *posse formal* de nossa potência de agir. Quer dizer, ir de encontro às noções comuns.

A razão na sua gênese é o esforço de organizar os encontros em função das conveniências e das inconveniências percebidas. A razão na sua atividade mesma é o esforço de conceber as noções comuns, ou seja, compreender intelectualmente as conveniências e inconveniências nelas mesmas (DELEUZE, 1968, p. 259, tradução nossa).

Mas não se trata de um trabalho mediado pelo sujeito. Não é o sujeito razoável que detém o acesso às noções comuns. “Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando experimentamos uma afecção passiva alegre, nós somos induzidos a formar a ideia do que é comum a este corpo e ao nosso” (DELEUZE, 1968, p. 261, tradução nossa). Há um *princípio indutivo* próprio da natureza que nos conduz ou opera no sentido de podermos nos apropriar das noções comuns. Não é o sujeito que estabelece a noção comum; ele apenas toma posse dela através de um processo de indução que pertence à própria natureza. A posse da potência de agir conta com a atividade do sujeito, mas não depende dele apenas. Ele ajuda a dar o *salto*, mas esse salto não depende exclusivamente dele. A posse da potência de agir consiste em viver um sentimento não mais como uma paixão, mas como uma ação, como uma ideia adequada. Sendo assim, “nós nos tornamos capazes de formar as noções comuns mais universais, que se aplicam a todos os casos, mesmos aos corpos que nos são contrários; nós nos tornamos capazes de compreender nossa tristeza e de tirar dessa compreensão uma alegria ativa” (DELEUZE, 1968, p. 266, tradução nossa). É assim que é possível falar não de um sujeito ativo, mas de um *dever-ativo* que pertence à natureza como um todo.

Lembremos que os sentimentos determinam o *conatus*. Mas os desejos oriundos de uma paixão são ainda desejos irracionais, porque nascem de uma ideia inadequada. “Agora, uma vez que a alegria passiva se junta a uma alegria ativa, elas se distinguem apenas por sua causa; desta alegria ativa nascem os desejos que pertencem à razão, porque procedem de uma ideia adequada” (DELEUZE, 1968, p. 263, tradução nossa).

Os gêneros do conhecimento correspondem às diferentes maneiras de viver, aos modos de existência (DELEUZE, 1968, p. 268). O primeiro gênero corresponde ao *estado de natureza* em que a percepção dos objetos se dá por acaso de maneira ainda inadequada, na forma da imaginação; ou seja, os efeitos dessa percepção formam signos ou indicações. O segundo gênero corresponde ao *estado da razão* que é o conhecimento nas noções comuns.

Com as noções comuns saímos do terreno das indicações e entramos no domínio da expressão. Entre um gênero e outro não há um rompimento, mas uma sobreposição, um avanço, uma evolução. Em todo caso, “a aplicação das noções comuns em geral implica uma curiosa harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação” (DELEUZE, 1968, p. 273 e 274, tradução nossa). Não há, pois, uma negação do primeiro gênero. É dele que se parte para se chegar às noções comuns. Mas tampouco as noções comuns são o fim do conhecimento. Spinoza pensa no terceiro gênero de conhecimento que é o conhecimento das essências que visa ao estado de beatitude. “O terceiro gênero do conhecimento é assim definido: estende-se da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas” (DELEUZE, 1968, p. 279, tradução nossa). Há pois um percurso que começa pelas ideias que surgem do acaso dos encontros, passa pela compreensão das relações de poder e estende-se até ao conhecimento da essência das coisas e das relações como um todo no cosmos. Daí dizer que “o eu, as coisas e Deus são as três ideias do terceiro gênero” (DELEUZE, 1968, p. 283, tradução nossa).

Conatus: perseverar no ser

O *conatus* recebe diversos nomes: vontade, apetite ou desejo. Quando referido à alma é vontade. Referido à alma e ao corpo é apetite. E este, quando acompanhado da consciência de si, é desejo. A vontade não é uma faculdade de escolha do homem livre que decide o que quer. A vontade e o apetite são provocados por forças exteriores que nos encontros dos corpos suscitam os afetos e, conseqüentemente, o *conatus*. Mas aquele que conhecendo as leis da natureza, dos corpos, não se deixa levar pelo acaso dos encontros, não possui uma postura tão somente passiva perante os afetos, não se deixa, portanto, vencer por forças exteriores, mas através do desejo – que é a consciência acerca dos apetites da alma e do corpo – e dos seus agenciamentos procura dominá-las, esse sim constrói para si uma experiência de liberdade. Nesse caso, a prudência não é o império da vontade racional sobre as paixões. Prudência é a consciência de si através da experimentação a fim de conhecer e vivenciar as causas e os afetos que aumentam a potência de agir. Agenciamentos do desejo: potência para conservar-se no que se é e no que se pode ser. “Ora, o apetite nada mais é que o esforço (força) pelo qual cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na extensão, cada alma ou cada ideia no pensamento (*conatus*)” (DELEUZE, 2002, p. 27). *Conatus*, perseverar no ser. Não perseverar na identidade. O ser não é identitário, mas um processo em devir. O que se conserva é a vida, isto é, o modo de ser repleto de variações e potências. O desejo é a própria

potência que afirma a vida. Potência que cria, que produz experiência a fim de se fortalecer e estender a experiência da vida.

É preciso muito cuidado aqui para não se reduzir o *conatus* ao objetivo de uma autoconservação. De fato o *conatus* é um impulso de autoconservação, bem como de uma autoexpansão e realização da força contida na essência de um modo. A autoconservação permite, inclusive, a preservação da existência biológica. No entanto, isto não deve ser visto como um fim. Trata-se de um impulso contido na própria existência que envolve um gesto de resistência, mas sobretudo de afirmação e criação. De qualquer modo, trata-se de uma liberação de forças em que o corpo se expõe em sua própria essência. Sendo assim, como assinala Werner Stegmaier (2011, p. 174), “o ‘impulso de autoconservação’ (*appetitus*) supera aquilo que é em si mesmo apenas impulsivo, pois ele se torna um impulso de superação de si mesmo, de autossuperação”. A ausência de um princípio teleológico do *conatus* também é defendida por Marilena Chauí, que o considera um fenômeno físico mecânico. Afirma ela:

O desejo, movimento de autoconservação de que temos consciência, é um fenômeno físico-mecânico que repercute na alma como consciência do esforço de autoconservação na existência. Pensado mecanicamente, torna-se objeto da fisiologia (análise dos movimentos vitais e animais do corpo) e da psicologia (análise da sensação, da imaginação e da vontade da alma). Somos “máquinas desejanter”, para usar a expressão cunhada por Gilles Deleuze (CHAUÍ, 1990, p. 47).

O *conatus* é a potência de viver em um certo estado. “O *conatus* sendo nosso esforço para se preservar na existência, é sempre a busca do que nos é útil ou bom; ele compreende sempre um grau de nossa potência de agir no qual ele se identifica: esta potência aumenta quando o *conatus* é determinado por uma afecção que nos é útil e boa” (DELEUZE, 1968, p. 219, tradução nossa). Não é uma tendência de algo que ainda não existe a passar para a existência. Não representa um vazio que precisa ser preenchido ou uma falta que precisa ser superada. Nada há de negativo ou de falta no *conatus*. Ele é pura afirmação. “O *conatus* é seguramente a essência do modo (ou grau de potência), mas uma vez que o modo começou a existir” (DELEUZE, 1968, p. 209, tradução nossa). Um modo é feito de partes que entram e participam de uma mesma relação característica. Constituído o modo, ele lutará para preservar as suas partes e torná-las ainda mais fortes. “O *conatus* em Spinoza nada mais é do que o esforço de preservar na existência, uma vez constituída” (DELEUZE, 1968, p. 209, tradução nossa). Não é, pois, uma tendência ao movimento, não é uma condição de possibilidade, pois uma tendência implica em forças que vem de fora. Mas o *conatus* diz respeito às forças que designam o modo existente.

O *conatus* de um corpo simples não pode ser outra coisa senão um esforço de conservar o estado no qual ele foi determinado; o *conatus* de um corpo composto é um esforço para conservar a relação de movimento e repouso que o define, isto é, para manter as partes sempre novas sob esta relação que define sua existência” (DELEUZE, 1968, p. 210, tradução nossa).

Se um corpo é afetado por forças que vem de fora e que colocam em movimento a sua potência, o *conatus* é o esforço para manter essa potência, isto é, conservar o poder de ser afetado. “O *conatus* de um corpo é também o esforço de manter este corpo apto para ser afetado da maior quantidade de modos possível” (DELEUZE, 1968, p. 210, tradução nossa).

O *conatus* está exposto ao que vem de fora, mas ele mesmo pertence à essência de um modo – sua força e sua ação. Ele é determinado pelas afecções que nos vem dos objetos; porém, é pura potência de agir de um modo. O encontro (afecções) produz afetos (tristeza ou alegria), os afetos produzem desejo (*conatus*) que, por sua vez, produz ação ou reação. Toda ação é o resultado de uma potência aumentada. Toda reação é o resultado de uma potência diminuída. Um encontro pode produzir o desejo de compor uma música ou o desejo de matar. Um desejo ligado à alegria ou à tristeza. A ação promovida por um desejo pode ser uma ação ou uma reação. Uma ação criativa (alegre) ou uma reação ressentida (triste). Em todo caso, “o *conatus* de um modo existente não é separável das afecções que o modo experimenta a cada instante” (DELEUZE, 1968, p. 210, tradução nossa). Seja na afecção passiva ou na ativa o *conatus* se faz presente. A afecção determina o *conatus*. Quer dizer, o desejo não é algo pessoal, que pertence ao sujeito. O desejo surge das afecções, ainda que sejam afecções passivas. Temos pois: as afecções geram ideias ou imagens (inadequadas) que por sua vez produzem nos corpos as paixões (alegres ou tristes) e que desencadeiam os desejos (*conatus*) – “nossos desejos ‘nascem’ das paixões” (DELEUZE, 1968, p. 210, tradução nossa). O desejo é o esforço (inconsciente) para preservar-se na existência; para lutar pela sua preservação na vida; para vencer os obstáculos externos e realizar-se plenamente. É neste sentido que não há impulso de morte, pois todo desejo é o esforço de conservação na vida. O *conatus* é o desejo que se afirma com o poder de existir. “Se nós somos de algum modo separados do que nós podemos, é porque nossa potência de agir é imobilizada, fixada, determinada a investir a afecção passiva” (DELEUZE, 1968, p. 211, tradução nossa). Um desejo sempre está ligado a uma ação. O desejo implica em uma ação. Ele é potência de agir – “o *conatus* é sempre idêntico à potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 211, tradução nossa). Mesmo que uma afecção passiva impeça de agir, isto é, diminua a potência de um corpo, haverá um *conatus* que lutará pela preservação do existir. Sendo assim, “as variações do *conatus* enquanto que ele é determinado por esta ou aquela afecção são variações dinâmicas de nossa potência de agir” (DELEUZE, 1968, p. 211, tradução nossa). Se poder é ação, o desejo é variável na medida em que traduz a nossa potência de agir como algo dinâmico. “A teoria spinozista do *conatus* não tem outra função senão esta: mostrar o que é o dinamismo, retirando toda significação finalista” (DELEUZE, 1968, p. 212, tradução nossa).

Isto não quer dizer que nós deixamos de ser passivos, de padecermos com as paixões. “Nós não cessamos de ser passivos, nós não cessamos de ser separados da nossa potência de agir; mas nós tendemos a ser menos separados, nós nos reaproximamos dessa potência” (DELEUZE, 1968, p. 219, tradução nossa). Porém, não se trata de conservar uma paixão triste. O esforço é para conservar a alegria. “Enquanto o sentimento de alegria aumenta a potência de agir, ele determina a desejar, a imaginar, a fazer tudo o que está em nosso poder para conservar esta alegria” (DELEUZE, 1968, p. 219, tradução nossa). Mas Deleuze afirma que também a tristeza determina o *conatus* – “não menos que a alegria, a tristeza determina o *conatus* ou a essência” (DELEUZE, 1968, p. 221, tradução nossa). Isto quer dizer que da tristeza também nasce um desejo que é o ódio; assim como da alegria nasce o desejo que é o amor. Mas em ambos os casos, é pelo triunfo que se luta; é para que haja uma relação que se componha com a nossa. Sendo assim, “nós somos determinados a fazer de tudo para afastar a tristeza e destruir o objeto que é a sua causa” (DELEUZE, 1968, p. 222, tradução nossa). Se a alegria gera um esforço para conservar esse estado e aumentar a potência, a tristeza também produz um esforço para combater o que diminui a potência. Em todo caso, há um dispêndio de força, seja aumentando a que já existe ou combatendo o que tenta enfraquecê-la.

Claro que cada corpo irá lutar para preservar a sua relação característica e irá criar meios para isto. Por essa razão a vida é vista como uma batalha de titãs. Tudo surge do conflito das forças contrárias – é o fogo heraclítico. É nesse sentido que se torna possível falar de uma evolução? Evolução da humanidade que está sempre superando o que tenta reduzi-la a cinzas? Seria essa a força do cérebro no homem que impede que ele entre em extinção? Mas se for assim, cabe nos resignarmos e exaltarmos o acaso, as coisas como são no seu devir, o atual em seu estado caóide. Mas o fato é que não podemos fugir à luta. Então há sempre algo a fazer. Contra o quê? Contra o que tenta impedir da vida correr em seu fluxo; contra o que tenta impedir a criação e aceitar a diferenciação. “O estado civil, ou seja, a sociedade por inteira é pensada assim como um conjunto das condições sob as quais o homem pode efetuar sua potência da melhor maneira. Então, não é em absoluto uma relação de obediência” (DELEUZE, 2009, p. 114). Nesse ponto, Deleuze chama a atenção para o aspecto anárquico na Ontologia proposta por Spinoza.

Um corpo possui uma duração, ou seja, um corpo, que é um modo existente, possui uma duração. “A duração se diz do modo existente” (DELEUZE, 2002, p. 69). Essa duração termina quando o corpo encontra com outro corpo que destrói a sua composição característica, diminuindo assim a sua potência. “O fim de uma duração, ou seja, a morte, provém do encontro entre o modo existente com outro modo que decompõe a sua relação”

(DELEUZE, 2002, p. 69). Os corpos persistem enquanto duram, mas suas essências são eternas; isto porque a essência diz respeito aos modos. Um modo existente tem duração, mas o modo mesmo é eterno. “É que a essência de um modo tem uma existência necessária que lhe é própria, embora não exista por si” (DELEUZE, 2002, p. 79). E ainda: “De fato a duração diz-se apenas enquanto os modos existentes vêm efetuar relações segundo as quais nascem, morrem, se compõem e decompõem. Mas essas mesmas relações, e com maior razão as essências de modos, são eternas e não duram” (DELEUZE, 2002, p. 80). O que seria uma essência de um modo? Por exemplo, o modo de ser de um carrapato diz respeito a uma essência que se aplica a qualquer carrapato. Mas o modo existente carrapato, sujeito aos encontros mais variáveis, possui uma duração, uma contingência. “Mas a essência de modo como tal possui também uma existência que lhe é própria, independentemente da existência do modo correspondente” (DELEUZE, 2002, p. 81).

Quando um corpo encontra outro corpo cuja relação lhe é favorável, ele busca se unir a este corpo. Caso contrário, se um corpo encontra outro corpo cuja relação não se compõe com a sua, isto é, cujo encontro promove a tristeza, ele fará de tudo para afastar a tristeza ou para destruir este corpo, ou seja, “para impor às partes deste corpo uma nova relação que convém com a sua própria natureza” (DELEUZE, 1968, p. 236, tradução nossa). Quer dizer: as afecções determinam o *conatus*; “mas a cada instante o *conatus* é a busca do que lhe é útil em função das afecções que lhe determinam” (DELEUZE, 1968, p. 236 e 237, tradução nossa).

Lembremos que os sentimentos determinam o *conatus*. Mas os desejos oriundos de uma paixão são ainda desejos irracionais, porque nascem de uma ideia inadequada. “Agora, uma vez que a alegria passiva se junta a uma alegria ativa, elas se distinguem apenas por sua causa; desta alegria ativa nascem os desejos que pertencem à razão, porque procedem de uma ideia adequada” (DELEUZE, 1968, p. 263, tradução nossa).

Modo de ser: vida e pensamento

A filosofia dos encontros possui uma implicação cosmológica. Todos os corpos se afetam mutuamente. Não se trata, portanto, de uma filosofia reduzida ao reino humano. Ela é física, biológica, cosmológica. “Tudo é ‘física’ na Natureza” (DELEUZE, 1968, p. 213, tradução nossa). É a vespa e a orquídea, mas também a lesma e a pedra, o homem e a alimentação. Um corpo não se define pela sua matéria ou pelo seu organismo, mas pelas potências que o atravessam e o tornam capaz de novas relações. O corpo humano não é capaz de voar, mas ele pode entrar em composição com outras forças que tornem esse desejo

possível. Forças da matéria. Física da força. Relações de poder. Há alimentos que são venenosos para o corpo humano, mas o homem pode se equipar para combater o veneno e expeli-lo do corpo. Tudo é uma questão de experimentação, de cuidado de si, de ascese. É preciso, neste sentido, destacar a noção de experiência. “A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75).

Encontramos na filosofia dos encontros uma articulação entre a ética e a política. Os poderes estabelecidos comunicam afetos tristes. Isto porque através de tais afetos se imobiliza o poder de ação. Quanto mais afetos tristes, menor é a capacidade de agir. E assim se torna possível o controle e a dominação. “Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). Imobilizar pela angústia, pelo medo, pela tristeza, pela culpa, pelo ressentimento. Há uma luta que é travada contra os poderes estabelecidos e a favor da potência dos encontros. “Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 75). Esta é uma das tarefas da filosofia: pôr em movimento a potência do corpo contra o organismo, a potência do pensamento contra a consciência. “A filosofia torna-se aqui a arte de um funcionamento, de um agenciamento. Spinoza, o homem dos encontros e do devir” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76).

Deleuze enfatiza (2002, p. 19): “Para Spinoza a vida não é uma ideia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos”. Não é uma ideia, mas um pensamento. O pensamento escapa à consciência. Ele diz respeito às forças que se expandem. Por isso não há pensamento sem algo que o force a pensar. Não há pensamento sem problematização, sem provocação. E o pensamento não é razão, mas o corpo inteiro. Nem tampouco é uma condição humana, já que tudo que tem vida pensa, pois cria para se manter vivo. Ou melhor, estar vivo é criar. “Na verdade, há apenas um termo, a Vida, que compreende o pensamento, se bem que, inversamente, ela só é compreendida pelo pensamento” (DELEUZE, 2002, p. 19 e 20).

3.3 Foucault, o cuidado de si e os modos de subjetivação

As análises de Foucault acerca do cuidado de si nos remetem às forças que operam no indivíduo, através de si mesmo, no sentido de enfrentar outras forças com as quais convive, seja no plano individual ou coletivo. Esse enfrentamento, que se dá em um duplo sentido – da

resistência e da criação –, permite ao indivíduo fazer um certo uso da sua liberdade. Se existem relações de poder que normalizam a existência tornando a vida triste e empobrecedora, há também relações de poder que fazem da vida uma potência livre e criativa. O cuidado de si diz respeito a uma experiência de cartografia das forças tendo em vista não uma moral universal, mas uma ética que consiste na prudência, na preparação, no ensaio para a convivência com as forças possíveis que nos atravessam. Neste sentido, os estoicos cultivaram a arte dos encontros ao se prepararem para eles através de tecnologias da existência. O cuidado de si não corresponde a uma postura egocêntrica de um sujeito que quer se manter no domínio de sua existência; antes, consiste no reconhecimento do confronto com forças que vêm de fora e na abertura para lidar com essas forças convertendo-as ao seu favor. O cuidado de si é a arte da transformação.

A ética greco-romana é uma estética da existência que implica também em uma política, mas não como resultado dela; antes como sua invenção. Uma política que resulta do trabalho ético sobre si mesmo no sentido de fazer da vida um campo de intensas transformações das relações de poder: a vida como obra de arte. Um conjunto de ações sobre si mesmo se faz necessário para a formação do sujeito, ou melhor, para a composição de forças que resulta em um modo de subjetivação. É preciso uma operação sobre si mesmo para que a vida seja como convém. É assim que cínicos, epicuristas e estoicos se somam na constituição de uma “cultura de si” que marcará a história das relações entre o sujeito e a verdade. Trata-se de uma experiência em que a filosofia se apresenta como ensaio para a vida.

A filosofia possibilita uma apropriação de um discurso verdadeiro que sirva de equipamento para a vida, tornando o indivíduo artífice de si mesmo, da sua própria existência, de modo a exercer um governo de si e, conseqüentemente, desfrutar de uma liberdade. O cuidado de si aparece como uma ferramenta fundamental, um equipamento indispensável, uma fonte inspiradora para o enfrentamento das relações de poder na atualidade. Se as estruturas de poder constituem subjetividades a partir de um ideal identitário, o cuidado de si produz modos de subjetivação que se articulam de modo singular estabelecendo novas relações de poder e criando novas experiências.

O estoicismo: uma leitura foucaultiana

Após vários estudos dedicados ao período clássico e moderno, que vão de *Doença mental e psicologia*, de 1954, até *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976, o filósofo e historiador das experiências Michel Foucault empreende um novo investimento: a antiguidade greco-romana. Do primeiro volume da *História da*

sexualidade até o segundo e o terceiro, respectivamente *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos lançados em 1984, são oito anos de espera. Tempo suficiente para Foucault abandonar o seu percurso habitual e se voltar para uma outra época, um novo problema, uma nova experiência. Mas não nos deixemos enganar. Essa mudança de direção, de recorte histórico, não representa um abandono das questões da atualidade. Os trabalhos anteriores de Foucault o tornaram conhecido pelas discussões em torno das relações de poder. Mas agora ele altera também o seu foco de análise: debruça-se sobre questões éticas. Qual é a relação que Foucault estabelece com o pensamento antigo? Qual é o papel desempenhado pelo estoicismo nesse novo empreendimento?

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault apresenta algumas justificativas para tais mudanças. Seria necessário pensar o momento em que o desejo se constitui um problema para os indivíduos. A problematização do desejo é, pois, um aspecto central no projeto foucaultiano de uma história da sexualidade. Seu objetivo é

analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (FOUCAULT, 1994b, p. 11).

Mas antes mesmo de se verem como sujeitos do desejo, os indivíduos se reconheceram como sujeitos. Assim sendo, antes de uma hermenêutica do desejo, haveria uma hermenêutica do sujeito. Neste sentido, “convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1994b, p. 11). Não apenas o momento em que o desejo torna-se chave de decifração da verdade do sujeito, mas a própria necessidade de capturar o sujeito em sua verdade. Foucault irá encontrar na antiguidade greco-romana os primeiros vestígios de uma problematização em torno do sujeito. E tal problematização gira em torno da noção de cuidado de si. O que é este si ao qual se deve dedicar toda a atenção? O que implica esse cuidado de si? Qual é a relação do cuidado de si com a ideia de uma verdade do sujeito?

Um dos perigos de tal investigação, assumido por Foucault, é o fato de não ser especialista no assunto. Diz ele: “Não sou helenista, nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana” (FOUCAULT, 1994b, p. 12). No entanto, esse desvio, esse deslocamento, essa investida em um terreno pouco frequentado até então, diz respeito ao próprio exercício da filosofia. Consiste na mudança de direção, de perspectiva, de experimentação. Ressalta Foucault: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se

não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 1994b, p. 13). A aproximação de Foucault do pensamento antigo o leva a conceber a filosofia como um trabalho de transformação de si mesmo, ou seja, a filosofia como ascese, como exercício de si, no pensamento – filosofia como espiritualidade. Ele depara-se com um sujeito que busca a verdade como instrumento para a sua própria transformação; não um sujeito como condição para a verdade tendo em vista a sua comunicação. A função da verdade é a modificação de si e não uma adequação à realidade já constituída e agora conhecida. O sujeito é problematizado não em busca da sua verdade, da sua identidade, mas da sua capacidade de transformação de si por si mesmo.

É no contexto da problemática do cuidado de si que Foucault encontra os estoicos. Trata-se de uma noção fundamental entre eles. (FOUCAULT, 2004, p. 12) Tal experiência fazia parte da paisagem cultural da antiguidade greco-romana. Platão no *Alcibíades* já dedicava uma atenção especial a ela. Mas foi nos séculos I e II da nossa era que esse tema encontra um lugar de destaque. Foucault considera esse período a idade de ouro do cuidado de si; o momento em que a preocupação consigo mesmo deixa de ter como foco a cidade, ou seja, cuidar de si para melhor governar os outros, e encontra na busca de uma vida tranquila, sem perturbações na alma, o motivo principal para o cuidado de si. E dentre os diferentes movimentos filosóficos do período imperial, o estoicismo aparece, sem dúvida, como uma grande expressão.

O que de imediato chama a atenção de Foucault é a desconfiança dos antigos em relação aos prazeres e a partir daí todo um rigor, uma austeridade no tratamento das questões sexuais. Em que sentido os prazeres sexuais constituíam um problema para os antigos a ponto de desenvolverem uma moral altamente austera? A constatação fundamental de Foucault é que essa moral não diz respeito a um sistema de leis, de códigos, de normas que se estende de forma universal a todo campo social; não é tampouco uma questão de intervenção do poder público. Segundo Foucault, “não se encontrará, nos filósofos, projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais; eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não aquela ‘dos mais numerosos’” (FOUCAULT, 1985, p. 46). A questão moral dos primeiros séculos de nossa era diz respeito “a atenção que convém ter para consigo mesmo” – “essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus

atos” (FOUCAULT, 1985, p. 47). O pensamento estoico está orientado para o trabalho do sujeito sobre si mesmo.

Não que houvesse no estoicismo uma aversão ou um isolamento em relação ao social e às práticas cívicas e, conseqüentemente, um individualismo. Esclarece Foucault (1985, p. 48): “as exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente”. Antes, o que se propunha era a extensão do cuidado de si no convívio com os outros. O outro era uma peça chave na experiência do cuidado de si. Era necessária a presença do outro, quer seja um mestre ou um amigo, para que o cuidado acontecesse. Não se tratava, portanto, de fazer do cuidado de si um privilégio de poucos, uma espécie de *status* filosófico, mas incentivá-lo em toda sociedade; o que fez com que se constituísse numa prática social. Prática extensiva a todos como uma “obrigação permanente de todo o indivíduo ao longo de sua existência inteira” (FOUCAULT, 2004, p. 49) Essa prática assumiu uma relevância tal no período do império romano que é possível se referir a ele como sendo a idade de ouro do cuidado de si, em que de fato ocorreu uma “cultura de si” (FOUCAULT, 1985, p. 49 e 50).

O que ocorre é que uma cultura não se confunde ou não se reduz aos governos e suas legislações. O cuidado de si era estendido a todos, exigia práticas severas em relação a si mesmo, mas era independente das instituições políticas. Tanto que nem todos o praticavam e os que o negligenciavam nem por isso eram punidos. Na época imperial a relação que se tinha com as questões da sexualidade não passava pela instância jurídica ou legislativa, mas pela valorização das relações de si para consigo; o que se buscava, em última instância, não era o cumprimento de um dever, de uma obrigação, mas a conquista da felicidade, de uma vida bela, uma vez que em harmonia com a natureza.

Foucault chama a atenção para um deslocamento na maneira como se concebe e se aplica a prática de si, desde Platão até os neoplatônicos, fundamental para a compreensão da história das práticas de si. Ele põe em questão o próprio deslocamento da filosofia. Para Foucault, isto sinaliza uma preocupação comum entre os pós-socráticos: cínicos, epicuristas, estoicos, etc. que é a arte da existência, a técnica de vida. “Percebemos que entre a arte da existência (a *tékhne tou bíou*) e o cuidado de si – ou então, para falar mais sucintamente, entre a arte da existência e a arte de si mesmo – há uma identificação cada vez mais acentuada” (FOUCAULT, 2004, p. 219).

Escapando dos limites da política institucionalizada ou da finalidade estritamente política¹⁸, a preocupação com o cuidado de si visa à arte do viver, a constituição de um sujeito por si mesmo a partir de uma arte de viver que implica em viver como se deve – “como fazer para viver como se deve?” (FOUCAULT, 2004, p. 219).

Mas é preciso enfatizar que a arte de viver entre os estoicos consiste em uma harmonia com a natureza e com a razão – com o *logos* universal. O que está em jogo é um aprendizado que se apoia na natureza. A natureza é pedagógica. É dela que se deve extrair a arte de viver. Mas ela não é vista como uma exterioridade; ela é o todo e abrange inclusive o próprio indivíduo. Sendo assim, voltar-se para a natureza implica também em voltar-se para si mesmo. Consiste em atentar para a natureza que há em cada um e viver conforme esta natureza. É ainda submeter-se a uma transformação para que se viva de acordo com a natureza. Algumas imagens ou representações podem provocar uma desarmonia do sujeito com a natureza. O trabalho sobre si mesmo pretende desfazer essa desarmonia e restaurar o estado natural. Consiste em se apropriar de um discurso verdadeiro que afaste as falsas imagens. A verdade age diretamente sobre o modo de viver do sujeito, transformando-o e sintonizando-o com o todo. A verdade surge como uma ferramenta que nos auxilia a viver em conformidade com o todo da natureza. Ela é a armadura de que precisamos dispor para enfrentar os falsos problemas. Por isso entre os estoicos a ética, a lógica e a física estão entrelaçadas.

O cuidado de si na filosofia estoica

O cuidado de si transforma-se em um ideal para a sociedade e passa a se integrar à reflexão filosófica. É uma ênfase permanente do estoicismo desde Zenão, o fundador da escola. Diz Foucault (2004, p. 51): “Cuidar da própria alma foi um preceito que Zenão tinha dado desde o início a seus discípulos e que Musonius, no século I, repetirá numa sentença citada por Plutarco: ‘Aqueles que querem salvar-se devem viver cuidando-se sem cessar’”. Sêneca chama a atenção para a sua prioridade dizendo que é preciso renunciar às outras ocupações para aplicar-se a si próprio. Marco Aurélio também ressalta a sua urgência e diz que “nem a leitura nem a escrita devem afastá-lo por mais tempo dos cuidados diretos que

¹⁸ A ultrapassagem de uma esfera política institucional não implica em um rompimento propriamente dito com a política. Trata-se do deslocamento de uma ênfase centrada na política no sentido restritivo do termo, uma política normativa, estatal, burocrática, para uma dimensão que consiste na transformação do sujeito por ele mesmo, mas que se desdobra no corpo social. Nos escritos posteriores a *A hermenêutica do sujeito*, Foucault irá estreitar a relação do cuidado de si com uma dimensão política, a partir da questão da veridicção do sujeito, do seu dizer verdadeiro, ou seja, da *parresia* em relação ao exercício da política e ao personagem político. É assim que no curso *Le gouvernement de soi et des autres* o campo político aparece em destaque, mas neste caso considerando principalmente a experiência do cinismo. De qualquer modo, o que está em jogo é um aspecto da política para além da cidade (FOUCAULT, 2008c, p. 263 – 267).

deve ter com seu próprio ser” (FOUCAULT, 2004, p. 52). Mas é em Epicteto que o tema recebe uma elaboração filosófica mais refinada. Para o filósofo estoico, o cuidado de si é o que marca a diferença fundamental entre o homem e os outros seres vivos. Estes encontram na própria natureza tudo que lhes é necessário para viver, “sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos preocuparmos com eles” (FOUCAULT, 2004, p. 52); eles não precisam cuidar de si uma vez que carregam no próprio corpo os mecanismos de sobrevivência. Já o homem deve cuidar de si mesmo. Não por uma falta que o coloque numa condição de inferioridade em relação aos animais; “mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio” (FOUCAULT, 2004, p. 53). O homem por ser consideravelmente mais precário que os animais sob o ponto de vista físico, portando, em desvantagens comparado a eles, foi dotado de razão a fim de poder cuidar de si mesmo. “Isto significa que, para realizar sua natureza de ser racional, para preencher a diferença que o opõe aos animais, o homem deve realmente tomar-se como objeto de seu cuidado” (FOUCAULT, 2004, p. 242). O cuidado de si seria assim a expressão máxima da liberdade, do bom uso da razão, da harmonia com a natureza. “É na medida em que é livre e racional – e livre de ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio” (FOUCAULT, 1985, p. 53).

As escolas filosóficas constituem assim o lugar do cuidado de si. Mas além das atividades filosóficas nas escolas, características do período helenístico, havia também outra classe de filósofos que atuavam como conselheiros privados, mais comum no período romano. O filósofo era considerado conselheiro de existência uma vez que sua tarefa consistia em dar pareceres sobre circunstâncias diversas. O filósofo era um amigo da família, mas também um encarregado, um empregado destinado a realizar um determinado ofício de conselheiro. Foucault cita o caso do epicurista Filodemo junto a Lucius Piso e o cínico Demetrius junto a Thrasea Paetus. Uma importante mudança na função do filósofo. Não mais o filósofo que vai falar da realidade como um todo, mas o filósofo que dá conselhos de prudência, conselhos circunstanciais. O filósofo particular seja ele estoico ou cínico ou epicurista (FOUCAULT, 2004, p. 176).

Mas o fato de ser um tema recorrente entre os filósofos não significa que sua aplicação se restringia a eles. Diz Foucault (1985, p. 53), “é um princípio válido para todos, todo o tempo e durante toda a vida”. Para os estoicos nunca é tarde para se aprender a viver e para perseguir a felicidade.

O cuidado de si e as relações sociais

O cuidado de si não é uma ideia vaga e difusa. Ele é um princípio prático que requer tempo, dedicação e trabalho. Há todo um conjunto de exercícios que envolvem tanto o corpo quanto a alma. Regimes de saúde, ginásticas, meditações, leituras, anotações, memórias, conversas com confidentes, correspondências. Toda uma atividade de palavra e de escrita. Foucault fala de um exercício descrito por Marco Aurélio que é um exemplo de *anacorese* em si próprio: “no estoicismo romano reencontraremos a teoria acerca do tipo de retiro, denominado *anakhóresis*, que leva o indivíduo a retirar-se em si mesmo e, conseqüentemente, a ser como que cortado do mundo exterior” (FOUCAULT, 2004, p. 63). Esse tipo de exercício consiste na “reativação dos princípios gerais e de argumentos racionais que persuadem a não deixar-se irritar com os outros nem com os acidentes, nem tampouco com as coisas” (FOUCAULT, 1985, p. 57). No entanto, tais exercícios nunca eram solitários, mas sempre feitos com a participação de um outro. Não implicavam em um isolamento da sociedade; antes eram verdadeiras práticas sociais. Era comum a presença de professores, guias, conselheiros, confidentes, diretores de consciência. Esclarece Foucault (1985, p. 58): “Quando, no exercício do cuidado de si, faz-se apelo a um outro, o qual adivinha-se que possui a aptidão para dirigir e para aconselhar, faz-se uso de um direito; e é um dever que se realiza quando se proporciona ajuda a um outro ou quando se recebe com gratidão as lições que ele pode dar”. Neste sentido, o cuidado de si intensifica as relações sociais; “aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um serviço de alma que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas” (FOUCAULT, 1985, p. 59).

Mas se não há isolamento e individualismo, não há também um universalismo. Para Foucault o princípio do cuidado de si não era universal. Se por um lado ele era estendido a todos, por outro lado poucos faziam uso dele. Trata-se, portanto, de um princípio exercido por grupos diversos, diferenciados entre si, porém reduzidos. Isto fazia do cuidado de si um fenômeno sectário próprio, por exemplo, de seitas como o epicurismo e o estoicismo (FOUCAULT, 2004, p. 140).

O que Foucault procura reforçar é a ideia de que a preocupação com o cuidado de si não consistia em fazer dele uma regra geral, com prescrições universais, válidas para todos. Só poderia cuidar de si mesmo aquele que gozasse de uma condição apropriada que possibilitasse tal investimento. Que pudesse, por exemplo, dispor de tempo para isso. Daí a importância dada ao ócio. O cuidado de si era, em muitos casos, um privilégio de elite (FOUCAULT, 2004, p. 139). Não que ele fosse realizado apenas em meios aristocráticos.

Havia um tipo de cuidado de si vinculado a grupos religiosos que dispensava as formas mais sofisticadas da cultura de si. É o que Foucault chama de pólo popular, mais religioso, mais cultural, teoricamente mais rude. Porém, no outro extremo, havia também aqueles grupos que prezavam por um cuidado de si mais sofisticado e elaborado teoricamente. Um pólo mais articulado, próprio dos meios mais favorecidos e que se apoiava, em parte, nas redes de amizade. (FOUCAULT, 2004, p. 140-142). Foucault dirá que os estoicos Sêneca, Lucílio e Serenus pertencem inteiramente a este grupo. Serenus, por exemplo, se aproxima de Sêneca por um laço de amizade que Foucault chama de semi-institucional (FOUCAULT, 2004, p. 142). Contudo, a prática não se esgota nesses dois pólos. Entre eles toda uma variação da experiência de si mesmo se interpõe constituindo uma rede complexa; como acontece, por exemplo, entre os epicuristas que não formavam grupos religiosos, mas filosóficos, porém populares, frequentados por artesãos, comerciantes e agricultores. Os epicuristas mesclavam a reflexão teórica e filosófica com a popularidade (FOUCAULT, 2004, p. 142-143).

O fato de se constatar que a prática do cuidado de si não era universal também não quer dizer que ela estava sujeita a um certo *status*. Não se trata de restringir o cuidado de si a um grupo considerado qualificado. Entre os estoicos não se fazia distinção entre rico e pobre, entre livre e escravo. Segundo Foucault, os textos dos

estoicos sobre o assunto são numerosos e iterativos: afinal, um escravo pode ser mais livre que um homem livre se este não tiver se liberado de todos os vícios, paixões, dependências, etc., em cujo interior estivesse preso. Por conseguinte, não havendo diferença de *status*, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são ‘capazes’: capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer esta prática (FOUCAULT, 2004, p. 146).

Todos podem, mas nem todos a praticam. Ela não é universal porque nem todos possuem a coragem, a força e a resistência necessárias para assumi-la. Ela é uma prática coextensiva a todos, mas nem todos estão dispostos a lançar mão dela. No final das contas, o cuidado de si acaba sendo o destino de uma minoria.

A alma e o corpo na experiência do cuidado de si

Outro aspecto do cuidado de si empreendido pelos estoicos é a aproximação entre a filosofia e a medicina. O cuidado de si está voltado para uma cura segundo a verdade. Musonius afirma: “chamamos o filósofo como chamamos o médico em caso de doença” (FOUCAULT, 2004, p. 119). Um conjunto de noções comuns é utilizado tendo em vista as duas atividades. No centro desta relação está a noção de *pathos* – “noção que, nos epicuristas como nos estoicos, é entendida como paixão e como doença, seguida de toda uma série de analogias, assunto em que os estoicos foram mais prolixos e, como de costume, mais sistemáticos que os demais. Descrevem eles a evolução de uma paixão como a evolução de

uma doença” (FOUCAULT, 2004, p. 120). O conceito de “patos” se aplica tanto à doença física como às perturbações da alma. A ideia de terapêutica serve tanto para o pensamento como para o corpo. “Toda uma série de metáforas médicas é utilizada regularmente para designar as operações necessárias para os cuidados da alma” (FOUCAULT, 1985, p. 60). É assim que Epicteto concebe a sua escola de filosofia como um hospital da alma. E repreende seus alunos quando estes não compreendem tal propósito: “deveríeis vos lembrar que estais aqui essencialmente para a cura” (FOUCAULT, 2004, p. 122). Epicteto comparava a escola com um consultório médico: “É um gabinete médico a escola de um filósofo; não se deve, ao sair, ter gozado, mas sofrido” (FOUCAULT, 1985, p. 61).

Essa ligação conceitual na maneira de tratar o corpo e a alma não é despropositada; ela baseia-se na ideia de que “os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares” (FOUCAULT, 1985, p. 62). Foucault mostra que as cartas de Sêneca estão recheadas de exemplos “dessa atenção dirigida à saúde, ao regime, aos mal-estares e a todas as perturbações que podem circular entre corpo e alma” (FOUCAULT, 1985, p. 62). Outro aspecto importante da relação entre filosofia e medicina é a constatação de que a doença também afeta a alma e não somente o corpo. Reconhecer um estado doentio é a condição necessária para que se inicie o cuidado de si. “Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade e que lhe é necessário receber medicação e socorro” (FOUCAULT, 1985, p. 63). Diz Epicteto: “Eis o ponto de partida da filosofia: dar-se conta do estado em que se encontra”. O mais grave nas doenças da alma é que elas podem passar despercebidas ou, o que é pior ainda, se passarem por virtudes. Assim a cólera pode passar por coragem, a paixão por amizade, a inveja por emulação, a covardia por prudência. É preciso reconhecer as fraquezas para poder combatê-las. Cuidar de si é também curar-se.

Cuidado de si e domínio próprio

Cabe ressaltar também as técnicas de domínio sobre si mesmo desenvolvidas pelos estoicos na prática do cuidado de si. Temos pois os “procedimentos de provação”. Segundo Foucault, a finalidade dessas provações é tornar o indivíduo capaz de abster-se do supérfluo, constituindo sobre si uma soberania; são formas de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial.

Dentre os procedimentos de provação havia o exercício de abstinência. “Para os estoicos, tratava-se, sobretudo, de se preparar para as privações eventuais descobrindo, finalmente, o quanto era fácil abster-se de tudo aquilo a que o hábito, a opinião, a educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação nos tinha apegado” (FOUCAULT, 1985, p.

64). Aprender a viver somente com o indispensável. Sêneca compara o exercício de abstinência com o preparo do soldado para a guerra. Neste sentido, recomenda pequenos estágios de “pobreza fictícia” a fim de familiarizar-se com o mínimo. Assim, certifica-se de que sempre se pode suportar aquilo que se foi capaz de tolerar algumas vezes.

Além das provações havia também o exame de consciência. O exame matinal para se preparar corretamente para as atividades que se deve fazer ao longo do dia e o exame noturno que era uma revisão de tudo o que foi feito no transcorrer do dia. Este exercício aparece explicitado em textos de vários estoicos e se estendida a todos os envolvidos em alguma atividade profissional. Mas ela não dizia respeito a uma profissão, mas ao cuidado que se deve ter consigo mesmo em relação a qualquer atividade. Em Marco Aurélio ela diz respeito à “soberania como ofício, isto é, como uma tarefa cuja estrutura moral, cujos princípios fundamentais são os de qualquer atividade profissional” (FOUCAULT, 2004, p. 246). Ele deve cuidar de si mesmo não porque é o Imperador, mas porque ser Imperador é um ofício que, como outro qualquer, requer uma preparação. Portanto, o cuidado de si diz respeito a uma atitude moral que é a mesma de qualquer homem em relação às tarefas que lhe são próprias. Se for filósofo, que aja como um filósofo, se for sapateiro desempenhe bem a função de um sapateiro. Cada qual deverá cuidar de si para que este cuidado se reflita na sua tarefa. Assim Marco Aurélio deve cuidar de si próprio, deve examinar-se a si mesmo constantemente para que seja ele mesmo e sendo ele próprio cumpra bem o seu ofício. “E é na medida em que tiver cuidado de si, é na medida em que não cessar de preocupar-se consigo, é então que, nesta preocupação, encontrará todas as ocupações que lhe são próprias como Imperador” (FOUCAULT, 2004, p. 247).

Mas segundo Foucault, a descrição mais detalhada do exercício de exame da consciência encontra-se em Sêneca. Ele mostra que a “relação do sujeito consigo mesmo nesse exame não se estabelece tanto sob a forma de uma relação judiciária na qual o acusado se encontra em face do juiz; ela tem, ao contrário, o aspecto de uma ação de inspeção, onde o controlador quer apreciar um trabalho, uma missão realizada” (FOUCAULT, 1985, p. 66 e 67). Neste sentido, o exame de consciência não pretende condenar uma atitude ou criar um sentimento de culpa diante de um gesto considerado falho; o que ele visa é a preparação para novas ações. Esclarece Foucault (1985, p. 67): “A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia”.

Acrescenta-se ainda o exercício de vigilância e filtragem das representações. Epicteto utiliza para descrever este exercício a metáfora do vigia noturno que verifica as entradas na porta das cidades ou das casas. Quando uma representação surge na mente é preciso filtrá-la a fim de acolhermos apenas aquelas que dependem da nossa aceitação. Aquelas que não dependem de nós e que, portanto, estão fora do nosso alcance devem ser rejeitadas como não devendo tornar-se objetos de desejo ou de repulsão. Havia entre os estoicos uma série de técnicas sobre a purificação das representações que permitia reconhecer as que são puras e as impuras, as que se pode admitir e as que se deve excluir (FOUCAULT, 2004, p. 63). Foucault refere-se também aos exercícios de caminhada e de memória que aparecem em Epicteto (FOUCAULT, 2004, p. 361) e os exercícios de decomposição do tempo, decomposição das coisas em seus elementos materiais e de descrição com finalidade de desqualificação, tal como aparecem em Marco Aurélio (FOUCAULT, 2004, p. 365 e 370). O que está em jogo nesses exercícios é o exame dos objetos, ou melhor, o exame do conteúdo representativo. É preciso pôr os objetos à prova, submetê-los ao “fio da suspeita, da acusação possível, das repreensões morais, das refutações intelectuais que dissipam as ilusões” (FOUCAULT, 2004, p. 360). É preciso examinar qual é a utilidade do objeto em relação ao universo que ele habita e em relação ao homem ao qual ele se apresenta – “o valor do objeto para o *kósmos*, assim como o seu valor para o homem enquanto cidadão do mundo, isto é, enquanto um ser que, pela natureza, na ordem natural, em função da Providência divina, está situado no interior deste *kósmos*” (FOUCAULT, 2004, p. 361). A existência do objeto deve ser justificada bem como a sua coexistência em relação ao homem. Se ele existe é porque possui um valor e se ele se apresenta ao homem é porque pode lhe ser útil. Mas a meta não termina por aí. A utilidade consiste em mostrar as virtudes que precisam ser adquiridas pelo sujeito. Uma vez apreendido, o objeto deve provocar uma mudança no sujeito. Em relação às coisas e em função do conteúdo da representação, o sujeito deve adquirir uma determinada virtude que lhes seja correspondente: a doçura, a coragem, a sinceridade, a boa-fé, o domínio próprio. O alvo, a meta é o sujeito, o eu, o cuidado de si.

Para Foucault, “o controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio” (FOUCAULT, 1985, p. 69). Aceita-se apenas o que depende da vontade livre e razoável do sujeito.

O cuidado de si e a conversão a si

A finalidade do cuidado de si é a conversão a si; ou seja, é a relação de si para consigo mesmo; é não depender de mais nada, além de si mesmo, para viver e ser feliz – “o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 69). Uma autarquia, um governo de si sobre si mesmo.

Converter-se a si é voltar-se para si mesmo. Dar um giro que permita atentar-se para si. Um giro que, ao contrário da imagem do pião, é voluntário e requer uma fixação – “será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis” (FOUCAULT, 2004, p. 255). Consiste em desviar-se das coisas que nos cercam; desviar a nossa atenção do mundo exterior.

Para Foucault, embora a prática da conversão seja frequente, não existe uma noção construída, um conceito elaborado acerca da conversão. “Trata-se, antes, de uma espécie de esquema prático que, de resto, tem sua construção rigorosa, mas que não teria dado lugar a alguma coisa como o ‘conceito’ ou a noção de conversão” (FOUCAULT, 2004, p. 256). Contudo, trata-se de uma prática comum que Foucault considera uma das mais importantes dentre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu. Obviamente, devido à experiência cristã; mas, antes dela, através da filosofia. “A noção de conversão é também uma noção filosófica importante, cujo papel, no interior da filosofia, na prática filosófica, foi decisivo” (FOUCAULT, 2004, p. 256).

Dois palavras gregas são utilizadas comumente para designar o termo conversão: *epistrophé* e *metanóia*. Segundo Pierre Hadot, *epistrophé* “significa ‘mudança de orientação’, e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si)” (HADOT, 2002, p. 223, tradução nossa). Já *metanóia* quer dizer “‘mudança de pensamento’, ‘arrependimento’, e implica a ideia de uma mutação e de um renascimento” (HADOT, 2002, p. 223, tradução nossa). Duas orientações: romper com o que se é para recuperar uma origem perdida e romper com o que se é para começar de novo. Para ele, essas duas orientações são distintas, porém, paralelas e se fazem presentes na experiência de conversão que vai de Platão até o cristianismo. Contudo, com ênfases diferenciadas. Enquanto que na antiguidade filosófica a conversão se dá num domínio político em relação à cidade, pois “para mudar a cidade é preciso transformar os homens” (HADOT, 2002, p. 225, tradução nossa), nas escolas do período helenístico, ou seja, escolas estoicas, epicuristas e neoplatônicas, “ela corresponde a uma ruptura total com a maneira habitual de viver: mudança de costumes, e muitas vezes regimes alimentares, às vezes renúncia dos afazeres políticos, mas sobretudo transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais” (HADOT, 2002, p.

226, tradução nossa). Mais adiante, na experiência do cristianismo, a conversão também envolverá a *epistrophé* e a *metanóia*, retorno e nascimento, através de uma retomada dos temas da pregação filosófica.

No entanto, para Foucault, entre a conversão platônica e cristã e a conversão helenística e romana as diferenças são significativas. Se nesta última há ruptura, ela não se produz no eu, no sentido de um abandono do eu – “ela se dá em relação ao que cerca o eu” (FOUCAULT, 2004, p. 261). Não é o eu que é recusado nem tampouco este mundo, mas o que no mundo torna o eu escravizado. O que é recusado, pois, é o estado de escravidão decorrente de um tipo de relação com o mundo. Desse modo, deve-se voltar para si e exercer um trabalho sobre si a fim de atingir uma experiência de libertação e, conseqüentemente, a tranquilidade da alma. O eu permanece, sendo que envolto de certos cuidados em relação ao que vem de fora. Sendo assim, a conversão requer uma ligação com o eu e não uma cisão; uma atenção para o eu e não uma recusa. O que está em jogo é voltar-se para o eu a fim de dispensar-lhe os cuidados necessários. A ruptura que há em relação ao mundo se dá no sentido de uma retirada, de um retiro que é um afastamento estratégico para o cuidado de si, mas que não se traduz como abandono nem do mundo nem de si, mas do que nos cerca – “a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, isto é, faz com que ele execute o gesto pelo qual, tradicional e juridicamente, o mestre liberta seu escravo” (FOUCAULT, 2004, p. 261). Esclarece Foucault: “Portanto, ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu” (FOUCAULT, 2004, p. 262). A conversão implica numa mudança do olhar – “é em direção ao eu que se deve virar os olhos” (FOUCAULT, 2004, p. 262). Conversão do olhar de fora para dentro. Não se trata de uma renúncia a si, mas justamente uma busca a si. E, por fim, a conversão tem no eu a sua meta. Ela faz do eu o seu único objetivo. Se este eu está lá na frente a ser constituído ou se ele se encontra lá atrás dado – se para ele nos dirigimos ou nos voltamos – é um problema que nos remete à oscilação própria da prática do eu helenística e romana.

O fato é que um conjunto de práticas é posto em exercício visando à conversão do eu. Mas esta

conversão que está em causa na filosofia dos primeiros séculos de nossa era não é uma trans-subjetivação. Não é uma maneira de introduzir no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que trans-subjetivação, eu chamaria de auto-subjetivação (FOUCAULT, 2004, p. 263).

Quer dizer, a meta é estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo.

Foucault concorda que o termo *metánoia* já aparecia nos escritos gregos e também nos textos helenísticos e romanos, mas sempre com um sentido negativo, como algo que se deve

evitar. Aparece, por exemplo, como mudança de opinião ou como arrependimento. “O arrependimento é pois alguma coisa a evitar e é porque devemos evitá-lo que há coisas a não fazer, prazeres a recusar, etc.” (FOUCAULT, 2004, p. 264). Não se deve ficar mudando de opinião, pois isto é sinal de inconstância, de imaturidade. Por sua vez, deve-se cuidar bem de si mesmo para não fazer as coisas e depois se arrepender. O voltar-se para si como um ato de arrependimento ou como um ato de mudança de opinião deve ser evitado. “Com isto pretendo mostrar que, a meu ver, não podemos assimilar o que está em questão nesta temática da conversão a si, do retorno a si, a uma *metánoia* como conversão fundadora por meio de uma total reversão do próprio sujeito, renunciando a si e renascendo a partir de si” (FOUCAULT, 2004, p. 264). Para ele, o termo *epistrophé* se aplica à conversão filosófica, tal como aparece em Platão, enquanto que o termo *metánoia* se aplica à conversão cristã. No entanto, a conversão helenística e romana não é nem a *epistrophé* platônica nem a *metánoia* que dará origem a experiência cristã. Segundo Foucault, embora a distinção dos termos tenha sido feita de forma consistente por Pierre Hadot, ele mantém entre os termos uma conjugação, ou seja, a sua dupla aplicação numa mesma experiência. Nele, a *epistrophé* e a *metánoia*, com sua oposição, “são apresentadas como uma polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidentais” (FOUCAULT, 2004, p. 266). Já Foucault reconhece um terceiro momento ou um terceiro movimento que não teria sido observado por Hadot. É justamente a noção de conversão na experiência helenística e romana. “O pensamento epicurista, o pensamento cínico, o pensamento estoico, etc., pensaram a conversão diferentemente da *epistrophé* platônica e também da *metánoia* cristã” (FOUCAULT, 2004, p. 266).

O que Foucault mostra através das análises em torno do helenismo é que o tema da conversão a si não implica em primeiro lugar um conhecimento de si nem tampouco uma renúncia do conhecimento da natureza. Antes, “converter-se a si é ainda uma certa maneira de conhecer a natureza” (FOUCAULT, 2004, p. 314).

Foucault associa a prática da conversão a si a uma ética do domínio. E diz: “a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo” (FOUCAULT, 1985, p. 70). Tal prazer para os estoicos consiste na tranquilidade da alma. Sêneca escreve a Lucílio: “Quero que nunca deixes escapar a alegria. Quero que ela seja abundante em tua casa. Ela abundará com a condição de estar dentro de ti mesmo” (FOUCAULT, 1985, p. 70).

Como podemos notar, a moral dos estoicos é uma moral altamente austera e minuciosa, que tem como princípio fundamental o cuidado de si e que busca, através deste princípio, uma relação do sujeito consigo mesmo – a conversão a si – como expressão máxima da harmonia com a natureza e da alegria que a acompanha.

Os estoicos desenvolveram uma prática filosófica que consiste num exercício de ascese, entendido como um conjunto de técnicas espirituais que equipam o indivíduo para enfrentar os acontecimentos da vida sem deixar ser dominado pelas paixões que aprisionam a alma. O cuidado de si consiste na atenção dada a si mesmo tendo em vista uma vida bela orientada pela razão.

Os estoicos encontram na natureza a lógica da vida. A natureza é a razão divina e universal. Esta lógica funciona através de relações de força que são expressas no encontro entre os corpos. Cada corpo é uma força vital que se move numa certa direção e que se modifica ao se encontrar ou se misturar com um outro corpo, produzindo assim aquilo que os estoicos chamam de acontecimentos incorporais. Os acontecimentos formam uma síntese ou, melhor dizendo, um efeito de superfície dos encontros entre os corpos. Neste sentido, a natureza é caracterizada por uma concorrência permanente em que, a partir dos encontros, o corpo se fortalece ou desvanece. Sempre prevalecerá a força mais ativa. Força entendida aqui como potência, como o que possibilita a existência. O cuidado de si visa ao revestimento de uma força capaz de dominar as outras forças que nos afetam, como, por exemplo, a força das paixões. O domínio das forças possibilita o prazer, a alegria e a liberdade.

A filosofia é uma prática espiritual que age no indivíduo instaurando um modo de subjetivação. Ela possibilita uma apropriação de um discurso verdadeiro que sirva de equipamento para a vida, tornando o indivíduo artífice de si mesmo, da sua própria existência, de modo a exercer um governo de si e, conseqüentemente, desfrutar de uma liberdade. Não se trata de uma verdade essencial guardada no interior das coisas. O discurso verdadeiro é estratégico, ou seja, sua verdade é intuída em função de sua utilidade. Através do cuidado de si o homem pode viver um estado de liberdade. Mas não basta confrontar as forças existentes se opondo a elas como uma forma de resistência. É preciso inventar novos modos de existência através de um governo sobre si mesmo a fim de que as forças desta existência se sobreponham às demais forças externas.

Neste sentido, o cuidado de si aparece como uma ferramenta fundamental, um equipamento indispensável, uma fonte inspiradora para enfrentar as relações de poder na atualidade. Se as estruturas de poder constituem subjetividades a partir de um ideal identitário, o cuidado de si produz modos de subjetivação que se articulam de modo singular combatendo

as redes de poder (o cuidado de si como máquina de guerra) e criando novas experiências (o cuidado de si como estética da existência).

Deleuze e Foucault: em torno do estoicismo

Muitas têm sido as aproximações estabelecidas entre o pensamento de Deleuze e Foucault. Aliás, não foram poucas as ocasiões em que um escreveu sobre o trabalho do outro e também não faltam referências da obra de um inscritas na obra do outro. O próprio Deleuze reconhece a existência de muitos pontos de correspondência entre o seu trabalho e o de Foucault; embora admita que ambos se distanciem no que diz respeito ao método e ao objetivo (DELEUZE, 1992, p. 107). Mas há como que uma causa comum que faz com que Deleuze concorde em dizer que eles jogavam no mesmo time (DELEUZE, 1992, p. 108). Essa causa comum, diz ele, refere-se a uma concepção comum de filosofia, a um certo contra-gosto pelas abstrações, tais como, o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito; e ainda diz respeito à tarefa de analisar os agenciamentos ou os dispositivos, no caso de Foucault, que engendram a formação do novo, a emergência da atualidade (DELEUZE, 1992, p. 109).

Além dessas indicações apontadas pelo próprio Deleuze, há também as várias referências filosóficas que serviram de inspiração para os dois. É o caso de Artaud, Nietzsche, Blanchot, para citar apenas alguns, e também os estoicos. Vimos nas análises expostas que cada um fez um uso do estoicismo a sua maneira, de acordo com seus interesses filosóficos no momento específico de suas produções. Contudo, é possível estabelecer nessas diferentes abordagens algumas relações.

Em *Lógica do sentido* Deleuze reconhece a genialidade dos estoicos por terem traçado uma nova imagem para o pensamento, desvinculada das ideias platônicas. Uma grande filosofia é isto: abrir espaço para o novo. É aí que se encontra também a sua admiração por Foucault; por considerá-lo “aquele que mais profundamente renovou a imagem do pensamento” (DELEUZE, 1992, p. 119). Uma renovação que é fruto da experimentação. Como insistia em dizer: “Jamais interprete, experimente...” (DELEUZE, 1992, p. 109).

Foi assim que Deleuze experimentou os estoicos e experimentou também Foucault. Foucault também experimentou Deleuze e ainda os estoicos. Mas os estoicos também experimentaram. Experimentaram os pré-socráticos e experimentaram Platão. Não se trata, portanto, de se perguntar pela análise que mais se aproxima do estoicismo ou a que corresponde a uma interpretação mais fiel. Nem Deleuze nem Foucault eram especialistas em estoicismo nem pretendiam ser (BÉNATOUIL, 2003, p. 18). Eles se apropriam do estoicismo e o utilizam como estratégia para se pensar o presente. Deleuze fala de uma pragmática

generalizada no uso que Foucault faz do estoicismo (DELEUZE, 1992, p. 112). É o uso prático que está em jogo, os efeitos, as relações de forças que colocam em movimento um discurso considerado verdadeiro. Neste sentido, não se trata de um retorno à antiguidade; um retorno aos gregos, aos helenistas e aos romanos. Como também não se trata de um retorno ao sujeito. “Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles” (DELEUZE, 1992, p. 116). Deleuze e Foucault fazem da filosofia a arte de criar conceitos e, a partir deles, instaurar novos agenciamentos. Não retornar a um modelo nem tampouco reproduzir uma experiência já vivida, por mais interessante que tenha sido. Filosofar é encarar o presente e, nele, inventar novos modos de existência.

Vale ressaltar também que na época em que Foucault desenvolveu suas pesquisas – 81 e 82 – a literatura em torno do pensamento helenístico era ainda tímida. Neste sentido, como bem argumenta Frédéric Gros, não se pode cobrar de Foucault por não ter se referido a uma literatura crítica uma vez que ele estava sendo um dos pioneiros nestes estudos (GROS, 2004b, p. 630). Se isto pode ser dito de Foucault, que dirá de Deleuze que escreveu seu texto em 69. Mas de qualquer forma, além dos textos originais dos pensadores helenísticos, ambos recorreram ao material secundário disponível na época. Bréhier e Goldschmidt, principalmente, para Deleuze; e Joly, Vernant, Dodds, Gigante, Rabbow, André, Festugière e Hadot para Foucault, dando um destaque maior aos dois últimos (BÉNATOUIL, 2003, p. 18; GROS, 2004b, p. 628).

Outro ponto a ser destacado é que na análise empreendida por ambos, há uma rejeição tanto do platonismo como da fenomenologia. A esse respeito Bénatouil afirma que

para Foucault, o platonismo representa a subordinação do cuidado de si a um conhecimento de si totalizante, que implica na conversão ao real transcendental: é o modelo da reminiscência. Para Deleuze, o platonismo propõe uma imagem do filósofo baseada numa elevação até o alto e na ironia socrática, a qual os estoicos substituem por uma nova imagem voltada para a superfície e para o humor. Na continuidade deste anti-platonismo, Deleuze e Foucault apresentam suas análises respectivas como rivais da fenomenologia. O que já foi sublinhado a propósito da *Lógica do sentido* (cf. p. 23 acerca de Husserl) vale também para a *A hermenêutica do sujeito*, uma vez que foi Husserl que propôs uma história da filosofia como aprofundamento contínuo do conhecimento de si (BÉNATOUIL, 2003, p. 30 e 31, tradução nossa).

Deleuze e Foucault destacam ainda o caráter imanente da experiência estoica. O filósofo estoico se define muito mais pela aquisição de uma competência técnica do que pela aquisição de uma verdade sobre si e sobre o mundo. “Foucault e Deleuze sublinham também que esta arte estoica do acontecimento visa a uma inserção de si na imanência do mundo e do tempo” (BÉNATOUIL, 2003, p. 31, tradução nossa).

Mas esses pontos em comum não excluem as divergências. Não se trata aqui de colocar a análise dos dois em um mesmo plano. Até porque entre um trabalho e outro há mais de uma década de estudos, debates e produção.

É possível verificar, por exemplo, que em *Lógica do sentido* a psicanálise aparece como uma herança possível do estoicismo como arte do sentido e do acontecimento. Enquanto que para Foucault ela constitui

uma expressão maior da problematização contemporânea das relações entre sujeito e verdade, na qual a liberação do sujeito passa pela revelação da verdade do que ele é, do que são seus desejos, seu passado: esta problematização é uma herança direta das técnicas de si cristãs, caracterizadas por uma nova articulação entre a exigência de obediência, exame rigoroso de si e produção de uma verdade sobre si mesmo (BÉNATOUIL, 2003, p. 29, tradução nossa).

Sabemos que Deleuze em suas obras posteriores terá uma posição mais crítica em relação à psicanálise (Cf. nota 12, p. 102). Como já foi mencionado, talvez se deva a isto o desaparecimento da dimensão estoica em seu pensamento depois de *Lógica do sentido*.

Há também a questão dos métodos e dos objetivos. Segundo Bénatouil, enquanto Deleuze empreende uma análise mais conceitual a partir das doutrinas estoicas, Foucault faz uma análise do tipo histórica a partir das problematizações. No caso de Foucault, “não considerando, nos textos filosóficos, seus conteúdos ou seus pressupostos doutrinários, mas a maneira como eles problematizam e descrevem a prática ética: os pequenos conceitos e os tipos de exercício mais do que as grandes teses e os argumentos teóricos” (BÉNATOUIL, 2003, p. 25, tradução nossa). Podemos dizer que Deleuze parte da teoria dos incorporais para estabelecer uma lógica dos acontecimentos cujo sentido comporta o paradoxo. Já Foucault está preocupado com o cuidado de si, com as técnicas que constituem um tipo de subjetivação, com os exercícios práticos que preparam o indivíduo para dizer e viver uma verdade. No entanto, a despeito da utilização de temas e métodos distintos, é possível encontrar uma causa comum, ou se preferirmos, um efeito na mesma direção. É o que afirma também Bénatouil: “Se os métodos de apropriação do estoicismo por Deleuze e Foucault são muito diferentes, não se pode superestimar a divergência de seus objetivos filosóficos” (BÉNATOUIL, 2003, p. 32, tradução nossa). Este ponto de encontro consiste justamente em uma compreensão da filosofia em que pensamento e existência se encontram implicados.

A potência de um pensamento abre caminhos para se pensar de outras maneiras. Encontramos nestas três leituras uma renovação do pensamento que aponta para uma filosofia dos encontros. Deleuze-Estoicos: a mistura dos corpos que produz os incorporais como multiplicidade de sentidos. No lugar de uma verdade do que somos, a verdade que inventamos como meio para irmos além de nós mesmos; ou melhor, a verdade que extraímos do acontecimento para compormos a nossa experiência. Deleuze-Spinoza: o deslocamento dos

encontros vividos ao acaso até a prudência para os encontros adequados que produzem alegria. Arte dos encontros; potência da vida. Somos rebentos dos nossos encontros. Foucault-Estoicos: há que se fazer a curva. Operar uma dobra no pensamento que proporcione o encontro consigo mesmo. O cuidado de si como dispositivo para um conduzir-se na existência. Três movimentos do pensamento que interagem com as forças presentes no cosmos. Forças que estão para além do sujeito, mas que constituem os modos de subjetivação.

4 DA ANTROPOFAGIA À CAOSMOFAGIA

O estado de devir faz com que os corpos se movam, se toquem e se devorem entre si. No encontro dos corpos há composição e decomposição, aumento e diminuição de potência. Neste sentido, a arte dos encontros é uma arte da devoração e da degustação. O que entra no corpo, o que se passa com ele, o seu acontecimento diz respeito às forças que o mobilizam ou o fazem padecer. O corpo, o homem, o mundo são elementos de uma antropofagia da qual a história nos legou algumas grandes lições. Desse modo, é possível pensar em um dispositivo conceitual antropofágico como ponto de partida para uma conceituação também filosófica que resultaria em uma *caosmofagia*. Da antropofagia à caosmofagia o que temos é um deslocamento conceitual que procura dar conta de uma dimensão da análise que não se reduz ao homem. Se a antropofagia é um conceito filosófico que abre um caminho para se pensar o ser do homem em sua variada composição, a caosmofagia é um esforço conceitual para se pensar o modo de subjetivação em sua relação com o cosmos.

Mas o que é um conceito filosófico? Como ele opera? O que torna necessária a sua criação?

Seguindo os rastros do pensamento de Deleuze e Guattari, encontramos a própria definição de filosofia vinculada ao conceito. “A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 10). Esta definição pretende acentuar o aspecto criativo da filosofia e indicar que ela, longe de ser um comentário acerca de narrativas consideradas maiores, ou seja, um texto segundo em relação a um primeiro tido como fundamental, longe de ser um discurso interpretativo sobre um elemento dado, longe de ser um descobrimento de verdades até então ocultadas, ela atua no presente instaurando uma nova imagem para o pensamento através do conceito. Ela é uma interferência na atualidade tendo em vista a transformação do que somos. A sua verdade não está atrás, mas à frente, como uma flexa que é lançada em uma certa direção em busca de um alvo. Por isso um conceito diz uma verdade que lhe advém em função das suas condições (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 40). Verdade que é do conceito e não daquilo a que ele se refere. Verdade fabricada, produzida tendo em vista um efeito esperado. O conceito não é uma referência ao vivido, mas a constituição de um acontecimento que sobrevoe todo o vivido (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 47). Sendo assim, dizer que todo conceito é uma invenção significa, como ressalta Roberto Machado, que “o elemento da filosofia não é dado, não existe implicitamente, velado, sendo revelado pelo filósofo; é criado e se conserva como uma criação” (MACHADO, 2009, p. 15).

Uma vez que é criado, o conceito é uma singularidade (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15). A despeito da pretensão de universalidade por parte de alguns filósofos, todo conceito diz respeito ao universo de cada experiência no tempo e no espaço; quer dizer, remete a um plano de imanência concreto sem o qual o conceito não seria possível. É sempre a partir de um ponto específico ou de um problema (ou de um conjunto de problemas) que um conceito é criado. Todo conceito remete a um problema (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 27). Ele é a operação de uma força em devir num dado momento da história. Segundo Machado, “uma das implicações importantes dessa ideia, por favorecer a compreensão de como Deleuze pensa, é que os conceitos são assinados, têm o nome de seu criador, pois o nome próprio, segundo ele, é uma individuação sem sujeito, definida por afetos, potências, intensidades” (MACHADO, 2009, p. 15 e 16). A assinatura do conceito não se confunde com a ideia de um sujeito fundador, responsável pela origem, unidade e coerência das significações. A singularidade é pré-individual ou uma individuação sem sujeito. A assinatura portanto não é do autor, mas de um nome próprio que indica a força de um pensamento através de um modo singular. Ele é uma forma ou uma força, jamais uma função (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 188). Uma singularidade na multiplicidade, já que cada um é uma multidão. Ele é multiplicidade do todo e a singularidade da parte. Ele é ao mesmo tempo absoluto e relativo (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 33). Relativo aos seus componentes, aos outros conceitos vizinhos e ao problema que se propõe resolver, mas absoluto pela condensação que opera no seu próprio plano, pelas condições que impõe ao problema.

Por isso todo conceito é uma multiplicidade. Ele não só parte de uma multiplicidade como ele mesmo participa dela. Quer dizer, não há conceito simples. Ele é ao menos duplo ou triplo e assim por diante. Ele é um todo, porque totaliza os seus componentes, mas um todo fragmentário (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 27). Para Machado, isto significa que o conceito “é uma articulação de elementos, de componentes, eles mesmos conceituais, distintos, heterogêneos, mas inseparáveis, intrinsecamente relacionados, agrupados em zonas de vizinhança ou de indiscernibilidade” (MACHADO, 2009, p. 16).

O conceito é criado a partir de um plano de imanência específico que é atravessado por linhas de forças que vêm de todos os lados e seguem para todas as direções. Essas linhas em velocidades infinitas encontram no conceito um estado, um modo, um signo. Ou melhor, o próprio conceito é um estado de captura dessas linhas e a sua expressão. Expressão vibrátil, pois o conceito é um centro de vibração (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 35). Ele não é um corpo, mas um incorporal que se efetua nos corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 33),

que dá aos corpos um sentido, que cria mundos e modos de subjetivação em variação constante e infinita. Ele é um ato do pensamento operando em velocidade infinita.

Mas entre o conceito e o plano de imanência, que é pré-conceitual, encontra-se o *personagem conceitual*. “Há efetivamente outra coisa, um pouco misteriosa, que aparece em certos momentos, ou que transparece, e que parece ter uma existência fluida, intermediária entre o conceito e o plano pré-conceitual, indo de um a outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 83). Ele não anuncia o conceito, mas estabelece as conexões a partir das quais um conceito é criado, remetendo a outras fontes do pensamento. Um conceito não surge do nada, mas de conexões com conceitos já existentes, com forças que vêm de fora, de todos os lados. É como se ele fosse uma ponte entre o velho e o novo, mas intercedendo sempre em favor do novo, tendo em vista os perigos que se enfrentam no próprio plano e que fazem o pensamento se mover. Ele é um intercessor. Diante de um problema, ele intercede por um pouco de ar, por uma saída, por uma linha de fuga. É neste sentido que um conceito não possui um autor, pois sua constituição depende não do filósofo, mas dos personagens conceituais que o habitam. Neste caso, “o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 86). O personagem conceitual é o duplo do filósofo, seu desdobramento. Não o outro que ele é, mas o outro que o arrasta para o seu vir a ser. Por isso ele é o “heterônimo” do filósofo e o nome próprio do filósofo um simples “pseudônimo” de seus personagens conceituais. O personagem conceitual é uma espécie de nuvem multiforme que se forma para tornar possível a tempestade de um conceito. Ele é o sopro de um pensamento. Mas não no sentido metafórico ou simbólico. “O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 86). Sendo assim, ele é o próprio sujeito de uma filosofia. Um sujeito de um pensamento dessubjetivado, pois o próprio personagem conceitual não se confunde com o que ele é historicamente, mitologicamente ou comumente. Um sujeito em devir, que não é um ser, mas um vir a ser.

O personagem conceitual também não se reduz a um tipo psicossocial: o estrangeiro, o excluído, o migrante, o passante, o autóctone, aquele que retorna a seu país. Porém eles têm algo em comum: ambos cumprem o importante papel de tornar perceptíveis as formações de territórios, os vetores de desterritorialização, o processo de reterritorialização. O tipo psicossocial encarnado na terra e os personagens conceituais no pensamento, mas ambos na concretude da existência. Por isso eles, embora distintos, encontram-se articulados (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 90 e 91).

Do plano de imanência, passando pelo personagem conceitual, o conceito traça a sua história (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 29). Segundo Machado, “dizer que um conceito tem uma história significa que ele não é criado do nada; foi preparado por conceitos anteriores ou alguns componentes desse conceito vêm de conceitos de outros filósofos, embora ele permaneça original” (MACHADO, 2009, p. 17). A história de um conceito diz respeito às forças com as quais ele se conjuga, seu mapeamento, seus encontros, suas conexões, seus personagens conceituais. Em todo caso, uma história que é feita de devir. Todo conceito possui um devir. O devir coloca o conceito em contato com outros do mesmo plano. “Um conceito possui um *devir* que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 30). Para Roberto Machado, o “devir do conceito é essa conexão tanto dos elementos de um conceito quanto dos diferentes conceitos em um mesmo sistema conceitual; é o fato de que os conceitos se coordenam, se conectam, se compõem, se aliam numa determinada filosofia, mesmo que tenham histórias diferentes” (MACHADO, 2009, p. 16 e 17).

É curioso observar que a ênfase no conceito, nos últimos escritos de Deleuze, se aproxima da ênfase dada por Foucault, em seus últimos textos, à questão da *parresia*. Sem pretender fazer um estudo detalhado deste conceito no pensamento de Foucault, observo aqui que ele pode ser pensado em ressonância com a análise do *conceito* em Deleuze. É que a *parresia* funciona como uma espécie de dispositivo da fala que consiste em expressar uma verdade tendo em vista o seu efeito tanto naquele que fala como naquele que ouve. Uma espécie de jogo ensaístico que permite que a verdade seja anunciada com eficácia e provoque uma transformação. Através desta técnica, a palavra é ensaiada, preparada, refletida para ser usada na hora certa e para que atinja a finalidade a que se destina. Segundo Foucault,

são as regras de *prudência*, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver (2004, p. 463 e 464, grifo nosso).

A verdade materializada na palavra ou no conceito é uma força que opera na composição do sujeito por ele mesmo. Portanto, a ética da prudência que rege os bons encontros deve reger também os bons conceitos, a boas palavras que operam no sentido de uma vida livre e alegre. Este será, para Foucault, o próprio sentido da filosofia. Se em relação à forma a *parresia* é uma técnica e uma prescrição, em relação ao seu conteúdo ela é a própria vivência filosófica. Uma vida filosófica é uma vida comprometida com a verdade. “A vida filosófica é uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2008c, p. 315, tradução nossa); ainda que a verdade afirmada ou o conceito expresso seja recebido como um escândalo. É o

que Foucault observa no cínico, esse personagem conceitual; diz: “O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade, faz parte e tem feito parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários desde o século XIX” (FOUCAULT, 2009b, p. 169, tradução nossa).

Retomando as questões iniciais a partir desta análise dos conceitos, temos: o que é um conceito filosófico? Uma força criativa de verdades que compõem modos de pensar e de ser em variações infinitas. Como opera um conceito? Efetuando-se nos corpos como força de mobilização, ou seja, como ação. Há toda uma pragmática do conceito que diz respeito ao poder dos corpos, do que eles são capazes. O que torna necessária a criação de um conceito? Os problemas que fazem parte da nossa atualidade e que nos afetam. Toda filosofia é um diagnóstico do presente e uma terapêutica que nos transforma a fim de superarmos as condições precárias em que nos encontramos, e que são justamente os nossos problemas.

Assumindo essa perspectiva, da *antropofagia* à *caosmofagia* o que temos é uma análise do tipo conceitual.

4.1 A Antropofagia modernista

A vida é devoração.

Oswald de Andrade

Inspirada nas práticas dos índios tupis, a noção de antropofagia é metabolizada pelo modernismo para se pensar a cultura brasileira. O movimento modernista brasileiro do início do século passado utilizou essa experiência primordial da cultura indígena para definir não um gesto, mas um dispositivo bastante peculiar de formação do povo brasileiro presente na sua história. Vários foram os personagens que participaram desse acontecimento que culminou com a Semana de Arte Moderna. Músicos, pintores, dramaturgos, poetas, arquitetos, literatos e outros pensadores. Nomes como Anita Malfatti, Di Cavalcanti, Brecheret, Villa-Lobos, Tarsila do Amaral, Mario de Andrade, Oswald de Andrade dentre outros, dão o tom da diversidade da proposta do movimento. Mas foi com Oswald de Andrade (OA) que a antropofagia ficou em evidência e assumiu uma dimensão filosófica. O *Manifesto Antropófago* que ele redigiu em 1928 é uma expressão do uso da noção de antropofagia aplicada à experiência de formação cultural. Mas também já aponta para uma abertura do conceito para o exercício de uma experimentação que é, ao mesmo tempo, literária, ética, política e filosófica.

Dizer que a antropofagia de OA metaboliza a antropofagia dos índios tupis é distinguir dois planos de experiência. A antropofagia indígena é um ritual baseado na crença de um acúmulo de energia por meio da devoração de um homem valoroso; um líder, um guerreiro, enfim, um ser dotado de valores honrosos. Assim como o corpo, ao comer um alimento, adquire as suas propriedades, ou seja, seus componentes nutritivos, também o corpo, ao devorar outro corpo, adquire suas qualidades espirituais. Já a antropofagia oswaldiana apesar de se basear no ritual antropofágico dos índios tupis, não consiste em reproduzi-lo ou representá-lo. Os antropófagos tupis funcionam como *personagens conceituais* para o uso da antropofagia como conceito que permite pensar a formação da cultura brasileira enquanto um processo em andamento e do ser humano como um todo.

Da prática antropofágica dos índios à antropofagia filosófica de OA há um salto. Os deslocamentos constituem o movimento mesmo da filosofia. A filosofia é a instauração de um plano de imanência a partir das forças que ela mesma conjuga. É assim que o próprio pensamento de OA é marcado por esses deslocamentos, pelas crises que o fazem, não progredir, mas assumir outras direções.

Desse modo, é possível identificar, como faz Benedito Nunes, três fases no pensamento de OA. O momento da juventude (fase modernista) ligado ao primitivismo do início do século e inspirado por suas leituras de Nietzsche (NUNES, 1979, p. 18 e 45). É nesse momento que surge o conceito de antropofagia. Esse período se estende até *Serafim Ponte Grande*, escrito entre 1928 e 1930, mas lançado em 1933 com um prefácio em que OA recusa a sua postura antropofágica marcando assim um rompimento com esta fase.

O segundo momento corresponde à fase da sua militância política marxista, em que ele de certo modo se afasta do “estilo de ação” do movimento antropofágico por considerá-lo burguês em demasia; a ponto de considerá-lo um “sarampão infantil” que se curou com a vacina marxista. Mas como salienta Nunes, a antropofagia, embora renegada, persiste nos escritos desse período servindo como uma filtragem para o marxismo (NUNES, 2011, p. 10).

O terceiro momento é o do rompimento com a sua orientação partidária de extrema esquerda (marxismo ortodoxo) e do seu “retorno” à antropofagia, dando a ela uma perspectiva mais filosófica, no sentido de uma visão de mundo de inspiração existencialista, mas também nietzschiana (NUNES, 1979, p. 64 e 66). Esta fase começa em 1945 e vai até o final de sua vida.

Uma vez que o meu trabalho utiliza como referência principal o *Manifesto Antropófago*, dentre as diversas referências aludidas por OA, procuro aproximá-lo sobretudo

do pensamento de Nietzsche que é uma presença constante em seu pensamento, principalmente na fase do *manifesto*.

Embora a antropofagia encontre uma formulação de cunho mais acentuadamente filosófico em *A crise da filosofia messiânica* (1950), onde OA defende a ideia de superação do Patriarcado e a insurreição do “homem natural tecnizado”, portanto, conciliado com a natureza em seu movimento antropofágico, por questão de recorte metodológico, não me detenho na análise desse texto. O recorte empreendido está focado na primeira fase, sobretudo em torno do *Manifesto Antropófago* (1928).

Contudo, cabe ressaltar, de passagem, que é preciso estar atento às presenças que povoam o projeto antropofágico de OA. Em *A crise da filosofia messiânica*, ao romper com o marxismo, ele rompe também com o pensamento dialético e empreende uma análise que se aproxima do Eterno Retorno nietzschiano. Desse modo, diferente de Benedito Nunes, para quem o homem natural tecnizado representa uma síntese dialética – “com o advento do *homem natural tecnizado*, que é a síntese dialética do tipo ancestral, antropofágico e do tipo civilizado, messiânico, fecha-se uma longa fase da aventura humana” (NUNES, 1979, p. 71) –, compreendo que a passagem do Matriarcado para o Patriarcado e o “retorno ao natural” tendo em vista o homem natural tecnizado não corresponde a uma síntese dos contrários, nos moldes hegeliano ou do materialismo histórico; é antes um retorno que é um movimento conflituoso de superação a partir do legado histórico. Trata-se de uma devoração genealógica da história – de inspiração nietzschiana – que anuncia não o que somos, mas o que estamos em via de nos tornar. OA é um diagnosticador do presente e sua marcha das utopias não é uma profecia, mas uma operação política e estética que nos coloca em contato com as forças que operam na atualidade e que nos lançam em direção ao outro que podemos ser.

Não se trata portanto de um retorno ao “estado de natureza” ou uma volta às origens, como pressupõe Nunes (1979, p. 71), mas um retorno que é da ordem do diferente. Retorno genealógico tendo em vista a diferença e não o mesmo. Se é possível falar de uma conciliação com a natureza em OA, é no sentido spinozista que ela se dá. Quer dizer, conciliação com as forças antropofágicas da natureza que movem o cosmos e que corresponde não a um corte com o cultural, mas um corte no cultural. O “banquete antropofágico de ideias” de OA opera justamente um escape da conciliação dialética que se dá através da síntese dos contrários. Devorar não é conciliar. Não há síntese na devoração; apenas composição e decomposição.

O interesse inicial de OA pelo primitivismo¹⁹ tendo em vista uma “metafísica da arte” (NUNES, 2011, p. 12 e 13), ou seja, o deslocamento do pensamento domesticado em direção ao elemento originário e livre, pode ser visto como uma reverberação do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, que em nome de uma “metafísica do artista” buscava o uno primordial ligado aos impulsos dionisíacos.

Assim como ocorre em Nietzsche, com o uno primordial, o conceito de primitivo em OA é submetido a uma questão filosófica e social mais ampla que o esvazia de um sentido puro metafísico e o conduz para um processo de construção ao mesmo tempo ético, político, filosófico e estético. O dispositivo antropofágico como elemento de uma analítica e uma pragmática genealógica que recorre ao passado, à origem, para diagnosticar o presente e agir sobre ele. Neste caso, um diagnóstico que visa a uma terapêutica. Não um diagnóstico das relações de poder como repressão, como sugere Nunes (NUNES, 2011, p. 21), mas das relações de força como combate. Nem tampouco uma terapêutica de um trauma (NUNES, 2011, p. 22), mas do que em si mesmo e no mundo constitui uma má degustação, uma intoxicação, uma baixa antropofagia. Desse modo, nada há de transcendente no conceito de antropofagia. Tudo é uma imanência que diz respeito aos corpos e suas devorações, podendo inclusive desaguar numa baixa antropofagia, ou seja, uma antropofagia fascista.

A metafísica do artista em Nietzsche e o primitivismo matriarcal e antropofágico em OA não devem ser pensados na ótica de uma metafísica no sentido tradicional do termo, tal

¹⁹ Benedito Nunes chama a atenção para o interesse das vanguardas artísticas, no início do século passado, pelo tema do primitivismo. Para ele, tal interesse consistia em buscar elementos originários da arte nos sentimentos e na descarga das emoções e dos instintos. No caso de OA, um primitivismo de natureza psicológica que diz respeito aos estados brutos da alma coletiva, que são fatos culturais. É neste sentido que, segundo Nunes, é possível falar de uma volta ao sentido puro e à inocência construtiva em oposição ao pensar cultivado, utilitário e domesticado. (NUNES, 2011, p. 12 e 13). É neste sentido ainda que, segundo Nunes, não se pode acusar OA de ter permanecido na sombra do *canibalismo europeu* do início do século, constituindo a sua antropofagia uma mera reprodução deste movimento, como faz Heitor Martins num artigo de 1968 intitulado *Canibais Europeus e Antropófagos Brasileiros*. Para Nunes, houve de fato influências do exterior; dentre os modernistas, OA foi o que mais intimamente comungou do espírito inquieto das vanguardas europeias; mas esta aproximação não diminui em nada a originalidade do autor brasileiro. O que ela assinala é uma confluência em que ambos, vanguarda europeia e modernismo brasileiro, teriam bebido em uma mesma fonte que remonta a Levy-Bruhl, Freud e, principalmente, Nietzsche (NUNES, 1979, p. 18). Conforme suas palavras: “para avaliarmos o aproveitamento que Oswald de Andrade fez disso tudo, é preciso, portanto, que o situemos, a ele e à sua obra, perante o sentido que a vida primitiva e a primitividade em geral alcançaram nas experiências vanguardistas da época” (NUNES, 1979, p. 20). No entanto, é preciso observar duas coisas em torno da posição de Benedito Nunes. Primeiro que, em se tratando de OA, a questão da originalidade aparece como um falso problema. Pois o que rege o dispositivo antropofágico é justamente a devoração do outro. Desse modo, pouco importa se a influência veio do canibalismo da vanguarda europeia ou do primitivismo que a antecede. O ato de devoração já implica em uma nova composição. Na mistura de elementos se dá a efusão do novo; ainda que esses elementos sejam díspares. Sendo assim, tudo o que é devorado assim o é pela ótica do novo que se anuncia. Por isso, na experiência antropofágica de OA, Hegel e Nietzsche convivem no mesmo espaço. O que na tradição filosófica implica na incompatibilidade de ideias, no movimento antropofágico prevalecem as misturas inimagináveis e até inadmissíveis. Misturas despudoradas. Não é a lógica da não-contradição ou da identidade que rege o dispositivo antropofágico, mas a das misturas infernais, críticas e seletivas. Segundo o próprio Nunes, “receptividades críticas” (NUNES, 1979, p. 25), “onde aparecem conciliadas, seguidores de tendências diferentes e opostas” (1979, p. 21); o que ele chama ainda de “relações perigosas”. Em segundo lugar, o tema da natureza e do primitivismo em OA não sugere um retorno às origens ou a um estado natural puro, como defende Nunes e como já foi ressaltado anteriormente. Trata-se, antes, de um retorno para frente. A ideia do *homem natural tecnizado* de OA não é a síntese entre o primitivo e o moderno, mas a invenção de um novo homem que no movimento do eterno retorno faz-se outro.

como aparece na filosofia desde Platão, apontando para o ideal de um modelo a ser atingido. O que está em jogo é um plano de existência que se difere do modo como as coisas se apresentam; um plano que é anterior ao ser – o plano do devir. Como afirma Jorge Vasconcellos, trata-se de uma ontologia não-metafísica. “Ou seja, escapa-se da perspectiva ontológica pautada pela representação que se caracteriza pela: subordinação da diferença à identidade, a subssunção das singularidades às potências do Uno. O ser refém das relações do Análogo, das similitudes do Semelhante e da identidade do Mesmo. Em suma, das derivações do platonismo” (VASCONCELLOS, 2010, p. 118).

É neste sentido ainda que Vasconcellos se afasta da análise de Benedito Nunes no que diz respeito à interpretação da antropofagia como metáfora. Para ele, não se trata de metáfora, mas de um conceito filosófico; quer dizer, de forças que operam no plano de imanência; forças em devir (VASCONCELLOS, 2010, p. 122). Essas forças não remetem a um plano metafísico, uma vez que só podem ser pensadas a partir da imanência dos corpos. Elas não se resumem aos corpos, mas são anteriores a eles, não podendo ser pensadas fora deles.

Ao se falar de devoração, não se trata de uma metáfora porque as misturas que acontecem a partir dos encontros dos corpos de fato ocorrem. Um corpo devora outro corpo como acontece na alimentação, na degustação de um texto, no jogo dos afetos. Dizer que a vida é devoração não é uma figura de linguagem, mas um acontecimento.

O próprio Nunes chama a atenção para o fato de que o que está em jogo é algo que se dá entre a criatura e o incriado. Diz: “eis o paradoxo culminante da metafísica bárbara, expressando a luta, de que fala o manifesto, ‘entre o que se chamaria Incriado e a Criatura’” (NUNES, 2011, p. 31). Não se trata, pois, de uma metafísica que remete a um plano ideal. A metafísica bárbara de OA é a metafísica dos corpos e suas devorações a partir das forças que operam entre o ser (criatura) e o não-ser (incriado). Movimento constante na rota do devir.

Maria Cristina Franco Ferraz também recusa a ideia de metáfora aplicada à antropofagia e ao gesto devorador em Nietzsche e em OA. Ela prefere falar em paródia. Paródia como um jogo do sentido que consiste em pegar um conceito pertencente a um regime de signo e torcê-lo noutra direção. Consiste em fazer a língua ranger ou gaguejar, balbuciando novas composições. Trata-se do uso possível de uma imagem já consolidada em outro campo de experiência. A questão está nos sentidos e valores que são inventados a partir desta pragmática da linguagem. Um conceito não está pronto e acabado; ele sofre interferência de forças que o movem para outras direções. A paródia é essa invenção criativa que conjuga o velho e o novo, o mesmo e o outro, a identidade e sua variação no devir. O que sobra é o caráter ficcional da existência: tudo é invenção. Desse modo, diz Maria Cristina

Ferraz, “a antropofagia gera um estilo paradoxalmente *original* (bem a gosto de Nietzsche, aliás), sob a forma da paródia” (FERRAZ, 2008, p. 111). O jogo da metáfora ainda está sujeito ao mecanismo da comparação, portanto, da repetição do mesmo, da preservação de uma certa identidade ou da recorrência a um elemento fundador, primordial. O original da paródia não é fundador, mas “afundador”; quer dizer, não nos remete a uma origem primeira, mas justamente à ideia de que não há origem, de que tudo tem um caráter transitório e que, portanto, acaba a fim de dar lugar a algo novo. É a própria dissolução do Eu para se encontrar no Outro. É o esvaziamento da identidade para dar lugar à diferença. Diz Ferraz: “comer, aqui, não implica eliminar o outro, mas, ao contrário, se alimentar da alteridade, colocando em funcionamento um dispositivo de variação infinita tanto do outro quanto do eu, expresso como puro desejo de ‘outramento’” (FERRAZ, 2008, p. 110 e 111).

Na questão ontológica subjacente ao *Manifesto – tupy or not tupy, that is the question* –, não é o ser que conta, mas o não-ser. O ser é que se perde no não-ser. Mas o não-ser não designa uma perda, um clamor pelo ser, mas um apelo ao ser outro. O eu se perde no outro. E esta atenção dada à alteridade consiste na própria superação da dialética, pois na variação infinita do eu não cabe lugar para a síntese. Diz: “ressalta-se a superação da dialética em um tipo de polarização – *não-ser e ser outro* – que, partindo das misturas, do impuro, da opção pelo *não-ser*, passa a incluir a alteridade, rompendo com o próprio jogo dialético” (FERRAZ, 2008, p. 112). Suprimida a dialética suprime-se também qualquer negatividade. Resta a afirmação feliz da própria invenção. “O que parece definir a ultrapassagem do negativo reside no deslocamento sutil e alegre de uma situação deficitária (ausência de origem) para a celebração do que esse suposto déficit implica: a oportunidade de nos inventarmos incessantemente, selecionando o que digerir e que máscara adotar” (FERRAZ, 2008, p. 112).

Desse modo, a antropofagia é vista como um modo de experimentar o mundo pelas lentes da escrita, da ação e da revolução. A noção de antropofagia é utilizada como um conceito estratégico para se pensar a constituição de uma determinada cultura. Segundo Júlio Diniz,

Oswald traz para o solo arenoso da discussão cultural da época a releitura do conceito de antropofagia como um processo inevitável de assimilação crítica das ideias e modelos europeus, devorando, deglutindo e degustando o que vem de fora, sem se subordinar às dicotomias nacional/estrangeiro, modelo/cópia (DINIZ, 2007, p. 2).

Mas em que consistiu precisamente a prática antropofágica entre os índios?

Como observa Suely Rolnik, é uma prática que vem dos índios tupis

que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros. Ritualizava-se assim uma certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo, para que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento (ROLNIK, 2002, p. 2).

Trata-se de uma experiência que é analisada pelos modernistas na perspectiva do encontro dos corpos, da mistura das riquezas, da fusão das culturas – Diz Rolnik (2002, p. 3): “a cultura brasileira nasce sob o signo de uma multiplicidade variável de referências e sua mistura”.

A atenção dada à experiência tupi não procura exaltá-la ou transformá-la num modelo. Não se trata de fazer da cultura indígena uma expressão de soberania nem tampouco afirmá-la como libertária. Os ritos funcionavam como modeladores dos indivíduos exercendo muitas vezes o papel de normalizadores da cultura. Não se pode negar a existência de mecanismos de poder que operavam no sentido de ordenar o grupo e padronizar os comportamentos. Toda cultura possui seus próprios limites e fronteiras que acentuam ao mesmo tempo a sua relação e a sua distância com o que vem de fora; quer dizer, com o seu exterior. É o que atesta Adone Agnolin ao afirmar que “se a função das escolhas e dos comportamentos alimentares, nos sistemas sociais humanos, visam à homogeneização interna da cultura e, em consequência, à separação do externo, estes dois processos nunca se constituem por si só. O *externo* contribui substancialmente para a construção do *interno*, com todas suas proteínas simbólicas” (AGNOLIN, 2001, 21). Não há, pois, o interesse aqui de afirmar uma espécie de nativismo ou primitivismo baseado na valorização de uma cultura autóctone, cuja essência lhe é intrínseca. Como vimos, o tema do primitivismo, tão comum na virada do século XIX para o século XX, não pode ser pensado como a busca do elo perdido. Ao se falar de um ritual antropofágico o que se coloca em questão é justamente a relação com o outro através de um “dispositivo de reciprocidade” que contempla a valorização da cultura alheia. A questão reside justamente neste jogo entre o interno e o externo – o dentro e o fora. Até que ponto uma experiência (cultural ou pessoal) se abre para o que vem de fora ou se fecha na sua identidade imóvel? Segundo Roberto Corrêa dos Santos,

O projeto modernista teria operado uma espécie de releitura desse esforço, em função de se reconhecer a tempo que não somos uma cultura formada pelo dentro, por um fundo de qualquer espécie, que não temos nenhuma essência particular, que em verdade não é suficientemente forte o interior com que até então quisemos enfrentar o exterior (SANTOS, 1995, p. 99 e 100).

Mas a abertura para o exterior não corresponde a uma assimilação passiva do outro. Trata-se de uma abertura crítica que requer um olhar seletivo. Nem a afirmação de uma pureza originária fundamental nem a negação do outro por receio de contaminação. A proposta antropofágica aposta na mudança que se processa na mistura ou, para utilizar uma expressão de Haroldo de Campos, na transmutação das formas.

Para Vera Lúcia Figueiredo, na raiz da antropofagia oswaldiana encontram-se duas ideias básicas. A primeira é que “não seria possível propor um retorno puro e simples à originalidade nativa como solução para os nossos impasses”. A segunda é que “não seria mais possível a aceitação acrítica de tudo aquilo que nos chega sob a chancela do racionalismo ocidental” (FIGUEIREDO, 1995, p. 88). O foco é encontrar na antropofagia o dispositivo que estabelece um modo de relação com o outro. A antropofagia como dispositivo conceitual gerador de experimentação e não como uma prática generalizada. Assim como Foucault ao “retornar” aos gregos não visava encontrar ali uma alternativa de vida, também aqui não se trata de encontrar uma fórmula para a existência, mas resgatar a potência de uma experiência. *Tupi, or not tupi that is the question*, dita o *manifesto antropófago*²⁰. Tupi como sendo o devir-índio. O que se busca no índio não é uma origem essencial, o ser primordial, mas as forças que tornam possível uma certa experiência de transformação. Forças caóticas e múltiplas que mobilizam a história e o surgimento de algo novo. Segundo Eneida Cunha,

em vez de trazer o índio para dentro da história e da cultura da terra já ocidentalizada (como já havia sido feito à exaustão), Oswald propõe o inverso: ir até o índio, esse baixo começo sempre renegado, esquecido ou camuflado. Em vez de catequizá-lo, ocidentalizá-lo ou folclorizá-lo, aprender com ele, e daí propor a Revolução Caraíba (CUNHA, 1995, p. 53 e 54).

No impulso antropofágico dos tupis encontra-se a potência da mistura, potência dos encontros, potência dos modos de ser, dos modos de subjetivação. Já que o devir não é imitar, o gesto antropofágico não consiste em imitar o índio, mas pôr em funcionamento um devir-índio, que é a potência da antropofagia transformada em conceito, tonando possível um novo olhar, uma nova conjugação de forças, uma nova imagem para o pensamento.

Assim como um devir-criança, um devir-animal, um devir-mulher, que expressam linhas de fuga, que combatem contra os centros de normalização, que operam uma experiência de “menorização” de si mesmos permitindo deslizar entre as formas identitárias estabelecidas por dispositivos de poder, que desterritorializam os territórios, também é possível pensar, como extensão dessa máquina de guerra, um devir-índio²¹ que assume tal potência na existência.

²⁰ Todas as citações do *Manifesto Antropófago* foram retiradas do volume *A utopia antropofágica*, de suas *obras completas* (ANDRADE, 2011a, p. 67 - 74).

²¹ Seguindo a linha de um devir-índio a partir das composições filosóficas de Deleuze e Guattari, cabe aqui destacar o conceito de “perspectivismo ameríndio” que Eduardo Viveiros de Castro formula a partir da cosmologia comum a muitos povos indígenas do continente americano. Conforme suas próprias palavras, trata-se da concepção “segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 421). O perspectivismo ameríndio pressupõe que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular. O que é acentuado por Viveiros de Castro é a relevância desse processo de pôr-se no lugar do outro. Pois, no olhar perspectivista, tudo é gente no sentido de um sujeito que estabelece um ponto de vista singular sobre as coisas e que tenta fazer com que tal ponto de vista prevaleça. Há um combate

Mas um devir-índio que é também expansão de força, leveza de vida, criação e simplicidade. A força do devir-índio antropófago está na disponibilidade para os encontros, para a mastigação e degustação de outras forças. O texto de abertura do primeiro número da *Revista de Antropofagia*, datada de maio de 1928, escrito por Antônio de Alcântara Machado esclarece: “Não o índio. O indianismo é para nós um prato de muita substância. Como qualquer outra escola ou movimento. De ontem, de hoje e de amanhã. Daqui e de fora. O antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos. Pronto para engolir os irmãos” (MACHADO, 1928, nº 1, p. 1).

Por isso não é imitar o índio e querer a tanga. Oswald Costa, um dos colaboradores da revista, enfatiza: “Antropofagia não é um decalque romântico do índio. Não é a deformação lírica do índio. Ela arrancou do bravo tupy das ficções literárias a camisa dos sentimentos portugueses e as miçangas da catequese. Botou ele novamente nu, como convinha” (COSTA, 15/5/1929, p. 10). Trata-se, antes, de acompanhá-lo em seu movimento, em seu indianismo, em sua comilança que transforma o distante em próximo, o inimigo em irmão. “Aqui se processará a mortandade (esse carnaval). Todas as questões se enfrentarão. Até 1923 havia aliados que eram inimigos. Hoje há inimigos que são aliados” (MACHADO, 1928, nº 1, p. 1). Só aparentemente a morte é aqui evocada. O antropófago “mete o garfo no vizinho” como expressão de uma força vital.

No artigo “Schema ao Tristão de Athayde”, publicado no número 5 da primeira denteição da revista²², Oswald de Andrade refere-se à antropofagia como sendo um instinto de posse contra a propriedade (ANDRADE, 1928, nº 5, p. 3). A posse consiste em tomar para si o que é do outro. Já a propriedade é tirar do outro para torná-lo seu. Na posse o que é do outro é meu com a condição de que o que é meu seja também de outros. É a vida que corre e pede passagem. Não somente a minha vida, mas *uma vida*.

pelo ponto de vista e o risco permanente de assumir a definição de realidade que o outro propõe. Relações de poder nas quais estamos inseridos, mas que são perigosas na medida em que requerem um certo assujeitamento. A noção aparece como uma condição da relação das pessoas e das coisas entre si do ponto de vista de uma agência ou animação molecularmente distribuída por toda a paisagem do real. Nesse caso, a *caosmofagia* enquanto afirmação do caos no cosmos pretende ser uma ruptura com a ideia do cosmos como universo; unificado por uma força centrífuga. O cosmos é um estado caóide que foge de qualquer captura e que assume infinitos desdobramentos. Sendo assim, deve ser definido não como universo, mas como “multiverso”, para usar uma expressão de Viveiros. O perspectivismo ameríndio é um pensamento que procura dar conta dessa multiplicidade a parti de uma certa experiência indígena, ou seja, de um devir-índio.

²² A primeira denteição da *Revista de Antropofagia*, como assim era chamada, durou de maio de 1928 a fevereiro de 1929 com uma tiragem mensal. A segunda denteição passou a ser semanal, como uma espécie de caderno do *Diário de São Paulo*, e durou de 17/3/1929 a 1/8/1929.

O devir-índio é também uma forma de escapar do julgamento. “Toda legislação é perigosa”, nos lembra Freuderico²³. Pois o julgamento enquadra, classifica, define, delimita e assujeita. Mas até a língua tupi desliza entre o julgamento feito linha de fuga. acrescenta Freuderico: “O índio não tinha o verbo ser. Daí ter escapado ao perigo metafísico que todos os dias faz do homem paleolítico um cristão de chupeta, um maometano, um budista, enfim um animal moralizado. Um sabiozinho carregado de doenças” (FREUDERICO, 17/3/1929, p. 6).

Se é possível falar em origem no retorno ao Tupi, essa origem é a da história genealógica, tal como Nietzsche a concebia; quer dizer, não a origem solene, meta-histórica, de algo eterno e fundamental, mas a origem como nascimento, como invenção, como potência criadora. Muitas vezes as baixas origens são encobertas por mecanismos de poder dominadores que pretendem dar um tom de eternidade para as coisas. É assim que Nietzsche denuncia as baixas origens do conhecimento ou dos valores de bem e de mal. A genealogia coloca a existência das coisas na perspectiva do devir-histórico, do conflito das forças, das relações de poder. Oswald, como um grande apreciador do pensamento nietzschiano, vê no processo de colonização não a origem de um povo, mas o surgimento de uma experiência conflitante, caótica, híbrida e, por isso, antropofágica. A perspectiva genealógica-antropofágica envolve uma postura que em meio à resistência não nega a disputa. Também para Nietzsche a postura do ressentido é que recusa o conflito. Já o homem saudável devora e degusta o que vê pela frente. Desse modo, afirma Maria Helena Werneck (1995, p. 42), “os modernistas possuiriam a consciência do homem sem ressentimento, aquele que, segundo Nietzsche, possui a capacidade fisiológica de bem digerir”. Não há pois um olhar saudosista para o passado ou para uma experiência ofuscada e esquecida ao longo da história. Nem tampouco o sonho de uma nacionalidade pura uma vez que resgatada em sua natureza. Conforme as palavras de Vera Figueiredo,

No pensamento antropofágico, a origem não se confunde com o lugar da essência pura da nacionalidade. Na origem está o ato fundador, ou seja, o ‘português vestiu o índio’ – com toda a explosão de sentido do verbo vestir neste contexto: como encobrimento, como repressão, como inscrição numa outra ordem de signos, como violência de leitura. E o ato fundador assume uma importância fundamental para Oswald porque não é percebido como algo que aconteceu e passou. A violência que o caracteriza é vista como um gesto inerente à civilização ocidental (FIGUEIREDO, 1995, p. 90).

Todo modelo que se apresenta como tal é centralizador e dominador. Por isso a antropofagia não se apoia em modelo algum nem tampouco se constitui um modelo. Ao

²³ Muitos artigos e poemas da *Revista de Antropofagia* foram assinados por uma enxurrada de pseudônimos: Cunhambébinho, Odjuavu, Japi-mirim, Freuderico, Jaboti, Braz Bexiga, Júlio Dante, Cabo Machado, Tamandaré, Pinto Calçudo, Poronominare, Guilherme da Torre de Marfim, Cunhambebe, Coroinha, Menelik, Marxilar, Piripipi, Tupinambá, Pão de Ló, Le Dideot, Jacó Pum-Pum, Seminarista Voador e outros. Segundo Augusto de Campos, desses, Pinto Caçulo, Freuderico e Jacó Pum-Pum têm todo o jeito de OA (CAMPOS, 1976, parte 4).

contrário, ela rejeita qualquer imposição, qualquer tentativa de condução que não seja fruto de uma experimentação pessoal ou coletiva. Ela é contra qualquer catequização. *Contra as catequeses*. O modelo é unilateral, enquanto a antropofagia se pretende pluridimensional.

A proposta antropofágica se estende para um uso possível da liberdade. Como diz Vera Lúcia Figueiredo,

A antropofagia enquanto valorização da mestiçagem como ângulo de visão é uma tentativa de afirmação da nossa alteridade a partir da conquista de uma liberdade de leitura – ver, ler, com olhos livres dos instrumentos que nos são impostos para a interpretação da realidade, como, por exemplo, o cientificismo de inspiração positivista que gerou a imagem da “América enferma”, porque latina e mestiça, que circulou entre nós até o início do século (FIGUEIREDO, 1995, p. 88).

Se pensarmos o modelo como algo centralizador e estático, a antropofagia é um antimodelo; justamente porque visa à descentralização e ao movimento. O olhar descentrado enxerga a multiplicidade das coisas. É assim que o olhar antropofágico “opõe a pluralidade de nossa cultura fundada na mistura de elementos díspares à visão unificadora, homogeneizadora da lógica do dominador que rejeita diferenças” (FIGUEIREDO, 1995, p. 89). Já o olhar móvel faz de si mesmo uma experiência em transformação.

Por isso é preciso pensar a antropofagia em sua dimensão conceitual e não simbólica nem tampouco literal. É certo que não se trata de matar o outro para devorar a sua carne. Não se trata de um retorno da prática indígena para reviver um ritual. Também não quer dizer que a antropofagia representa algum aspecto da existência. Ela não representa nada, não é o sinal que traz à tona um gesto inconsciente nem uma figura emblemática que revela a verdade. A antropofagia enquanto conceito funciona como um operador que possibilita uma experiência com o real. Não se trata de representar a realidade por meio de uma função análoga, mas de experimentá-la através de um dispositivo que exprima a força presente no próprio modo de pensar esta realidade. O conceito não é um símbolo, mas uma imagem do pensamento.

Se a antropofagia se diz dos encontros, das misturas, das devorações concretas é justamente porque ela não é simbólica. A sua concretude remete aos corpos e seus encontros, embora não pretenda ser uma réplica literal da prática tupi. A esse respeito, Maria Helena Werneck destaca dois elementos fundamentais, apontados por Antônio Cândido, que marcam a vida e a obra de Oswald de Andrade: o da devoração e o da mobilidade. Citando Cândido, ela observa que a devoração “não é apenas um pressuposto simbólico de Antropofagia mas o seu (de Oswald) modo pessoal de ser, a sua capacidade surpreendente de absorver o mundo, triturá-lo para recompô-lo” (CÂNDIDO apud WERNECK, 1995, p. 40). O segundo elemento, o da mobilidade, tem a ver com a escrita fragmentária de Oswald que Werneck associa ao “cinematismo descontínuo”, mas também à sua visão de sociedade “concebida pelo senso do

que é móvel”. Visão que se estende à sua própria vida, “onde prevaleceu a procura de renovação em todos os campos além do extremo gosto pelas viagens, pela troca de moradias e de alianças amorosas e de amizade” (WERNECK, 1995, p. 40). É assim que a antropofagia em OA é renovada com uma leitura e análise conceitual.

A antropofagia é utilizada pelo modernismo brasileiro como um conceito estratégico para se pensar a formação do povo brasileiro a partir dos seus diversos encontros. Uma leitura desatenta pode considerar o *Manifesto Antropófago* uma tentativa de recuperação da identidade brasileira; uma forma de agrupar toda diversidade da nossa cultura em um único quadro de referência. Mas é justamente o contrário. O que se busca é alcançar o princípio predominante de sua variada produção.

No *manifesto*, OA propõe uma releitura da cultura brasileira por outro viés. Não mais o da imposição de uma cultura sobre outra; como se a cultura brasileira fosse apenas o reflexo de um etnocentrismo. O manifesto antropofágico está atento a outras possibilidades de se pensar a formação da cultura brasileira. Por exemplo, a mistura dos corpos e a força criativa que tal encontro suscitou. Neste sentido, ele renuncia à ideia de uma hegemonia dominante, uma identidade autoritária, um modelo determinante para afirmar uma experiência de multiplicidade. Em vez de repetir o que já existe ou conservar uma cultura dominante, a experiência de formação do povo brasileiro desencadeou um modo de existir singular que apresenta como traço característico a capacidade de capturar o que vem de fora, criando assim uma nova experiência. Não que não houvesse por parte dos colonizadores a intenção de dominar. Contudo, o resultado não pode ser analisado apenas pela ótica da dominação unilateral, uma vez que, na perspectiva antropofágica, o jogo da resistência e da criação, próprio das relações de poder tal como analisadas por Foucault, resultou em processos híbridos de experiência cultural e de subjetivação. Segundo Eneida Cunha, “para Oswald, a antropofagia é a diferença a ser ressaltada, reassimilada e afirmada, como valor não de traço de origem, e sim de emergência de uma regra de dominação a ser invertida” (CUNHA, 1995, p. 54).

Aos olhos da cultura eurocêntrica do século XV, os índios americanos que habitavam as margens do ocidente não passavam de canibais selvagens, comedores de carne humana, que justamente pela sua selvageria, careciam da civilização. “Selvagens e insaciáveis comedores de carne que habitam as margens mais extremas da sociedade ocidental: até o fim do século XV o termo ‘antropófago’ manteve inalterado seu próprio significado clássico” (AGNOLIN, 2001, p. 2). Esse olhar se altera com o contato com o Novo Mundo ocorrido ao

longo do século XVI. A relação com a alteridade presente no ritual antropofágico chama a atenção da Europa para a sua própria relação com o outro. Sendo assim,

a ritualidade da prática antropofágica configuraria os "selvagens" canibais, não como relegados ao estado de natureza ou a seu próprio desejo. Operando através do ritual e compelidos por seu canibalismo, os Tupi manifestam sua necessidade fundamental (real e culturalmente protéica) de viver em sociedade, continuando a alimentar a própria cultura em seus fundamentos míticos através de sua ação ritual (AGNOLIN, 2001, p. 22).

Neste sentido, a antropofagia é a afirmação da potência criativa que se dá por intermédio do encontro com o outro. A própria maneira como o manifesto foi redigido reforça a expressão dessa potência. Uma escrita pulsante que rompe com um estilo convencional para ser ela mesma uma força. O manifesto pode ser visto como um ensaio que estabelece uma lógica não linear, de estilo fragmentado e conteúdo diversificado. Trata-se de uma estética antropofágica, de estilo devorador e construtivista.

É o que atesta André Bueno:

Acredito, portanto, que Oswald de Andrade, e a moderna cultura antropofágica brasileira, precisam ser lidos, ainda hoje, dentro de seu próprio eixo de construção, a saber roteiros, invenção, imaginação utópica, erros e acertos, felicidade guerreira, utopia da viagem, do movimento permanente, contínua ligação entre vida cotidiana, estética e política, portanto construção sempre aberta (BUENO, 1995, p. 64).

O *Manifesto* não pretende anunciar uma verdade, mas ser ele mesmo uma experimentação que possibilite infinitas criações em torno ou para além do que é afirmado. Não um texto de referência, para servir de palavra de ordem, mas um texto aberto e pulsante. Sua função não é limitar, margear, induzir, mas provocar, resistir, gerar possibilidades de invenção de novos caminhos. Eis o espírito antropofágico: evoluir sem subtrair.

A antropofagia é apresentada como aquilo que une. *Só a antropofagia nos une*, diz o texto. Une pela mistura dos corpos, pela abertura para o outro. Antropofagia é encontro, fusão, potência. Une grupos sociais, movimentos sociais, agenciamentos coletivos. Une no modo de produção, na força de agir e no uso dessas forças. Une na crítica, na composição de ideias e conceitos.

Essa união não pressupõe uma harmonia universal nem tampouco um acordo pacífico entre as partes. Ela pode ser concebida como sendo a fusão de corpos cujas relações características se compõem. Se, no gesto do encontro, a devoração consiste em aumento de potência é porque houve uma simpatia, uma combinação. Mas se a devoração consiste na destruição de uma das partes é porque não houve combinação. No entanto, na ordem do todo, só pode haver união que corresponde ao todo da natureza.

Um ponto curioso a ser destacado nas práticas antropofágicas dos índios tupis é o espírito guerreiro e combativo. Para eles, a guerra faz parte da vida. A vida é a guerra, a batalha, o conflito, a conquista e a transformação que tudo isso provoca.

Segundo a análise proposta por Fernandes, a guerra intervinha na integração da estrutura social sendo o “instrumento por excelência da dominação gerontocrática e xamanística”, definindo tarefas e funções de xamãs e velhos chefes. “Pelo menos uma esfera da sociedade tupinambá, a que abrangia todos os *homens*, era constituída e parcialmente conduzida por guerreiros, pois cabia a personalidades extraídas entre eles liderar socialmente as atividades rotineiras masculinas” (FERNANDES apud AGNOLIN, 2001, p. 18).

Há um reconhecimento das forças conflituosas, uma compreensão do jogo de poder entre as tribos. Segundo Agnolin (2001, p. 10), “a prática antropofágica constituía o momento culminante do processo cultural Tupi que encontrava na guerra e na execução ritual dos prisioneiros a meta e o motivo fundamental da própria identidade cultural”.

Seja por vingança, por reconhecimento aos antepassados ou para adquirir o poder do inimigo capturado, o que rege o ritual antropofágico é um *princípio de reciprocidade*; ou seja, o reconhecimento do outro e de seu valor. “De fato, o longo processo de ordem ritual que subentende à guerra, à captura de prisioneiros e a seu sacrifício, manifesta claramente um ‘princípio de reciprocidade’ que perpassa a cultura Tupi e se constitui como fundamento da prática antropofágica” (AGNOLIN, 2001, p. 11). Neste sentido, o sentimento de nobreza característico da antropofagia tomava conta tanto do guerreiro vencedor, que praticaria o ritual antropofágico, como do guerreiro vencido que reconhecia na derrota a honra de ser devorado por tal guerreiro.

Neste ponto, é interessante observar que, dentro deste “princípio de reciprocidade”, assume um valor extremamente significativo o fato do cumprimento, digno e glorioso, da vida de um guerreiro consistir em ser assimilado pelo corpo vivente do inimigo. A própria documentação dos viajantes e exploradores europeus dos séculos XVI e XVII evidenciava como o estômago do inimigo representaria o único túmulo digno de um guerreiro tupinambá: sem a morte em mãos de outrem ter-se-ia paralisado o mecanismo interminável da vingança que constituía, aliás, a garantia da reprodução social, determinando a possibilidade do acesso ao *status* de pessoa na cultura Tupi (AGNOLIN, 2001, p. 11 e 12).

Tratava-se, portanto, de uma morte digna e honrosa à preferência de uma morte por doença ou morte natural.

O princípio ou dispositivo de reciprocidade consiste em enxergar com bons olhos o vem do outro. O outro, enquanto estrangeiro, antes de representar uma ameaça, é um ganho. Era isso que alimentava o espírito nietzschiano de Oswald. Roberto Corrêa dos Santos observa que ele

parece ter sido o primeiro a absorver e a atualizar a reflexão nietzscheana. Sua cinematografia literal – sua escrita – revela-nos essa “faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as feridas, de reparar as perdas, de reconstituir as formas destruídas”, tal a definição de Nietzsche para o valor da *força plástica* (SANTOS, 1995, p. 103).

É essa força plástica que opera uma abertura para o outro, no sentido da “recolha de produções discursivas díspares agindo na formação de uma alta estirpe” (SANTOS, 1995, p. 104). Na linha do super-homem de Nietzsche que afirma não o homem superior, mas o homem que se supera, que se metamorfoseia, que utiliza a produção de verdade para a transformação de si mesmo e para a composição de modulações variáveis da própria existência. É assim que o dispositivo de reciprocidade se articula com o da seletividade. Não se trata de devorar tudo o que vem de fora ou o que se vê pela frente. É preciso escolher os bons encontros, as boas composições, aquelas que dão alegria.

A antropofagia é anunciada pelo *manifesto antropófago* como sendo a *lei natural do mundo*. A natureza é “antropofágica”. Tudo se alimenta do outro numa constante batalha de união: a árvore se alimenta da terra, a abelha da flor, o animal de outro animal. Até a criança suga antropofagicamente o leite materno. A antropofagia é a força da natureza que nos une e nos faz expandir. O movimento antropofágico aponta para o todo da natureza. Como nos estoicos, e também em Spinoza, ele reclama por uma atenção à natureza, à sua voz, à sua grande lição. Mas essa atenção à natureza não é um retorno no sentido da busca de uma essência perdida ou a um estado de natureza considerado ideal. Ir de encontro à natureza é mergulhar em suas forças caóticas e múltiplas. Forças criativas a partir das quais as coisas se originam rompendo assim com a distinção entre o natural e o artificial. A esse respeito, esclarece Fernando Muniz:

A natureza não é um estado original, nem virtual. A natureza, pensada por Oswald, é algo a ser inventado e por isso pôde falar em uma ida ao homem natural e não em um retorno, já que a única lei do mundo é a absorção contínua; portanto, o perigo naturalista de associar OA às formas piedosas da ordem ou harmonia natural, embora sobrevoe constantemente seu texto, não se justifica (MUNIZ, 1995, p. 109).

Ouvir a natureza é ouvir o que o corpo vivo da história tem a dizer. As forças estão materializadas nos corpos. Por isso o corpo é a grande razão. É preciso aprender com o corpo. Nele se encontra de forma sintetizada a lógica antropofágica da natureza. É o corpo que devora e que por isso mesmo aumenta a sua potência de agir. Acerca do corpo, afirma ainda Muniz:

Portanto, o corpo, “os estados fisiológicos”, seria o lugar de onde se deveria partir para se compreender o modo de produção da vida e do pensamento. Encontrar no corpo o elemento diferencial que estabelece o confronto que a filosofia oswaldiana prega, é encontrar a potência plena da vida que OA define como a “devoração pura”. É essa potência que não deixa de se exteriorizar, pois exteriorizar-se é sua própria essência, na apropriação das resistências, dos limites, das leis. Expansão devorativa guiada por uma sensibilidade para tudo o que é forte e resistente, busca incessante de tudo aquilo que levaria ainda mais longe a afirmação da existência (MUNIZ, 1995, p. 108).

Isto corresponde ao que, na visão de Deleuze, constitui a sabedoria spinozista. Tudo é questão do que se ingere no encontro: bons e maus encontros. “Indigestão, envenenamento,

intoxicação”. É o caso de Adão. Não se trata do fruto proibido, mas do fruto perigoso; porque decompõe a relação. “O mau para nós só existe quando um corpo decompõe a relação do nosso” (DELEUZE, 2002, p. 28). É o que se pode ver também em Nietzsche. Ele faz da alimentação uma questão filosófica dentre as mais dignas de atenção. Diz: “De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a ‘salvação da humanidade’ do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: ‘como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força?’” (NIETZSCHE, 1995c, p. 35 e 36). Também para Nietzsche o problema da alimentação passa pela experimentação e tem a ver com o aumento de potência. Não se trata de definir o que pode e o que não pode ser devorado de maneira geral, para todos; mas o que pode e o que não pode, o bom e o mau encontro a partir do que cada um experimenta. Nesses termos, Nietzsche é estritamente spinozista, como bem assinala Deleuze.

Há no gesto antropofágico o jogo do Eterno Retorno. Tudo retorna para a natureza. Ainda que na ordem da existência das coisas a devoração consista na decomposição de um corpo, na ordem da natureza tudo é devir, tudo é movimento, tudo é um ciclo de renovação que implica nas forças caóticas que regem o cosmos.

Reconhecer essa ordem natural das coisas, essa lei natural dos encontros não significa entregar-se a uma passividade, a um conformismo, a uma aceitação de tudo, já que no final é sempre a natureza que leva vantagem. Se não há bem e mal na natureza, existe o bom e o mau encontro. A antropofagia nos remete assim à nossa experiência, à nossa potência, ao nosso estado de ser existente. Todo ser quer conservar-se na existência e luta por essa conservação (*conatus*). Conservação não de uma unidade fechada, de uma identidade, mas da própria existência. Portanto, a conservação se dá através do aumento da potência dos corpos a fim de enfrentarem outros poderes.

O *amor fati* de Nietzsche é isto. Uma aceitação da vida como ela é, com toda sua luta, seu conflito, sua disputa, mas que não se confunde com uma resignação. Ao contrário, remete a uma potencialização da existência para se afirmar nesta vida que é trágica e caótica. É neste sentido ainda que Nietzsche empreende uma transvaloração de valores. A tradição cristã ocidental, ao considerar o egoísmo um erro, defende o amor ao próximo como um valor supremo capaz de combater o egoísmo humano. No entanto, na perspectiva nietzschiana, o que ela rejeita é justamente o que lhe serve de base; pois o pseudoaltruísmo recobre na verdade um anseio egoísta pela salvação da própria alma. Amar ao próximo, juntamente com o amor a Deus acima de todas as coisas, é a condição *sine qua non* para se alcançar a salvação. Já Nietzsche, ao afirmar o valor do egoísmo, não pretende contrapô-lo ao

cristianismo, mas ressaltar a singularidade de cada existência como potência única. Quer dizer, um corpo age a partir das suas potências, ainda que elas representem para o outro um mal. De qualquer maneira, trata-se de uma ação que contempla o outro e que até necessita dele, como é o caso do leão em relação às ovelhinhas. O outro se dissolve como referência, como modelo, mas se resalta como ponto de encontro, ainda que sejam encontros infernais. Em todo caso, devora-se o outro com a condição de também ser devorado por ele. Sendo assim, mais que uma inversão, o que Nietzsche opera é uma transvaloração dos valores.

É preciso conhecer o que para mim é um bom e um mau encontro. É preciso converter-se a si mesmo, olhar para si, pensar em si a fim de cuidar de si mesmo. Obviamente que isto não exclui o outro; ao contrário, trata-se de um exercício mediado pelo outro, mas tendo em vista a própria transformação. Por isso o *manifesto antropófago* considera a antropofagia a *expressão mascarada de todos os individualismos*. Mascarada quer dizer disfarçada. Cada indivíduo é uma farsa, uma invenção, uma composição, uma mutação e também uma multidão. Um bando ou um deserto povoado de tribos, como afirma Deleuze (1998b, p. 19).

Ela é a expressão mascarada, mutante, das trocas de papéis, do fluxo das representações, da esquizoanálise. As máscaras que usamos e trocamos num gesto de permanente metamorfose. O individualismo é a própria singularidade. Nela assumimos nossas diversas máscaras, nossa pluralidade. Somos singularmente plurais. Tal como Fernando Pessoa, não somos um, mas vários, somos pessoas cuja *persona* se forma a cada momento e está em permanente formação até a morte. Forma-se no encontro com o outro e naquilo que antropofagicamente carregamos do outro. Mas também a singularidade coletiva, dos agenciamentos moleculares que resistem a uma identidade que se impõe; dos movimentos sociais de resistência, de luta, de reivindicação pela vida.

Se é possível falar de um individualismo na antropofagia, ele se dá às avessas. *Só me interessa o que não é meu...* resalta o *manifesto antropófago*. O eu não existe; ele é forjado por uma multidão que o constitui. O eu é um nome dado a um complexo de forças que nos atravessam. Por isso eu quero mais, eu quero o que não tenho, as forças de que ainda não disponho e que aumentam a minha potência de agir. O que é meu já me pertence, já faz parte de mim. Quero poder crescer com o outro, com as fusões. Sugar o que há de rico no outro. Ir de encontro ao outro para encontrar a sua riqueza singular. A lei do homem, do antropófago é a lei que o lança ao desconhecido, ao misterioso. *Só não há determinismo onde há mistério*. Querer o outro é querer o que eu ainda não tenho, é querer o aumento da potência. O desconhecido muitas vezes é tido como estranho; e a tendência é tentar se proteger do

desconhecido. Mas a antropofagia acolhe a diferença. Ela avalia a lei do encontro pela ótica da vida.

Há neste sentido uma renúncia do eu. Ou para utilizar uma expressão do manifesto, uma recusa do *homem vestido*. A roupa simboliza o encerramento na identidade, o encarceramento do eu. Ela é o que impede de se mostrar, de se dar ao outro e de acolher o outro em sua nudez, em sua força. O eu dissolve-se no si. *Si* que não compreende uma unidade fechada, mas uma dissolução no *cosmos*. *Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu*. Tudo se compõe e se decompõe. O eu parte do cosmos, surge do cosmos, é originário do cosmos, faz parte do cosmos. Mas ainda o cosmos é parte integrante do eu, o cosmos se manifesta no eu. A parte vem do todo e o todo está na parte.

No poema intitulado *Erro de português*, Oswald de Andrade afirma: “Quando o português chegou / Debaixo duma bruta chuva / Vestiu o índio / Que pena! / Fosse uma manhã de sol / O índio teria despido / O português” (ANDRADE, 1974, p. 177). A roupa é o signo do poder contra a potência. Ela, além de estabelecer a identidade através de uma uniformização, também classifica, hierarquiza e assujeita a um modelo. Por exemplo, o modelo de roupa europeu no início do século em pleno clima tropical. O índio é nu porque a pele é a sua própria roupa que ele a enfeita como quer, de acordo com seus simbolismos. A roupa divide as classes e impede as aproximações.

Com a chegada dos colonizadores, os índios causaram um grande espanto, mas também uma grande admiração, pela sua beleza, suas peles bronzeadas, seus corpos dançantes. Suscitaram uma grande paixão. Mas precisavam ser dominados, sujeitos a um poder soberano, silenciados por uma moral dos bons costumes que os considerava devassos, por seus corpos nus; demoníacos, por seus rituais e seus pajés; libertinos, pelo uso que faziam da liberdade. Em todo caso, um povo acolhedor que também se encantou com as bijuterias, iguarias e tantas outras quinquilharias trazidas de lá. Um povo cheio de criatividade, de arte e de sentimentos. Cheio também de histórias. Como a da cobra grande, a Boiúna, que passeia pelos rios, pelos mares e derruba as embarcações. Mito indígena que apavorou a mente dos europeus. Não foram apenas os europeus que deixaram suas marcas nos nativos; os índios deixaram muitas marcas no civilizado recém chegado. Houve imposição, mas também muita troca, muita reciprocidade. Ericson Pires esclarece que

ao tomar o outro, o elemento exterior, como ponto de partida da invenção/descoberta do país, ele [Oswald de Andrade] desconstrói todos os paradigmas anteriores. A inversão é clara: o Brasil não é mais somente fruto dos descobrimentos portugueses, mas sim do ato de deglutição do antropófago. O país é fruto do encontro do interior visceral do último, com o sabor especial do exterior dos primeiros (PIRES, [2000?], p. 1).

O encontro das duas culturas trouxe muito conflito, morte e destruição; mas também muita invenção. Invenção e reinvenção. Dos modos, das relações e até da língua. Não falamos o português, mas uma língua própria repleta de variações. Até hoje o Brasil é um país que reinventa a sua própria língua, cria sempre novos modos de falar. Quantos idiomas no Brasil! De norte a sul uma variação de línguas, de palavrados, de gírias. O Brasil não possui uma língua única, mas uma língua plural. Um país indefinido, sem rosto, sem identidade, uma vez que sem fronteiras. A terra é de todos. Preguiçoso para fazer o seu próprio mapa. Todos são cidadãos do mundo. *Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil. Uma consciência participante.* Esta é sua consciência participante, ecumênica, carnavalesca, sem limites ou barreiras.

A antropofagia é a devoração com prudência. Não é qualquer consciência que lhe cai bem. Ela não tolera engolir um produto já fabricado, já pronto, embalado, enlatado e distribuído. *Contra todos os importadores de consciência enlatada.* Ela quer o que está por se fazer, o que está em andamento, em elaboração, em preparação. Não uma identidade fechada, mas uma singularidade aberta. O cru e não o cozido. O nu e não o vestido. Não a vida fabricada, artificial, idealizada; mas a vida papável, florescente, concreta – assumida em toda sua crueldade e harmonia. *A existência palpável da vida.* Não a lógica que requer uma ausência de contradição para afirmar a supremacia da identidade; mas uma *mentalidade pré-lógica*, anterior à lógica, carregada de paradoxos – afirmação radical da diferença. Na natureza a vida e a morte não são contradições, mas complementações. A semente morre para nascer a flor. A lagarta morre pra nascer a borboleta. Lucien Lévy-Bruhl (1887-1939) estudou a mentalidade pré-lógica dos primitivos e observou que ela não é regida pelo princípio de identidade e não-contradição. Ela é uma mentalidade mutante, relativa ao contexto da subsistência, da necessidade de viver e de se afirmar. A moral dos povos primitivos é uma moral relativa às diferentes culturas.

Desse modo, *queremos a Revolução Caraíba.* Caraíba: kara ib: sábio, inteligente. Nome de uma planta brasileira. Designação dada pelos índios aos europeus. Coisa sobrenatural. O índio encontra o europeu e quer comê-lo. Quer dele o que ele não possui, a sua sobrenatureza. Não a natureza superior do europeu, mas a natureza que irá se sobrepor a sua, somar e fazer uma nova composição. Para o índio, nisto consiste a sabedoria. Uma sabedoria maior que a da *Revolução Francesa.* A revolução caraíba diz respeito a uma cultura plural não centrada nos moldes de uma nação considerada ideal. É anti-etnocêntrica e

antiegocêntrica. A América se anuncia como uma adolescente que debuta para o mundo revelando a sua leveza, a sua vitalidade e seu ímpeto para o novo.

O que passa por aqui é bem-vindo na condição de ser mastigado, devorado, digerido e alterado. É feito um processamento dos encontros que resulta sempre em uma nova experiência muito pouco convencional. É assim que *fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará*. Não aceitamos o Cristo europeu, loiro e de olhos azuis. Fizemos então o nosso próprio Cristo. Uma religiosidade ecumênica, inventiva, dialógica. Mistura dialógica, porém *sem lógica*. Pelo menos não a lógica da identidade. Se, por um lado, houve um assujeitamento à religião alheia, por outro, houve uma resistência aos dogmas impostos. De modo que na verdade *nunca fomos catequizados* realmente. Permitimos a entrada da cruz, mas para fazê-la de uma outra maneira. Um Cristo dançante de trancinhas e pele mestiça.

Ao afirmar a potência presente no encontro devorador, a antropofagia rejeita qualquer forma de imposição. Nada de encontros tristes. *A alegria é a prova dos nove*. Um encontro é potente quando aumenta a alegria de viver. É neste sentido que ela põe-se *contra todas as catequeses*. Ninguém define para os outros os melhores encontros. É uma questão de experimentação e não de formação.

Experimentar o outro, mas com a condição de que este outro não seja imposto. *Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago*. Lei natural dos encontros que nos arrasta em direção ao outro, sem que este outro seja a lei.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Na antropofagia o que conta é a integração das partes. O corpo não pode ser considerado menos importante que a razão, que a alma, que o espírito. O corpo, com todos seus impulsos e instintos, faz parte da vida. Não podemos querer ver a vida com os olhos do homem – antropomorfismo – mas o homem pelos olhos da vida – biomorfismo. A antropofagia quer a cura do antropomorfismo.

Essa relação entre corpo e alma ou corpo e espírito é o que se pode ver nos estoicos e também em Spinoza. Ambos chamam a atenção para uma filosofia da natureza que integra as partes ao todo. Sendo assim, somos todos cidadãos do mundo. De um mundo que é a *grande cidade dos homens*. Mas que é também a cidade de Deus. É que a antropofagia é uma forma de transformar o sagrado intocável e distante em sagrado participante. O sagrado está em tudo e participa de tudo. O sagrado não é para ser venerado, mas para ser experimentado; não é algo que está no céu, mas que está presente em tudo; na terra, nos corpos, nos estados de coisa.

Deleuze afirma que a concepção de Deus em Spinoza requer um forte ateísmo. É o que também já dizia o manifesto: *É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus*. Não se trata de uma reversão, mas de uma transvaloração que remete a algo novo, a uma nova versão. Reverter é trazer para o verso ideal. É endireitar o que está torto. Na antropofagia não há reversão, mas apenas versões. Diferentes versões. Infinitas versões. *Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas*. Não há também ideias objetivadas, prontas, inquestionáveis; mas pensamentos subjetivados uma vez que transformadas em modos de subjetivação. Pensamentos que estão em movimento e por isso são vivos. As ideias que enraízam, que congelam, que engessam, que tornam as experiências sedentárias são ideias mortas – *cadaverizadas*; ideias que fazem o pensamento estacionar. Mas o pensamento não para; ele é *dinâmico*; ele é nômade. Submeter o pensamento e a existência a um único modelo a ser seguido, a uma verdade a ser obedecida é esvaziar a sua potência criativa. Isto ocorre com o indivíduo vítima do sistema. *Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas*.

A antropofagia é o teatro da existência. Com ela ensaia-se para a vida. Ensaia-se os encontros que aumentam a potência de agir. Roteiriza-se a existência. *Roteiros, roteiros, roteiros...* Não para programá-la ou para engessá-la num formato. Ensaia-se para fazer diferente, para ser mais, para aumentar a potência. O roteiro representa o exercício, a ascese, o dispositivo para um agenciamento dos encontros.

Mas é preciso falar também de uma baixa antropofagia. Aquela que devora não para aumentar a alegria, mas para promover a tristeza. *A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato*. Mais uma lição spinozista. A antropofagia visa ao afeto da alegria e do amor. *De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor*.

A antropofagia ao estabelecer a relação entre pensamento e existência se afirma como uma filosofia. O que temos é a busca de uma vida mais potente, uma vez que afirmada em sua força criativa e em sua multiplicidade. Desse modo, a antropofagia como ascese filosófica se propõe terapêutica da baixa antropofagia – aquela que devora para promover a tristeza. Por isso Oswald fazia questão de dizer que o seu problema filosófico principal não era ontológico, mas odontológico; pois implica numa boa devoração. Uma filosofia pragmática cujo sentido é o uso, a experimentação, a vivência. Esclarece Muniz:

Ora, o pensamento de OA só pode ser compreendido como apropriação estratégica. Por isso, é o uso que faz dos conceitos filosóficos ou científicos dos variados autores que exprimem seu sentido. Oswald, como ninguém, sabia que o sentido é o uso. E se na película camaleônica do seu texto Marx tem um sorriso nietzscheano, Freud tem um ar dadaísta é porque essa

proliferação de ideias e figuras expostas na forma de um “bricolage”, traduzem seu método, sua invenção (MUNIZ, 1995, p. 110).

Encerro esse ensaio com as palavras do próprio Oswald de Andrade diante da tarefa de definir a antropofagia. Em tese proposta à Faculdade de Filosofia da USP, intitulada *A crise da filosofia messiânica*, ele afirma:

A antropofagia ritual é assinalada por Homero entre os gregos e, segundo a documentação do escritor argentino Blanco Villata, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido elevada cultura – Astecas, Maias, Incas. Na expressão de Colombo, *comian los hombres*. Não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade. Considerada assim como *Weltanschauung*, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é o da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável (ANDRADE, 2011, p. 138 e 139).

4.2 Antropofagia: a potência dos encontros

Vou mostrando como sou
E vou sendo como posso,
Jogando meu corpo no mundo,
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto.

Mistério do planeta, de Galvão e Moraes Moreira

A força que move o universo passa pelos corpos. Cada corpo jogado no mundo é uma potência. O encontro dos corpos é o encontro de forças. Forças que se atraem e se repelem, somam e subtraem, compõem e decompõem. Essas forças estranhas e invisíveis estão presentes em tudo. A vida é feita do encontro de forças que se devoram. A semente se encontra com a terra e produz a árvore. O sêmen encontra o óvulo e produz um ser vivo. Tudo é encontro. O próprio homem que nasce de um encontro não cessa de se transformar através dos encontros que tem ao longo de sua existência. Um homem não nasce pronto ou acabado. Ele vai se compondo num processo de formação e transformação que não tem fim. Sendo assim, somos o efeito de como os outros nos afetam e como afetamos; somos os desejos engendrados pelos encontros. Pensar o homem a partir dos encontros que tem é tomá-lo como um ser inacabado cuja vida é marcada por estágios, processos, modulações, momentos que existem para serem superados. Foucault, referindo-se ao objeto das ciências humanas, dizia que o homem era uma invenção recente cujo fim estava próximo. Afirmação que provocou uma série de mal-entendidos diante da iminente perda do homem. Antes dele, Nietzsche já havia falado da morte de Deus e provocou o mesmo espanto. Mas falou também do *super-*

homem e gerou uma série de confusões. Em ambos os casos o que se tem é a afirmação da incerteza, da inconstância, da vulnerabilidade e da imprevisibilidade diante das forças que atuam no universo. Mas também a afirmação das forças que nos movem para além do que somos.

É assim que Nietzsche mostra, em seu *Ecce Homo*, expressão latina que quer dizer “eis o homem”, *como alguém se torna o que é*. Ele afirma:

Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua* soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em *sua* companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia*.” (NIETZSCHE, 1995c, § 2).

O homem de que fala Nietzsche é um artista de si mesmo que está sempre pronto a receber do outro, ou até mesmo a tirar do outro para fortalecer a sua própria existência. A arte do roubo, como diria Deleuze, para quem encontrar é achar, capturar, roubar; mas não há método para encontrar, a não ser uma longa preparação. Diz: “Ter um saco onde coloco tudo o que encontro, com a condição que me coloquem também em um saco” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 16). Um roubo saudável, salutar, que funciona como *soma*. Não subtrair, mas somar. Não tirar do outro para enfraquecê-lo, mas sempre pensando na perspectiva do acúmulo de forças. Por isso ele é seletivo – não se conjuga com qualquer força, mas tão somente com aqueles estímulos que proporcionam um aumento de potência. Nessa conjugação seletiva se pega o que é do outro, mas com a condição de que se conceda ao outro.

Desse modo, podemos compreender que *alguém se torna o que é* a partir dos encontros que tem. Somos o resultado dos encontros que tivemos e temos ao longo da vida. Alguns programados, combinados, arquitetados. Outros imprevistos, inesperados, ao acaso. Em todos eles uma carga de afeto. Os encontros *afetam* os corpos que se misturam. Não dá pra ficar imune. Uma pessoa encontra outra pessoa que não conhecia e desse encontro surge um novo afeto... e agora ela não é mais a mesma, pois carrega consigo esse novo afeto, essa nova experiência. Uma pessoa encontra um livro que a princípio lhe despertou o interesse pela capa. Então começa a lê-lo e eis que de repente ele a afeta de tal maneira que ela se transmuta. O afeto se aloja na pessoa tornando-a outra pessoa. Fluxo constante onde nada se conserva no mesmo lugar.

Cada pessoa é um corpo jogado no mundo, como um lance de dados, que esbarra com a possibilidade de novos encontros. Nesses encontros, pela lei natural que os conduz, deixamos parte de nós com o outro e recebemos um outro tanto. Uma simbiose em que nem um nem outro permanece o mesmo. Devoração antropofágica. A planta suga da terra o seu

alimento, assim como a criança suga do seio da mãe a sua existência. Muda a planta, muda a terra. Muda a criança, muda a mãe. Parte de nós sempre fica com os outros e dos outros sempre carregamos algo.

Mas se somos o resultado dos encontros precisamos estar atentos a eles. E se não podemos prever todos os encontros, podemos selecionar o que vamos carregar desses encontros. Prudência que é uma espécie de malandragem de quem tem os olhos atentos no que é do outro, no que o outro tem de valioso. *Só me interessa o que não é meu...* dita o *Manifesto Antropófago* de Andrade.

Como vimos, a antropofagia foi utilizada pelo modernismo brasileiro com o intuito de renovar o olhar sobre a formação do povo brasileiro, tomando como ponto de partida as misturas provocadas pelos múltiplos encontros. Alguns autores, direta ou indiretamente, têm estendido esse debate para o campo das composições dos modos de subjetivação, como é o caso de Suely Rolnik. Ela encontra na antropofagia cultural a química presente na produção de subjetividade. Diz ela:

Estendido para o domínio da subjetividade, o princípio antropofágico poderia ser assim descrito: engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na visível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação” (ROLNIK, 2000, p. 453).

O impulso antropofágico se opõe à ideia de uma identidade fixa para afirmar o processo caótico de formação dos sujeitos. É o que Rolnik chama de estética irreverente. Os criadores modernistas estariam afirmando “a exuberância dessa estética irreverente que impregna o cotidiano brasileiro no interior do sistema oficial da cultura” (ROLNIK, 2002, p. 4). Uma estética da existência que requer um trabalho ético de superação de si mesmo. Sendo assim, não há o que lamentar pela ausência de uma identidade seja ela cultural ou pessoal. Só há o que aproveitar dessa condição instável que dá margem para o novo que está por vir. Novo que é feito da mistura com o velho. Se há uma preguiça de criação na cultura brasileira que a leva sempre a “roubar” do outro, querer o que é do outro, essa preguiça é extremamente criativa, pois ao pegar o que é do outro, e de mais um outro, e assim por diante, opera uma mistura completamente original. Cria através de um processo de colagem que não se esgota. Sempre cabe mais uma figura. Eis nossa preguiça criativa, nosso banquete antropofágico. Afirma Rolnik:

O banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias *a priori*, sem qualquer adesão mistificadora. Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio desta ceia extravagante: é a fórmula ética da antropofagia que se usa para selecionar seus ingredientes deixando passar só as ideias alienígenas que, absorvidas pela química da alma, possam revigorá-la, trazendo-lhe linguagem para compor a cartografia singular de suas inquietações (ROLNIK, 2002, p. 5).

Como temos ressaltado, a colagem antropofágica é seletiva. Não é qualquer gravura que se adere à nossa superfície cultural; tão somente aquela que vitaliza, que nos leva além do que somos, além do nosso mundo, ao estrangeiro. Um além mundo que não é uma transcendência, mas um além mundo no próprio mundo, no que no mundo há de desconhecido – *um mundo forasteiro*.

As operações que atuam no campo da cultura estendem-se ao campo da subjetividade. O que Rolnik chama de modo de subjetivação antropofágico. Ela afirma:

Esta estratégia do desejo definida pela justaposição irreverente que cria uma tensão entre mundos que não se roçam no mapa oficial da existência, que desmistifica todo e qualquer valor a priori, que descentraliza e torna tudo igualmente bastardo – esta estratégia do desejo põe em funcionamento um modo de subjetivação que chamarei de ‘antropofágico’ (ROLNIK, 2002, p. 7).

Ao pensar a antropofagia no campo da subjetividade Rolnik não pretende, apenas, afirmar um sujeito livre das amarras da identidade. Ela pretende ainda descrever o processo de constituição do sujeito em geral. Ou seja, mesmo que um sujeito busque a sua identidade, o modo como ele é constituído é atravessado pelo encontro antropofágico. Assim sendo, a ideia de identidade não passa de uma ficção no sentido de uma fina e frágil camada que se deposita sobre a superfície móvel da experiência antropofágica. O que se vê como identidade esconde um processo muito mais intenso e variado. Com isto a antropofagia não opera como um elemento vital em si mesmo, uma vez que o resultado da sua produção pode ser uma subjetividade fascista ou que negue a própria vida. É o que esclarece Rolnik dizendo que “a antropofagia atualiza-se segundo diferentes estratégias do desejo, movidas por diferentes vetores de força, que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação” (ROLNIK, 2002, p. 8). A estratégia antropofágica passa por uma espécie de pedagogia. Uma pedagogia antropofágica seria a educação para a devoração. O que Deleuze chama de preparação para o encontro. O que chamo de *ética da prudência*. Pedagogia, preparação, ética se dizem de um procedimento que não se apoia em nenhum modelo ou regra pré-definida, mas que implica em exercício e experimentação. Devorar exige técnica para não provocar uma indigestão, que pode ocasionar até a morte. Exige também a escolha do que merece ou pode ser devorado, sem que destrua a relação característica daquele que devora. Muitas vezes os encontros são inevitáveis. Não se pode impedi-los de acontecer. Contudo, em muitos casos, é possível interferir nos seus efeitos, no sentido que será estabelecido a partir dos encontros. A ética da prudência é uma forma de orientar os encontros para que produzam afetos de alegria. Ela atua procurando evitar ao máximo a diminuição da potência e a promoção de uma alegria maior.

Ao falar dos encontros, Deleuze, procurando escapar da noção de identidade, utiliza o conceito de singularidade. A singularidade pretende dar conta de um modo de subjetivação que está para além do sujeito. Um modo de existência que é constituído pelas forças e não pela consciência de um sujeito soberano. A singularidade como vimos é pré-individual. Ela diz respeito à combinação que torna uma experiência possível, seja ela social ou pessoal. O indivíduo não consiste na apreensão de si mesmo como pessoa, mas justamente porque “se vive e porque vive os outros como ‘chances únicas’ – a chance única que esta ou aquela combinação tenha sido feita. Individuação sem sujeito” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 53). A singularidade não é a afirmação do que há de essencial no sujeito; mas, ao contrário, a recusa de um eu essencial e fundamental para afirmar os muitos outros que compõem o indivíduo, que participam do seu modo de existir, que o afetaram e continuam afetando e produzindo novos afetos, formando assim um mapa em movimento. Um mapa que é, antes de tudo, um conjunto de sensações. Diz Deleuze (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 53): “E esses pacotes de sensações ao vivo, essas coleções ou combinações, correm sobre linhas de sorte ou de azar, lá onde seus encontros se dão”. A singularidade depende dos encontros que se dão por acaso, no jogo dos devires.

A singularidade indica que cada um é um canal por onde passam os afetos que são os fluxos da vida. Cada canal é uma experiência única, é uma singularidade, mas repleta de presenças. Nesse canal, nesse mapa ou nesse modo de subjetivação é feita uma combinação de forças que é sempre única; o que Deleuze chama também de charme ou estilo. Mas esclarece: “Só que o charme não é de modo algum a pessoa. É o que faz apreender as pessoas como combinações e chances únicas que determinada combinação tenha sido feita” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13). Um estilo não é adotar um modo de vida, mas é um modo de vida que brota como experiência única. Acrescenta: “Por isso, através de cada combinação frágil é uma potência de vida que se afirma, com uma força, uma obstinação, uma perseverança ímpar no ser” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 13).

Para descrever a potência antropofágica dos encontros, Deleuze utiliza a bela imagem da vespa e da orquídea. O encontro da vespa e da orquídea faz parte de um mesmo devir em que “a vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10). Há uma simpatia, uma atração dos corpos, uma sede de amizade e convivência. É que as coisas no mundo são cheias de afetos e se definem pela capacidade de afetar e ser afetado.

O exemplo da vespa e da orquídea é um caso curioso e esclarecedor de devoração. Embora não seja exatamente uma devoração antropofágica que consiste em comer a carne do

outro, como ocorre no caso dos índios tupis, no encontro entre a vespa e a orquídea também se devora o que o outro tem a oferecer: cores, sons, cheiros etc. Devora-se a força do outro. Não uma força simbólica, mas uma força real, presente nos corpos e que diz respeito ao poder de afetar e ser afetado. E ainda temos um dado a mais, o encontro se dá entre seres de reinos distintos e distantes. A simbiose entre esses reinos faz com que a vespa torne-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea se torna órgão sexual para a vespa. As orquídeas seduzem e excitam os machos de vespa com suas formas, cores e cheiros; eles atraídos copulam as orquídeas e carregam de flor em flor os sacos de pólen. O que temos é um canal aberto de estímulos sexuais e mistura de afetos. Entre a experiência da vespa e da orquídea e a dos índios tupis não há uma analogia. Os encontros e as devorações se dão de formas variadas e distintas. Mas em ambos os casos trata-se de corpos que se enlaçam, forças que se misturam, afetos que se confundem. O que está em jogo é o poder de ser afetado pelo outro a ponto de aumentar a potência e agir. Há encontros em que a devoração é marcada pela amizade, pela simpatia, pela vizinhança, pela concessão; outros em que a marca é a guerra, a conquista, o roubo, a apoderação. De uma coisa todos eles dependem: da presença do outro. O papel do outro na constituição de si mesmo, dos seus modos de subjetivação é o que se resalta em uma filosofia dos encontros que requer uma ética da prudência. Tal ética é o que avalia a relação com o outro como relação de forças, ora compartilhada ora conflituosa. É o pensamento humano para além do humano, pois os encontros nos colocam em conexão com forças de diferentes regimes de signos: forças econômicas, midiáticas, minerais, animais etc. A ética da prudência avalia o que na ordem natural dos encontros produz afetos de tristeza ou alegria.

Os encontros consistem em uma relação de afetação mútua entre as coisas em que elas se transformam através de um processo que Deleuze chama de evolução a-paralela: “os dois formando um único devir, um único bloco, uma evolução a-paralela” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 11). Dois corpos se encontram, um afeta o outro e vice-versa, ocorre uma simpatia e, a partir daí, surgem novos afetos, novos desejos que se agenciam no sentido de engendrar novos acontecimentos. Um livro, um texto é um acontecimento que surge de agenciamentos coletivos de enunciação. Por sua vez, o livro agencia novos afetos nos corpos que “toca”, desencadeando novos enunciados e novos modos de existência. “O escritor inventa agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram, ele faz passar uma multiplicidade para a outra” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 65).

Tudo é mistura de corpos, penetrações, envenenamentos, intrusões, capturas. O encontro é sempre um roubo. Nunca uma troca, mas um assalto, uma violência compartilhada

de ambos os lados. Falar de uma violência compartilhada em vez de troca significa que, no jogo das relações de poder, aquele que captura o outro assim o faz na condição de que seja também capturado. Não é uma troca porque não há negociação, acordo ou classificação de pesos e medidas do que será compartilhado. Mas aquele que rouba do outro, que devora a força do outro, sabe que o mesmo acontecerá com ele. Há uma atenção para si, para o que o corpo quer, para a força que lhe diz respeito, mas que não se confunde com um individualismo do tipo só querer devorar sem ser devorado. Todo corpo que devora também é devorado. E a ética da prudência está atenta ao movimento desse jogo, dessa simbiose de forças e dos perigos que ela representa e da vida que ela promove. Daí a questão exposta por Deleuze: “tudo é perigoso do ponto de vista das partes que se encontram e se penetram? Que amor não é do irmão e da irmã, que festim não é antropofágico?” (DELEUZE; PARNET, 1998, 76 e 77). E prossegue:

Entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico, como traçar seu estreito caminho estoico, que consiste em ser digno do que acontece, em extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece, um clarão, um encontro, um acontecimento, uma velocidade, um devir? (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 79 e 80).

Estar disponível para os encontros, dar um bem-vindo ao que acontece e olhar sempre com bons olhos, com os olhos da vida, da afirmação da vida. A antropofagia, na medida em que afirma a potência dos encontros, afirma com ela a potência da própria vida presente em tudo, inclusive nos modos de subjetivação. É assim que a estética irreverente, presente no roteiro antropofágico, diz respeito a uma percepção estética da própria existência. A vida como obra de arte, como diria Foucault.

Assim como Deleuze recusa a ideia de um sujeito centralizador e coordenador do processo de formação de si mesmo, preferindo falar de individuação ou de presentificação de um estado, também Foucault, ao tratar da questão do sujeito, utiliza o termo modos de subjetivação. É o que podemos ver, por exemplo, em suas análises acerca da *estética da existência*.

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1994b, p. 16).

Esse é o projeto de Foucault em seus últimos livros: “mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’” (FOUCAULT, 1994b, p. 16). Segundo Deleuze, a ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade

que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles (DELEUZE, 1991, p. 109). A estética da existência se articula assim com os modos de subjetivação.

Se nas análises genealógicas de Foucault ele mostra os processos de objetivação do sujeito através da relação poder-saber, sujeitando o indivíduo a uma normalização, com a noção de estética da existência ele analisa os modos de subjetivação como experiências do governo de si. A subjetivação se opõe à sujeição. Ela consiste em um processo de construção de si mesmo, no sentido de fazer da vida uma obra de arte. Há, pois, um cuidado de si, uma prática de si, uma política de si, um exercício de si sobre si que buscam, acima de tudo, uma ação sobre si mesmo. O que está em jogo é a técnica que deve ser utilizada para se viver da melhor maneira possível.

Na experiência da vida como obra de arte a ênfase recai no retorno sobre si mesmo, que visa não à construção de identidade, mas ao desvio do que se é para ser um outro. Não há, portanto, um modelo a ser atingido ou uma forma perfeita, mas a possibilidade de um exercício da liberdade na composição de um estilo de vida. Por outro lado, a estética da existência é uma forma de resistência aos poderes que procuram instituir uma vida normalizada. Contra um poder normalizador e por uma potência criativa da vida. Esse conceito que Foucault pega emprestado dos gregos é pensado no sentido da multiplicidade. A arte de criar a si mesmo é uma arte em construção, em movimento, um exercício ético-estético que tem como valor principal o uso da liberdade. É o que afirma o próprio Foucault:

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo ‘governo’ dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer (FOUCAULT, 1995a, p. 244).

Daí surgem as questões: Quais são os modos de subjetivação possíveis em nossa época? Quais são as formas de resistência possíveis no presente? Se Foucault narra a experiência grega não é para copiá-la nem tampouco para reconstruí-la, mas para dizer que se um dia ela foi possível, é possível que hoje se construam também novos modos de relação do indivíduo consigo mesmo.

O pensamento de Foucault nos remete ao possível de nós mesmos, às condições de possibilidade de novos agenciamentos, de novas linhas de fuga que resistam aos mecanismos de captura dos jogos de poder e constituam novos modos de subjetivação como uma experiência possível da liberdade. É sobre esses novos compostos que é preciso pensar como dobras de nós mesmos.

4.3 Antropofagia e esquizoanálise

A antropofagia é uma questão de dinâmica dos corpos. Potências, movimentos, fusões. Não um corpo essencial, definido por seus órgãos, mas um corpo vibrátil, definido pelas linhas de força que o compõem. Linhas velozes, por todos os lados, por todas as direções. Vetores que se espalham pelo cosmos e estabelecem conexões das mais variadas e que se configuram em formas espaciais e existenciais. Estados de coisa, regimes de signos, modos de subjetivação, estéticas da existência. Nada permanece isolado no universo antropofágico. Tudo é encontro.

Mas como não viver ao acaso dos encontros? Como canalizar os encontros para que sejam encontros alegres? Como potencializar o corpo para que experimente o aumento de potência? É preciso uma cartografia das linhas de força presentes num corpo. É preciso conhecer o que o corpo pode. É preciso uma análise da subjetivação que leve em consideração o caráter processual e conectivo da existência. Nisto consiste e aproximação da antropofagia com a esquizoanálise de Deleuze e Guattari.

A esquizoanálise é um estudo dos corpos por suas conexões e suas linhas de fuga. Um trabalho de cartógrafo. “Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 49). Traça-se uma linha quando acontece um encontro, sabe-se lá qual, mas um encontro que potencializa a existência. Cada coisa, cada pessoa é um composto de linhas, portanto, um mapa. Sendo um composto de linhas que se movem, se partem e se jogam ao infinito, não é mais possível pensar em termos de identidade. Tudo é múltiplo e variável na cartografia dos corpos. Nada se encontra pronto e acabado. Há sempre um novo encontro na iminência de promover uma nova vizinhança.

O que é próprio de uma vizinhança são os regimes de signos, isto é, “um conjunto de intensidades e de fluxos que delineiam um ‘mapa’ particular” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 123). O estudo desses mapas, desses regimes de signos é o que define o papel da semiologia. “A semiologia não pode ser senão um estudo dos regimes, de suas diferenças e de suas transformações” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 123). É o que define também a cartografia. A cartografia é uma forma de semiologia. Não encontrar o significante, mas reconhecer os fluxos, as composições, as vizinhanças e seus múltiplos sentidos. “As pessoas estão sempre no meio de um empreendimento, onde nada pode ser assinalado como originário. Sempre coisas que se cruzam, jamais coisas que se reduzem. Uma cartografia, jamais uma simbólica.” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 129). Enfim, o estudo dessas linhas, tanto nos indivíduos como nos grupos recebe nomes diversos, mas que dizem respeito ao

mesmo empreendimento. “O que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objeto do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 146).

Por que dá a esse estudo o nome de esquizoanálise? É que a esquizoanálise se apoia na imagem do esquizofrênico. A imagem de um fluxo constante e desconcertante. Um cosmos, um caos – uma caosmose. Afirmam Deleuze e Guattari:

o investimento esquizofrênico comanda uma determinação totalmente distinta da família, ofegante, esartejada conforme as dimensões de um campo social que não se fecha nem se assenta: família-matriz para objetos parciais despersonalizados, que mergulham e tornam a mergulhar nos fluxos torrenciais ou rarefeitos de um cosmo histórico, de um caos histórico (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 367e 368).

A família forma um núcleo restrito e fechado. Mas o esquizo quer um pouco de ar livre, um contato com o mundo lá fora, com as criaturas que povoam a natureza. “O passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o fora” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 12). Na perspectiva da produção, não há diferença entre o homem e a natureza ou entre a natureza e a sociedade. Tudo é processo de produção. O cosmos inteiro é uma fábrica. Dizem: “De modo que tudo é produção: *produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 14). Não há produção sem esse ar que vem de fora e que se desprende da cadeia fechada de uma identidade que só reclama pelo mesmo, pela conservação do que já existe. É preciso uma força que vem de fora para animar a criação. “Que pede a esquizoanálise? Nada além de um pouco de verdadeira *relação com o fora*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 444. Ver também p. 473).

O que nos mostra a experiência esquizofrênica é que o homem não é o centro da produção. Ele é parte do processo.

Não o homem como rei da criação, mas antes como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas e todos os gêneros, que é o encarregado das estrelas e até dos animais, que não para de ligar uma máquina-órgão a uma máquina-energia, uma árvore no seu corpo, um seio na boca, o sol no cu: o eterno encarregado das máquinas do universo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 15).

Também aqui não se trata de fazer do esquizo um modelo, mas justamente de reconhecê-lo como um processo que embaralha os códigos estabelecidos. Portanto, um antimodelo.

O esquizo dispõe de modos de marcação que lhe são próprios, pois, primeiramente, dispõe de um código de registro particular que não coincide com o código social ou que só coincide com ele a fim de parodiá-lo. O código delirante, o código desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele *embaralha todos os códigos*, num deslizamento rápido, conforme as questões que se lhe apresentam, jamais dando seguidamente a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando da mesma maneira o mesmo acontecimento (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29).

O que se exalta não é a imagem da esquizofrenia enquanto alienação mental, mas o processo que caracteriza a produção esquizofrênica – “a exaltação do processo como processo esquizofrênico de desterritorialização que deve produzir uma nova terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 394). Deleuze e Guattari fazem questão de marcar a distinção entre a esquizofrenia como patologia e como processo. Enfatizam: “de modo algum pensamos que o revolucionário seja esquizofrênico, ou o inverso. Ao contrário, não paramos de distinguir o esquizofrênico como entidade e a esquizofrenia como processo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 503).

Neste sentido, a esquizoanálise esquizofreniza a sociedade. Ou seja, ela afirma que não é a família a base das relações sociais, como quer a psicanálise; antes, são os fluxos de desejo que engendram as formas de relação social de poder, inclusive na família.

Que a sociedade é esquizofrenizante no nível da sua infraestrutura, do seu modo de produção, dos seus mais precisos circuitos econômicos capitalistas; que a libido investe esse campo social, não sob uma forma em que este seria expresso e traduzido por uma família-microcosmo, mas sob a forma em que este faz passar na família seus cortes e seus fluxos não familiares, investidos como tais; que os investimentos familiares, portanto, são sempre um resultado de investimentos libidinais sociais-desejantes, os únicos primários; finalmente, que a alienação mental remete diretamente a estes investimentos e não é menos social do que a alienação social que, por sua vez, remete aos investimentos pré-conscientes de interesse (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 479).

Uma vez que o esquizo escapa a toda referência edipiana, familiar e personalística, a esquizoanálise opera uma abertura que nos faz “transpor o muro ou o limite que nos separa da produção desejante, fazer passar os fluxos de desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 480). Essa despersonalização consiste em substituir as pessoas por fluxos de desejo. Um modo de subjetivação não é uma personalidade, mas um corpo em vibração pelos afetos que o atravessam. Segundo Deleuze e Guattari,

eis por que o amor e o desejo apresentam índices reacionários ou revolucionários; estes últimos surgem, ao contrário, como índices não figurativos, em que as pessoas são substituídas por fluxos descodificados de desejo, por linhas de vibração, e em que os cortes de imagens cedem lugar a esquizas que constituem pontos singulares, pontos-signos com várias dimensões que fazem passar os fluxos em vez de anulá-los (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 485).

Qual é a importância desse tipo de estudo? Por um lado, evitar o risco do mau encontro, da antropofagia predadora, da vida fascista e triste. Por outro lado, promover a potencialização do corpo, ou seja, sua experimentação no que diz respeito ao aumento de sua potência para ser e agir.

Em relação ao risco, as questões são as seguintes: Como aderir à linha de fuga, mas sem a ameaça da autodestruição? É possível não correr esse perigo? “como inventar uma máquina de guerra de um novo tipo, como traçar a linha de fuga da qual bem se sabe que ela nos leva, portanto, à abolição?” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 165). O papel da pragmática,

da esquizoanálise, da micro-política, da cartografia, enfim, não é interpretar as linhas ou indicar o melhor caminho, mas perguntar: “quais são suas linhas, indivíduo ou grupo, e quais os perigos sobre cada uma delas?” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 166). Nada que se reduza a uma conscientização ou um esclarecimento, mas um tipo de conhecimento que põe em questão o que se pode fazer consigo mesmo, com a sua vida, com seus encontros, seja no indivíduo ou no grupo em que se vive. Neste sentido, a esquizoanálise é ao mesmo tempo filosófica, pedagógica, terapêutica, ética e política; pois implica num pensamento voltado para a autotransformação, para a cura das paixões tristes, para uma ação livre sobre si mesmo e para agenciamentos coletivos de alegria e liberdade.

A aproximação entre a antropofagia e a esquizoanálise é um dos focos abordados por Suely Rolnik. Sua questão é transportar a experiência antropofágica do campo cultural para o campo da subjetividade. Se a antropofagia é a abertura para o outro e a configuração de um modo de ser ou a modalização de uma figura existencial, significa que esse modo faz parte de um processo que não se reduz a uma única forma ou figura. A figuração é fugidia, errante, nômade. Sendo assim, a antropofagia aplicada à subjetividade diz respeito a uma multiplicidade das formas e nas formas. Vários modos convivendo em meio às suas diferenças e vários modos sendo modificados. A antropofagia aponta sempre para o novo que está por vir. Este novo assume uma forma momentânea que é singular, mas logo se transforma para dar lugar a uma outra forma que seja a superação da anterior. Subjetividades multiformes; singularidades.

É assim que Rolnik encontra na relação entre antropofagia e esquizoanálise a afirmação da singularidade em oposição à noção de identidade. A noção de identidade aponta para as características essenciais que nos permitem identificar alguma coisa ou alguém. Assim, é possível falar da identidade da mulher, do homem, da criança, do adulto, do cidadão, do delinquente, do pobre, do rico, do branco, do negro, do homossexual, do heterossexual, da mãe, do pai, do aluno, do professor; mas também, do país, da cultura, do grupo etc. No entanto, para que haja identidade se faz necessário que tais características se conservem, ou seja, permaneçam as mesmas. Uma criança não pode agir como um adulto ou vice-versa. As crianças são umas diferentes das outras; porém características as unem e estabelecem entre elas uma identificação. O conceito de identidade implica, pois, na formatação de uma determinada experiência, seja ela individual ou coletiva. Ele estabelece um padrão, institui um código, conduz um ser e define uma vida. Neste sentido, a ideia de identidade nos remete a um modelo ideal que deve servir de parâmetro para um certo tipo de existência, portanto, uma referência que requer uma adequação. Segundo Guattari, “a identidade é um conceito de

referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 68). Parte-se de uma imagem já constituída, de uma ideia já formada, a fim de enquadrar as pessoas ou as experiências nesse modelo.

Desse modo, o conceito de identidade, na medida em que procura conservar o que já se encontra estabelecido, é um conceito conservador. Ele limita as experiências uma vez que circunscreve os modos de ser estabelecendo um limite, um parâmetro. Trata-se de um conceito fechado, que se apoia em valores estabelecidos tidos como ideais. A identidade nos prende numa realidade que independe da nossa experiência. Ela se impõe e generaliza os modos de existência. “Quando vivemos nossa própria existência, nós a vivemos com as palavras de uma língua que pertence a cem milhões de pessoas; nós a vivemos com um sistema de trocas econômicas que pertence a todo um campo social; nós a vivemos com representações de modos de produção totalmente serializados”. No entanto, completa Guattari, “nós vamos viver e morrer numa relação totalmente singular com esse cruzamento” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 69).

Para Guattari, o conceito de identidade cultural é reacionário na medida em que veicula modos de representação da subjetividade que não permitem dar conta do seu caráter composto, elaborado, fabricado. A subjetividade é considerada já pronta, definida, como se fosse algo natural e não uma constituição social. Os sujeitos e suas identidades foram criados, fabricados, produzidos a partir de um contexto sócio-econômico-cultural marcado por diversos interesses e em meio às múltiplas relações de poder.

Em oposição à ideia de identidade, Guattari propõe o conceito de singularidade. A singularidade é o que escapa à identidade, que a extrapola. Um conceito irreverente, transgressivo, revolucionário. Irreverente porque não se curva a um modelo; transgressivo porque não se sujeita a um limite imposto; revolucionário porque não aceita uma estagnação. Porém, a singularidade não é apenas uma reação à identidade; ela é existencialmente anterior. A identidade é uma estratificação da singularidade; é um modo de estabelecer o limite, de enquadrar o comportamento, de regularizar a realidade. É o molar que quer se impor ao molecular. O molar é um fenômeno de massificação; fenômeno que corresponde a uma macrofísica paranóica. Já o molecular é um fenômeno de singularidade e suas conexões, que corresponde a uma microfísica esquizofrênica.

Dir-se-ia que, das duas direções da *física*, a direção molar que se volta para os grandes números e para os fenômenos de multidão, e a direção molecular, que, ao contrário, embrenha-se nas singularidades, nas suas interações e nas suas ligações à distância ou de ordens diferentes, o paranóico escolheu a primeira: ele faz macrofísica. Dir-se-ia que o esquizo, ao contrário, vai na outra orientação, a da microfísica, a das moléculas que já não obedecem às leis estatísticas; ondas e corpúsculos, fluxos e objetos parciais que já não são

tributários dos grandes números, linhas de fuga infinitesimais em vez de perspectivas de grandes conjuntos (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 369 e 370).

Não se trata de opor o coletivo ao individual. O processo molecular também se dá na coletividade. Aliás, ele é feito de multiplicidades que são sempre singulares. Cada corpo é uma multiplicidade singular em conexão com outras singularidades múltiplas. A questão que difere o molar do molecular é que o molar atende a uma aspiração por demais humana, apoiada no dualismo falta/modelo. Falta sempre algo para se atingir um modelo considerado ideal. Já para a ação molecular, nada falta uma vez que não há modelo algum, mas apenas experimentações. Afirmam:

A representação molar antropomórfica culmina no que a fundamenta, a ideologia da falta. Ao contrário, o inconsciente molecular ignora a castração, porque nada falta aos objetos parciais que, enquanto tais, formam multiplicidades livres; porque os múltiplos cortes não param de produzir fluxos, em vez de os recalcar num mesmo e único corte capaz de estancá-los; porque as sínteses constituem conexões locais e não-específicas, disjunções inclusivas, conjunções nômades (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 389 e 390).

Não se trata de extrair singularidades das identidades, mas compreender que por debaixo de toda identidade molar se move o mar revolto das singularidades moleculares. “A ordem não é: gregarismo → seleção, mas, ao contrário: multiplicidade molecular → formas de gregarismo que exercem a seleção → conjuntos molares ou gregários que decorrentes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 455). Este por debaixo pressupõe uma diferença de nível que implica justamente no tipo de análise empreendido. Enquanto a psicanálise se mantém no nível das identidades, partindo do território familiar como referencial, a esquizoanálise se situa no nível das singularidades próprias das máquinas desejantes.

A diferença fundamental entre a psicanálise e a esquizoanálise é a seguinte: é que a esquizoanálise atinge um inconsciente não figurativo e não simbólico, puro figural abstrato no sentido em que se fala em pintura abstrata, fluxos-esquizas ou real-desejo, apanhando-os abaixo das condições mínimas de identidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 467).

Atuar abaixo das identidades é assumir a existência como processo.

A tarefa da esquizoanálise é desfazer incansavelmente os eus e seus pressupostos, é libertar as singularidades pré-pessoais que eles encerram e recalcam, é fazer correr os fluxos que eles seriam capazes de emitir, de receber ou de interceptar, de estabelecer as esquizas e os cortes cada vez mais longe e de maneira mais fina, bem abaixo das condições de identidade, de montar as máquinas desejantes que recortam cada um e o agrupam com outros (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 480 e 481).

E um processo não tem finalidade. Ele vale pelo que faz passar (abertura) e não pelo que alcança (objetivo). “Algo surgiu, quebrando os códigos, desfazendo os significantes, passando sob as estruturas, fazendo passar os fluxos e operando os cortes no limite do desejo: uma abertura” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 490). O processo é a própria experimentação – “o puro processo que se efetua e não para de se efetuar enquanto se processa, a arte como ‘experimentação’” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 492).

A identidade é normativa; mas ela só concebe a norma mediante a necessidade de conter o anormal. Enquanto a identidade fecha, limita, cerca, conserva, a singularidade abre, cria, sugere, transforma, aponta para o novo que está em vias de se formar. É a identidade que se impõe sobre a singularidade. Mas essa imposição é sempre parcial, um efeito de superfície, pois a singularidade não deixa de se mover sob a superfície da história. As descobertas, as evoluções, as revoluções, as invenções, as superações só são possíveis através da experiência da singularidade. É como se ela fosse uma força natural a qual se tenta conter, mas sem jamais silenciá-la totalmente. Guattari, juntamente com Deleuze, pensa a singularidade não como uma expressão da vontade individual, mas como uma força, um movimento, um agenciamento pré-individual, ou seja, anterior ao indivíduo, que representa um impulso permanente para a criação e, por isso mesmo, uma insubordinação a qualquer tipo de limitação. Essa potência é pré-individual e até pré-humana porque não emana exclusivamente do ser humano, mas da natureza como um todo, da dinâmica do cosmos. A noção de agenciamento é fundamental. O agenciamento é uma resistência que desencadeia uma luta, uma batalha, uma reivindicação. Ele não pode ser reduzido a uma expressão humana, uma vez que está presente em toda natureza. Um agenciamento é um pensamento que reclama pela potência da vida. É o *conatus* de Spinoza. É assim que uma árvore sufocada pela sombra realiza um agenciamento em busca do sol. Um rio represado agencia um modo de desenvolver o seu curso: abre fendas na terra. De igual modo, o homem é movido por uma força que resiste à tentativa de decomposição e sufocação da sua existência. O agenciamento como parte do acontecimento refere-se às infinitas possibilidades de ação e de existência. É assim que do plano imóvel do acontecimento surgem sujeitos com identidades fixas e modos de subjetivação com singularidades móveis.

Mas isto não significa um dualismo: de um lado, a identidade e, do outro, a singularidade. Ambos fazem parte de um processo de produção múltiplo e complexo. De modo que é possível que convivam, numa mesma pessoa, a experiência de identidade e de singularidade. Como afirmam Deleuze e Guattari, “um mesmo homem pode participar dos dois tipos de grupos segundo relações diferentes” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 463). E reforçam: “e nos mesmos homens podem coexistir num dado momento os mais diversos tipos de investimento; os dois tipos de grupos podem interpenetrar-se” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 501).

O que existe quer se manter e lutará para isto com todas as forças. Assim funciona o agenciamento: uma reunião de forças capaz de desencadear uma ação efetiva em função da afirmação da vida. Por isso ele é representado pela luta, pois para se realizar precisa superar

obstáculos estabelecidos por um modo de existência que não lhe diz respeito. Ele é a reação ao que é imposto, ao que se encontra estabelecido. Ele é sempre uma experiência de inovação, não importa se no campo individual ou coletivo. É uma pragmática geradora do novo. De qualquer modo, todo agenciamento é uma linha de fuga em relação às formas hegemônicas da sociedade. Neste sentido, sua ação é sempre *molecular*: do menor para o maior, da parte para o todo.

Experimentar já é produzir, pois na experiência se dá o encontro a partir do qual se desencadeiam os desejos. E o desejo não é marcado pela falta, como afirma a psicanálise, mas pela produção, pela ação. Todo desejo é maquínico: “o desejo é revertido à ordem da produção, reportado aos seus elementos moleculares, onde nada falta a ele” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 410 e 411).

A esquizoanálise compreende duas tarefas: uma destrutiva e outra construtiva. Mas o que ela destrói? “A tarefa da esquizoanálise passa pela destruição, por toda uma faxina, toda uma curetagem do inconsciente. Destruir Édipo, a ilusão do eu, o fantoche do superego, a culpabilidade, a lei, a castração” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 411). Quer dizer, a tarefa destrutiva da esquizoanálise é uma forma de superar o desejo como falta, a representação edipiana como código de decifração do comportamento humano e a triangulação familiar como motor do desejo. Com isto destrói-se também a possibilidade da interpretação. Não há nada a interpretar, já que tudo é da ordem da produção, do novo, do que está por vir – desterritorialização. “A psicanálise reterritorializa sobre o divã, na representação de Édipo e da castração. A esquizoanálise, ao contrário, deve destacar os fluxos desterritorializados do desejo nos elementos moleculares da produção desejante” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 415 e 416).

Mas superação não quer dizer eliminação. Não há desterritorialização que não venha acompanhada de uma territorialização. “Somos todos cãezinhos, temos necessidade de circuitos e de sermos levados a passeio. Mesmo aqueles que melhor sabem desligar-se e desconectar-se entram em conexões de máquinas desejantes que voltam a formar pequenas terras” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 417). Em suma, “não há desterritorialização dos fluxos de desejo esquizofrênico que não seja acompanhada de reterritorializações globais ou locais, as quais sempre voltam a formar praias de representação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 418). Desterritorializar-se em função das terras que se tem e das que se quer alcançar ou produzir. Enquanto a psicanálise analisa o processo do desejo a partir da territorialização, e, nesse caso, a desterritorialização é desvio ou ausência de referência, portanto, falta, a esquizoanálise toma como ponto de partida a desterritorialização, ou seja, o desejo é o que

produz novos territórios. É uma questão de perspectiva. Uma baixa perspectiva sustentada pela falta e outra alimentada pela força criativa. “A psicanálise fixa-se nos representantes imaginários e estruturais de reterritorialização, ao passo que a esquizoanálise segue os índices maquínicos de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 419).

É preciso, pois, destruir o que obstrui para fazer passar novos fluxos. Destrói-se a imagem da esquizofrenia como loucura ou alienação mental, adequada ao ideal de controle social, e a afirma como fluxo de loucura, de trabalho, de desejo, de produção, de conhecimento e de criação. Todo um trabalho que os autores reconhecem ter sido operacionalizado por Foucault. Afirmam:

É neste sentido que Foucault anunciava uma era em que a loucura desapareceria, não apenas porque seria vertida no espaço controlado das doenças mentais (“grandes aquários mornos”), mas, ao contrário, porque o limite exterior que ela designa seria transposto por outros fluxos que escapariam por todos os lados ao controle, arrastando-nos com ele (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 425).

Mas há também a tarefa positiva ou construtiva da esquizoanálise. Se por um lado ela mina os fundamentos da psicanálise, por outro ela se apresenta como uma pragmática que, para além da interpretação, põe em funcionamento a constituição de um processo de subjetivação; isto é, põe em evidência a potência presente nesse processo, analisando-a como força criativa, potência de ação, máquina desejanse. “A primeira tarefa positiva consiste em descobrir num sujeito a natureza, a formação ou o funcionamento de *suas* máquinas desejanse, independentemente de toda interpretação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 426). Por isso o esquizoanalista é um funcional ou um mecânico. Ele não diz a verdade do sujeito, desvendando seu segredo mais oculto; antes, abre um canal para a conjugação de novas potências que operam de forma múltipla e anárquica. Não há um Eu que é desvelado. Ao contrário, o Eu é suprimido na diversidade. “O *Eu* é um outro” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 438). O sujeito não é o elemento principal ou soberano do processo de constituição do que ele é, dos seus modos de subjetivação. Ele é um coadjuvante que joga com a sua própria experiência. “O sujeito, como peça adjacente, é sempre um ‘se’ portador da experiência, não um Eu que recebe o modelo, pois o próprio modelo de modo algum é o Eu, mas o corpo sem órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 438).

Dupla tarefa que consiste no processo da esquizoanálise. Derrubar o muro para ir além de onde está. A destruição é a condição para a criação – “não há esquizoanálise que não mescle às suas tarefas positivas a constante tarefa destrutiva de dissolver o eu dito normal” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 480). O que conta para o esquizoanalista não é a falta que desencadeou um desejo, mas a funcionalidade de uma determinada máquina desejanse presente numa experiência, que pode ser individual ou coletiva, mas sempre complexa e

múltipla – “devemos conceber uma máquina que é máquina não por sua estrutura, mas por suas propriedades funcionais” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 434). Um funcionamento que pode levar a uma vida fascista, mas que pode também gerar alegria. De qualquer modo, é sempre a produção que está em jogo. Uma máquina desejante tanto pode produzir arte, conhecimento, instituições a serviço do fascismo, como poder produzir arte, conhecimento, instituições a serviço da alegria e da liberdade. “Acreditamos no desejo como no irracional de toda racionalidade, e não porque ele seja falta, sede ou aspiração, mas porque é produção de desejo e desejo que produz” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 503). Há uma força viva e criativa que acompanha as máquinas desejantes. Por isso se torna inconveniente falar de desejo de morte, pois no desejo só há força que se expande, ação que engendra algo novo. “Sendo assim, é absurdo falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 436).

A esquizoanálise estuda a potência dos corpos. O que pode um corpo? De que desejos ele é capaz? Que agenciamentos ele pratica? “Em cada caso, trata-se de saber quais são as máquinas desejantes de alguém, como elas funcionam, com que sínteses, com que entusiasmos, com que falhas constitutivas, com que fluxos, com que cadeias, com que devires” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 449). Trata-se de um estudo que é também uma vivência, uma experimentação. A própria verdade, neste sentido, é funcional. Ela opera para a transformação do que se é.

Há ainda uma segunda tarefa positiva da esquizoanálise que remete ao campo social. Ao passo em que atua na composição dos modos de subjetivação, ela interfere no mecanismo de funcionamento da sociedade. Não por uma mera inferência lógica do tipo: se todo sujeito é social, a mudança do sujeito implica em mudança na sociedade. É que a esquizoanálise possui uma dimensão política que lhe é inerente. “Não há máquinas desejantes que existam fora das máquinas sociais que elas formam em grande escala; e também não há máquinas sociais sem as desejantes que as povoam em pequena escala” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 451). Em todo caso, um modo de subjetivação é constituído em meio às relações de poder presentes na sociedade. Não há um fora do poder, uma fuga possível do campo social, um escape do plano molar. O que há são as fissuras que fazem o próprio social se movimentar para direções imprevisíveis e até pouco prováveis.

A própria fuga esquizofrênica não consiste apenas em afastar-se do social, em viver à margem: ela faz fugir o social pela multiplicidade de buracos que o corroem e o perfuram, sempre ligados a ele, dispondo em toda parte as cargas moleculares que explodirão o que deve explodir, que farão tombar o que deve cair, que farão fugir o que deve fugir, assegurando em cada ponto a conversão da esquizofrenia, como processo, em força efetivamente revolucionária (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 452).

Por isso a esquizoanálise não pode ser vista como uma alternativa, nem para a psicanálise nem para uma nova forma de sociedade. Ela é um campo de ensaio filosófico e estético. Ela não vislumbra uma nova sociedade ideal, mas um campo de batalha no interior da sociedade existente. Se há uma conexão com o fora ela se dá no sentido da possibilidade da fuga revolucionária. “O esquizo não é o revolucionário, mas o processo esquizofrênico (de que o esquizo é só a interrupção, ou a continuação no vazio) é o potencial da revolução” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 452). Não há um programa político na esquizoanálise no sentido de um projeto redentor para a sociedade. O que há são impressões na política ou impressões que refletem a política. O que há são agenciamentos políticos que consistem em abrir fissuras nas formas sedimentadas e dominadoras que configuram o corpo social em suas diversas dimensões, bem como por em movimento novas experimentações que sejam o clamor da alegria. “Não cabe elaborar um programa político no quadro da esquizoanálise. Esta não é algo que pretenda falar em nome de quem quer que seja, nem mesmo e sobretudo não em nome da psicanálise: apenas impressões, a impressão que a coisa vai mal na psicanálise, e que isso vai mal desde o início” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 503 e 504).

Com isso, não há distinção entre indivíduo e sociedade, pois todo investimento é molar e social, e incide sobre um campo histórico.

É assim que a sexualidade deixa de ser vista como algo exclusivo dos seres vivos e de suas relações sexuais, e se estende a todo campo social. “Na verdade a sexualidade está em toda parte: na maneira como um burocrata acaricia os seus dossiês, como um juiz distribui justiça, como um homem de negócios faz circular o dinheiro, como a burguesia enraba o proletariado etc.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 386). Sexo não humano ou livre de uma representação antropomórfica. “Eis o que são as máquinas desejanças ou o sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas n sexos. A esquizoanálise é a análise variável dos n sexos num sujeito, para além da representação antropomórfica que a sociedade lhe impõe e que ele mesmo atribui à sua própria sexualidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 390).

Forças operam no sentido de barrar o agenciamento. Forças conservadoras que alimentam uma forma de poder – uma instituição de poder. Nesse caso, ainda que haja diferenciação, criação, inovação o resultado é a sustentação do poder. É o que pode ser dito das forças do capitalismo que imperam na atualidade. Mas, ainda que a identidade capitalística se imponha de um modo molar e forme subjetividades concentradas em torno dos seus ideais, sempre haverá agenciamentos moleculares que formam modos de subjetivação singulares.

Uma subjetividade pode estar envolvida em processos de singularização – por exemplo, a subjetividade de grupos homossexuais, ou a subjetividade dos negros, que reinventam um

sistema religioso particular como o candomblé – sem que se tenha, por isso, que projetar sobre essa produção de subjetividade a referência de uma identidade cultural (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 71).

Reivindicar para um agenciamento molecular o estatuto de uma identidade cultural é incorporá-lo ao todo molar. Por isso o agenciamento é sempre molecular; pois opera contra as estratificações do poder²⁴. Deixar-se seduzir pelo molar significa congelar e anular a sua potência criadora e transformadora. Uma vez assumido como identidade deve permanecer o mesmo.

Vista por esse ângulo, a esquizoanálise é um conceito criado por Deleuze e Guattari que pretende dar conta de um tipo de experiência, no campo do pensamento e da prática, que se caracteriza pela afirmação da diferença. Na esquizoanálise nada permanece o mesmo, tudo está em permanente processo de transformação. No sentido individual, uma pessoa está sempre se formando, se transformando, de modo que nunca permanece a mesma pessoa. Somos seres mutantes que agimos de formas diferenciadas conforme as experiências que vivenciamos. Isto não quer dizer que somos sempre inconstantes e vulneráveis a todas as circunstâncias. Quer dizer que não estamos fadados a permanecer os mesmos. A esquizoanálise procura dar conta desta realidade plural e mutante analisando seus desdobramentos e afirmando a potência da diferença.

Mas manter-se na diferença significa, de certa forma, manter-se na clandestinidade. Pois a esquizoanálise, embora pretenda descrever a própria dinâmica do universo, depara-se com uma força imperiosa que é a tentativa de estabelecer identidades. Como vimos, a identidade quer conservar as coisas exatamente como elas são, quer padronizá-las, colocá-las em um mesmo formato – *normalizar*. Cair no domínio público já implica uma adequação a

²⁴ Para Guattari, nós enquanto brasileiros desfrutamos de uma situação favorável pelo fato de não termos sido devastados completamente por aquilo que ele chama de semióticas capitalísticas, os símbolos capitalistas. Assim sendo, possuímos uma reserva extraordinária de meios de expressão não-logocêntricos, ou seja, não dominados por uma lógica de pensamento, por uma visão exclusivista de mundo, por uma racionalidade identitária, o que nos permitiria uma articulação em formas de criação totalmente originais (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 72). Não que nós não tenhamos sido afetados pelo efeito da globalização e do capitalismo mundial. Para ele, de fato, representamos uma potência capitalista em expansão. Mas ainda possuímos uma reserva de singularidade acentuada que deve ser cada vez mais valorizada, cultivada e trabalhada. O desdobramento feito por Rolnik baseia-se nas observações de Guattari acerca das culturas e, especificamente, da realidade brasileira. Ela utiliza os conceitos trabalhados por Guattari e Deleuze na perspectiva de agenciamentos que possam construir novas imagens para o pensamento, tanto no que se refere à realidade brasileira como no terreno das práticas psicanalíticas. Com isto, ela observa o fato de que a esquizoanálise encontra no Brasil, a partir da década de 70, um solo fecundo e cada vez mais abrangente no debate com a psicanálise, servindo de ferramenta crítica para os procedimentos clínicos. O que representa essa aceitação da esquizoanálise no Brasil e sua visibilidade cada vez mais crescente? O que faz do Brasil um terreno propício para a experiência esquizoanalítica, tornando-o inclusive uma exceção no cenário mundial? Para Rolnik, isto se deve à maneira peculiar como as subjetividades são constituídas aqui no Brasil, ou seja, como os sujeitos são formados ou fabricados. Haveria no Brasil um clima favorável para a prática da esquizoanálise. No entanto, ao se evocar a aproximação entre os conceitos de antropofagia e esquizoanálise, não é para pensarmos em uma situação cultural que favoreça experiências de subjetivação potentes em sua formação híbrida. Não se trata de fazer do Brasil o lugar privilegiado da esquizoanálise em função de sua experiência com a antropofagia. Para além de questões regionais e culturais, o que se pretende é pensar em uma outra forma de geografia, ou de geofilosofia, como diria Deleuze e Guattari; a do mapeamento das linhas de força que atravessam grupos, pessoas, coisas, cosmos.

um modelo determinado. E se tratando da identidade capitalística, esse poder não mede esforços. Não são poucas as experiências em que um agenciamento molecular é tragado pela identidade molar. O sistema capitalista se arma de estratégias sutis para converter as resistências em forças aliadas. É assim que um movimento a princípio contestador pode se tornar uma forte inspiração para o mercado mundial (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 400). “É que, tendo por fundo a derrocada das grandes objetividades, os fluxos descodificados e desterritorializados do capitalismo são, não retomados ou recuperados, mas imediatamente captados numa axiomática sem código que os reporta ao universo da representação subjetiva” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 447 e 448). Quer dizer, o capitalismo também é um fluxo criativo, que incorpora no seu processo o que vem de fora. Contudo, o mantém preso à sua axiomática representativa que fabrica pseudocódigos e reterritorializações artificiais – “é que a máquina capitalista se nutre de fluxos descodificados e desterritorializados ainda mais, mas fazendo-os passar para um aparelho axiomático que os conjuga e que, nos pontos de conjugações, produz pseudocódigos e reterritorializações” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 496). Cultivar um estilo de vida singular implica em colocar-se sempre na perspectiva do combate, da luta, da resistência.

O ambiente de diferentes combinações, misturas e encontros entre os corpos é o que define o princípio antropofágico da formação dos modos de subjetivação. Nas palavras de Rolnik (2000, P. 453), “na conexão entre fluxos heterogêneos, dos quais o indivíduo e seu contorno seriam apenas uma resultante”. Essa conexão pode acontecer na família, na escola, na leitura de um livro, na sala de cinema. Uma pessoa pode obter uma compreensão sobre alguma coisa completamente nova; pode passar a ver a realidade de uma maneira completamente diferente; pode sentir o que antes nunca sentiu. Novos agenciamentos de desejo e de enunciação.

Desse modo, há entre a antropofagia e a experiência de formação das singularidades, analisada pela esquizoanálise, uma feliz aproximação. A subjetividade pode ser produzida de duas maneiras ou abrange duas dimensões: por um lado, em função de uma identidade; neste sentido ela é constituída a partir das referências estabelecidas em uma determinada sociedade. A língua que falamos, o modo de se vestir, os costumes em geral, enfim, os efeitos da cultura. Por outro lado, os modos de subjetivação são formados por acontecimentos que acompanham a história e a partir dos quais se produzem singularidades. Uma singularidade não é o resultado de uma vontade interior, de uma vontade livre do sujeito, de uma consciência autônoma. Antes, é o efeito de agenciamentos coletivos e impessoais que participam do acontecimento.

Sendo o acontecimento a nossa atualidade, ele diz respeito ao que nela pode acontecer. Não se trata portanto do que está acontecendo, mas das condições de possibilidade para que alguma coisa seja presentificada. Neste sentido, ele não é um ser, nem tampouco o que causa alguma coisa. Não é, por exemplo, a causa de um sujeito. Não é o acontecimento que determina o que o sujeito será. Ele apenas indica, aponta o possível. O sujeito não pode ser outra coisa que não esteja em relação com o acontecimento. Porém, o acontecimento não especifica uma identidade para o sujeito. Ele é como um lance de dados. Ele pode ser chamado assim de quase-causa (Deleuze) ou quase-seres (Gazzolla), ou ainda incorpóreo e efeito de superfície (Estoicos).

A perspectiva assumida pela esquizoanálise é a da produção de modos de subjetivação heterogêneos. A esquizoanálise aposta na resistência, no confronto, no embate e na produção de novos modos de subjetivação marcados pela singularidade. Deleuze e Guattari pensam nessas produções como máquinas de guerra. Se há um movimento que sedimenta as experiências formando as identidades, que os autores chamam de territorialização, há também um movimento de escape, de linhas de fuga, de desvio, de transgressão que eles chamam de desterritorialização. Se a identidade torna a experiência sedentária, há um movimento na história que fabrica sujeitos nômades.

Para Rolnik, o encontro da antropofagia com a esquizoanálise descortina uma “reserva tropical de heterogênesse, fruto de uma rica biodiversidade de que o Brasil disporia não só no reino vegetal e animal, mas também no humano, principalmente no campo da subjetividade” (ROLNIK, 2000, p. 459-460). Essa capacidade de se tornar sempre outro a partir das misturas corresponderia a uma “vacina contra a tendência dominante à homogeneização” (ROLNIK, 2000, p. 460). Curar a sociedade da identidade consiste em curá-la do etnocentrismo, do racismo, dos fascismos, dos totalitarismos, dos abusos de poder e de quaisquer outras formas de intolerância. Oswald, como vimos, também via na antropofagia um valor terapêutico – uma “terapêutica social para o mundo contemporâneo” (ROLNIK, 2000, p. 460).

Oswald de Andrade, por um lado, e Deleuze e Guattari, por outro, estão empenhados em analisar essas formas de agenciamento periféricas. Pensar nesses agenciamentos é pensar em algo ainda não constituído, não formado, não acabado. É pensar em algo que ainda não entrou em funcionamento. Não se trata, portanto, de um projeto de formação de uma identidade que pudesse se opor à identidade predominante; uma identidade mais libertária por exemplo, ou uma identidade anarquista. Não se trata de um concerto, de uma arrumação ou de uma substituição. O agenciamento procura desconstruir as identidades, mas não para erguer outras em seu lugar; antes, para tornar possível a constituição de modos de existência em

permanente construção, portanto, abertos para novos encontros, novas experimentações, novos agenciamentos. Assim sendo, o agenciamento não tem uma meta específica, um fim definitivo a ser atingido, uma forma definida de funcionamento. Por isso Deleuze e Guattari o associam à ideia de *Corpo sem órgãos* de Artaud. A imagem do *Corpo sem órgãos* como um corpo inacabado, cujas funções não se encontram determinadas, funciona como um conceito que permite pensar o mundo inteiro como processo multiforme. E o personagem conceitual do *corpo sem órgãos* é justamente o esquizo. Pensar num projeto, num modelo a ser atingido, numa meta ideal, seria cair nas armadilhas da identidade e exercer a mesma coação que lhe é própria na formação de subjetividade. Identidade e liberdade são dois conceitos incompatíveis. A identidade impõe fronteiras para o pensamento e para as ações. Ela classifica o indivíduo e o amarra nesta classificação. Uma vez identificado como tal, o sujeito está condenado a fazer jus a sua identidade.

Mas o que escapa a essas classificações identitárias? As singularidades. Diz Rolnik: “os agenciamentos de tais singularidades são exatamente aquilo que irá vazar dos contornos dos indivíduos, e que acaba levando à sua reconfiguração” (ROLNIK, 2000, p. 453). Reconfiguração quer dizer assumir uma nova forma, uma nova verdade, um novo modo de ser. Mesmo sabendo que haverá mecanismos de controle e punição para deter os comportamentos tidos como anormais, o exercício de si mesmo implica em assumir tais riscos. É importante frisar que tal atitude não é uma mera decisão pessoal. A decisão individual é um efeito de um agenciamento pré-individual, ligado ao acontecimento enquanto condição de possibilidade. Não se trata de uma consciência soberana do sujeito, mas de uma força de resistência que faz parte das forças do cosmos em ação. O sujeito formado numa certa identidade não seria capaz de reagir a esta mesma identidade senão por uma força exterior – que é também interior – que pertence à própria natureza. Não há portanto uma verdade última a ser perseguida, sujeitos mais esclarecidos que outros, uns que detêm o saber e outros que são subjugados por ele. O que há é uma rede de relações (de poder) onde o que está em jogo são os múltiplos interesses, dispositivos e agenciamentos.

4.4 Caosmose e *caosmofagia*

O antropófago cresce e amplia a sua potência com a degustação do outro. Ele passa a adquirir a potência do indivíduo degustado. Seu gesto antropofágico lhe enriquece e lhe torna melhor do que era antes. Mas o antropófago não devora apenas homens. Devora cidades, economias, paisagens, palavras, tudo o que vê pela frente, tudo o que encontra em seu

caminho. Como observam Nogueira e Silva acerca da cidade, “as subjetividades são produzidas *em relação*, na concretude de suas ruas e edificações, nas subjetivações tecidas nos encontros” (NOGUEIRA; SILVA, s/d, p. 2). Por isso a antropofagia não se limita às relações humanas, mas estende-se às forças como um todo que estão presentes nos corpos. Nas palavras de Rolnik, “o ‘antropo’ deglutido e transmutado nessa operação não corresponderia ao homem concreto, mas ao humano propriamente dito” (ROLNIK, 2000, p. 455).

Mas é preciso dar um salto com esse olhar antropofágico. Pois o “antropo” ainda é uma forma de privilegiar o homem no processo de devoração. Primeiramente, não se trata do homem que devora outro homem. O homem devora o seu ambiente, o seu *bios*, a potência que sopra a sua volta. Ele devora a vida que o cerca. Por sua vez, não é o homem que devora apenas. Ele também é devorado. Por outras pessoas e por outras forças que habitam o universo. É preciso aqui um esforço conceitual para ampliar a potência do que está sendo dito. Um desvio se faz necessário. Sendo a devoração um ato físico do encontro dos corpos, e sendo esses corpos a composição do universo, é preciso pensar em algo mais que uma antropofagia. É preciso pensar em termos de uma *cosmofagia*.

As forças do cosmos se encontram e se devoram. O cosmos em Nietzsche é feito de caos. Nietzsche recusa a ideia de que existe uma ordem no mundo. O mundo é caos. A ordenação do mundo não passa de uma interpretação, portanto, de uma tentativa de dominação do mundo pelo homem. Trata-se de uma humanização da natureza. Ao invés de se tentar *humanizar* a natureza, se faz necessário *naturalizar* o homem; o que seria reconhecê-lo mergulhado no caos ou como sendo o próprio caos. “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (NIETZSCHE, 2001, § 109).

A tentativa de humanizar o mundo (cosmos) tende a reduzi-lo a um ser vivo. Mas o mundo não cresce e nem se multiplica; logo, não pode ser confundido com um ser vivo. O mundo é um aglomerado de forças em relação. “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo” (NIETZSCHE, 2001, § 109). Com isto Nietzsche difere o orgânico do inorgânico. A vida é uma questão orgânica; quer dizer, passa pelos órgãos, pelas funções, pelas distribuições. A força está presente em tudo, nos organismos inclusive, mas também fora deles. Na verdade tudo é força. E a vida é uma das expressões da força, uma forma da vontade de potência. Portanto, o universo não é um organismo. Nem toda força presente no universo possibilita a formação do organismo. A existência da vida diz respeito a uma exceção no universo e não ao seu fundamento. “A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa

ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico” (NIETZSCHE, 2001, § 109). O organismo é uma forma de organização das forças; mas as forças também se organizam no inorgânico. Sendo assim, a vida é uma modalidade da vontade de potência e não a sua expressão absoluta. Mas essa organização da vontade de potência só acontece porque as forças estão mergulhadas no caos. A organização é, pois, um instante, uma duração das configurações da força, que, em função do caos, se desconfiguram o tempo todo. Se a organização das forças gera o ser, este ser não poder ser apreendido senão no devir; quer dizer, no caos. “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem” (NIETZSCHE, 2001, § 109). A necessidade é a necessidade da própria força de se expandir, portanto, de se organizar em forma de corpos; mas sem que para isso haja uma ordem determinada ou determinante. “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades” (NIETZSCHE, 2001, § 109).

O caos, segundo Deleuze, é o próprio devir que só pode ser avaliado por sua própria lei; ou seja, por sua necessidade que é o movimento, a variação, o eterno retorno. Por isso não é o devir que deve ser explicado a partir do ser; mas o ser é que só pode ser apreendido no devir caótico.

Para Guattari (1992, p. 67), o caos são as forças em movimentos velozes e infinitos, em pleno contato/confronto com outras forças. O caos gera os estados de coisa, isto é, os corpos e os modos dos corpos. Um modo de subjetivação, por exemplo, é uma duração no caos, um plano no caos; mas que não deixa de ser infinitamente arrastado novamente para o seu turbilhão. Um território sempre em vias de se desterritorializar. “O mundo só se constitui com a condição de ser habitado por um ponto umbilical de desconstrução, destotalização e de desterritorialização, a partir do qual se encarna uma posicionalidade subjetiva” (GUATTARI, 1992, p. 102).

O caos se diz das forças em movimentos velozes e infinitos que atravessam as coisas com sua intensidade. A redução da velocidade possibilita uma duração; ou seja, a apreensão de um modo de ser, que é uma forma, uma modelização. Uma paisagem que logo é desfeita pela aceleração das forças, isto é, pelo movimento veloz e infinito do caos. Neste sentido, um modo de ser é a atualização do devir enquanto caos, enquanto virtualidade.

O caos é a deterioração do ser. Ele pulveriza o ser em sua identidade deixando apenas o espaço vazio a ser recomposto em um modo, que por sua vez também está sujeito a uma nova dispersão. Por isso Guattari aproxima o caos da experiência da loucura – “a vertigem caótica, que encontra uma de suas expressões privilegiadas na loucura” (GUATTARI, 1992,

p. 99) – e mais especificamente na esquizofrenia – “o esquizofrênico está como que instalado em pleno centro dessa fenda caótica” (GUATTARI, 1992, p. 101). É neste sentido ainda que se torna possível falar de uma experiência trágica da loucura, como sendo uma experiência de assimilação do caos em meio à aparente ordem do mundo.

A partir da ideia de caos, Guattari fala de um estado de apreensão do caos que ele chama de *caosmose*. *Caosmose* é uma “modelagem” do caos, com modulações provisórias e transitórias que conservam a intensidade do movimento. Trata-se de um conceito que se apresenta como um novo paradigma estético.

A tentativa em questão não é criar um corte, uma cisão no caos, mas afirmar a própria natureza caótica das coisas. Com isso, todos os sentidos, todos os estados de coisas, todos os modos de subjetivação se encontram caotizados no mesmo movimento em que sua complexidade é trazida à existência. Nada existe sem que seja atravessado pelo caos. “Uma determinada modalidade de desarticulação caótica de sua constituição, de sua organicidade, de sua funcionalidade e de suas relações de alteridade está sempre na raiz de um mundo” (GUATTARI, 1992, p. 102 e 103).

Sendo assim, o que está em jogo na conjugação das forças, isto é, nos encontros, não é apenas a quantidade de encontros, mas também a potência/velocidade com que eles acontecem. Quanto maior a força do encontro, mais ação acontece. Quanto maior a atenção dada à potencialização dos encontros, mais afetos alegres e agenciamentos livres serão produzidos.

Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciação parciais extravasando por todos os lados a identidade individuada. O cursor da *caosmose* não cessa de oscilar entre esses diversos focos enunciativos, não para totalizá-los, sintetizá-los em um eu transcendente, mas para fazer deles, apesar de tudo, um mundo (GUATTARI, 1992, p. 105).

Não há uma condição privilegiada da *caosmose*. O que há é uma disposição, uma flexibilidade, uma abertura para a afirmação das forças no caos. É o caso da esquizofrenia. Ela não é o lugar próprio do caos, mas é uma experiência que possibilita pensar um processo de composição dos modos de subjetivação como algo heterogêneo, múltiplo e variável. Contudo, “não se trata absolutamente de fazer do esquizo um herói dos tempos pós-modernos” (GUATTARI, 1992, p. 106). Além da experiência esquizo, Guattari destaca ainda a “hiperlucidez da criança”, o “devir criança da poesia, da música e da experiência mística” (GUATTARI, 1992, p. 107). Não há um lugar privilegiado, mas uma experiência possível de conjugação de forças cuja condição é a reinvenção de “um corpo sem órgãos receptivo às intensidades” (GUATTARI, 1992, p.108).

A questão do caos é destacada também em *O que é a filosofia?* Para Deleuze e Guattari, a tarefa da filosofia é mergulhar no caos e construir um plano de imanência. Fazer um corte no caos é assimilar a sua potência a partir da qual acontece a variação. Variações afins, variações que se unem no conceito por uma espécie de amizade. Reunião de variações e não de ideias. Por isso uma filosofia é uma variação em torno de um mesmo tema, ou melhor, de um mesmo conjunto de problemas. Mas também um modo de subjetivação é uma potência que reúne variações estabelecendo não uma unidade ou uma identidade, mas planos singulares que deslizam sobre a superfície do caos. Tais planos são modos de vencer o caos não por oposição a ele, mas por superação. Não se trata de se opor ao caos, mas de vencê-lo através de um processo de superação do caos, ou melhor, superação no caos.

Um plano, uma visão, um modo, mesmo que num instante; numa palavra: um *caosmos*. O caosmos é um estado de coisas no caos, uma apreensão do caos, uma experimentação do caos; o caos tornado acessível à sensibilidade. “A arte luta com o caos, mas para torná-lo sensível” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 263). Enquanto o caos é a velocidade com que as determinações se esboçam e se apagam, de maneira que não haja relação entre duas determinações, o caosmos é uma consistência no infinito do caos, um pensamento caótico ou em relação com o caos, um pensamento que conserva com o caos uma certa relação. Não fugir do caos, mas encontrar a consistência no caos. Este é o conteúdo da luta. A filosofia é isto, uma consistência no turbilhão do devir; um fragmento do movimento ou um movimento apreendido enquanto movimento. Movimentos finitos com velocidades infinitas. O caos é velocidade enquanto que a filosofia é um movimento a partir dos conceitos. “Operando um corte do caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação de conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 60).

O corte no caos não é um rompimento com o caos ou um rompimento do caos. O corte é um recorte, uma captura, como se fosse uma fotografia ou um enquadramento de uma imagem no cinema. É a submissão do caos a um outro tempo (de lentidão), a uma outra duração. O caos é composto de velocidades infinitas. O plano de imanência é a captura do infinito, mas através de uma operação de redução de velocidades. Neste sentido, o plano continua infinito, porém com outras velocidades. Voltando à imagem do cinema, é como se as imagens do caos fossem projetadas em uma velocidade impossível de serem vistas e, de repente, a máquina cinematográfica reduzisse essa velocidade a ponto de instaurar uma possibilidade de visão (possibilidade do pensamento). O plano de imanência é pois esta máquina que coloca as velocidades em condição de pensamento, de consistência. Contudo, o plano de imanência não perde o movimento nem tampouco a velocidade. Ele simplesmente os

torna experimentáveis. Como diz Bento Prado Jr., “‘cortar’ só pode significar captar (definir) uma ‘fatia’, por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções e dimensões” (PRADO JR., 2000, p. 314). Ele fala ainda da relação com o caos como um crivo, isto é, como uma seleção – “cortar é selecionar e fixar” (PRADO JR., 2000, p. 315). Conter o rio de Heráclito, mas sem perder o movimento. O plano de imanência é uma consistência que não perde em nada o infinito ou o devir.

Os encontros consistem em uma relação de afetação mútua entre as coisas no cosmos, em que elas se transformam através de um processo caótico que podemos agora chamar de *caosmofágico*. Não mais antropofágico porque não se resume ao humano. Não somente cosmofágico porque é preciso apreender o que há de caótico no cosmos, nos corpos e nos encontros. Temos aqui então a ideia de uma *caosmofagia* que implica num processo de produção dos modos – inclusive os modos de subjetivação – a partir do encontro dos corpos e da potência que aí se instaura. Dois corpos se encontram, um afeta o outro e vice-versa, ocorre uma simpatia e, a partir daí, surgem novos afetos, novos desejos que se agenciam no sentido de engendrar novos acontecimentos. Neste sentido, Deleuze afirma (1998b, p. 76): “Tudo é mistura de corpo, os corpos se penetram, se forçam, se envenenam, se imiscuem, se retiram, se reforçam ou se destroem, como o fogo penetra no ferro e o torna vermelho, como o comedor devora sua presa, como o apaixonado se afunda na amada”. Refeições, incestos e devorações... *caosmofagia*.

5 CONCLUSÃO

Ensaio de um manifesto caosmofágico

Há muita força presente na escrita de um texto. Forças que vem de todos os lados e que acabam por ofuscar o domínio de um autor. Embora tivesse partido de um projeto inicial de pesquisa, ele mesmo sofreu diversos abalos que foram decompondo ideias incipientes e geraram outras tantas completamente diferentes. Também, neste caso, isto se deve aos encontros.

Nunca se está sozinho numa empreitada como esta. Um só já é uma multidão. A escrita expressa esse povoado, esse agenciamento coletivo que se confunde com a própria existência. Em todo caso, não é possível saber de antemão o que vai acontecer, o que será de si mesmo. O resultado é sempre uma passagem para outro lugar que não se sabe ao certo.

Considerando o tema dos encontros e suas variações, quis que o texto encontrasse esse tom de mistura de diferentes áreas e autores – um *estilo ensaístico*. Uma espécie de orgia filosófica em que os textos pudessem se cruzar e provocar uma outra variante. É o ensaio experimental de Foucault com o linguajar gaguejante de Deleuze. O Heráclito de Nietzsche e o Nietzsche de Deleuze. Os dispositivos de Foucault via linhas de fuga de Deleuze. O estoicismo de Deleuze com o estoicismo de Foucault. A ética do encontro do Spinoza deleuzeano em ressonância com a ética do cuidado de si foucaultiana, para extrair daí uma ética da prudência. Da antropofagia de Oswald à esquizoanálise de Deleuze-Guattari, passando pela caosmose guattariana e desaguando em uma *caosmofagia*. Uma grande teia conceitual, picotada, colada, torcida, a partir de fragmentos de textos e suas misturas.

Mas o que se ganha com o investimento nesse percurso, ele mesmo quase esquizofrênico? De que vale tanto esforço para percorrer um caminho tão cambiante, cheio de curvas e algumas esquinas? É o conhecimento que está em jogo? Também. Porém, mais que isto, há a potência do vazio. Quanto mais se sabe, mais se perde. O vazio que é a força do que virá. Estar pleno de si é o sinal de que não há lugar para mais nada. O vazio indica que ainda cabe mais alguma coisa, que há sempre algo a fazer. E esse é o sentimento que faz da vida uma experiência de criação. Desse modo, em uma pesquisa como esta, não se investiga para ser algo, mas para deixar de ser; não se pesquisa para fundamentar uma identidade, mas para mergulhar no caos do que se pode tornar; não se estuda para adquirir um saber seguro, mas para saber que nada é seguro. Não há modos de subjetivação sem uma experiência de dessubjetivação.

O ensaio começa com o palco vazio e termina com o palco também vazio. A potência do vazio está no encontro que virá. Ensaíam-se os encontros. Bons e maus encontros.

Encontros de poder que tentam conter as forças, sujeitando-as a uma finalidade. Encontro disciplinar que adentra os corpos para extrair deles o máximo de força econômica e o mínimo de resistência política. Encontros fascistas que promovem o medo e a morte. Há muitos “ensaios” nesta direção. Programas, doutrinas, anúncios. Estados, empresas, instituições. Máquinas de subjetividades identitárias.

Mas há também encontros de potência que fazem a força fluir criando novas experiências. Máquinas de guerra contra o poder de sedimentação dos corpos. Linhas de fuga que escapam das tentativas de dominação. Encontros caosmofágicos que indicam que o limite do corpo é o cosmos. Neste mundo toda sorte de comunicação-conexão é possível. Devir-rio de Heráclito, devir-águia de Nietzsche, devir-deus de Spinoza.

O ensaio é a experiência de problematização das verdades tendo em vista a composição dos modos de subjetivação. Ensaio é pensamento e experimentação. Teoria e ação. Saber e sabedoria. Ao se escrever um ensaio, escreve-se a si mesmo. Escrita de si. Escrita fugidia, errante, nômade. Que não mira uma terra prometida; mas que no fluxo da escrita constrói um lugar de passagem. Um território em vias de se desterritorializar. Cada fragmento de Heráclito, cada aforismo de Nietzsche, cada ensaio de Foucault, cada livro de Deleuze, cada texto de Guattari é essa experiência de passagem. Texto sem línguas. Corpo sem órgãos. O que há é uma linguagem que não cessa de inventar novos lugares. Linguagem que se faz estrangeira na própria língua. Que não para de gaguejar e balbuciar novos sentidos. Ecos de uma vibração que vem do choque de encontros pouco convencionais. Caos. Cosmos. Caosmos. Caosmose. Caosmofagia.

É assim que os conceitos de poder, de dispositivo, de verdade, de subjetivação sofrem uma torção que esvazia qualquer possibilidade de relação com o transcendente e instaura um plano de imanência a partir do qual a invenção acontece.

Do poder que limita ao poder que liberta. A disciplina que submete os corpos a uma subjetividade cede lugar a um outro tipo de disciplina que produz modos de subjetivação que correspondem a um certo uso da liberdade. Uma ética do governo de si que substitui uma moral do domínio dos outros. Ética que requer técnicas, exercícios, ensaios, toda uma disciplina, uma ascese a serviço da vida. Ética da prudência.

Os dispositivos de poder se transformam em dispositivos de subjetivação. Tecnologias de si. A escrita, a escuta, a leitura, as reuniões, os agenciamentos, os agrupamentos, as mobilizações. Uma simples conversa pode ser um dispositivo que detona o que somos e nos

torna outros. Uma aula, um livro, um blog, uma música, um quadro podem funcionar como dispositivos de variação.

A verdade não é uma adequação à realidade. Ela é um jogo de forças que afirma a própria existência enquanto expressão de uma criação. A coragem da verdade é a coragem de assumir o ser em estado de devir. Um ser que, antes de ser o símbolo da ordem, de uma organização ou organismo, é o manifesto do caos.

A subjetivação não se diz do sujeito soberano que fundamenta o pensamento e, com ele, desvenda a realidade. Os modos de subjetivação se dizem de uma experiência que resulta dos encontros dos corpos, das forças presentes no cosmos, em meio às quais podemos nos equipar para participar desta composição. Não o sujeito que fabrica a si mesmo, mas sendo ele também feito de forças, pode dobrar essas forças em sua direção, cuidar de si mesmo tendo em vista uma preparação para os encontros.

O que se evidencia neste desdobramento é uma dupla tarefa: a da *resistência às estruturas de dominação*, expressas por formas homogêneas, fixas, rígidas, identitárias, e a da *criação de modos flexíveis*, que correspondam ao uso de uma certa liberdade que se dispõe. Tarefa da filosofia, mas que a põe em contato permanente com a não-filosofia, uma vez que se estende do corpo individual ao corpo social, através de uma abordagem que envolve o corpo do mundo. Daí a importância de se pensar esse *logos* da composição através de um dispositivo caosmofágico.

Logos como forma de racionalidade, como imagem do pensamento. E cada forma é um aglomerado de forças. Linhas que vêm de todos os lados, que emanam dos corpos e se chocam com outras linhas nos encontros. O que muda no encontro não é o traçado da linha (ou sua quantidade), mas a velocidade com que se move. Por isso as forças se traduzem na ação. A ação é tudo. O corpo é uma potência que afeta e é afetado. A ação se diz da capacidade de ser afetado de tal maneira que haja aumento de potência. Afetos políticos, artísticos, científicos, amorosos. Deles se formam os agenciamentos. Luta pela liberdade, contra as forças que escravizam o corpo e o oprimem. Luta pela alegria, contra os sacerdotes da má-consciência que promovem a tristeza e o medo. Luta pela sabedoria, contra um conhecimento reprodutivista e sectário. Luta pelo prazer e pela amizade, contra as alianças de poder que reduzem tudo ao interesse econômico.

O rio de Heráclito continua correndo entre nós e cavando novos sulcos. Cada existência é um processo. Cada ser uma incompletude. Não há ser desvinculado do não-ser, pois o que se é se encontra mergulhado no que ainda não é, mas que já anuncia o que será. É o

desconhecido de todos nós que bate à porta e chama a atenção para o que vem de fora. Vir a ser. Não o que deve ser, mas o que pode se tornar.

O devir é o próprio caos que tudo arrasta com sua força de composição e decomposição. O devir é a-histórico, mas só pode ser apreendido no corpo da história. Ele é o corpo sem órgãos, mas que se encontra cravado nos organismos. Ele é a microfísica que subjaz à física. Agitações que provocam os encontros inusitados. O homem e a terceira margem do rio. A lesma e seu rastejar erótico na pedra. A vespa e a encenação da orquídea. O índio e a mãe-terra. O devir é a inocência e o esquecimento que moram no devir-criança. É o jogo da criança que não para de correr e brincar. Jogo de variação, de múltiplos rostos, de vários personagens. Jogo de faz de conta e de conta o que faz. Ficção e verdade se entrelaçam no jogo do devir. Invenção e coragem de assumir a verdade inventada. O jogo do devir é a liberdade. Não há moral no devir. O que há é uma ética, a partir do devir, que consiste na prudência para selecionar as forças vitais. Instauração de um plano de imanência no devir. Aceita-se o devir para dele extrair as melhores potências e com ele inventar os dispositivos de variação. *Amor-fati*. Querer o devir em seu movimento. Querer a vida em seu devir. Querer lançar-se para frente, com todos os riscos desse lançamento. Mas para lançar-se é preciso desprender-se. O devir é a quebra de contrato, o rompimento das estratificações. Linha de fuga. Foge-se do sujeito. Devir é dessubjetivação. Restam os modos variáveis de composição do que se é. Foge-se da forma homem. Do homem ao cosmos. De uma invenção a outra. Da antropofagia à caosmofagia.

Mas o rio não tem vida própria. Ou melhor, sua vida é uma composição com outras forças. Relações de poder. A ação do vento interfere no movimento do rio. Movimento este que rasga a terra, desterritorializa e cria novos territórios. *O que pode um corpo?* O que pode um rio? Do que esse rio é capaz? Rio para se banhar, rio para navegar, rio para pescar. Rio doméstico, rio turístico, rio empresarial. Um rio pode ser uma fonte de vida ou de morte. Rios de alegrias ou tristezas. Que devora em sua potência de renovação ou que devora por um ímpeto de dominação. Legado spinozista. O rio caosmofágico não é o rio que retorna à fonte sublime das ideias platônicas. Mas um rio acontecimento que atualiza formas múltiplas a partir das suas conexões. Rio agenciamento que põe em movimento o tempo do instante: *aion*. O instante não diz o que somos, mas o que estamos em vias de nos tornar. *Aion* é o tempo da problematização contra *cronos*, o tempo da pacificação e da normalização. Uma singularidade no lugar de uma identidade. Legado estoico.

De qualquer maneira, um rio é um corpo sem órgãos repleto de forças. E esse rio se estende a todos os corpos. Atravessa todos os corpos. E faz dos corpos um modo de ser em

meio às relações de poder. Do uso dessas forças, da preparação para lidar com elas, para enfrentá-las, surgem os modos de subjetivação. Preparação para os encontros. Cuidado de si. Ascese. Exercícios espirituais que são exercícios para o corpo inteiro. Técnicas de autotransformação. Dobra das forças sobre si mesmo. Governo de si e dos outros. *Como alguém se torna o que é*. Píndaro. Nietzsche. Deleuze. Guattari. Foucault.

Mas isto não quer dizer um sujeito soberano, centrado, senhor de si. Domínio é diferente de dominação. Potência é diferente de poder. Modo de subjetivação é diferente de subjetividade. Não há centro porque há o caos que descentraliza. A filosofia é o mergulho no caos. Não para sucumbir no caos, mas para surfar sobre ele. Traçar um plano de imanência no caos. Não se desviar do caos; antes, compor com ele, a partir dele, mas nunca fora dele. Pois não há o fora. Fora do poder, fora das forças, fora do caos, fora do cosmos. Só há o fora de nós mesmos que nos remete ao outro que estamos em via de nos tornar. Mas tudo se diz do cosmos.

No princípio era o antrope e a antropofagia. Ali já estava a devoração. O devir-índio de todos nós. Cada um é aquilo que engole. Problema odontofilosófico de Oswald. A antropofagia é a valorização do outro na construção de nós mesmos. A potência antropofágica é a potência dos encontros que vê no outro um elemento de reciprocidade. Mas não qualquer outro ou qualquer encontro. É preciso atenção, cuidado, preparação. É preciso análise, ou melhor, esquizoanálise. Um estudo dos corpos e dos seus afetos. Mas não apenas os corpos e os afetos humanos. Todo corpo tem o poder de afetar e ser afetado. Mais do que uma antropofagia é preciso uma *caosmofagia*.

Dispositivo caosmofágico: ouvir com atenção o canto do cosmos, acompanhar a fuga das forças em sua velocidade caótica, estudar os encontros, ensaiar a própria existência, aumentar a potência de agir. Uma estética, uma ética, uma política.

A vida como obra de arte, como fluxo criativo. O sujeito cria, fabrica a si mesmo, compõe os seus modos de subjetivação. Não por conta de suas ideias mirabolantes, mas pelo clamor do mundo que agita as linhas de força e instaura formas provisórias, sem promessas de eternidade. O modo de subjetivação é caosmofágico porque resulta de uma experiência em que o sujeito, como todo artista, é um canal para as forças inventivas. Um canal bem preparado e equipado. Criador e criatura. Artista e obra de arte. Potência e existência. A caosmofagia é o clamor das fusões.

Nada de rótulos, dicotomias e classificações. Só restam imagens e variações. Formas em fugas. Estados nômades. Não há o lugar certo nem o lugar ao certo. Apenas um certo lugar. Passagens. O tu deves dá passagem ao tu podes. A ética se diz do que um corpo é capaz

de fazer. Agir conforme a sua potência. Aumentar a potência para promover a alegria. A alegria é a força maior. A prova dos nove. O signo da existência.

Contra os símbolos da tristeza que espalham medo, terror e morte. Ainda que escondidos em promessas de segurança e felicidade. É preciso cartografar. Esquizofrenizar a sociedade. Uma vida vale não pela quantidade de coisas que se executa, mas pela força de variação que acolhe e promove. A potência da vida, da cidade, do mundo não está na sua organização, mas no estado caóide que permite a entrada de um pouco de ar. Não é o quanto se fecha, mas o tanto que abre. A caosmofagia está nos agenciamentos que permitem o rio continuar o seu fluxo, mas com a condição de que nele a vida seja possível; quer dizer, seja afirmada em sua força criativa.

Caosmofagia generalizada. Um livro. Uma aula. Uma música. Um olhar, um silêncio, um sopro. Tudo é encontro. Tudo é transformação a partir dos encontros. E o pensamento não é outra coisa senão a mistura de tantos outros raios no céu da existência. Encontro entre amigos. Encontros de sabedoria. Caosmofagia do que é e do que se pensa; do que se pode tornar e pensar. Uma filosofia dos encontros e das composições.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambás*. São Paulo: USP, 2001.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

ALLIEZ, Éric. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Tradução de Maria Helena Rouanet e Bluma Villar. Rio de Janeiro: 34, 1994.

_____. *Deleuze filosofia virtual*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: 34, 1996.

_____. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000.

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011b.

_____. Manifesto Antropófago. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a.

_____. *Poesias Reunidas*. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

_____. *Revista de Antropofagia*. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª. e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

ARISTÓTELES. *Ética a nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983.

BARROS, Manoel de. *Ensaio fotográficos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. *Livro sobre nada*. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Memórias inventadas. A infância*. Rio de Janeiro: Record, 2004b.

BÉNATOUÏL, Thomas. Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003.

BERGSON, Henri. *Curso sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BIRMAN, Joel. Os signos e seus excessos: a clínica em Deleuze. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORNHEIM, Gerd A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1993.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Considerações sobre ética e política”. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

BUENO, André. A felicidade guerreira: Oswald de Andrade e as Utopias. *Oswald Plural*. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.

BURKE, Peter. *Um ensaio sobre ensaios*. Tradução de José Marcos Macedo. Folha de São Paulo. São Paulo, 13 de maio, 2001.

CAMPOS, Augusto de. *Revista de Antropofagia*. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª. e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

CARDOSO JR, Hélio Rebello. Acontecimento e história: pensamento de Deleuze e problemas epistemológicos das ciências humanas”. Revista eletrônica *Trans/form/ação*, São Paulo, 28(2): 105-116, 2005.

_____. Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. Revista eletrônica *Psicologia: Reflexão e crítica*, São Paulo, 18(3), p. 343-349, 2005b.

CARRILHO, Manuel Maria (Org.). *Capitalismo e esquizofrenia: dossiê Anti-Édipo*. Tradução de José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAUÍ, Marilena. “Laços do desejo”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. “Sobre o medo”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CIPAGAUTA, Humberto Cubides. *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de si*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.

COSTA, Oswaldo. *Revista de Antropofagia*. Diário de São Paulo, 15/5/1929. *Revista de Antropofagia*. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª. e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

CUNHA, Eneida Leal. “A antropofagia, antes e depois de Oswald”. In: *Oswald Plural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

- _____. *Conversações (1972 -1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- _____. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: UECE, 2009.
- _____. *Deux regimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003.
- _____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. Instintos e instituições. [texto de 1955] In: *A ilha deserta e outros textos*. Organização de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. “L'immanence: une vie” In: *Deux regimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003b.
- _____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Semeion, 1976.
- _____. “Para dar um fim ao juízo”. In: *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1997.
- _____. “Qu'est-ce qu'un dispositif?” In: *Deux regimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 2003c.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. *Spinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____; GUATTARI, Félix. *L'anti-Oedipe: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 1995b.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1996.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: 34, 1997.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 1997b.

_____. *O anti-édipo*. Tradução de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.

_____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998b.

DIAS, Sousa. *Lógica do acontecimento: Deleuze e a filosofia*. Porto: Afrontamento, 1995.

DINIZ, Júlio. *Antropofagia e tropicália: devoração/devoção*. Rio de Janeiro: Nelim (Núcleo de estudos em literatura e música), 2007. Disponível em: <www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/NELIM/ensaios_artigos/julio_antropogafiaetropicalia.pdf>. Acesso em: jan. 2011.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault: entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

DUARTE, André. “Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

EWALD, François. “A esquizo-análise”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

FALCÃO, Luis Felipe; SOUZA, Pedro de (Org.). *Michel Foucault, perspectivas*. Florianópolis: Achiamé, 2005.

FEITOSA, Charles. “Da utilidade do esquecimento para a filosofia”. In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. (Org.). *Assim falou Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Nietzsche educador: negatividade, afirmação e antropofagia”. In: AZEVEDO, Vânia Dutra (Org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. “Oswald de Andrade e a descoberta do Brasil”. In: *Oswald Plural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

FONSECA, Márcio Alves da. “Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 383-411.

_____. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 609-631.

_____. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques la Grangde. Paris: Gallimard, 1994a, 4 v.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 41-95.

_____. Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 631-636.

_____. Foucault étudie la raison d’État. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a.

_____. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

_____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. La scène de la philosophie. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 3, p. 571-595.

_____. “L’écriture de soi”. In: *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 415-430.

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984. Paris: Gallimard, 2009b.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard, 2008c.

_____. “Le jeu de Michel Foucault”. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 3, p. 298-329.

_____. “Le monde est un grand asile”. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 2, p. 433-434.

_____. “Le retour de la morale”. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 696-707.

_____. “Le souci de la vérité”. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 668-678.

_____. “Les techniques de soi”. *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 783-813.

_____. “L'éthique du suici de soi comme pratique de la liberté”. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 708-729.

_____. *Microfísica do Poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. “sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

FOUCAULT, Michel. “Polémique, politique et problématisations”. In: *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 591-598.

_____. “Préface”. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 1, p. 159-167.

_____. Préface à l'Histoire de la sexualité. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 578-584.

_____. “Qu'est-ce que les Lumières?”. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 679-688.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997b.

_____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. “Sobre a genealogia da ética”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995b.

_____. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994a, v. 4, p. 431-457.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 37. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

FREUDERICO. Revista de Antropofagia. Diário de São Paulo, 17/3/1929. *Revista de Antropofagia*. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª. e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

GALLO, Silvio. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GONDRA, José; KOHAN, Walter (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1992.

GUATTARI, Félix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Tradução de Adail Ulbirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

_____. “1985 – Microfísica dos poderes e Micropolítica dos desejos. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco (Org.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7letras, 2007.

_____; ROLNIK, Suely. *Cartografias do desejo*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

_____. O cuidado de si em Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____; LÉVY, Carlos. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: 34, 1996.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.

_____. *O que é a filosofia antiga?* 2. ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Raul Fiker e Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006.

KANT, Imanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1956.

LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

_____. La operación ensayo: sobre el ensayar y el ensayarse en el pensamiento, en la escritura y en la vida. In: FALCÃO, Luis Felipe; SOUZA, Pedro de (Org.). *Michel Foucault: perspectivas*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 127-142.

_____. *Nietzsche e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

LARROSA, Jorge. “Notas sobre a experiência e o saber de experiência”. In: Revista Brasileira de Educação. Jan/fev/mar/abr, 2002, nº. 19. Tradução de João Warderley Geraldi. p. 20 – 28. Disponível em: http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE19/RBDE19_04_JORGE_LARROSA_BONDIA.pdf. Acesso em: 10 dez. 2010.

LIMA, Silvio. *Ensaio sobre a essência do ensaio*. 2. ed. Coimbra: Armênio Amado, 1964. (Ed. Original de 1944).

LINS, Daniel. Esquecer não é crime. In: LINS, D.; COSTA, S. S. G.; VERAS, A. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

MACHADO, Antônio de Alcântara. *Revista de Antropofagia*. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª. e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MARTINS, André. “O romantismo, Spinoza e Nietzsche: um percurso de influências, distanciamentos e proximidades”. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L.C. (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MISKOLCI, Richard. “Estética da existência e pânico moral”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MUNIZ, Fernando. O que é isto – a antropofagia? In: _____. *Oswald Plural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995c.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “II consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida”. *Escritos sobre história*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

NOGUEIRA, Maria Luísa; SILVA, Jardel Sander da. *A cidade: o jogo da alteridade*. Belo Horizonte: UFMG, PUC Minas.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011. (Obras completas)

_____. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva: 1979.

ORLANDI, Luiz B. Lacerda. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, Italo A. (Org.). *Foucault vivo*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

_____. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. O gato entre Alice e Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos? In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Vagas entre o sol e a lua. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche-Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão ao corpo”. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PASSOS, Izabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PELBART, Peter Pál. A potência do não. In: FURTADO, Beatriz; LINS, Daniel. *Fazendo rizoma*. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. Biopolítica e contraniilismo. In: PECORARO, Rossano; ENGELMANN, Jaqueline (Org.). *Filosofia contemporânea: niilismo, política e estética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008c.

_____. Deleuze, um pensador intempestivo. In: LINS, D.; COSTA, S. S. G.; VERAS, A. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Esquizocenia. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche-Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense, 2007b.

_____. Literatura e loucura, da exterioridade à imanência. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze: imagem, literatura, educação*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

PELBART, Peter Pál. O corpo, a vida, a morte. In: PASSETI, Edson (Org.). *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

_____. O jogo do mundo. In: LINS, Daniel; GIL, José (Org.). *Nietzsche e Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008b.

PIRES, Ericson Siqueira. *Oswald: história, corpo, antropofagia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, [2000?].

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

_____. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. “Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault”. In: KOHAN, Walter; GONDRA, José (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b.

PRADO JR., Bento. A ideia de ‘plano de imanência’. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

_____. Lógica do sentido, ética do acontecimento. In: ESCOBAR, C. H. (Org.). *Dossier Deleuze*, Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

RAMOS DE Ó, Jorge. Notas sobre Foucault e a governamentalidade. In: FALCÃO, Luis Felipe; SOUZA, Pedro de (Org.). *Michel Foucault: perspectivas*. Florianópolis: Achiamé, 2005.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. Nas origens do biopolítico: de Vigiar e punir ao pensamento da atualidade. In: KOHAN, Walter; GONDRA, José (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

REVISTA DE ANTROPOFAGIA. Reedição da revista literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª. “dentições” – 1928-1929. Introdução de Augusto de Campos. São Paulo: 1976 (Edição comemorativa).

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Tornar-se quem se é – a vida como exercício de estilo”. In: *Nietzsche/Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. Esquizoanálise e Antropofagia. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000.

_____. Novas figuras do caos: mutações da subjetividade contemporânea. *Caos e Ordem na Filosofia e nas Ciências*. São Paulo: Face e Fapesp, 1999; pp. 206-21.

_____. O mal-estar na diferença. *Anuário brasileiro de psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. Subjetividade antropofágica. In: DOMINGUES MACHADO, Leila; CAMPELLO LAVRADOR, Maria Cristina; BARROS DE BARROS, Maria Elizabeth (Org.). *Texturas da Psicologia: Subjetividade e Política no contemporâneo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. p. 11-28.

_____. *Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização*. Reelaboração de artigo publicado no caderno “Mais!” da *Folha de São Paulo*. São Paulo, 19/05/96.

ROSSET, Clement. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SALES, Márcio. *Labirinto do trágico: Foucault e a experiência da loucura*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

SANTOS, Roberto Corrêa dos. O político e o psicológico, estágios da cultura. *Oswald Plural*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

SAUVAGNARGUES, Anne. “Deleuze. De l’animal à l’art”. In: ZOURABICHVILI, François; SAUVAGNARGUES, Anne & MARRATI, Paola. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

STEGMAIER, Werner. Inconsequência de Spinoza?. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L.C. (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ULPIANO, Cláudio. “A imanência é precisamente a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão”. In: VASCONCELOS, Jorge; FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha (Org.). *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*. Londrina: UEL, 1997.

ULPIANO, Cláudio. *O pensamento de Deleuze ou a grande aventura do espírito*. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Unicamp, 1998.

VASCONCELLOS, Jorge. Antropofagia e filosofia da diferença: Oswald de Andrade e Gilles Deleuze, um encontro filosófico. In: VASCONCELLOS, Jorge; BRANCO, Guilherme Castelo. *Arte, vida e política: ensaios sobre Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: LCV, 2010.

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas do governo...In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. “Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropofagia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Entrevista por Renato Sztutman e Stelio Marras*. Centopéia. Disponível em: <<http://centopeia.net/entrevista/viveiros.php>>. Acesso em: jan. 2012.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: ALLIEZ, Éric. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000.

WERNECK, Maria Helena. Oswald de Andrade e a fatura da crítica. In: OSWALD PLURAL. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1995.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. São Paulo: Unicamp, 2004. (Versão eletrônica).