

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

Michele Monique Abreu de Melo

CLÍNICA E ESCOLHA:
a abertura para o que ainda não somos

Niterói
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Michele Monique Abreu de Melo

CLÍNICA E ESCOLHA:
a abertura para o que ainda não somos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, na área de concentração Estudos da Subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Aulerives Maciel Júnior.

Niterói
2006

Michele Monique Abreu de Melo

**CLÍNICA E ESCOLHA:
a abertura para o que ainda não somos**

Aprovada em Agosto de 2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Auterives Maciel Júnior - Orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dra. Heliana Conde Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Josaida Gondar
Universidade do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Ao Orientador Auterives Maciel, o melhor “inimigo” dessa caminhada, pelo compromisso assumido, pelos desafios lançados, pela análise rigorosa e afetuosa. Agradeço pelos encontros intensivos capazes de viabilizar ao pensamento composições sempre libertárias. Obrigada pelo acolhimento.

Ao professor Eduardo Passos, pela contribuição em vários momentos de reflexão. Agradeço pela convivência alegre durante toda a graduação e mestrado. Definitivamente ela fez e faz multiplicar as possibilidades da minha vida acadêmica e profissional.

À professora Heliana Conde, pelas excelentes sugestões, pela generosidade e cuidado na construção dos vários percursos dessa viagem.

À Jô Gondar, pela atenção carinhosa e por aceitar integrar a atual banca.

À Fernanda “Haikal”, pelo carinho, pela sensibilidade única, pelos encontros sempre especiais, pelo riso e, principalmente, pela possibilidade da “espera”. Essa amizade foi um acontecimento.

Ao amigo Edimárcio, pelo diálogo constante e pela parceria sempre poética e terrorista.

Ao Miguel Maia, pela parceria nessa dissertação e na vida, pela amizade construída e afirmada.

À Aline, filósofa nietszcheana, pela amizade que nos une, mesmo quando longe.

Aos meus pais e irmãos, pelo afeto e presenças efetivas em minha vida.

Aos meus sobrinhos, que brincando me levaram a entrar em combate com este mundo. Em especial à Isa, minha “bailarina com asas”, pela leveza que sempre suscita.

A todos os professores, funcionários e alunos do Mestrado em Psicologia da UFF, e a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação.

À CAPES, pela bolsa que facilitou a realização desse trabalho.

E finalmente, de uma maneira especial, quero agradecer ao meu marido Cristiano, pela compreensão do tempo não compartilhado, pela dedicação, companheirismo, paciência e acolhimento nos momentos de tensão. “Mas há a vida que é para ser intensamente vivida, há o amor...”.

RESUMO

Ao tomar os processos de escolha como ponto principal de discussão, a presente dissertação se situa na interface da clínica e da política. Objetiva-se analisar, assumindo como referência os estudos foucaultiano e deleuziano, o problema da escolha na clínica contemporânea, articulando-o, entretanto, aos impasses subjetivos suscitados na relação com o poder atual. Compreendendo que os processos de escolha não recaem sobre termos, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe, pontuamos, nas sociedades atuais, para um processo de imposição/consumo de escolhas pré-determinadas e para a impossibilidade de escolha de modos de ser. Uma captura que manifesta a incidência de um poder que sobrecodifica a vida através da produção e controle do campo de possibilidades – interrupção da ética, da relação do homem consigo. Na clínica, portanto, vislumbra-se os efeitos da incidência desses mecanismos sobre a vida: a emergência de formas de padecimento. Daí, a importância de pensar a clínica como espaço de resistência, de composição de escolhas éticas e de criação de novas maneiras de viver.

Palavras-chave: Escolha – Clínica – Ética.

ABSTRACT

By dealing with the choice as the main discussion point, this dissertation takes place between Clinic and politics. The purpose is to analyze the problem of choice in the contemporary Clinic having as reference the foucaultian and deleuzian works. Such a problem will be related to the subjective deadlocks arisen in the current power. Taken into consideration that the choice processes do not deal with terms, but with the way of being of that who chooses, it is pointed out that in the current societies there is a process of imposing/consuming predetermined choices, and there is no possibility to choose a way of being. Such a capture reveals a power that over codifies life through the production and control of the field of possibilities – interruption of ethics, and of the relation of the human beings towards themselves. Thus in the Clinic the effects of those mechanisms on life shows up: the suffering mode emergency. Therefore it turns up to be important to think the clinic as a place for resistance, building ethic choices and creation of new ways of life.

Key words: Choice – clinic – ethics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
-----------------	---

PARTE I

1. “UM POUCO DE POSSÍVEL, SENÃO EU SUFOCO!”	18
1.1. Sociedades de controle e escolha – Escolhendo não escolher.....	21

PARTE II

2. POR UMA OUTRA EXPERIÊNCIA NA CLÍNICA.....	47
2.1. O lugar comum da experiência clínica.....	73

PARTE III

3. POSSO MORRER?.....	84
3.1. As interrupções do processo.....	106
3.2. Onde está Mário?.....	116

PARTE IV

4. A ESCOLHA NA FISSURA.....	128
4.1. Será que temos maneiras de nos constituirmos como si? Ética, subjetivação e liberdade – A memória inventada.....	128
4.2. Transfigurando a ação – o <i>pas de deux</i>	135
4.3. A criação do possível como uma nova categoria estética.....	144
CONCLUSÃO.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	157

Introdução

Estou tão assustada que só poderei aceitar que me perdi se imaginar que alguém me está dando a mão. [...] Oh pelo menos no começo, só no começo. Logo que puder dispensá-la irei sozinha. Por enquanto preciso segurar esta tua mão – mesmo que não consiga inventar o teu rosto e teus olhos e tua boca. Mas embora decepada, esta mão não me assusta. A invenção dela vem de tal idéia de amor como se a mão estivesse realmente ligada a um corpo que, se não vejo, é por incapacidade de amar mais. Não estou à altura de imaginar uma pessoa inteira porque não sou uma pessoa inteira. E como imaginar um rosto se não sei de que expressão de rosto preciso? Logo que puder dispensar tua mão quente, irei sozinha e com horror. O horror será minha responsabilidade até que se complete a metamorfose e que o horror se transforme em claridade. [...] Por enquanto estou inventando a tua presença, como um dia também não saberei me arriscar a morrer sozinha, morrer é do maior risco, não saberei passar para a morte e pôr o primeiro pé na primeira ausência de mim – também nessa hora última e tão primeira inventarei a tua presença desconhecida e contigo começarei a morrer até poder aprender sozinha a não existir, e então eu te libertarei. Por enquanto eu te prendo, e tua vida desconhecida e quente está sendo a minha única íntima organização, eu que sem a tua mão me sentiria agora solta no tamanho enorme que descobri. (LISPECTOR, 1998, p. 17-19)

Recortamos este pequeno trecho de Lispector para que na intensidade da leitura, o pensamento possa encontrar-se com a estranheza. Entendendo a estranheza como tudo aquilo que enxergamos no limite de nós mesmos. Permitir que o pensamento seja invadido pelo desconhecido e fazer desse desconhecido um campo de invenção possível é traçar linhas de derivações. É nesta modalidade do pensamento que assumiremos uma das problemáticas do viver contemporâneo e, portanto, da clínica contemporânea – os processos éticos de escolha.

Importaremos, então, do trecho o que nele há de violento – a morte¹ parece unir o que a vida separa. A contundente apresentação que Blanchot faz em um pequeno livro chamado *L'amitié* (1971), epitáfio que o permite falar da morte de seu amigo Bataille, expõe essa pontuação sensível, do encontro, na vida, entre um homem abandonado por suas certezas, pelo seu modo de viver, com aquele que, também sem vida, o acompanha para além dela.

Com efeito, nas linhas e entrelinhas do texto, o autor pontua a emergência de uma atípica relação, da constituição de um plano relacional, de acolhimento e de desdobramento à experiência subjetiva da morte, apresentando-a como solo propício à experimentação de novas formas de vida. Um plano relacional marcado pela morte do *eu* e do *tu* ou destituído, como expõe Nietzsche (2001), das confusões personológicas.

De fato, essa expressão blanchotiana, cuja insígnia não deixa de impor uma distância fundamental entre o *eu* e o *tu*, revela, a todo o momento, a composição de uma relação como meio propiciatório à estilística existencial, superação da individualidade e de seus limites.

Elucidada igualmente por Foucault (1984a), a afirmação dessa relação ética, construída e afirmada no encontro com o *outro* em sua absoluta diferença, compreenderia não apenas a constituição de novas formas de vida, mas possibilidades de subjetivações coletivas.

Aqui, todavia, erigimos a importância de pensar a constituição de relações no exercício dessa instabilidade. Afetados por esta ponderação, situamos a problemática do presente trabalho. Tomando a psicologia clínica² como propósito, diremos que é a possibilidade de criação de um

¹ Tão logo percebemos que a apreensão da morte não se encontra, aqui, circunscrita ao grande limite da morte ou à austera concepção da morte que se opõe à vida. Lispector incita, de uma forma não menos intensa, as mortes parciais que Foucault e Deleuze retomam de Bichat. O tema da morte na sua indissociabilidade com a vida, ou ainda, a vida positivada como múltiplas mortes parciais e singulares, parece ser, independente da diferença de entonação, a mola propulsora da escrita desses autores. Desta forma, expõe Deleuze o que Foucault e Lispector não deixam de pontuar: “A vida consiste apenas em tomar seu lugar, todos os lugares, no cortejo de um morre-se” (Deleuze, 1991, p. 102). A apreensão da existência como um contínuo processo de desvanecimento de formas de vida e de constituição de novas formas é o que esses pensadores enfatizam.

² Importante ressaltar que falamos aqui de uma clínica que contempla o sujeito desejante como problema.

certo *ethos* da distância ou de afirmação de uma conexão desmedida entre o *eu* e o *outro* o que nos perturba.

É que a apresentação dessa atípica relação, tão bem pontuada por Lispector e Blanchot, não deixa de produzir, em nós, questionamentos fundamentais, principalmente no que diz respeito à instituída relação clínica. O acento na afirmação de um plano relacional marcado pelo convite a experimentação de novas formas de existência faz emergir, para nós, questões como a da ética. É neste atravessamento que expomos a importância de pensarmos os processos de escolha, na clínica do contemporâneo.

Partiremos, em tal caso, da afirmação de que pensar os processos de escolha é pensar a vida como potência de variação. Os atos de escolha revelam o paradoxal processo de constituição do plano subjetivo em criativa operacionalidade.

É o que aponta Deleuze, em um pequeno trecho de **O pensamento e o cinema** (1985b), quando discorre acerca de um modo de escolha onde o problema recai sobre o modo de existência daquele que escolhe. O que está sempre em jogo nesses atos é a criação inédita de formas de ser e estar no mundo. Assim, a escolha não incidiria sobre

[...] este ou aquele termo, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. Já era esse o sentido de aposta de Pascal; o problema não estava em escolher entre a existência ou não existência de Deus, mas entre o modo de existência daquele que crê em Deus e o modo de existência daquele que não crê em Deus. (*idem*, p. 213).

Nestes termos, seguindo a compreensão que atrela a escolha à potência de invenção da vida, compreenderemos os processos de escolha como referidos à produção desejante. Decerto, os atos de escolha concernem aos agenciamentos do desejo e como tais não coadunam com a intencionalidade de um *eu*.

Como explicitam Deleuze e Parnet (1998), um agenciamento do desejo é aquilo que se constitui através das composições sempre variáveis e coletivas de forças, é algo que faz acontecer, que produz, que não se reduz a um indivíduo, instituição ou organismo, algo que se impõe no “entre” do encontro de dois corpos, no espaço-tempo impessoal da relação.

Ora, partindo do atributo sempre impessoal dessas composições, a configuração de uma experiência paradoxal parece se determinar: se por um lado o desejo é algo que se conecta para constituir novas formas de vida, em contrapartida, o desejo é algo que se esgota, que produz um corte nos antigos agenciamentos, no sentido de constituir outras alianças.

É esse movimento entre fluxos e cortes o que concede à vida seu caráter de variabilidade. Entrevemos, através dele, o seu híbrido, que torna inteligível o criativo circuito: vivo para morrer/morro para viver. A vida, em tal caso, será apreendida como a obra que enuncia sua própria impossibilidade.

Logo, na emergência dessa dimensão paradoxal ou híbrida do desejo afirmaremos o problema da escolha, compreendendo que nos agenciamentos a escolha por um modo de existência se faz. Escolha marcada pela impessoalidade, indeterminação, processo ilimitado e paradoxalmente finito do desejo. Apreenderemos, assim, a vida como múltiplos processos de escolha, ou de variação do desejo, que se dão ininterruptamente de acordo com encontros e agenciamentos estabelecidos.

Libertando-nos da habitual concepção acerca dos processos de escolha, aquela em que o problema recai sobre termos excludentes, autores como Foucault e Deleuze insurgem com essa novidade – o ato de escolha implica uma complexidade paradoxal, na medida em que nos são requisitados retificações subjetivas e novos contornos de vida.

Problematizada no âmbito mesmo da existência, a escolha será ainda apreendida como um regime de transformação que se constitui na imanência de um outro movimento, que é o da relação do homem consigo mesmo. A ética da escolha encontrar-se-á, todavia, assentada naquilo que Foucault chama de práticas de si. O autor expõe, em seus últimos trabalhos, a existência de uma escolha pessoal que se determina nesse trabalho de si sobre si, no retorno do homem sobre a própria existência³, coincidindo a ação e a afecção.

³ Um retorno sobre si que não deve ser confundido com um retorno do *eu*.

A escolha ética, constituída através de uma prática de si sobre si seria, para o autor, criadora de formas de vida. No que se refere à estilização da própria existência é preciso que o homem estabeleça uma relação consigo mesmo.

Eis, então, o primeiro ponto: a afirmação ética, ou ainda, da ética, não deixa de repercutir conectando-se duramente aos impasses vivenciados no plano da clínica. É que esses processos éticos-estéticos da existência não fluem tão facilmente, principalmente na sociedade em que vivemos.

Ao que concerne à construção de processos existenciais encontramos contrariamente com sua interrupção. O fato é que, na clínica, quando entramos em contato com aqueles que nos demandam tratamento, o afeto suscitado é sempre da ordem de uma intolerância frente a um modo instituído de vida, de uma insuportabilidade de ser o que se é ou de comportar-se em si mesmo. Podemos dizer afinal que aquele que sofre, sofre por não tolerar mais um modo de existir.

Em outros termos, nos arriscaremos em dizer que aqueles que chegam à clínica, nos procuram exatamente pela impossibilidade de constituir para si um modo ético de escolha - por não conseguirem afirmar suas escolhas ou por não saberem escolher. A respeito dessa impossibilidade nos atos de escolha, Deleuze (1985b, p. 214) afirma que há:

O temível homem de bem ou o devoto (aquele para quem não há escolher), o incerto ou o indiferente (aquele que não sabe ou não pode escolher), o terrível homem do mal (aquele que escolhe uma primeira vez, mas que depois não pode mais escolher, nem mesmo repetir sua própria escolha) [...]: é um cinema dos modos de existência. (ibid., p. 214)

Assumiremos, neste sentido, tomando o desejo como algo que se compõe fortuitamente a partir dos encontros que se engendram, que na clínica nos deparamos com as impossibilidades de afirmação dessas composições, ou ainda, com as renúncias aos processos impessoais de escolha.

De fato, o processo afirmativo parece incitar a constituição de uma experiência a qual estamos sempre a nos esquivar – experiência de despojamento, de desprendimento a um modo

instituído ou específico de vida – um lançar-se em um processo indeterminado, passagem pelo espaço da morte.

E, com efeito, como cumprimento desta impossibilidade, presenciamos a irrupção do sintoma em sua via paradoxal. Pois, se por um lado incide uma interrupção sobre o processo de constituição do desejo ou de escolha, por outro essa constituição se impõe obstinada. A angústia, aqui, encontra vias de efetivação.

Mas ainda, a complexidade que se impõe acerca da interrupção da escolha, como processo de constituição estética da existência, aponta para um outro vetor que é o da suspensão da ética, ou seja, para arriscarmos qualquer problematização acerca da interrupção desses processos é necessário discorrer, primeiro, sobre a anulação da ética, movimento tão intenso nas sociedades atuais.

Eis o segundo ponto: é exatamente nesta linha de entrelaçamento, tecida entre as produções desejanças e o campo social, que pretendemos pensar a escolha. Não obstante a problematização existencial, não podemos deixar de pensar a produção do sujeito de escolha sem atrelá-la ao capitalismo. Principalmente porque no capitalismo contemporâneo o poder incorre no controle e no direcionamento desses processos, cristalizando-os e reduzindo-os ao consumo de escolhas ou de modos de ser dados pelo campo sócio-político.

Podemos expor que a condição de subsistência do capitalismo atual pauta-se necessariamente na produção de um homem moderno, apto a consumir. Capturar, portanto, a força de invenção da vida e colocá-la a serviço do mercado, constituindo identidades para o consumo, é o avatar da medida moderna.

Embora, seja ainda preciso pontuar que essa captura não se refere, definitivamente, a um poder repressivo. Tal processo só pode constituir-se, senão, através da produção ou da normatização de uma forma específica de relação consigo organizada no interior da relação instituída com os códigos e valores da sociedade. A produção de um modo de escolha limitado ao

consumo de modos de ser aponta para a constituição da vida na sua restrita relação com os critérios pré-estabelecidos do capitalismo. O que, sem dúvida, marca a anulação da ética.

Em linhas gerais, podemos, enfim, contrapor nos atos de escolha duas formas processuais: uma que se refere a ética e que se constitui através de relações de cada um consigo mesmo; e outra que chamaremos de moral⁴, na medida em que se constitui através da estrita relação estabelecida com os imperativos ou códigos prescritivos de uma sociedade. Retornemos, então, ao impasse clínico.

Aqueles que chegam à clínica estão sufocados pelos possíveis dados, por este plano de alternativas pré-estabelecidas pelo capitalismo, onde se pode ser somente aquilo que já está posto de antemão. E é diante deste que sofre que nos encontramos com a questão política e ética da clínica e, logo, com seu processo de escolha: podemos fazer reformas no modo de existência de nossos clientes ou podemos abrir-lhes a medida, constituir espaço para a produção da vida. Apostamos na ética, neste trabalho de si sobre si que se produz conjuntamente com uma estética existencial.

Nestes termos, devemos pensar a clínica na relação com a política. Vivemos numa sociedade incapaz de se servir de seu próprio entendimento sem a direção de um outro. A clínica, nesta direção, pode se constituir em mais um dispositivo de controle sobre a vida, em mais um local de consumo de escolhas prontas.

Algumas questões, então, tornam-se pertinentes: Que plano clínico relacional devemos tecer para que a escolha se faça eticamente? Como produzir neste espaço as condições para que o sujeito seja artífice do seu próprio *ethos*? Ou ainda, rompendo com nossos especialismos, como podemos renunciar ao imperativo contemporâneo “*obedeça!*”? Como evitar que na clínica as relações de poder se cristalizem em estados de dominação? Como substituir o fundamento universal da clínica pela experiência? Foucault (1984a) nos deixa dicas. É necessário que a heteronomia do outro seja revogada. É preciso restituir igualmente a ética à clínica.

⁴ Assim como a relação de si sobre si mesmo expressa uma experiência de constituição de si, é preciso expor que a moral não se resume a uma simples relação do sujeito com as condutas e regras. Toda ação moral diz respeito a uma certa relação a si e à constituição de si como sujeito moral.

Assim, face à configuração do sintoma, parece que é necessário pensar a produção, no espaço clínico, de condições para que o processo da vida ou de escolha se constitua eticamente. Mas, como acolher um processo de escolha sem criar, no entanto, obstáculos a ele?

Compreendendo que os saberes afigurados pelo dispositivo clínico podem vir a comprometer esses processos, pensamos, todavia, que deva a clínica também passar pelo espaço da morte. É neste sentido que se impõe a importância de pensarmos o plano clínico através da ética. A ética enquanto implicação e interferência aponta para um viés particular do pensamento e para o acolhimento da diferença.

Diante das tendências individualizantes e subjetivantes das sociedades pós-modernas a ética parece indicar a afirmação de uma nova sensibilidade capaz de oferecer alternativas frente às tradicionais formas de relacionamento. Como relação de si para consigo e para com o outro ela se faz favorável à alteridade e não se propõe a apreender nas relações o que se sabe, o que se pensa, o que se é. Contrariamente, ela se apresenta como espaço de abertura para o que ainda não somos, para o que ainda não pensamos e, conseqüentemente, para o que estamos em vias de nos tornar.

Frente ao esvaziamento dos espaços públicos e da despolitização vivenciada contemporaneamente nas cidades do capital, a ética parece buscar lugares para a produção de subjetividades. Neste horizonte, afirmá-la é, outrossim, apostar na constituição de outras formas do fazer político.

Para além do sentido voluntário produzido pela democracia representativa que coloca o agir político sob a prerrogativa governamental, compreendemos a política como esse poder involuntário que surge entre os homens, poder que subverte os códigos sempre de outro modo, intervenção ou acontecimento que impõe sempre um novo começo. Enfatizar na clínica esta involuntária política é, para nós, estabelecer pequenas guerrilhas no que diz respeito à expansão da vida.

Para além da institucionalização de espaços clínicos privatizados, intimizantes e familiaristas, ela traz a possibilidade de “publicizar” a clínica, de transformá-la em um plano

marcado pela multiplicidade e agonismo. Espaço libertário e conflitual que nos faz outro e onde podemos nos tornar sempre outro.

Nossa tese é de que a ética seja uma forma de subjetivação coletiva e uma forma de vida que autoriza a criação de espaços intermediários capazes de fomentar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos (Cf. ORTEGA, 2000). Nossa aposta é de que a ética seja capaz de produzir relações subversivas, onde o sujeito pode se descolar de suas identidades congeladas nas categorias do público e do privado, condição do exercício do pensamento.

Reabilitá-la representa propiciar ao sujeito um escolher a partir de um afetar-se, representa introduzir movimento nas rígidas relações sociais, representa estabelecer uma tentativa de pensar e repensar as formas de relacionamento existentes.

Com base na proposta apresentada, a presente dissertação deseja pensar a clínica como plano facilitador à produção de um modo de escolha implicado com a criação de formas de existência. Pretendemos situar a ética, vetor indispensável ao processo clínico, à produção de um plano relacional marcado pela constante recriação de si. Discorreremos acerca deste plano relacional capaz de conduzir o sujeito a estilizar sua existência na presença do *outro*, espaço marcado pelo convite ou convocação à experimentação de novas formas de vida.

PARTE I

*Isto não é um lamento. É um grito de
ave de rapina, irisada e intranquãla.*

Lispector, Um sopro de vida

1. “Um pouco de possível, senão eu sufoco!”⁵

A propósito dos modos de subjetivação⁶, refazemos a pergunta lançada por Deleuze em um dos mais fascinantes capítulos de **Foucault** (1991, p. 112): quais são os atuais modos de relação consigo? A pontualidade da pergunta adere ao impasse que temos vivenciado cotidianamente na prática clínica, e refere-se a uma certa constatação: a impossibilidade daqueles que nos demandam tratamento de exercer uma relação ética sobre si mesmos.

É que diante dos problemas⁷ que vão se impondo nas tramas dos encontros estabelecidos na vida somos incitados a escolher, ou melhor, somos convocados a afirmar um desejo engendrado pelos encontros. Mas rara e preciosa tem sido a afirmação do desejo ou mesmo da vida no seu paradoxal encontro com um “morre-se”. A determinação ética do pensar⁸ que afirma o problema como acontecimento disruptivo, evento que fragmenta o “eu” em prol de um “outro”, tem-se constituído selo raro nas sociedades pós-modernas. A promessa de uma confortável sobrevivência tem-se colocado na contramão de um viver intenso, repleto de riscos e imprevisibilidades. E de fato, invalidamos o trágico enquanto dimensão constitutiva da própria vida quando nos afogamos no transbordamento dos nossos próprios desejos.

Partindo, nessas circunstâncias, da afirmação de que todo problema é inseparável de uma escolha (DELEUZE, 1985b, p. 213), o que pretendemos tensionar neste capítulo é a produção, no contemporâneo, de uma exigência que impõe escolhas sempre circunstanciais e que tenham como princípio os códigos de prescrições e os valores da sociedade capitalista.

⁵ KIERKEGAARD *apud* DELEUZE (1985a, p. 148).

⁶ constituição de modos de vida que derivam da relação que o homem estabelece consigo mesmo.

⁷ Conceito deleuziano retomado por Zourabichvili (2004, p. 90): os problemas são atos que abrem um novo horizonte de sentido, uma nova postura do questionamento, uma perspectiva inabitual sobre o mais familiar. Neste sentido, para Deleuze todo problema subentende a criação. Ao romper com o pensamento ordinário o problema é aquilo que suscitaria a possibilidade de composição de outras formas de pensamento.

⁸ A problematização que caracteriza o ato de pensar, experiência limite do pensamento, é a contrapartida da afirmação do problema engendrado. Assim, podemos dizer que pensamos quando nos encontramos diante de algo que faça problema. Entretanto, a afirmação do problema ou sua transformação em questão supõe, definitivamente, uma decisão ou escolha, ou seja, afirmar um problema ou formular uma questão “supõe sempre a determinação de um querer que se engendra pela afirmação do encontro” (MACIEL, 2001, p.189). Há, portanto, uma determinação ética do pensar na experiência de afirmação do problema engendrado pelo encontro.

Mas em tempo anterior é preciso fazer uma importante diferenciação, que enfatizaremos mais tarde, quando pensamos os processos de escolha. A respeito de uma impossibilidade de escolha não conseguiremos achar nas obras foucaultianas nenhum traço de passividade em grau zero. É notável que o autor exponha em suas obras a palavra “assujeitamento” ou que remeta a alguns processos subjetivos como “sujeitados”. Contudo, torna-se claro que o assujeitamento do qual fala não é um zero de poder. A submissão é uma indicação de uma atividade ou potência, ou seja, o poder de obedecer não é fruto de uma ausência de escolha.

Neste sentido, compreendemos, seguindo a direção analisadora de Foucault, que a condição de existência do poder é a própria liberdade, ou ainda, que toda relação de poder implica uma estratégia de luta e a tentativa de fazer desta um ponto de inversão possível.

Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. [...] Se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo o lado. (FOUCAULT, 2004, p. 277)

Dentro deste contexto é possível, por exemplo, entendermos que a maneira da mulher grega se posicionar, na Antiguidade, não se constitui como uma impossibilidade de escolha. Poderíamos, ainda assim, considerar que não ter direito à participação nas assembléias, a destituição do direito ao voto – em suma, não ser e não exercer o poder de cidadania – ou não se caracterizava naquele momento como um problema, ou frente a ele manifestava tão somente a escolha por um modo específico de vida. Mas, em contraponto, é preciso ressaltar que quando em uma determinada época e em um determinado segmento esta composição social tornou-se impeditiva à existência feminina, o direito à participação política foi reivindicado.

No tocante à referida disposição, não poderíamos aceitar, todavia, uma visão simplista, ao pensar que este agenciamento tenha se dado somente pela vontade das mulheres de participarem e de se posicionarem de outras formas na gestão política. Outros jogos de forças e interesses estavam implicados e imbricados neste complexo. Entretanto, nos detenhemos na afirmação do problema quando este surge nos atravessamentos que a vida se põe a produzir.

O que tão sutilmente queremos acentuar, a partir de uma sensibilidade clínica, é que diante da composição de um problema há, no contemporâneo, uma produção maciça e insistente de uma exigência ou imposição que remete à afirmação da vida na restrita relação com critérios preestabelecidos, seja pelos códigos de prescrição da sociedade, pelos valores que esta impõe e/ou pelos padrões de legitimação de condutas que ela produz. Queremos sublinhar a produção, na atualidade, de um modo de escolha que possui como princípio de constituição uma exigência ao assujeitamento, que não mais se impõe através dos nítidos mecanismos institucionais, mas que se encontra terminantemente na esfera ou no interior de nossas subjetividades.

Assumindo, contudo, que as interrupções dos processos não provêm de um sujeito, mas são nele e a partir dele produzidas, seguimos a direção de uma das mais ricas contribuições de Foucault para a história do pensamento: compreender o homem, efetivamente, inserido em relações de produção e sentido, complexas tramas e redes. Campos de saberes e tipos de normatividades atravessam todo o plano de constituição do sujeito⁹.

Depreendemos igualmente que através da composição da relação das forças do homem com as outras forças são suscitadas, a cada vez, novas relações com a vida, com a morte e com a criação. Corroborando, assim, a pontuação feita acerca da impossibilidade de ausência de escolha, pensamos na subsequente proposição: é possível escolher não escolher. De fato é preciso considerar tal intento mediante o atravessamento da incidência enfática do capitalismo e de seus dispositivos sobrecodificadores sobre tais processos. Todavia, entendendo a existência da indissociabilidade entre o campo social e as produções desejantes, podemos afirmar a possibilidade de desejarmos o fascismo, ou ainda de desejarmos não escolher.

Quebrar, portanto, este “homem”, buscando nos diferentes estilhaços seus múltiplos vetores de composição, torna-se importante. Necessário é pensarmos os processos subjetivos no atravessamento de um tipo específico de formação social. A estratégia de pensar os processos de

⁹ Foucault (1984a), ao discorrer sobre a experiência, apresenta o atravessamento de três importantes eixos: as formações de saberes, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade. Para o autor as formações de saberes encerram o conjunto de discursos e práticas sempre variável que reconhecem ou legitimam como verdadeiras ou falsas algumas proposições. Os tipos de normatividades compõem o conjunto de discursos e práticas que determinam formas específicas de agir. Por fim, o terceiro eixo diz respeito às formas de subjetividade, e se referem, neste atravessamento, às maneiras através das quais somos levados a nos reconhecer como sujeitos.

escolha na emergência de um poder marcado pelo controle decisivamente nos força a pensar acerca das produções desejantes e, por conseguinte, sobre as atuais formas de luta e resistência.

1.1. Sociedades de controle e escolha – Escolhendo não escolher

Una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio. No le teme al vacío. No le teme a la penuria ni a la escasez. Sobre ella, sobre su cuerpo social, algo chorrea y no se sabe que és, no está codificado y aparece como no codificable en relación a esa sociedad. Algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama. Encontramos algo que se derrumba y no sabemos qué es. No responde a ningún código, sino que huye por debajo de ellos. (DELEUZE, 2005, p. 20)

Dedicando-se a pensar a vida na relação com o poder, Foucault, em sua fase genealógica, expõe uma análise entre os diferentes regimes sociais. Caracteriza, no entanto, as formações de poder e de sociedade, apresentando a correspondência de cada regime a uma específica forma de dominação.

Com efeito, o desejo de Foucault nunca foi o de fundar uma teoria geral e global, mas o de “trabalhar uma analítica de poder capaz de dar conta do seu funcionamento local, em campos e discursos específicos e em épocas determinadas” (MAIA, 1995, p. 84).

Assim, ao apreender uma transitoriedade, Foucault insere a análise do poder como algo que permeia e que se exerce em um diagrama. Para além do entendimento jurídico, o autor compreende o poder como este conjunto de práticas, dispositivos e técnicas que perpassam todas as instâncias da vida social, política e econômica.

Não se localizando em uma matriz geral o poder se expressaria como práticas sociais que produzem diferentes campos de forças. Ele é um exercício, uma relação que não reprime ou exclui, mas que incita comportamentos, instiga gestos e produz saberes.

Seguindo tal direção, em **Vigiar e punir** (1988) o autor indica com as sociedades de soberania, vigentes na Antiguidade, uma forma de poder centralizada na figura do rei ou do senhor. Demonstra a forma de controle vertical deste período por meio das dissimétricas relações entre senhor e servos, da vigilância externa do senhor, da multiplicação do corpo do rei e da constante reatualização de sua força por meio dos suplícios aplicados às coletividades.

Não se atendo, contudo, a este regime, aponta, com as mudanças sociais ocorridas no século XVIII, a emergência de novas relações: são as sociedades disciplinares que surgem neste mesmo século, atingindo seu apogeu no século XX.

Prolongando-se, porém, nesta passagem, Foucault (1979) anuncia a forma como o Estado de justiça do Antigo Regime vai gradativamente sendo governamentalizado. De fato, percebe-se, já a partir do século XVI, indícios da configuração de um poder num plano onde a composição dos três tipos de governos – o governo de si, o governo da família ou da população e o governo do Estado – se dobram uns sobre os outros. Vislumbramos desde então a manifestação do caráter imanente e multivetorializado do novo diagrama.

É, entretanto, num contexto de fundação, de organização dos grandes Estados territoriais e de necessidade de ampliação do domínio, que emerge no século XVI o interesse pelas artes de governar, que de maneira ulterior designarão a constituição de práticas governamentais voltadas para a população.

Essas práticas de governo assumirão a economia política como saber, admitirão dispositivos de segurança como mecanismos fundamentais e indicarão a constituição de uma economia geral de disciplinas que atravessará toda a sociedade.

Se a soberania ainda sugere um poder marcado pela descontinuidade entre os pontos de emanção e o de incidência do poder, se nesta sociedade o exercício do poder se faz descendente, exterior e descontínuo, num regime de passagem contemplamos a composição de uma forma de governo que possui como alvo não mais um território e seus súditos, mas um conjunto heterogêneo de "coisas". É neste horizonte de mudanças e transformações da conjuntura econômica e demográfica da Europa que as artes de governar sofrerão um desbloqueio.

É possível, neste caso, compreender essa dispersão do poder emergente como uma ampliação da ação governamental, onde os três tipos de governos, acima citados, tornam-se apenas referências às suas práticas. A família, a título de exemplo, deixa de ser modelo de governo para se constituir em instrumento de incidência do poder.

Designada por Foucault através do conceito de governamentalidade, essa ação ampliada evidencia que o lugar ou a dimensão política do Estado não é a do centro, sendo este agora também um dos pontos de referência para sua incidência e constituição¹⁰. A série considerada entre governo, Estado e política pública compreenderá, assim, uma ação governamental que se faz por referência ao Estado, e um Estado que se constitui na relação com a dimensão das políticas públicas.

Por conseguinte, as relações de poder vão sendo progressivamente elaboradas sob a caução das instituições do Estado nacional moderno. A esse regime de poder e à sua manutenção vincula-se ainda a produção de palavras de ordem: é preciso governar e governar-se.

Elucidemos, contudo, a composição do novo diagrama de maneira pormenorizada. A ascensão da burguesia marca definitivamente a passagem do poder soberano ao poder pastoral das sociedades disciplinares. Caracterizada fundamentalmente pelo processo de produção ou de correção ortopédica dos corpos, as sociedades do capitalismo industrial mobilizavam instituições como as famílias, as fábricas, os hospitais e as prisões – mecanismos operatórios que fixavam suas relações e asseguravam sua lógica por meio da interiorização ou da vigilância constante.

Nestas sociedades, a horizontalidade do exercício do poder e sua inclinação a uma certa invisibilidade investiam terminantemente na produção ou na geração de corpos-máquina. Basicamente o objetivo do capitalismo industrial era o de concentrar os indivíduos, distribuí-los em espaços individualizados e ordená-los no tempo de modo a constituir um corpo eficiente para a produção.

¹⁰ Aqui Foucault não deixa de rejeitar uma tradicional concepção que apreende a política como campo que possui no centro a máquina do Estado e que põe para funcionar o sentido descendente da série Estado-governo-política pública (Cf. PASSOS & BARROS, 2005).

Além de intensificar a produtividade dos operários, as disciplinas produziam saberes através das instituições, com o propósito de ampliar a docilidade e utilidade dos indivíduos. Esse regime disciplinar pressupunha ainda um sistema penal responsável por agir na transgressão de qualquer norma, uma micropenalidade do tempo, da atividade, da maneira de ser etc.

Objetivando a correção das condutas, a título de punição, Foucault aponta para processos que vão desde leves castigos físicos a privações e humilhações. Explicita o autor que, através da disciplina, “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer” (1988, p. 180).

Mas aqui, e de acordo com Foucault, é preciso retomar o caráter transitório das configurações do poder. Necessário é delimitar uma ruptura com a composição descrita. É que unidos ao autor (1984a), apreendemos, a partir da segunda metade do século XVIII, a eclosão de novas tecnologias.

Vislumbramos, neste ínterim, a produção ou emergência de instrumentos que se ocuparão, sobretudo, com questões relacionadas aos homens enquanto seres vivos, tais como as doenças, a fecundidade, a natalidade, a morte etc. Por sua vez, os processos biológicos da população em geral afluirão para o ponto principal de interesse e atenção neste período. É a vida que começa a ser inserida no espaço de controle do saber e de intervenção do poder. A população e os fenômenos coletivos constituir-se-ão o foco deste atravessamento.

Já se articula, neste momento das sociedades modernas, a sobreposição ou articulação de duas tecnologias: as disciplinas ou a anátomo-política, tecnologia centrada no corpo e, portanto, um mecanismo de individualização; e a biopolítica, que, incidindo sobre a população na forma de uma tecnologia securacional-reguladora, objetivará o controle da multiplicidade dos homens enquanto massa global, enquanto população.

Foucault faz, então, um importante apontamento – o da inserção da vida no âmbito da história. Para o autor, as novas relações de poder marcam a politização do “viver comum”, acontecimento decisivo da modernidade.

Desde os gregos a vida era concebida pela distinção entre *zoé* – viver comum a todos os seres vivos, “vida nua” ou natural, e *bios* – vida qualificada, civilizada ou política, maneira específica de viver de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEM, 2002).

Foucault, todavia, enuncia que o que se impõe na modernidade é a introdução da “vida nua” no centro das estratégias políticas, um exercício do poder que incide sobre a vida, reduzindo-a à sua modalidade biológica.

Em tal caso, essa “estatização do biológico” apresentará uma vida racionalizada e reduzida às necessidades operacionais das sociedades industriais. Não poderíamos deixar de pontuar que a otimização da qualidade biológica das populações encontra-se intimamente vinculada ao fortalecimento da burguesia, à consolidação do Estado nacional, bem como à normalização e medicalização da sociedade¹¹.

É bem verdade que o controle da “vida nua”, agregado à redução das formas de vida civilizada à forma operária, acaba por aprisionar o homem em um processo cujo objetivo exclusivo é a produção de produtos a serem consumidos. É somente através da introdução da “vida nua” nas esferas políticas e econômicas que as sociedades modernas alcançarão a extração de mais-valia.

¹¹ Favoráveis a Foucault e seguindo com uma leitura posterior (HARDT & NEGRI, 2005, p. 92), não poderíamos deixar de compreender a ruptura biopolítica sem pensá-la num contexto social marcado pela crise. É que advinda no final do século XVIII, da composição de movimentos revolucionários – tais como o de recusa à transcendência soberana, de rejeição ao estabelecimento de forças para além do homem e, portanto, da afirmação ou valorização do humano e da imanência – a modernidade provoca, em contrapartida, um forte antagonismo, determinando um processo contra-revolucionário. Combina-se a esse momento histórico a constituição de uma reação contra-revolucionária determinada pela conjunção de ações políticas, filosóficas, sociais e culturais. Essas ações terão como preceito a reinstauração de uma nova transcendência, infundida agora contra a imanência afirmada. É neste horizonte que Negri e Hardt, a respeito da transição diagramática que aponta Foucault, compreenderão que a soberania, essa forma de poder característica do corpo transcendental do Antigo Regime, insiste modulada na modernidade, incidindo agora em um corpo político de cidadãos livres. Em outros termos, expõem os autores, o que há na modernidade é uma modulação para uma nova forma de transcendência, ou, ainda, que “a modernidade substitui a transcendência tradicional de comando pela transcendência da função ordenadora” (p. 106). É neste contexto, dizem eles, que irá despontar todo um movimento de solidificação dos Estados nacionais. Com a função de regular a potência e a força dos coletivos, o Estado é a própria forma da soberania moderna, um aparelho político transcendental à multidão. Em relação à mão invisível do mercado, produto da economia política que demarca as condições de autonomia do capital, o Estado-Nação é um aparelho útil. É ele, no entanto, quem “dá conteúdo à mediação de interesses e representa o eixo de racionalidade dessa mediação” (p. 104). É dessa transcendência universal enraizada no plano das relações humanas que emerge a idéia de um Estado representativo, garantia de expressão política das massas. À composição desse Estado vincula-se a integração dos indivíduos por meio da manutenção de contratos sociais capazes de destituir as vontades isoladas, individuais, em prol de uma vontade geral. Do mesmo modo, o Estado nacional é também quem irá gerir a saúde das populações, o controle da vida, exercendo funções cada vez mais policialescas. O poder na modernidade é, nesta ordem, aquele que se combina à alienação do poder das massas e à autoridade do Estado.

Elas conseguirão constituir, a um só tempo, um corpo produtor de bens e mercadorias e uma forma de vida arrolada ao consumo dos bens produzidos. Se, por um lado, as disciplinas moldam o corpo, adaptando-o ao capitalismo, por outro, a biopolítica prescinde da inteireza do corpo para produzir e reproduzir a vida.

Por tal razão, esse quadro social não deixa de evidenciar a emergência de uma nova forma de regulamentação da vida. A regulamentação imposta pela soberania, o direito do soberano sobre a morte e vida dos súditos¹² ou o exercício do poder que mata o outro é, nas sociedades disciplinares, centrado no racismo de Estado.

Pautada na biologia, ela estabelecerá um corte entre os que devem viver e os que devem morrer. Determinadas à extinção das raças inferiores, à destruição do outro com intuito de salvaguardar a vida, as grandes guerras terão um papel preponderante neste período.

Foucault (2000) apresenta este importante ponto sublinhando a distinção entre as sociedades de soberania e as do biopoder¹³. Se no primeiro regime a regulamentação da vida volta-se para o “fazer morrer” e “deixar viver”, lembrando os suplícios e a exclusão social arregimentados pelo rei ou senhor, a bioregulamentação do biopoder volta-se não mais para o “fazer morrer”, mas para o “fazer viver” e “deixar morrer”. Ela quer gerir a vida, mais do que exigir a morte. E quando esta última é exigida, é em defesa da sociedade, em defesa da vida.

O biopoder, neste horizonte, fará emergir um novo posicionamento frente à morte. Esta encontrar-se-á justificada e legitimada em favor de uma cruel prerrogativa de vida geral e coletiva mais saudável.

Retomando, reciclando a forma, o alvo e a própria função do discurso sobre a luta das raças, mas deturpando-os, esse racismo se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra histórica — com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens,

¹² Neste regime social, a vida e a morte não são compreendidas como fenômenos naturais; elas encontram-se, em contrapartida, relacionadas ao poder do soberano. O soberano é aquele que detém o direito de exercer sobre os súditos o poder de matar e de deixar viver.

¹³ Foucault situa a biopolítica numa estratégia mais ampla, que ele nomeia de biopoder. O biopoder se caracterizaria por uma tecnologia de dupla face, composta pelas disciplinas, a anátomo-política do corpo, e pela biopolítica da população, que visam, sobretudo, os processos da vida (Cf. PELBART, 2003).

suas vitórias e suas derrotas — será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Não mais batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas etc., assim, também, o tema da sociedade binária, dividida entre duas raças, dois grupos estrangeiros, pela língua, pelo direito etc., vai ser substituído pelo de uma sociedade que será, ao contrário, biologicamente monista [...]. Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra-história das raças, vai se transformar em tema inverso: o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. (FOUCAULT, 2000, p. 94-95)

Entretanto, seguindo ainda as forças das variações, a emergência desta complementariedade entre disciplina e biopolítica acaba por suscitar uma nova forma de organização social. Foucault anunciará que já não somos uma sociedade disciplinar.

Deleuze (1992a), ao retomar a indicação foucaultiana, delimita a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, constata a crise dos meios de confinamento e apresenta a nova relação instituída entre vida e poder, entre capital e subjetividade.

As novas relações de poder não mais se impõem exclusivamente sobre corpos individuados. Generalizadas, sobretudo, por todo campo social, elas recaem sobre o processo da vida. É na imanência do vivo, no plano do viver, que o controle se faz presente. O biopoder, neste contexto, é potencializado como forma de controle e tem por objetivo principal a gerência dos movimentos vitais.

Se nas práticas biopolíticas da modernidade o corpo é algo modelável e reproduzível dentro de limites mais ou menos claros, nas sociedades de controle a biopolítica renunciará aos limites do corpo para produzir e reproduzir a vida. A biologização da vida será sua principal marca, e manifestará uma forma de poder que não mais incide sobre a inteireza dos corpos, mas sobre corpos fragmentados.

Expõe Deleuze (1992a) que as sociedades de controle surgem na segunda metade do século XX como nova ordem mundial, apresentando-se como diferença em relação às formações sociais anteriores. Se o poder centralizado e dissimétrico das sociedades de soberania já não mais encontra viabilidade possível nas sociedades disciplinares, caracterizadas por uma mecânica de

poder pautada na descentralização, continuidade e produção, nas sociedades de controle o tipo de poder operante distingue-se pela invisibilidade, fluidez e modulação contínua.

Ora, a emergência desta sociedade demarca a crise das instituições e de seus instrumentos de confinamento, apontando não a ineficácia da lógica disciplinar, mas a generalização do controle através de todo o campo social.

Com a diluição das fronteiras, esta nova forma de dominação inclui tudo e todos através da proliferação de tecnologias de informação e de comunicação, instrumentos sociais que, compondo-se em redes virtuais, fazem circular a importante lógica da mercantilização. Como explicita Deleuze (1992a, p. 224), é um capitalismo de sobreprodução; seu interesse não mais se ancora na compra de matérias-primas e venda de produtos acabados, o que ele objetiva, sobretudo, é a venda de serviços.

Portanto, nesta nova composição social o mercado se virtualiza e se globaliza, convertendo todas as coisas em mercadoria. Ao tomar como proposição a assunção da vida em sua esfera mais elementar, por meio da produção contínua de necessidades e desejos esta nova tecnologia do poder enraíza-se nas subjetividades através de imperativos que aspiram necessariamente à produção de mais-valia.

As necessidades e os desejos objetivam-se quando transformados em produtos. O consumo torna-se pilar de sustentação das sociedades de controle. Tendo-o como principal alvo, a difusão das tecnologias informacionais e de comunicação acabam por gerir todo um processo de homogeneização universalizante e reducionista da subjetividade, demonstrando uma *mass-mediatização* em que estamos todos, definitivamente, enredados. Tais tecnologias afluem para a produção de indivíduos normalizados e articulados segundo um sistema de valores ou de submissão. Expressa Guattari (In GUATTARI & ROLNIK, 2000, p. 16) que não são

[...] sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados. E eu nem diria que esses sistemas são “interiorizados” ou “internalizados” [...] o que há é simplesmente uma produção de subjetividade, não somente uma produção individuada – subjetividade dos indivíduos – mas

uma produção de subjetividade social, uma produção de subjetividade que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo. E mais ainda: uma produção inconsciente. A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalista produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante.

Operando, assim, em esferas infinitesimais da existência humana, o capitalismo atual captura as vias de criação da vida e produz códigos que passam a ser referências a quase todas as experiências. Através da mídia, dos fluxos de informação e dos fluxos de conhecimento, consumimos modos de ser, de sentir, de pensar, de agir, de sonhar, etc. Processos não só produtores de identidades, como abolidores de toda possibilidade do diferir. Uma das formas de abolição à diferença a que assistimos freqüentemente é uma certa circuitagem do capitalismo que tem incluído a diferença para torná-la inofensiva, esvaziando-a de sua capacidade de transpor os limites.

Se no início do século XVII os asilos eram instituições que excluíam os indivíduos da sociedade, e se no século XIX as sociedades tinham por característica enclausurar os indivíduos incluindo-os em um aparelho de correção, nas sociedades atuais o que vislumbramos é a inclusão de tudo aquilo que está fora do instituído, não no sentido de estabelecer lutas e embates, mas no sentido de abolir tudo que é estranho e perturbador, com a prerrogativa de superação das diferenças¹⁴.

Hardt (2000), no contexto dessa homogeneização, retomando de Deleuze o tema das sociedades de controle, se dispõe a pensar, a partir do declínio dos muros institucionais, o enfraquecimento da sociedade civil.

¹⁴ O “fazer viver” e “deixar morrer” certamente é retomado nas sociedades de controle, apresentando-se, como nas sociedades disciplinares, na forma do racismo. Entretanto, segundo Hardt (2000, p. 357-372), o racismo na pós-modernidade possui formas e estratégias diferentes. Não mais pautada na biologia, mas em significantes sociológicos e culturais, a teoria racista da sociedade de controle, travestida de um anti-racismo, concebe uma posição pluralista que aceita as diferenças entre as identidades. Não se apoiando nas diferenças raciais, a segregação, doravante, não poderá ser concebida hierarquicamente, o racismo não mais estabelece a diferença entre as raças, não mais as divide segundo o grau de superioridade ou inferioridade; a hierarquia é uma mera contingência das circunstâncias sociais. Neste sentido, expõe ainda Hardt, o racismo pós-moderno não leva mais em consideração a exclusão, importante estratégia das sociedades de soberania e disciplinares, mas uma inclusão-diferencial onde nenhuma identidade é determinada como um outro.

Para o autor, a modernidade sempre compreendeu a ordem civil como um espaço privado, como um território em oposição ao espaço público. O indivíduo moderno, diz ele, é aquele que considera a distinção entre os espaços nos quais sua interioridade é preservada, e o espaço público, lugar da vida política, dos embates, das multiplicidades e encontros.

Todavia, ressalta Hardt que com a passagem da modernidade para a pós-modernidade essa dicotomia desaparece. Os espaços públicos encontram-se cada vez mais privatizados, demarcando violentamente a produção de um alisamento social, de uma equalização do *socius*, o que permite que os fluxos do capital circulem de forma mais rápida.

Vê-se, neste horizonte, como um dos principais efeitos produzidos, a volatilização ou diluição do limite entre as experiências individuais e as experiências coletivas, o que, decisivamente, “autonomiza mundos fechados sobre si mesmos como mônadas em trânsito”¹⁵ (BAPTISTA, 1997, p. 180). Mônadas estas que encontram nos mundos televisivos e cibernéticos acolhimento e a propícia manutenção das identidades.

A compreensão deste grande processo de homogeneização constitui-se, enfim, quando pensamos a inseparabilidade entre subjetividade e campo social. É preciso entender que para o capitalismo a produção de subjetividade é mais importante do que qualquer outra produção.

Para sua efetivação o capitalismo necessita de uma alma, de um homem específico que possua uma maneira específica de se articular como o tecido urbano, com os processos maquínicos do trabalho e com a ordem social. E no capitalismo atual essa articulação se produz da seguinte maneira: na era do biopoder, percebemos o agravamento de diversas condições concretas – o esvaziamento da esfera coletiva, o isolamento, a individualização, o empobrecimento afetivo, a solidão, a velocidade, a descartabilidade, a inércia, a efemeridade das relações etc.

¹⁵ O homem num fechamento de si sobre si mesmo. O capitalismo produz subjetividades cada vez mais voltadas para dentro de si.

Baptista (1997), nesta direção, expõe uma leitura do urbano enquanto “campo político de tecedura de sensibilidades onde diversos enfrentamentos de forças podem nos indicar as invenções e as desnaturalizações do humano” (p. 174).

Estamos falando de um humano, que diante da velocidade do capital imaterial, paralisa-se enquanto terminal de uma grande rede e de uma cidade asséptica e lisa que não suporta misturas de suor, cheiros ou ruídos. Espaços urbanos privatizados que trazem consigo o imperativo da circulação. Bancos? Só os financeiros.

A paisagem urbana não é a do espaço público, dos encontros, mas sim dos espaços fechados dos condomínios, dos *shopping centers*, das auto-estradas, “espaços interiores protegidos e isolados” (HARDT, 2000, p. 360). Cidades que nos encarceram no plano das visibilidades, com seus cartões postais, seus *outdoors*, suas fachadas de casas e comércios que nada dizem, monumentos a-históricos que transmitem imagens para o consumo.

Nas cidades das visibilidades, as imagens instauram instantaneidades. São imagens esvaziadas de suas virtualidades. Suas emissões ininterruptas atam o olhar a tudo que passa. Hipnotizados pelas velozes imagens, consumimos não só bens ou produtos, mas, sobretudo, valores, formas de vida e de existência. Presos à tela das cidades visíveis, é difícil encontrarmos com outras cidades. Poluídas de imagens descartáveis, “nelas nada acontece, tudo se passa” (VIRILIO, 1999, p. 24).

Eis o ponto: seguindo o pressuposto de que o político surge não no homem, mas nas relações constituídas entre os homens, o que encontramos nas cidades do capital é o esvaziamento deste espaço público e, portanto, sua despolitização. Se compreendermos a política vinculada à idéia de liberdade que surge na relação entre diferentes, o que dizer da política nas cidades globalizadas, onde a diferença, as misturas, as multidões, os encontros são sinônimos de perigo?

Compreendendo a vida como múltiplos processos de escolha que se dão ininterruptamente de acordo com os encontros e agenciamentos que se estabelecem, o que dizer dos processos de

escolha na cidade que não suporta encontros? O que dizer dos processos de escolha nas cidades despolitizadas?

Com o esvaziamento político nas relações, nas cidades, na vida, os processos de escolha tornam-se paradoxais. Estamos a todo momento sendo convocados a exercer essa liberdade, este “trabalho de si sobre si”, usando uma expressão foucaultiana. Contudo, nas cidades que não misturam, onde as telas domésticas dizem-nos o que acontece em nós mesmos, o modo de escolha recai na realização de possíveis já estabelecidos.

Retornemos, todavia, aos processos de homogeneização das subjetividades produzidos pelo capitalismo, mas agora constituindo uma dobra sobre aquela dimensão vital, já enunciada, dos processos de escolha.

Indicamos o alvo principal do biopoder – a incidência sobre a “vida nua”, uma incidência que reduz a vida ao biológico e que faz desaparecer as marcas da vida qualificada ou política.

Partindo deste alvo, afirmamos que as sociedades pós-modernas encontram-se sob a primazia dos processos vitais, movimento que perpassa violentamente os espaços públicos constituindo-se em princípio de organização social.

Vimos como o público, este espaço que se cria entre os homens, é destituído, sobremodo, como espaço de organização social da pluralidade humana. Do mesmo modo, pontuamos a instituição de uma vida como valor único da política, bem como o totalitarismo, a intimização e a normalização que lhe são devidos.

De todo o exposto, o que se torna enfático é que a redução da vida à modalidade biológica não só homogeneiza as diferenças. Essa redução é ainda capaz de produzir, em um outro nível, um importante quadro de esvaziamento social e político, e, portanto, de obliteração do pensamento.

É neste sentido que Ortega (2004) apresentará, através da leitura de Agnes Heller, a atual emergência de um importante elemento antipolítico e homogeneizante, o pensamento biopolítico legitimado cientificamente.

Segundo o autor, se o político constitui-se no espaço da liberdade e do confronto, das opiniões e dos diálogos, os discursos biopolíticos, com suas verdades e certezas, se impõem, executando uma substituição dos diálogos pela política de opinião única.

Por isso, é preciso prosseguir a análise expondo a transformação que a biopolítica da saúde sofreu no decorrer do século XX. Se nas sociedades disciplinares a biopolítica vincula-se ao fortalecimento da burguesia e do Estado nacional, no século XX a biopolítica da saúde deixa de ser uma preocupação estatal, sendo lançada sobre o âmbito privado ou social¹⁶.

A novidade que surge, doravante, é que a saúde se encontra “repolitizada biopoliticamente enquanto metáfora de pureza moral” (ORTEGA, 2004, p. 14).

Nada que seja oposto a ela pode pretender ocupar uma oposição central, a menos que aceite o risco de que lhe seja aplicada a etiqueta de “perverso” (numa versão suave) ou de diretamente “diabólico”. Não é nada disparatado ver nessa valorização moral histórica uma tentativa (bio)política de repor a “saúde” na sua posição central normativa. (HELLER & FEHER *apud* ORTEGA, *idem*)

Veja-se os imperativos da produção de uma autoconsciência voltada para uma vida saudável, que incessantemente afirmada, transforma-se no princípio da identidade subjetiva atual. As ascetes corporais, a busca da saúde perfeita e da longevidade apontam para a constituição de um indivíduo responsável que escolhe a partir de estilos de vida ou segundo preceitos do *new way of life* (Cf. BIRMAN, 2003). A moral onde repousa a biopolítica da saúde se impõe mais uma vez sobre o corpo, mas sobre um corpo fragmentado tantas vezes forem necessárias para a garantia da produção da vida.

¹⁶ É que a globalização, este mundo constituído para além dos limites nacionais, apresenta um controle de Estado cada vez mais enfraquecido, uma vez que demarca a existência de um sistema financeiro internacional fora de seu controle. É, contudo, essa função cada vez mais reduzida do Estado nacional que estrategicamente viabiliza o contínuo processo de construção de um Estado supranacional, sistema político global marcado pela descentralização e desnacionalização (HARDT & NEGRI, 2005). Há, portanto, uma modulação do poder, que se apresenta agora na forma de um controle mais distribuído e não localizável.

Em complemento, explicita Ortega que a produção e manutenção dessa bioidentidade constitui uma utopia apolítica. Pautada em modelos ideais de *performance* física, ela cria uma única forma de sociabilidade, a biossociabilidade, cuja ênfase se encontra nos procedimentos dos cuidados médicos–corporais.

Na biossociabilidade, todo o vocabulário médico-fiscalista baseado em constantes biológicas, taxas de colesterol, tônus muscular, desempenho corporal, capacidade aeróbica populariza-se e adquire uma conotação “quase moral” ao fornecer os princípios de avaliação que definem a excelência do indivíduo, antes medida de acordo com o desempenho na esfera pública ou na esfera privada e familiar. (ORTEGA, 2004, p. 14)

Portanto, voltemos à temática da escolha. Num contexto de despolitização e de massificação de informações e imagens, o controle produz modos de escolha determinados pela necessidade de moldar a vida segundo uma estilização completamente associada ao desenvolvimento do consumo de massa em geral.

As contínuas desterritorializações¹⁷ do capitalismo e as produções de subjetividades serializadas encontram-se atravessadas por uma intensa produção de necessidades, eficaz mecanismo de aceleração de bens que demarca mais do que o consumo de produtos.

A necessidade está, nas sociedades de controle, completamente vinculada ao consumo de valores e estilos de vida. Logo, controlar ao máximo e direcionar os processos de escolha, limitando-os a modos específicos de ser, é condição de vida do capital mundial. A condição de movimentação do capitalismo é, sem dúvida, nossa paralisia.

Em outros termos, incitar modos de escolha que sejam indissociáveis do consumo é a prerrogativa do capitalismo atual. Para consumir incessantemente produtos e imagens é necessário, primeiro, produzir uma identidade-consumidor. É preciso que a força de invenção da vida seja capturada e colocada a serviço do mercado. É na imanência da vida subjetiva que o capital incide,

¹⁷ As produções de subjetividade vislumbradas segundo possibilidades desejanter são sempre múltiplas e provisórias. O desejo enquanto produção territorializa e desterritorializa, engendrando, contudo, vias constantes de inauguração de novas possibilidades de vida. O capitalismo, no entanto, é um poder que desterritorializa os fluxos desejanter, reterritorializando-os em territórios uniformes, letais e desérticos. Suprime as vias de criação, cristalizando a subjetividade através das territorializações duras, que configuram capturas do desejo.

integrando sua potência de variação e orquestrando as diferenças dentro de uma única identidade, de uma identidade-consumidor.

Como expõe Baudrillard, “o lúdico do consumo tomou progressivamente o lugar do trágico da identidade” (1981, p. 240). Incidindo sobre a potência criativa da vida, essa forma de dominação captura sua força de invenção produzindo territórios uniformes, desérticos e rentáveis. O processo de individuação da vida é capturado por um poder que se alimenta de seu entorpecimento.

Mas ainda é preciso inserir uma outra linha de força nesta convocação, intensificando ainda mais a tensão e complexidade no que diz respeito às produções subjetivas. Mencionamos um outro importante vetor de obliteração dos processos de escolha, a maciça produção de medo e terror difundida por todo o campo social.

Neste viés, Arendt (2004), partindo do totalitarismo nazista e stalinista como experiência máxima de aniquilamento do político, analisará o terror sistemático próprio dessa forma de governo, terror que comprime os homens uns contra os outros, suprimindo o espaço entre eles, que é o espaço da liberdade.

Entretanto, a autora não esgotará sua análise com o declínio dos sistemas totalitários. Mas, afirmará a produção do terror e do medo (que comprime os homens uns contra os outros, produzindo um único homem), a supressão da liberdade e, portanto, do político, como problemáticas mais do que nunca contemporâneas.

Ora, os territórios padrões ou os modelos constituídos pelo capitalismo não suscitarão tanto desejo se não fosse a produção do terror e do medo a eles associados. Como faces de uma mesma moeda, de um lado temos a produção de medo da morte social, da exclusão, da miséria, da desqualificação e segregação; de um outro lado encontramos uma corrida incessante em busca de identidades cada vez mais “eficientes”. Como expõe Caponi:

A esse “corpo espécie” não lhe correspondem outros direitos mais que sua natalidade, sua reprodução e sua morte. Ela pertence inteiramente ao registro do

biológico, da pura corporeidade. Conseqüentemente, suas conquistas e lutas prescindem de argumentos e devem estar fundados na aceitação passiva de ordens ou na violência e na força. (2004, p. 453)

Certamente encontramos aqui o “deixar morrer” das sociedades de controle. Como vimos, Foucault já aponta, nas sociedades modernas, para o exercício do poder sobre o plano do viver, isto é, para a politização da vida nua. Mas, se o “fazer viver” no biopoder das sociedades contemporâneas infunde-se no controle ou na geração de identidades voltadas para o capitalismo, se é verdade que este poder se exerce na imanência da vida, do mesmo modo ele coloca essa vida exposta à morte.

Podemos dizer que o exercício do poder que incide sobre a vida como ação inclusiva é o mesmo que deixa morrer ou exclui do mercado. E neste viés só é possível falar de uma exclusão inclusiva, pois se morre dentro, exclui-se a partir de um sistema de poder onde todos estão implicados.

Nesta ação política, seguramente encontram-se atravessados os meios, em vigor, de comunicação social de massa e o consumo. Abalizada por este último nos deparamos absortos com uma mídia alarmada em produzir e propagar formas discriminadas de cuidados de si, geralmente vinculadas a uma saudável corporeidade, condição precatória à obtenção dos direitos da cidadania.

E a lei que se reconhece é a seguinte: aqueles que não conseguirem consumir ou obedecer aos imperativos subsistirão, segundo o viés mercantilista, como os homens sagrados de Agamben (2002), cuja insígnia os destitui de qualquer direito, até mesmo do direito à própria vida¹⁸.

O homem sagrado, condenado por cometer um delito hediondo, é aquele que não pode ser sacrificado, mas, paradoxalmente, ele é ao mesmo tempo uma vida que não merece ser vivida. Abalizado por uma insígnia, torna-se alvo de aniquilamento, pode ser morto por qualquer pessoa sem que isto se constitua em um homicídio.

¹⁸ Se Foucault ainda estabelece uma certa distinção entre soberania e biopoder, no que se refere à incidência do poder sobre a vida, Agamben radicaliza este ponto estabelecendo uma continuidade entre os dois regimes. O autor anuncia, entretanto, que a politização da vida nua se encontra, ainda que encoberto, já no poder soberano. Lançando a biopolítica sobre a antiguidade, Agamben retoma a figura do *Homo sacer*, o homem sacro.

Banido tanto do espaço sagrado quanto do espaço profano, obrigado a submeter sua vida nua ao poder, o *Homo sacer* é uma vida matável e insacrificável a um só tempo; ela se torna insacrificável por ser excluída da comunidade, mas é nela incluída por ser matável.

Ao retomar esse específico personagem da soberania, Agamben estabelece uma continuidade entre o poder soberano e o biopoder, mostrando que o *Homo sacer* está mais vivo do que nunca nas democracias capitalistas contemporâneas.

Se o soberano é aquele que faz incidir seu poder e decisão sobre aquele que a sua lei exclui, se ele possui o direito de decisão sobre a vida, eliminando-a sem que isso se qualifique como homicídio, na biopolítica esse poder constitui-se em um poder de “decidir a partir de que momento a vida deixa de ser politicamente pertinente” (PELBART, 2003, p. 64).

Esta suspensão soberana da ordem jurídica e das leis, zona de indiferenciação onde nenhuma lei ou Estado responde pela vida de seus cidadãos, constitui-se em um estado de exceção. Agamben (2002), todavia, expõe que não só vivemos em um estado permanente de exceção, mas que nas sociedades atuais a exceção transformou-se em regra.

A vida nua, submetida ao exercício do poder, sob uma esfera social, encontra-se abandonada a uma violência muito eficaz. Explicita o autor que “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (*idem*, p. 91).

A figura do *Homo sacer*, do homem incluído por exclusão, expõe uma ideologia que marca as subjetividades contemporâneas, numa luta constante pela vida, já que esta se encontra sujeita a um poder de morte. Por sua vez, a luta pela vida se apresenta através de seu duplo, isto é, na forma de uma busca incessante pelo poder soberano e de fuga constante de uma vida que pode vir a se tornar a qualquer momento “matável”. Depreendemos, assim, como o medo do “deixar morrer” se configura, nos dias atuais, em um considerável vetor de codificação do desejo, ou ainda dos processos de escolha.

A grosso modo, vamos aos poucos percebendo como o capitalismo é ávido em suscitar desejos de sujeição aos seus fluxos, seja através de dispositivos de controle como o prazer do consumo, da busca de sensações nunca antes experimentadas, mas também através do medo e da insegurança, cristalizando e reduzindo os processos de escolha ao consumo de modos de ser.

Partindo do pressuposto foucaultiano de que o poder não é necessariamente repressivo, mas uma relação que incita, induz, seduz etc., será que não poderíamos pontuar, aqui, a forma contemporânea de relação consigo?

É que, para nós, fica visível que o capital global suscita através destes dispositivos uma sujeição, um assujeitamento, onde a constituição de si articula-se inexoravelmente aos imperativos, ao consumo de escolhas preestabelecidas. Uma relação consigo que se submete à relação com os códigos prescritivos.

Destarte, a liberdade e a política apresentam-se, no biopoder, dissociados de sua capacidade de transformação ou resistência. A liberdade no contemporâneo configura-se no próprio sonho de entrar na lei. Para além do poder de constituir a própria existência segundo critérios ético-estético-políticos, a liberdade estaria, nesta configuração, reduzida à liberdade de consumo, opção de consumo entre produtos, serviços e modos de vida.

Nesta ordem, encontra-se, ainda, atrelada a essa “liberdade” a construção de uma nova categoria de participação política, aquela que emerge através de um “chamamento à participação contínua, pela produção crescente de mecanismos que possibilitem a ‘sensação’ de que se está ‘atuando e decidindo’ politicamente, em defesa da democracia e da liberdade...” (CHEVITARESE, 2004, p. 7). Seguramente, são estas as sensações, de liberdade e de participação social nos atos de escolha, que irão fortalecer cada vez mais o consumo.

Caminhando neste sentido, a partir desta sucinta análise podemos, já neste momento, citar um modo que envolve o ato de escolher, onde os processos subjetivos se submetem às regras organizativas do saber e às coercitivas do poder. Neste modo a resistência não está implicada, o processo de escolha recai na realização de possíveis já estabelecidos, e a relação que se determina

com o campo dos possíveis é a da previsão, tracejada a partir de inferências lógicas. Este modo aponta para a impossibilidade de escolha de um modo de ser e para o consumo de escolhas dadas pelo campo sociopolítico.

Neste primeiro contexto, portanto, a escolha encontra-se relacionada ao ato mesmo de selecionar, preferir, eleger, discernir ou optar. É o sentido que encontramos nos dicionários populares e no uso corriqueiro da palavra, sentido que torna a escolha uma invariante, um processo que se desdobra da mesma maneira para todos, tornando-se um fundamento de caráter universal e normativo que legitima códigos, regras e valores de uma sociedade.

Nestes termos, escolha (*excolligère*) e decisão possuiriam uma correlação conceitual. Decisão tem sua origem no latim *de-cidere* e significa separar, cortar. Ambos os conceitos servem para designar a experiência de um sujeito que, diante de um momento que se impõe, o de decisão ou escolha, terá que eleger uma das alternativas dadas pelo campo de possibilidades, mediante uma atitude de antecipação e planejamento do futuro. Como se o ato mesmo de escolher pudesse ser apreendido por um sujeito consciente das escolhas que terá que fazer e das possibilidades que terá que deixar para trás.

Contudo, é importante ressaltar que esta consensual compreensão faz emergir para aqueles que se dispõem a pensar os processos de subjetivação uma questão de destacada importância, a saber: a emergência de um poder que sobrecodifica o processo da vida através da produção, da administração e controle do campo de possibilidades, entendendo-se aqui as possibilidades como potencialidades ou alternativas de um plano.

Anunciamos que o avatar da medida moderna é o controle dos fluxos que impedem os devires e seus movimentos intensivos, processo de captura do desejo que visa a produção de mais-valia. Ora, gerir as subjetividades exhibe o controle do universo possível da subjetividade. Podemos assim inferir que o poder nas sociedades atuais se insere no controle e na administração dos possíveis subjetivos através da produção de possíveis, o que certamente nos dá a ilusão de escolha.

Por sua vez, a constituição de um campo de possibilidades expressa a obliteração da criação de qualquer possível, de qualquer atualização do plano de virtualidades¹⁹. Neste sentido, depreendemos, que o controle produz possibilidades, radicalizando a máxima: “o possível é o que pode acontecer”.

O fato consternador, doravante, é que o acontecimento, sempre dado previamente por sua estreita interlocução com a lógica, quase nunca se constitui em problema na contrapartida de compra da ilusão de um campo repleto de possibilidades, onde ainda não se tentou tudo e onde, principalmente, somos livres para escolher.

Entretanto, é notório que as possibilidades dadas são sempre possibilidades de consumo. Podemos dizer que o que se determina, se impõe ou se abre para um sujeito consciente – logo, consumidor – é um campo onde o “acontecimento chega pelo possível” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335), o que inexoravelmente se torna um fechamento.

Se a produção de um modo de escolha direcionado aos valores da sociedade capitalista marca a interrupção da constituição de um processo onde a escolha se torna um regime de transformação ou de corte na imanência de um outro movimento, que é o de relação do homem consigo mesmo, diremos, enfim, que essa interdição se dá no atravessamento da produção de subjetividades modeladas pelo medo e pela falta, bem como na produção de um campo de consumo de possibilidades.

O fato é que o controle do universo de possibilidades da subjetividade e a produção desenfreada de possibilidades através da mídia e das imagens que nos arraigam demarcam, sobretudo, o exercício de um poder que incide na captura de todo espaço subjetivo de indeterminação ou de hesitação. Um poder que impossibilita qualquer condição de inflexão ética ou configuração de uma prática reflexiva, que se constitui na relação de cada um consigo mesmo,

¹⁹ A palavra virtual vem do latim *virtualis* e significa potência ou força. O sentido empregado pela filosofia refere-se ao plano de virtualidades como o real em estado de potência. A virtualidade não é o oposto do real, é o real em potência e não em ato. Se o real é atual e virtual e se o atual é o dado, o virtual é a “insistência do que não é dado” (ZOURABICHVILI, 2004, p.117). O virtual não substitui o real, mas antes multiplica as oportunidades para atualizá-lo. Neste caso, o virtual tende a se atualizar sem ter que passar à concretização efetiva ou formal, ele é potência em curso de atualização. Virtualidades e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes.

em um exercício contínuo de liberdade que se reduplica na criação de modos inéditos de ser e estar no mundo.

O homem hesita, é o que anuncia Bergson (1999) ao compreender a subjetividade em termos materiais, segundo um intervalo entre percepção e ação. Ao apreender uma dimensão da subjetividade relacionada ao conjunto dos nossos vínculos sensório-motores, o autor indica a composição dos hábitos que nos constituem e que tornam nossas ações repetitivas, hábitos vinculados à sobrevivência e aos interesses práticos.

Afirma o autor que para manter sua existência, o corpo, ao reconhecer algumas circunstâncias, executa determinadas ações. À esse automatismo Bergson nomeia de hábito. Para ele, o simples fato de procurarmos alimento sempre quando sentimos fome estaria relacionado à constituição de um hábito.

Mas ao que concerne à composição desses hábitos, o autor não deixa de apresentar a principal diferença entre as imagens orgânicas (ser vivo) e as imagens não-orgânicas. Segundo Bergson, a imagem não-orgânica é caracterizada por agir e reagir imediatamente a uma situação.

Em contrapartida, o ser vivo comportaria no plano imagético material um intervalo de movimento, um intervalo de tempo, emergente do interior dos mecanismos sensório-motores. Compreenderá o autor esse intervalo, essa separação entre estímulos e respostas, como a própria subjetividade. A consciência é, para ele, aquilo que se insere no “entre” do movimento recebido e do executado.

O ser vivo, todavia, não executa movimentos de forma automática; ele hesita. De acordo com Bergson, o cérebro complicaria ainda mais o intervalo, ao colocar em questão a indeterminação. O cérebro possui essa capacidade de receber os estímulos, analisar e escolher, de poder reagir ou não²⁰. E escolher é abrir-se a essa indeterminação. Quanto maior o intervalo de indeterminação ou de hesitação entre a percepção e a ação, maior o coeficiente de liberdade ou de

²⁰ Para Bergson, quem escolhe é o cérebro, nunca um eu ou um sujeito. O cérebro só se torna sujeito quando escolhe.

escolha. Este intervalo comportaria um tempo intensivo, uma multiplicidade virtual, um potencial criativo. A liberdade seria a garantia dessa indeterminação.

Nestes termos, Bergson pontuará a liberdade como um processo temporal que emerge do interior das disposições repetitivas e necessárias do vivo. Ela corresponde, contudo, a uma certa falência subjetiva no seio dos estados materiais, uma suspensão das ligações atuais que possibilitaria a emergência de um processo de escolha e que indicaria, sobretudo, a constituição de uma nova forma de relação com o mundo.

Por sua vez, a indeterminação, espaço temporal gerador deste processo de libertação, é ela mesma a condição para que a ética se afirme como escolha. Ela é o tempo que remete ao indiscernível, condição da criação.

E se o poder das sociedades atuais é um poder que mimetiza a vida, a captura se faz sobre toda e qualquer indeterminação. Há, nos dias de hoje, um coeficiente de indeterminação que é impedido de se exprimir, devido aos incessantes estímulos que apelam para a prontidão e o automatismo. Podemos afirmar que as formas de controle do capitalismo atual não só se capilarizam nas diversas relações individuais ou coletivas, mas, sobretudo, capturam o tempo, reduzindo e anulando o intervalo de movimento entre o pensamento e a ação, lugar da indeterminação psíquica e do desejo, dos conflitos subjetivos, das hesitações etc.

Nesta composição, será que não poderíamos nos aventurar a indicar as formas contemporâneas de padecimentos como impossibilidades de escolha? O que dizer das patologias como as compulsões, o pânico, as depressões, esses modos de sofrimento que explicitam um controle que investe incessantemente na direção dos processos subjetivos à ação – uma ação marcada pelo imediatismo e destituída de toda indeterminação, de todo intervalo criativo?

Depreendemos que o controle atual é aquele que incide nos intervalos, no “entre” da percepção e da ação, no “entre” do plano subjetivo, nos microintervalos cerebrais. O que dizer do lugar que os psicofármacos possuem na vida pós-moderna?

A mídia não deixa de anunciar os últimos lançamentos das chamadas “pílulas da felicidade”. A questão é que diante daquilo que aparece como um sintoma, o que poderia ser potencializado como um grau de indeterminação é rapidamente capturado por uma política que sopra em nossos ouvidos que dor e sofrimento são coisas do passado.

Consumir um neurofármaco é o suficiente para que a felicidade e o bem-estar reconfigurem o território subjetivo. Isso significa que a picofarmacologia ou a medicalização tornaram-se um importante dispositivo e estratégia do poder, incidindo nos intervalos neurais, no “entre” das sinapses. O uso atual, indiscriminado, dos psicofármacos se impõe na anulação de qualquer indeterminação.

Mas se por um lado vivenciamos a incidência do poder no espaço mesmo de criação de nossas existências, por outro lado, assim como a história é o forro de um devir, tal interrupção aparece, na clínica, sob a forma de um sufocamento, de um esgotamento, ou, ainda de um pedido que expõe não somente a insuportabilidade de ser o que se é ou de comportar-se em si mesmo, mas, sobretudo, uma necessidade de começar de novo. É o sintoma como efeito de um aprisionamento nas tramas do poder, mas concomitantemente como incidência de resistência.

Tal bloco de intensidades, marcado por tamanha angústia e horror, nos faz concluir que aqueles que chegam à clínica nos procuram por estarem sufocados por uma imposição de escolhas sempre limitadas, por não conseguirem construir um processo ético de escolha. Sabemos, através da experiência, que aquele que sofre, sofre por não tolerar mais um modo de existir, mas fica claro na demanda clínica que a impossibilidade primeira é a da constituição de uma relação consigo que resista aos códigos.

E, de tal sorte, face às possibilidades dadas, a existência ou o capital atual da subjetividade por vezes esgota-se, lançando-se em uma experiência limítrofe. E eis que no limite enunciará sintomaticamente todo o esgotado, quando sufocado pelos possíveis dados, quando já não mais consegue não escolher: *“Um pouco de possível, senão eu sufoco!”*.

Voltados, todavia, para a experiência sensível deste sufocamento, ou consolidados neste duplo que nos apresenta todo e qualquer sintoma, a figura do esgotado nos parece engendrar e contrapor na clínica algumas questões: É possível afirmar algo ou uma forma de vida nesse tentacular quadro desenhado pelo capitalismo contemporâneo? Há possibilidades de criação de outras formas de relação consigo?

Ainda nesta trama, o esgotado parece envolver, analogamente, a clínica na composição e insistência de similar questão: será possível afirmar o poder da vida no interior de um poder que subjuga a vida?

Assumindo tais questões, seguimos, mais do que nunca, envolvidos pelas afetações de Galli. Faremos nossos seus questionamentos:

[...] Poderíamos pensar os corpos cansados como ainda não esgotados na busca de si e em sua própria duração? Que trilhas eles poderiam ainda percorrer no espaço que lhes foi barrado de passar e fazer passar? Pode-se ainda extrair-lhe *uma vida* daquelas formas marcadas pelos golpes da cura que caracterizam o seu viver? O que resta, ali, para que se possa encontrar uma saúde no sofrimento? O que ainda poderiam estes corpos que não agüentam mais e precisam defender-se do que é mais grosseiro e que tende fazê-los sofrer na calma inércia? O que podem estes corpos quando olhados desde o regime sutil, quando olhados naquilo que neles se move e se conecta, quando olhados desde o seu impossível? (GALLI, 2005, p. 104)

Aqui talvez devêssemos recordar Foucault, quando expõe que o poder, ao tomar como objetivo a vida, suscita uma vida que resiste ao poder. Imbuídos nesta direção por um certo desvio, implicados na criação de novas trilhas, acaso não poderíamos nós, clínicos, afirmar a composição deste olhar que nos apresenta Galli? De um olhar que enxerga o duplo do sintoma e que, por isso, se encontra eticamente unido a uma dimensão sensível da realidade? Nesta ocasião, e tão somente aqui, a interdição tornar-se-á alusão para a saúde.

Doravante, se a interdição dos processos se constitui em um atravessamento da produção social do medo da morte e da falta no interior da criação contínua de um campo de consumo de possibilidades, sua autorização não poderá se apartar desta composição. Por sua vez, é ela inseparável da realização de uma outra experiência, marcada pelo excesso e criação de novos

possíveis. Mas eis a ironia de tal experiência, para sua efetuação se impõe o inevitável: vivenciar a morte, a figuração poética de uma morte sem morte, de uma morte que muito expressa a vida. Ora, se sufocados estamos por este modo de vida, talvez convenha exercer este poder que é próprio da vida – a imensa passividade da morte, desta morte que é ao mesmo tempo término e começo.

PARTE II

*Vou-lhes contar um segredo:
a vida é mortal*

Lispector, Água viva

2. Por uma outra experiência na clínica

Ao discorrer sobre a obra e o espaço da morte, Blanchot (1987) desdobra a experiência da escrita citando Rilke: “para escrever um único verso, é preciso ter visto muitas cidades, muitos homens, muitas coisas” (p. 83). O ponto culminante do texto sobrevém, entretanto, quando Blanchot nos mostra, a partir deste autor, que na e para a experiência o verso não é um puro efeito de uma vida vivida ou experiente. Ele é, ao contrário, criação do próprio esquecimento: “As lembranças são necessárias, mas para serem esquecidas, para que nesse esquecimento, no silêncio de uma profunda metamorfose, nasça finalmente uma palavra, a primeira palavra de um verso” (*idem*).

Assim, para Rilke, a palavra **experiência** faz alusão ao contato com o ser e sua renovação através deste contato. A experiência em nenhum tempo é dada como verdade ou certeza, da mesma maneira que a poesia não é dada ao poeta como algo pronto do qual ele poderia se aproximar. O poeta busca, toda a sua vida, a poesia; é o que nos expõe Blanchot. E nesta busca ele deixa de ser o senhor do que busca, pois ele não procura especificamente a poesia, nem tampouco quer com ela algo fazer. O que ele quer da poesia é isto, a saber: transformar-se na própria busca, rica de incerteza e paixão.

Esta leitura blanchotiana acerca da experiência nos impele a começar o presente capítulo. É que ela leva ao limite o sentido da palavra experiência que comumente apreendemos. Transvalorada, ela converte-se em arte, no momento em que é compreendida como o impróprio movimento de esgotamento da vida. Como diz Blanchot, é preciso “esgotar a vida na busca da arte” (1987, p. 85).

E se a arte é práxis, a clínica, também enquanto tal, pode, talvez deva, retomar ou ser atravessada pelas problemáticas da criação artística. Não poderia a clínica dar passagem a esta arte de operar deslocamentos? Deslocamentos de si, rupturas de trajetórias individuais, mutações subjetivas... Porventura não poderia ser esta a intervenção clínica precisa quando, estupefatos, nos defrontamos com impasses contemporâneos, particularmente com aqueles relativos à produção de subjetividade?

Parece, então, que a arte nos aponta uma outra arquitetura possível, aquela onde os processos subjetivos podem, enfim, reproduzir atos de criação.

Vivenciamos indiscutivelmente um inquietante momento histórico-político, cuja expressão na clínica tem nos conduzindo continuamente a um ponto de interposição, de confluência, ou ainda a uma modulação dos sintomas clássicos, como os da obsessão e da histeria²¹, para os limites sintomáticos da ordem do corpo e da ação (BIRMAM, 2003).

Caracterizadas particularmente pelas compulsões, anorexias, bulimias, depressões e pelas famosas síndromes do pânico, estas novas formas de padecimento “corporificam-se” como marcas do mal-estar contemporâneo, apresentando-se a nós diariamente mediante uma excepcional configuração.

No que concerne a tais sintomas, eminente é o fato de que parecem culminar invariavelmente, no espaço clínico, austeras experiências de interrupção da potência de variação da vida. Pois é preciso dizer que no plano clínico experienciamos, na parcialidade do tempo, uma fundamental impossibilidade que não nos furta, mesmo em meio às rígidas formas do fazer clínico, à insistência de um plano afetivo.

É na asserção deste peculiar e desconhecido registro sensível da experiência que tais formas de padecimento passam a convocar sentidos outros, para além dos saberes e das relações de poder que são pela clínica estabelecidos.

Em tal caso, ao que nos parece, exequível é a possibilidade de experienciar, no limiar da constituição de uma experiência clínica como espaço essencial de idéias e concretização de modelos – experiência constituída pela expressão de um saber preciso e pronto a discorrer sobre as formas de sofrimento e de tratamento – um manancial de linhas e expressões sensíveis. E eis, portanto, que neste plano de afetabilidade, ou na asseveração deste registro sensível dos sintomas, uma experiência de interrupção se coloca: a interrupção da vida.

²¹ Sintomas especificamente e unicamente caracterizados por conflitos psíquicos da ordem da oposição entre o desejo e um código moral.

Pois é nos traços desta dimensão ou na radicalidade deste apontamento, designação de uma certa abertura da experiência clínica instituída ao não-instituído ou ao não-clínico, o solo onde edificamos nossa prática. Ou seja, entendemos que a afirmação do que poderia ser uma ameaça à existência da clínica constitui-se contrariamente no lacônico movimento sobre o qual ela se funda e se perpetua. Depreendemos, doravante, que a consistência da clínica encontra-se antagonicamente relacionada ao grau de abertura que ela mesma constitui àquilo que a força a se desestabilizar.

Nesta direção, e seguindo a inspiração blanchotiana, se compreendemos a experiência artística como aquela capaz de se criar, e criar através de sua própria destruição, a clínica não poderá subtrair-se a esse estranho movimento, caso queira se tornar em espaço facilitador à produção ética da vida. E eis, então, o paradoxo clínico, que é da arte, que é do viver: a sua realização reside, exatamente, na irrealização.

Ora, se no espaço clínico vivenciamos uma interrupção, esta seguramente se manifesta na extensão de suas inseparáveis facetas. E, de fato, toda interrupção se impõe evidenciando algo que passa, pois se há interrupção é porque algo caracterizado pela fluidez encontra-se obstruído. Podemos afirmar, sem dúvida, que é a vida isso que flui. E neste ponto torna-se fundamental questionarmos acerca do comprometimento clínico. Pois, se a clínica compromete-se com o que é da vida, deve, ela mesma, empenhar-se em não compor obstáculo à sua variação. Seu compromisso deve estar, portanto, eticamente relacionado à sua disposição derivante.

Neste sentido, compreendendo que os saberes afigurados pelo dispositivo clínico comportam-se como efetivos e comprometidos aparatos de subjetivação, necessário é pensar a clínica neste ponto mesmo onde ela se abre para o que não lhe é próprio.

Não obstante, é preciso explicitar ainda que o que não é próprio à clínica não é o que está fora dela, num sentido dialético que põe à disposição um dentro e um fora apartados; o impróprio da clínica é essa dimensão sensível que neste espaço insiste.

Poderemos apreender essa dimensão como um fora-interior à clínica: é fora²² em relação à sua dimensão instituída, porquanto ela não a comporta; mas é interior à clínica na medida em que, estando tal dispositivo na vida, esta dimensão se faz inevitavelmente presente. Fomentada em um registro que não é o da consciência ou de uma vontade consciente, mas que é da vida ou da pura experiência, este diagrama intensivo persiste, incitando a dimensão instituída da realidade a redesenhar-se.

Nesta ordem, é possível depreender que por mais que aferremos ou pautemos a experiência clínica ao formato e ao controle preestabelecidos dos saberes e das formas de se comportar e agir, auspiciosamente os imprevistos surgirão, fazendo emergir acontecimentos disruptivos e bifurcadores.

Haverá irrevogavelmente numa combinatória, num encontro de corpos, aquilo que excede, que escapa, que foge. E é a apreensão deste ininterrupto transbordamento ou evasão de novos traçados ou linhas em uma dada experiência o que nos autoriza a afirmar que invariavelmente as estratégias de controle são sempre segundas em relação à experiência vital, às suas conjugações, suas convergências e divergências.

Entretanto, para além de uma mera apreciação ou observação, acreditamos que é a possibilidade de acolhimento deste registro, disto que se impõe sobejante aos decretos clínicos, a potência indispensável que nos desembaraça das amarras de uma certa naturalização do fazer clínico, do humano, de um destino que nos é delegado.

Podemos dizer que quando apreendemos, afinal, esta dimensão sensível da realidade, esta estranha ou desconhecida dimensão em relação ao instituído, àquilo que habitualmente é vivido no plano clínico, seus efeitos de crise são precisos.

O estranho é sempre aquele insurreto acontecimento que se debate sobre a realidade dada, argüindo sua constância, produzindo importantes reconfigurações. A possibilidade de

²² Segundo Foucault (*apud* GALLI, 2005, p. 103-104) O fora é essa dimensão, espaço de “erosão de nossas vidas, de nosso tempo e de nossa história, o espaço que nos arraiga e nos mastiga”.

estranhamento e, sobretudo, de acolhimento ao estranho, é aqui apreendida não somente como fonte de potência, mas principalmente como uma atitude que concede à clínica sua própria consistência. Acreditamos que a composição da clínica, em seu duplo movimento de acolhimento e desvio, manifesta-se nesta dimensão de abertura ou de passagem ao que não lhe é peculiar, ao impróprio.

Mas em breve contraponto e para a criação de desvios, é preciso marcar o hábito que constituímos de apreender a experiência segundo um modelo do pensamento que se pauta na representação, expressão fundamental de uma relação dialética instituída entre uma idéia e o objeto. Construimos, doravante, um primado do modo representativo do pensamento sobre o modo não representativo. Em consonância a este primado, a clínica é compreendida como um processo conduzido voluntariamente pelo analista ou terapeuta.

Todavia, o que inversamente propomos não é a exclusão de um modo pelo outro, mas a reversão deste primado, bem como a recriação desta relação. Deste modo, esforçamos-nos em acentuar a existência na experiência de modos não-representativos do pensamento. Um angustiar, um desejar, um querer, por exemplo, dizem respeito a um plano de afecções que nada quer representar. Este modo do pensamento impassível de representação é pura experiência, dimensão que não se reduz ao plano das idéias, mas que contrariamente compõe com ela um circuito criativo onde a existência é deslindada em sua potência de invenção contínua.

Em tal caso, torna-se imprescindível evidenciar que é mesmo um decisivo momento este que nos faz experienciar, junto aos nossos clientes, um plano afetivo. Um instante sensível é o que, para nós, torna possível a emergência de novas experiências. Ele marca especificamente a condição de falência de uma experiência clínica que se aporta unicamente no conhecimento.

E se a trivialidade da compreensão do conhecimento como instrumento de apreensão do mundo é reproduzida na clínica, instituindo, sobretudo, uma diferença qualitativa nas relações produzidas neste espaço, tal é a factualidade de abertura deste dispositivo a outras apropriações. Para além da apreensão do conhecimento como asséptico instrumento de um analista ou de uma

análise, é indispensável pensarmos o conhecimento como experiência de modificação de si, de esgotamento e de criação da vida²³.

É tão somente caminhando na direção de um conhecimento vivo, que se constitui não *a priori*, mas na concomitância do fazer clínico, que poderemos restituir a capacidade do dispositivo de criar sua própria realidade.

Neste estrito sentido, chamamos a atenção para o fato de que o plano clínico constitui, independente das normas e convenções prescritas, experiências que excedem o saber, expressando, sobretudo, a possibilidade de experienciar ou de sentirmos aquilo que não sabemos.

Contudo, é preciso ressaltar que vivenciar, no âmbito da clínica, o que não sabemos, não significa, de modo algum, subjugar o dispositivo à pura ausência ou ao vazio absoluto. Este movimento de abertura ao diagrama sensível da realidade, desestabilizador dos modos instituídos do fazer clínico, não exprime o desaparecimento ou extinção do plano da clínica, mas expõe a possibilidade de seu desdobramento em fazeres outros.

Nossa aposta é de que a composição da clínica, enquanto espaço de constituição ética da vida, organiza-se através de experiências paradoxais que se determinam exatamente pela indeterminação. Além disso, convém pontuar que as determinações encontram-se, de outras formas, presentes na clínica.

²³ Nos referimos a uma apropriação do conhecimento que, a partir dos estudos produzidos por Humberto Maturana e Francisco Varela, foi deslindada por Passos e Do Eirado (2004). Estes autores apontam para a inseparabilidade entre vida e cognição. Enfatizam, nesse sentido, a problemática da produção de subjetividade. Há uma relação entre viver, conhecer e fazer, o que certamente demonstra que o saber é ontológico, ou seja, o conhecimento não é representação, mas sim criação, um “saber-fazer” que apresenta a operação de singularização do vivo, de constituição da existência segundo um engajamento ativo no mundo. Plano que não se impõe de fora ou *a priori*, de onde emergem reciprocamente o sujeito e o objeto do conhecimento. Postula-se, contudo, que a determinação da existência se dá concomitante à determinação de um mundo. Vale dizer, não há realidade pré-existente a ser conhecida. O conhecer é uma ação que implica a constituição dos pólos subjetivos e objetivos da relação cognoscente, um ato que se constitui a partir da dimensão *nonsense* da realidade. Ao compreenderem o conhecimento na sua extensão criadora, Passos e Do Eirado passam a apreender o vivo como o próprio domínio da autonomia. Há no vivo, em toda criatura, uma dimensão criadora, uma capacidade de criar e de se criar. O que nos é apontado pelo ato cognoscente é uma operação circular, onde planos assimétricos e distintos (criatura e criador / plano indeterminado e determinado) se entrecruzam, criando-se mutuamente.

É possível afirmar, por exemplo, que nela há sempre um conhecimento, sendo este efetivamente segundo, acontecimentos-efeitos que se engendram em um encontro; também podemos compreendê-lo a partir dos sentidos produzidos em uma sessão, conhecimento *a posteriori* que se dá concomitante à constituição dos sujeitos do conhecimento.

Podemos dizer assim: existem solos, ou ainda, firmes margens. No entanto, a dissipação é sempre primeira, isto é, um não-saber sempre comparece na clínica, e deve ser, apesar do mal-estar que tal experiência produz, afirmado. É nesta afirmação que uma experiência sensível emerge, corroborando, no encontro, com a constituição de novos sentidos, de novos valores, de uma diferença que é puro conhecimento empírico.

Eis, então, o consistente solo do conhecimento clínico, que tem por característica fundamental a autêntica fluidez. O conhecimento engendrado pela própria vida, o alcance ou conquista de qualquer solo, margens, fundamentos ou sentidos é sempre muito provisório. Pois, se é verdade que ele é pela vida produzido, a vida, em contrapartida, é uma força que incita a curto ou a longo prazo sua própria volição, sua potência de expansão, de variação.

Mas ainda há de se considerar que a afirmação à experiência de descentralização dos saberes e, concomitantemente, das relações de poder que estes saberes compõem, só se constituirá ao colocarmos, em primeiro lugar, a clínica em análise, problematizando sua prática e seus lugares instituídos.

A novidade que se revela neste instante é que a clínica, para dar passagem à vida, precisa necessariamente se deslocar do lugar onde se encontra edificada, ou seja, a clínica, enquanto dimensão instituída, deve morrer.

Ora, se os movimentos da vida encontram-se impedidos de se constituírem em sua potência de agir e de criar, a clínica e seus dispositivos poderão igualmente compor obstáculos a tal movimento. Perante esta possibilidade seguimos, contudo, afirmando que a clínica não deve falar pela vida, mas constituir lugar para que a vida fale por si mesma.

Neste horizonte, talvez seja mesmo imprescindível, no atravessamento dos casos clínicos, produzir a possibilidade de pensarmos a clínica ou de nos apropriarmos dela como “caso”²⁴. Seguir questionando sobre o desejo de um ato clínico planejado, elaborado, urdido, parece compor a fissura indispensável à produção de desvios de um dispositivo instituído como a clínica, abrindo-o ao que vem, ao que pede passagem.

É preciso, sobretudo, que não furtamos a clínica desta operação, é necessário que ela mesma se argua. Tomando novamente esta proposição em sua radicalidade, expomos que a dimensão clínica da clínica se constituirá nesta zona de indeterminação, num instante em que pode ela acolher sua própria morte e insurgir outra na imanência desta experiência.

Nesta ordem, vislumbra-se a especificidade da clínica. Especificidade que não poderá, de modo algum, ser confundida com um especialismo, porquanto deslocalizada, não centralizada, clínica compatível com uma crítica ao especialismo. Aqui é preciso ressaltar que não tentamos expor a utilização ou a implantação de um determinado método ou de uma técnica clínica. De outro modo, a nossa aposta se coloca na possibilidade de pensar a clínica através de um plano ilimitado e sempre finito, de constante recriação.

Sendo assim, quando falamos sobre a clínica ou sobre seus movimentos substituímos a palavra “campo”, o campo da clínica, pela palavra “plano”, uma vez que o sentido habitual da primeira parece nos remeter a um domínio de saber ou prática.

Tal como apresentada pela escola alemã da Gestalt, e mais especificamente por Kurt Lewin que assumia a proposta da pesquisa-ação, a noção de campo se insere com rigor na psicologia (PASSOS & BARROS, 2000). Constituindo certa diferença quanto ao pensamento positivista, que acreditava na possibilidade de o pesquisador se estabelecer fora do campo de pesquisa, Lewin compreende que o pesquisador está colhido no campo.

Contudo, não avança muito quando mantém a separação entre os termos da relação sujeito e objeto, depreendendo que entre o indivíduo e o meio, entre o sujeito e o objeto do conhecimento,

²⁴ Cf. o Prof. Eduardo Passos no Curso de Mestrado em Psicologia da UFF, disciplina: Subjetividade e clínica, 2005.

há apenas uma experiência de interferência, sendo, portanto, o pesquisador o sujeito do conhecimento, o agente de mudanças.

No entanto, o movimento contracultural da década de 1960, caracterizado por uma crítica radical às formas instituídas da existência, demarcará uma renúncia à proposta da pesquisa-ação. A aliança entre a psicanálise e os movimentos políticos, a recusa ao freudismo e a emergência de um freudo-marxismo foram alguns dos muitos híbridos que perpassaram a clínica psicanalítica da época, produzindo importantes destabilizações. O movimento institucionalista se insurgirá refutando a sociologia americana e a psicologia que se erigia como dispositivo através da psicologização dos conflitos subjetivos.

É neste arranjo que a Análise Institucional Socioanalítica da França, emergente entre as décadas de 1960 e 1970, irá substituir a proposta da pesquisa-ação pela da pesquisa-intervenção. Cria-se, a partir daí, um novo entendimento para a relação entre sujeito e objeto. A despeito do primeiro movimento, a pesquisa-intervenção buscava, sobretudo, interrogar as instituições.

Tratava-se de produzir evidências que visibilizassem o jogo de interesses e de poder encontrados no campo de investigação. Sua metodologia estava baseada, portanto, numa arguição que desmanchasse os territórios constituídos e convocasse a criação de outras instituições. É claro que a própria noção de instituição é modificada, já que, ao não ser identificada à de estabelecimento, remete ao processo de produção constante de modos de legitimação das práticas sociais. (PASSOS & BARROS, 2000)

No contexto da análise institucional, a intervenção se assenta, todavia, na utilização de “analisadores”. Os analisadores, segundo Félix Guattari, estão sempre referidos aos acontecimentos, apreensão de rupturas no interior da instituição.

No que tange aos sentidos cristalizados, estas apropriações possuem a capacidade de produzir análise, levando a instituição a constituir novos sentidos. Um analisador, portanto, torna-se naquilo capaz de fazer emergir o diagrama de relações de um determinado campo, tanto em seu nível de intervenção, como em seu nível de análise, de definição dos territórios e de suas virtualidades, catalizadores de fluxos (Cf. RODRIGUES, 1992).

Apreende-se, desde logo, um novo sentido de análise, que neste viés é entendida como um processo de desnaturalização e recriação das instituições. E nesta ordem ela coloca em análise a própria instituição da análise. Análise dos lugares que ocupa o pesquisador, o especialista, análise das implicações. Sendo assim, longe de almejar a mudança de comportamentos, a proposta da pesquisa-intervenção visa acompanhar os movimentos das instituições, a produção da diferença.

Vê-se, neste caso, uma dimensão de produção constante, de recusa à dicotomia entre sujeito e objeto. Estes termos, de outro modo, são pensados como emergindo num mesmo processo e momento de constituição, do qual fazem parte também a produção da pesquisa, da teoria e da intervenção.

Por este motivo, substituímos a palavra “campo” por “plano”, uma vez que não compreendemos uma separação entre os termos, não apreendemos a distinção entre um campo de saber e um objeto a ser apreendido por este. Para nós, o que é primeiro é a relação. Esta é concebida *a priori* e produz seus termos. O plano é apreendido, afinal, pelo seu caráter produtivo.

É, entretanto, este caráter produtivo inerente ao plano ou à relação algo que renuncia à concepção de uma natureza humana, princípio que a psicologia toma para si como valor de sua própria constituição.

Além disso, um importante aspecto da proposta é que o modo de conceber a relação entre sujeito e objeto do conhecimento transforma a relação entre as disciplinas. Passos e Barros (2000) falam de uma atitude crítica denominada transdisciplinaridade e compreendem que os limites entre as identidades de sujeito e objeto, entre as disciplinas devem ser perturbados. Neste horizonte, o eixo de sustentação dos campos epistemológicos é sempre subvertido.

Se na multidisciplinaridade cada disciplina mantém sua identidade e elas se somam para explicar o objeto, se na interdisciplinaridade a interseção entre as disciplinas cria uma nova disciplina para dar conta do objeto, na transdisciplinaridade o que importa é a relação de intercessão entre elas.

Trata-se de interferir, de fazer alianças com a arte, com a filosofia, com a política, de constituir franjas sempre móveis entre os limites das disciplinas, de desestabilizá-las para a recriação de novos objetos e sujeitos²⁵, de buscar em outras disciplinas a potência capaz de interrogar a clínica e fazê-la funcionar.

Em tal caso, os conceitos nos serviriam como ferramentas nunca dadas *a priori*. Eles são criações que devem se constituir segundo a necessidade de cada circunstância. Além disso, a interferência não pode ser entendida como repetição de um certo domínio, nem como troca de conteúdos, mas como perturbação. Sendo assim, a clínica se organizaria

[...] como um sistema aberto onde o analista não apenas criaria intercessores, elementos de passagem de um território a outro, mas onde ele próprio seria um intercessor. Produzindo agenciamentos, misturando vozes, as enunciações, agora sem sujeito, nasceriam da polifonia dos regimes de signos que se atravessam. Por exemplo, uma sensação, um som, um cheiro experimentado como ato no território que define o nível de intervenção, produz interferências, ressonâncias, ampliações, mantendo o sistema em aberto para o tempo (PASSOS & BARROS, 2000).

O que se quer, tão somente, é pensar mecanismos, processos e procedimentos sempre muito provisórios. Neste sentido, nosso trabalho clínico não tem por objetivo a construção de uma nova relação, a qual devemos incorporar. O que estamos tentando expor é o caráter disruptivo de toda realidade e uma aposta de nele embarcarmos.

Por fim, não objetivamos afirmar uma forma de vida em particular, mas através deste plano relacional indeterminado o que assinalamos são as múltiplas possibilidades de vida. Reabrir as virtualidades é, para nós, uma fecunda proposta.

Eis o ponto onde queríamos chegar. É nesta experiência de acolhimento de sua própria morte que a clínica pode acolher ou constituir espaço à morte daqueles que ali chegam.

²⁵ Guattari (1987, p. 96) denomina essa abertura às múltiplas dimensões que nos atravessam de coeficiente de transversalização. Segundo o autor, trata-se de dimensões necessárias à constituição da subjetividade, à recriação das instituições, uma vez que as põem constantemente em confronto com o novo. A transversalidade, portanto, aponta para um coeficiente de abertura, desestabilização dos vetores horizontais (relações informais que se estabelecem nas instituições) e verticais das instituições (organograma institucional).

Compreendendo o sintoma a partir da coexistência na existência de dois movimentos – o de insistência de uma vida discriminada por uma variabilidade e o de interrupção da espontaneidade deste fluxo – depreendemos igualmente, neste atravessamento, que se a existência se contorce ou sofre é porque, na imanência do processo de produção da vida, uma morte impõe-se obstinada.

Seguramente é preciso ressaltar que na dimensão sintomática nos defrontamos com uma reiterada morte atualizada na extensão da própria vida. Uma morte que se impõe anunciando não apenas a finitude da forma vivida que pretensamente quer fixar-se, mas que, sobretudo, emerge insinuando a constituição de um novo modo de existência.

Sim, há na existência a coexistência entre vida e morte, e um importante circuito vital se impõe. É preciso dizer que na vida constituímos continuamente a vida, modos sempre inéditos de viver. No que concerne aos agenciamentos atuais constituídos, ora nos tornamos profissionais, ora estudantes, ora filhos, pais, mães, esposas, maridos etc. Instituímos, portanto, específicas formas de amar, de sentir, de nos relacionarmos com os outros, de ver o mundo. Mas, definitivamente convém pontuar que não somos os mesmos de anos atrás, não mantemos as mesmas relações com o mundo, tampouco somos os mesmos de ontem.

A vida possui acontecimentos disruptivos demais, que impõem constantemente a morte à nossa atual existência, levando-a a ser outra, tornando-a sempre muito transitória. É a dimensão da morte que sempre impõe à existência a destruição de suas formas, para que a vida possa nela constituir outras, outros “eus” sempre muito transitivos. Neste sentido, a morte deslindada

[...] não aparece no modelo objetivo de uma matéria indiferente e inanimada a que o vivente “retornaria”; ela está presente no vivente, como experiência subjetiva e diferenciada provida de um protótipo. Ela não responde a um estado da matéria, mas corresponde, ao contrário, a um pura forma que abjurou a toda a matéria – a forma vazia do tempo. (DELEUZE, 1988, p. 147)

Situando a análise da produção da vida no suporte principal da existência, ressaltamos, entretanto, que não deixa de ser a insistência desta dimensão imprópria, ou mortal, da vida o que nos provoca vertigens.

Em uma sociedade onde identidades são requeridas a todo o momento e onde o medo da exclusão e da morte concreta são experiências cada vez mais presentes, é a força criativa da vida o que insiste e aterroriza.

Mas necessário é pensar, sempre atentos à inseparabilidade entre os planos da produção social e o da produção desejante, que se a composição de uma dada sociedade só pode efetivar-se mediante a constituição de um homem específico e equivalente ao seu modo de produção, na transversalidade deste capturante movimento há algo que não cessa de variar: a vida.

E eis que para o capitalismo atual tal é sua força de sustentação, o rígido princípio de produção de uma alma se faz imprescindível. Apesar desta análise, numa dimensão mais sensível da experiência, de modo súbito, o sintoma apresenta-se como efeito da intensificação de um movimento que objetiva gerir a espontaneidade da vida. Convém lembrar que o modo capitalista se erige na manutenção de um controle cuja incidência se sobrepõe no plano mesmo da produção vital. Ao investir, a princípio, nesta dimensão que é da morte, este modo de produção social destitui incessantemente a vida.

Poderíamos dizer que o capital se afirma nessa potência de desvanecimento ou dissipação contínua inerente aos territórios existenciais. Conduz, no entanto, sua força de destruição e potência de composição à criação de modos de vida intimamente ligados aos seus códigos.

É o controle e a incidência do próprio, ou da forma, sobre o impróprio, sobre a variação. Neste malgrado esforço de contenção do que não se contém, de moderação do que não se modera, a existência se contorce e inapelavelmente a angústia irrompe de maneira brutal.

E se a vida ou a existência encontra-se na clínica, em um momento de chegada, caracterizada pela parada, a intervenção possível talvez seja mesmo a de constituir escuta e acolhimento ao que insiste e pede passagem. E eis que a morte de uma específica forma de vida apressa-se, abrindo caminho à criação de modos inaugurais de ser e estar no mundo.

Assim, se vivenciamos junto aos nossos clientes uma específica experiência de parada do fluxo vital, a clínica deverá ela mesma abrir-se a esta fluída experiência, ou ainda ser ela uma experiência de passagem.

Nesta direção, é preciso elucidar a constituição de uma experiência clínica na coetaneidade do acolhimento e acompanhamento dos casos. Afirmamos que a composição do plano clínico só se cumpre nesta dimensão imanente e transversal dos processos de produção, de constituição do eu e do tu²⁶.

Alcançamos, então, o que parece ser o ponto propulsor do incômodo clínico, que cremos se interpor exatamente nesta experiência de finitude ou de morte. No acolhimento deste plano sensível, uma experiência de finitude apresenta-se diante de nós através do pedido de uma vida que não suporta mais ser o que é, incitando, sobremodo, a experiência de nossa própria morte, da morte da clínica.

Dito de outra maneira, este circuito vital da existência pede passagem, constringendo a clínica a acolher a morte daqueles que ali chegam, num movimento que a transforma, ela mesma, em espaço da morte. Aqui nos deparamos certamente com o estranhamento inicial que, exemplificado linspectorianamente, elucida o mal-estar que é suscitado no plano clínico. Eis o que a experiência clínica torna indispensável na relação consigo e na relação com o outro, a vivência de um paradoxal circuito que é da vida: vivo para morrer, morro para viver.

Comprendemos que a experiência de resistência no contemporâneo se faz pela habitação, pela experiência do paradoxo. Foucault foi quem bem localizou o ponto de incidência do poder e o ponto de resistência a ele. Se sobre a vida incide um poder de regulamentação, essa vida, na sua nudez, comporta uma potência de afirmação estética da existência. Ou seja, no ponto de incidência reside a resistência.

²⁶ Para nós, apreender a dimensão paradoxal do sintoma, seu duplo, só é possível quando nos apropriamos da dimensão paradoxal da própria clínica. O que queremos dizer é que a clínica sempre está a captar a dimensão de fechamento do sintoma. Entretanto, ela, enquanto dispositivo, apreende a dimensão de abertura do sintoma quando na relação com o sensível, com o não-clínico, com a política, em uma análise de si mesma, ou seja, quando aberta a um outro.

Portanto, no atravessamento político de constituição e de incidência do poder, a sustentação de tal paradoxo nos diz que é morrendo que a clínica pode perdurar, constituindo-se em espaço de acolhimento e intervenção, elementos propícios que nos colocam conciliavelmente em contato com a realidade da obra. Realidade explícita de uma experiência de “desobramento”, de abandono das certezas, de morte e, não obstante, de constituição intensa de vida. Tal como expõe Blanchot através de Kafka:

Talvez a arte exija que se brinque com a morte, talvez introduza um jogo, um pouco de jogo, onde já não existe mais recurso nem controle. Mas o que significa esse jogo? “A arte esvoaça em torno da verdade, com a intenção decidida de não se queimar nela”. Aqui, ele esvoaça em redor da morte, não se queima nela, mas torna sensível a queimadura e converte-se no que arde e no que comove fria e mentirosamente. (1987, p. 89)

E a intervenção clínica é esta, a saber: dar passagem àquilo mesmo que a vida comporta, àquela dimensão da vida que repelimos exatamente porque percebemos que nela dispomos intensamente de nós mesmos.

É o plano da morte. Plano que incita, numa certa torção indivisível com a vida, uma circularidade criativa; sobretudo, manifestando no homem a excepcional possibilidade de constituição de sua própria existência num instante supremo que faz deste todo, que é a vida, uma experiência artística. Vida e morte entrecruzadas concebem uma singular experiência onde a existência não se pulveriza, mas, inversamente, persiste, intensificando-se no tempo. A despeito deste circuito, expõem Deleuze e Guattari que

Trata-se de peças diferentes da máquina, diferentes e coexistentes, diferentes na sua própria coexistência. Sendo assim, é absurdo falar de um desejo de morte, que se oporia qualitativamente aos desejos de vida. A morte não é desejada; o que há é a morte que deseja (enquanto corpo sem órgãos ou motor imóvel, e também a vida que deseja (enquanto órgãos do trabalho). Não são dois desejos, mas duas peças, duas espécies de peças, duas espécies de peças da máquina desejante na dispersão da própria máquina. (s.d, p. 344)

E é preciso pontuar, sem hesitações, que a expressão desta experiência não cessa de incitar a vida como criação. Uma vida que excede a todo e qualquer valor transcendental, imparcial a toda experiência, estende-se à apreensão de um dinamismo criativo e imanente que, engendrado por

planos distintos, constitui, segundo o tipo de intensidade que o anima, toda uma economia universal.

A experiência sugerida seria, portanto, algo que encontrar-se-ia relacionada, na totalidade do tempo, à dimensão do encontro com o heterogêneo, visto que neste modo de compreensão a insurgência de um paradoxo se faz iminente.

Há nisto que chamamos “vida” a distinção de planos que se entrecruzam, criando-se mutuamente. Cabe anunciar que a vida possui em si mesma uma variabilidade intensiva, uma potência de criar continuamente a si mesma, não carecendo de qualquer realidade como referencial pré-existente. Neste sentido, uma vida não-orgânica, não-pessoal, persiste, transformando-se, redesenhando-se continuamente porque produtora de uma multiplicidade de planos.

E se por um lado a vida é algo que se impõe para além dos limites do vivo, por outro ela evidencia nele mesmo este permanente processo. Uma certa relação imanente entre vida e existência é salientada quando tornamos compreensível a capacidade da vida de criar a si mesma, sendo ao mesmo tempo criatura e criador, produtor da diferença em relação a si própria.

Se a vida evoca a criação, o viver é fechamento e reprodução, é o que explicita Deleuze (1999). Embora seja mesmo necessário destacar a distinção de um homem, não como soberano criador, mas antes como ser afetado por esta vida profunda, ou ainda como um “eterno encarregado das máquinas do universo” (DELEUZE & GUATTARI, s.d, p. 10).

Parece-nos, contudo, que uma específica relação de coextensividade²⁷ entre natureza e homem pronuncia-se na apreensão extraordinária de uma inseparabilidade entre as dimensões criadora e criatura, entre produção e produto.

²⁷ A noção de coextensividade discorre acerca da inseparabilidade entre o campo da produção social e o campo da produção desejante, ambos são igualmente engendrados por fazerem parte de um mesmo plano de imanência. Essa noção teria o mesmo sentido de transversalidade, ou seja, ela diz respeito a essa rede molecular de fluxos desejantes e produtivos que atravessa todo o panorama social – uma formação política, social, libidinal etc. Em Espinosa (2000) abre-se o espaço para se pensar a coextensividade. Para o autor tudo que existe é gerado a partir de uma substância originária única. Os campos da produção desejante e social fazem parte de uma só substância, de um mesmo universo, o que não significa que esses campos sejam iguais.

Ainda nesta direção, importantes autores como Deleuze e Guattari não cessam de elucidar tal produção como algo inerente ao próprio desejo. Para eles, a produção, qualquer que seja ela, engendra invariavelmente um ciclo cujo princípio imanente é o desejo, sendo este último algo que “faz correr, corre e corta” (DELEUZE & GUATTARI, s.d, p. 11).

O desejo é compreendido, nesta perspectiva, como produtor dessa dimensão, desse plano de termos heterogêneos que se agenciam, estabelecendo relações ou ligações. A novidade que surge desta apreensão é que a vida se manifesta produzindo realidades infinitas.

Sendo assim, é preciso apontar a composição do homem ou de sua existência no atravessamento dessa anônima produção. Atravessados pela vida, somos, sem dúvida, máquinas-desejantes, continuamente acoplados a outras máquinas. O que significa que o desejo é algo que se constitui em um conjunto, em um agenciamento.

Ora, compreender o desejo como algo que se compõe exclusivamente num agenciamento transporta seu sentido a uma dimensão não-individual, sem proveniências num eu. Deleuze, em toda a sua obra, empenha-se em tornar inteligível essa impropriedade.

O desejo é, segundo o autor, algo que se apresenta ou se constitui na relação com as coisas. Algo que procede por alianças, por conexões realizadas pela conjunção de elementos sempre destituídos de pontos de chegada ou de partida. É algo que se produz e produz num encontro, que se compõe nas misturas dos corpos, tornando impossível a prolação de um eu.

Quanto ao amor, por exemplo, compreensíveis se fazem as considerações de Proust. Na leitura da atraente obra deste escritor, o amor se apresenta como um afeto que não é da ordem de um sujeito, mas da ordem daquilo que está sempre a suscitar um plano pré-subjetivo, porquanto coletivo.

O que Proust indica nas entrelinhas é que o amor, em um primeiro momento, rompe com o que há de pessoal. Neste ensejo, não poderíamos dizer que somos um alguém que ama, ou ainda, que amamos uma pessoa. Ao contrário, o que se anuncia é sempre um ama-se, um deseja-se. Além

disto, amar alguém ou a algo, focar o objeto de amor, é uma proposição que só pode existir se secundária. Amamos sempre um agenciamento, demonstra o autor.

Em **À sombra das moças em flor** (1993) é possível notar a maneira como o narrador apaixonou-se por Albertine. Ela é um agenciamento. Não é possível desejá-la unicamente, pois nunca desejamos exclusivamente um homem ou uma mulher.

Desejamos, para além disso, toda a paisagem que circunscreve este homem ou esta mulher, seus mundos. Albertine encontra-se, a todo momento, envolta pelo mar de Balbec, pelas gaiotas e por um grupo de moças; este agenciamento é o que encanta o narrador. Em um segundo instante, porém, o amor ou o desejo se individualiza, marcando o momento em que se torna possível especificar, diferenciar ou discernir o *eu* e aquela pessoa. Quando podemos, enfim, dizer: sou alguém que ama.

Explicam ainda Deleuze e Guattari (s.d) que, ligando-se a fluxos contínuos, o desejo é algo que cria objetos parciais fragmentários e fragmentados, elementos últimos que se determinam no acoplamento e que conectam, concomitantemente, o desejo a outros e novos fluxos. Trata-se, contudo, de pensar nestes agenciamentos a constituição da existência. Pensar a produção do homem a partir de um autêntico querer que se impõe, porquanto em relação, como acontecimento.

No entanto, torna-se ainda necessário pontuar que os agenciamentos do desejo não produzem composições inalteráveis. O desejo é uma potência que se constitui e constitui em conjuntos sempre muito diversificados, sempre muito provisórios. Anunciamos um desejo impessoal que segue em sua continuidade, em devir, conectando-se, emergindo sempre outro num conjunto de novas relações, levando a existência a habitar efetivamente muitas paisagens.

Por conseguinte, Deleuze e Guattari (s.d) não deixam de pensar a ontologia para além de uma distinção entre sujeito e objeto. O que há são fluxos. A existência é isto que está continuamente se fazendo no interstício das fontes recíprocas que se perturbam e se transformam.

Remetendo às produções maquínicas, no que diz respeito a estes agenciamentos ou acoplamentos do desejo, explicitam os autores que emissor de fluxo e órgão receptor confundem-se, produzindo um complexo paradoxo: o objeto-emissor se produz a partir do fluxo que é por ele emitido. Entretanto, a fonte só emite um fluxo para um objeto que pode cortá-lo, pois encontra nesse corte não sua parada ou barragem, mas sua condição de escoamento. Pensando, então, o desejo em termos de duas formas independentes que relançam uma sobre a outra, numa relação de pressuposição e gênese, Deleuze e Guattari expõem que uma pessoa é sempre o que se constitui num corte do fluxo. Não obstante, ela é, igualmente, um ponto de partida para uma produção de novos fluxos, síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno.

O que fica explícito nesta continuidade de fluxos e fragmentação de fluxos é que as máquinas desejanças só funcionam deteriorando-se constantemente. Nelas encontramos a experiência da morte. O desejo irrevogavelmente engendra a vida, agencia-se, redistribui-se, ligando-se incessantemente a outros fluxos. Mas, paradoxalmente o desejo engendra também a morte, cortes sintáticos concorrem para a constituição de novas propostas de composição. A morte pode, enfim, ser celebrada. Seu corpo pleno é o motor imóvel do desejo.

Fluxo e corte se inscrevem na paisagem sempre em movimento: conexões, agenciamentos, ligações... cortes. Dá no mesmo dizer que o desejo está continuamente implicado na constituição de um corpo que se define por zonas de intensidades sobre o qual se fazem novos agenciamentos, experimentação inevitável que concede aos órgãos uma outra função. Corpo-superfície onde pululam afectos em atos de conexão. Deleuze e Guattari (s.d) não cessam de apresentar a concepção de um corpo sem órgãos, sem organização, mola propulsora de toda a variação vital, condição de seu funcionamento.

E é preciso considerar ainda a estranheza do paradoxo, deste corpo sem órgãos. Impondo a coexistência entre vida e morte, ele pode ter muitas fisionomias: à maneira lispectoriana, blanchotiana ou deleuziana. Entretanto, o que não cessa de manifestar é uma certa inversão da proposição dualista – vivo para morrer – para uma proposição circular e criativa – vivo para morrer / morro para viver.

Atravessado por esta operação fundamental que é da vida, o vivo constitui-se, doravante, a partir deste paradoxal pragmatismo, que elucida a composição, neste processo, de duas dimensões indissociáveis da existência: uma que é pura determinação, dimensão que sugere a lei, reclamando ininterruptamente para si a constituição de novos territórios, de novas formas, de novas ligações; e uma outra marcada pela pura passividade, dimensão que recebe a lei, que se conforma a ela, comportando a um só tempo a indeterminação e a imprevisibilidade (PASSOS & DO EIRADO, 2004).

Sob essa conjunção, vislumbramos a determinação do plano subjetivo no interstício da constituição de formas de vida e de relações de forças, lugar de desvanecimento dessas formas vigentes. Segundo Deleuze, a apreensão da relação entre o dentro²⁸ da subjetividade, lugar das formas instituídas, e o fora da subjetividade, lugar para além do instituído, constitui um meio de sair do sofrimento imposto pela rigidez das formas, possibilidade da vida de começar de novo e de pôr em prática a plenitude das suas capacidades criativas.

Mas não obstante, unidos a Deleuze, logo vislumbramos que a complexidade do ser vivo se infunde na figuração de um movimento onde sua existência é acentuada no plano indeterminado da realidade, uma vez que extrai deste último sua ampliação, renovação e sentido. Em tal caso, a ênfase da constituição de si encontra-se firmada nesta dimensão inespecífica que nos faz habitar o

²⁸ Deleuze (Cf. DOMÈNECH, M. et al., 2001), pensando Foucault, compõe uma análise dos processos de subjetivação. Avalia, deste modo, a subjetividade em um momento anterior à composição das formas. A concepção da subjetividade é por ele deslindada como o efeito de uma operação que se produz na exterioridade da consciência. Segundo o autor, o sujeito não se distinguiria pela identidade ou por sua interioridade, mas por um dobramento que aponta para um paradoxo: a inseparabilidade inconciliável entre pensamento e desejo, entre o dentro e o fora da subjetividade. Ou seja, o dentro e o fora da subjetividade são compreendidos como planos distintos, porém inseparáveis. O sujeito seria, então, um espaço de conexão, uma dobra do exterior, uma multiplicidade. Tal ponderação manifesta um plano da subjetividade que recusa a ordem da identificação, apresentando um arranjo diverso ao que o antagonismo interior/exterior reporta. Ela posiciona a subjetividade em uma linha do fora que está sempre desfazendo os contornos familiares, desmanchando o dentro. Deleuze pensa, assim, um dentro na sua inseparabilidade com o fora. Explicitará o fora como plano animado de movimentos de dobras que constituem um dentro, e o dentro da subjetividade como o contorno familiar, desintensificação da agitação, do movimento das forças do fora, que se estabilizam provisoriamente em um diagrama. O fora da subjetividade, o exterior do dentro, manifesta o movimento das forças caóticas, ele é um “outro” do dentro, um outro que atravessa o dentro, impedindo uma identidade fechada. O fora, portanto, é essa dimensão que desfaz o diagrama atual da subjetividade até que outra se perfila. Deleuze aponta, por sua vez, o fora como uma estratégica dimensão que escapa das formas estáveis: é um lugar para as variações. É uma dimensão que diz respeito às forças, e as forças estão sempre em relação com outras forças, remetendo a um fora que não tem forma. Deste modo, o fora se impõe como abertura de um futuro onde tudo se metamorfoseia. A indissociabilidade inconciliável entre pensamento e desejo, entre fora e dentro, encontra-se nessa zona de interseção entre este plano ilimitado de forças e o plano que se efetiva em territórios de existência que são sempre finitos.

espaço da morte. E mais, a criação da existência como obra de arte é, neste momento, refletida como salário da própria morte.

Caracterizamos, neste ponto, o vivo segundo a qualidade auto-organizadora da vida, cuja aptidão está em criar novas formas e estruturas a partir da pura incerteza, da aleatoriedade, da desordem. Pensando o vivo no atravessamento desses dois movimentos distintos e inseparáveis, marcados ora pela atualização de formas orgânicas, ora pelas diferenciações conduzidas no seio da totalidade virtual²⁹, consideramos quer a abertura de um organismo sobre um todo, quer um fechamento do todo a um organismo. Ou seja, o que marca este vitalismo imanente é o fato de que o ser vivente formado excede à sua própria organização, abrindo-se para o que ele ainda não é. É o mesmo que dizer que a vida, ao esgotar todo o seu capital atual, incita a morte para dela extrair sua variação e expansão³⁰. Sendo assim,

O atual se torna tendência, e o modo de ser de uma tendência é o de desenvolver suas virtualidades até que sua forma atual não mais as comporte e ela seja forçada a se bifurcar, diferenciando-se em duas novas tendências divergentes e imprevisíveis, pois não podem ser deduzidas da exclusiva consideração da tendência de onde surgiram. É somente nesse momento que a circularidade vertiginosa em que entram as dimensões do atual e do virtual dá lugar à produção dos múltiplos tipos de realidades distintas, e mesmo assim sempre provisórias e metaestáveis, que nós denominamos de "eu" e "mundo", "sujeito" e "objeto", "enunciado" e "referente" etc. (PASSOS & DO EIRADO, 2004).

Pensar, então, a constituição da existência nesses agenciamentos, ou ainda no “entre” que se interpõe nos fluxos e cortes, é evidenciar a criação do plano subjetivo no interstício dos planos

²⁹ Neste viés, é preciso fazer uma breve referência a alguns aspectos da obra bergsoniana. Parte dela dedica-se, sobretudo, a apresentar a problemática do paradoxo a partir de uma importante relação entre tempo e subjetividade. Bergson é um autor que exhibe o modo como nossa existência se desdobra permanentemente no tempo numa operação de diferenciação. Segundo o filósofo, os estados da consciência nunca se repetem de modo idêntico, constituindo inversamente uma sucessão diversificada. Ao vislumbrar um ser que se perpetua e que se transforma incessantemente, Bergson explicita a existência, em nós, de uma realidade constituída a partir de elementos heterogêneos que se interpenetram, não sendo possível a discriminação dos termos. Anuncia, contudo, uma dimensão do tempo concernente à nossa existência atual, dimensão que expressa aquilo que somos; e uma dimensão do tempo que concerne àquilo que não é dado à nossa existência, e que por isto mesmo é indeterminado. O que se anuncia nesta composição, todavia, é uma realidade que está sempre em vias de se fazer, na medida em que a dimensão virtual, apesar de inapreensível, se impõe insistente, lançando o que é atual à dimensão do devir, do vir-a-ser. É a consistência do real, momento em que dois termos heterogêneos se criam mutuamente, constituindo uma nova forma de vida que “envolve a nossa e a faz fugir” (ZORABICHVILI, 2004, p. 48).

³⁰ É preciso expor novamente que a dimensão indeterminada não é vivenciada como clausura, puro caos independente da dimensão determinada. Diremos que tal experimentação emerge a partir do próprio agenciamento territorial, ou seja, a experimentação da dimensão caótica é algo que “sempre leva terra consigo” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 118).

de constituição de formas de vida e de desvanecimento das formas vigentes. Vida e morte, este todo que é a vida. Distintos inseparáveis, constituintes deste movimento contínuo que produz o novo, que engendra incessantemente a diferença em relação a si mesma.

Mas, aqui é preciso fazer uma importante ressalva a respeito desses processos de formação do plano subjetivo. É que esses processos não fluem tão facilmente, principalmente em nossa civilização. A questão é que, incontestavelmente, trememos diante da dimensão caótica, incontrolada e surpreendente da vida. No tocante a esta experiência, Foucault explicita um certo desapontamento:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (1995, p. 261).

Neste ponto, é preciso recorrer aos casos clínicos. Para nós, eles marcam a suspensão desta experiência circular que é a vida. Convém lembrar que a dimensão sintomática se impõe à clínica manifestando uma importante configuração. É que o sintoma nos põe, na totalidade do tempo, face ao paradoxo que é comumente suscitado pela força criativa da vida.

Depreendemos da experiência que tal disposição, tão paradoxal, ocorre sempre quando as formas atuais de vida tornam-se impeditivas à atualização de composições já integradas na dimensão existencial. Não obstante, tais composições, tão intensivas, alcançam um limiar, transvasando o plano vigente para formalizar um mais novo estado sensível. O sintoma, neste sentido, surge quando as formas atuais da subjetividade deixam de ser condutoras desta operação.

Helena³¹ chega ao consultório carregada pelo marido. Chora muito. Em todo o encontro, suas mãos tremem. Reclama por sentir-se paralisada, todo seu corpo dói. Numa manhã, aflita, conta-me através de um ato falho que após seu casamento “não podia mais ser”. Disse Helena: “Eu amava dançar, adorava sair para dançar, mas depois que casei não pude mais. Eu não posso usar calça, não podia e não posso conversar com homens, não posso falar sequer o que penso, o

³¹ No sentido de conservar as identidades das pessoas citadas, trocamos seus dados.

que sinto”. Ainda neste atendimento expressa seu desejo: “Meu sonho é poder me formar [referindo-se ao curso de formação de professores do 2º. grau], mas não consigo ir à escola para matricular-me, não tenho forças”. Helena falava-me como criança, dispendo do direito a bicos e voz de bebê, o que numa mulher de 1,80m e 90 kg aproximadamente tornava-se monstruoso. Gostava de brincar de boneca e fantasiava uma amorosa aventura com o cantor Fábio Júnior. Falava errado o português, demasiadamente. O que ao longo dos atendimentos se configurou como um certo posicionamento que Helena havia constituído para si mesma, não correspondendo, portanto, a nenhuma deficiência.

Numa outra dimensão³², a interrupção também se instala.

O primeiro surto de Luciano ocorrera há vinte anos, período em que cursava a Faculdade de Ciências Sociais na UFF. Começo a atendê-lo em 2003, em um grupo que já havia vivenciado a passagem de quatro gerações de estagiários em co-terapia (na época, atendia no Serviço de Psicologia Aplicada da UFF³³). O diagnóstico de Luciano era o de esquizofrenia. No período do meu atendimento, Luciano tinha 56 anos e era formado em duas faculdades. O primeiro surto se configura em casa, quando Luciano começa a repetir falas de personagens de tv e de livros, em alta voz. Ele nos explica que experienciava intensamente a vida de tais personagens. A família, neste momento, prontamente o leva ao Hospital Psiquiátrico. Luciano passa a tomar medicamentos como Akineton e Aldol. Sua vida, desde então, começa a se tornar um verdadeiro deserto. Não conseguia mais se relacionar com as pessoas, tocá-las era algo para ele insuportável. Nos atendimentos reclamava constantemente dos esbarrões que levava no caminho que tinha que percorrer do terminal de Niterói até a UFF. No caso das mulheres eram puras perseguições, mas quando algum homem nele encostava era porque queria algo, referia-se constantemente a atitudes homossexuais por parte deles, o que o deixava profundamente irritado. Ficava dentro de casa a maior parte do tempo, não mais estudava, trabalhava ou namorava. Possuía um difícil relacionamento familiar.

³² Enquanto o neurótico aprisiona-se nas territorialidades artificiais da sociedade, o esquizofrênico é aquele que se introduz ou se aprofunda nas desterritorializações, na mais pura decomposição do *socius*.

³³ Estágio clínico curricular sob a orientação do Prof. Eduardo Passos.

O que nos chama a atenção, em ambos os casos, é uma experiência ordinária de desertificação existencial. Apesar de se interpor em condições distintas, produzindo vivências que não podem ser confundidas, uma certa interrupção do processo desejante ou vital se impõe.

Percebemos que na vida cotidiana nada de novo é possível de ser agenciado ou constituído. Paralisia é a palavra comumente empregada nos atendimentos, designando uma experiência de privação, de diminuição ou de entorpecimento dos movimentos existenciais.

Nessa dimensão sintomática, recorreremos à Canguilhem (1943). Este é um autor que também irá assumir a polaridade dinâmica da vida, apreendendo, com tal intento, a distinção entre a saúde e a doença.

Canguilhem irá expor a vida como uma atividade normativa, aquilo que está constantemente a instituir normas. E, sob esse aspecto, essa atividade é pensada num plano imanente, num plano onde a vida manifesta ela mesma a capacidade de questionar suas normas, sendo a possibilidade de produção da diferença.

Parece, portanto, que o autor alcança a composição do processo heterogénico da existência, onde a experiência vívida do vivo, essa dimensão sem normas, mas plena de potências normativas, é indissociável e determinante à experiência vivida do vivo, dimensão já instituída, dimensão das normas.

É na afirmação desse paradoxo que Canguilhem delimitará a saúde, compreendendo-a como grau de abertura às modificações e à instituição contínua de novas normas. Dirá ele que quanto mais a norma for porosa à normatividade, maior o grau de saúde. De outro modo, o patológico concerne à impossibilidade de modificação, de mudança; obediência irrestrita à norma.

Deleuze, neste mesmo sentido, em um livro intitulado **Diferença e repetição** (1988) delimitará o híbrido do vivo. Constituirá uma distinção entre a dimensão vívida do vivo e a dimensão vivida do vivo através da afirmação de um paradoxo entre a repetição e a diferença.

Dirá ele que no vivo encontramos uma experiência de uma repetição criadora. É algo que Deleuze não deixa de proferir: a vida como um regime ou processo de repetição que se apresenta como diferença, um criar que insiste como movimento.

Logo, entendemos que a matéria não é imutável, já que atravessada por um tempo que tudo movimentava. Para Deleuze, a matéria repete; nela encontramos a paixão da repetição, a forma vazia do tempo. A este espaço intersticial, do “entre” da matéria e do tempo, pontua-se a passagem pela experiência da morte, síntese passiva.

Em outros termos, a passagem na dimensão da pura forma vazia do tempo que se apresenta através da repetição marca um movimento de dissolução do *eu*, onde este é atravessado por um estado de diferenças livres, não subjugado às formas.

Em tal caso, a repetição será da diferença e manifestará um processo de individuação remetido a um tornar-se, a um devir. É a mesma distinção e inseparabilidade que Foucault (*apud* DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 145) estabelece entre o presente e o atual³⁴, entre história e devir. Um circuito entre o que somos e o que nos tornamos ou o que estamos nos tornando; o agora do devir.

Ora, um território existencial é efeito de um impulso heterogêneo da vida, onde a criação confunde-se com o viver e onde, num mesmo plano, a repetição pulsa e a criação insiste. Pontuemos, doravante, que novos sentidos, novos territórios existenciais são sempre criados pela repetição de uma síntese de tempo que institui na matéria uma diferença.

Vale dizer, na vida somos constantemente confrontados com essa forma vazia do tempo que insiste como repetição disruptiva. Tem-se aí um paradoxo, ou seja, o de se afirmar a criação subjetiva como sendo simultaneamente tempo e matéria.

Assim, retomando o já exposto, poderíamos inferir que se as máquinas desejantes são produtos que comportam a produção, se a vida está incessantemente repetindo o viver, se ela é

³⁴ A distinção entre o presente e o atual para Foucault é a mesma que Nietzsche estabelece entre o atual e o inatual.

fluxo, sua estagnação é a própria repetição do vivido, repetição de uma forma de vida já estabelecida. Tomamos, contudo, o isolamento entre os dois domínios como interrupção dos movimentos paradoxais da vida. Falemos em repetição do mesmo, em repulsa à própria abertura do existir, em processo de rostificação, em sintoma.

Neste viés, poderíamos compreender o caso de Helena. Porque assim Helena se apresenta: como rosto de uma mulher que não pode mais ser, re-significando com a mesmice os novos encontros, os novos fluxos agenciados.

Incitada pelos afetamentos, a novidade intensiva, que corrompe e que a atravessa produzindo fissuras, é renitentemente cristalizada ao ser submetida à configuração familiar. Helena adocece, porque recusa a processualidade inerente à vida, porque não consegue desfazer-se de si mesma ou afirmar em sua existência a constituição de um outro si. Mas, há algo que devemos assinalar: Helena bate violentamente com a cabeça na parede, tamanha é a sua angústia.

É, no entanto, que a expressão do descontentamento foucaultiano indica-nos que a experiência artística de desnudamento daquilo que somos e do que nos constitui não é um acontecimento comum. Ademais, em uma sociedade onde a cifra é a senha fundamental e inescrutável para constituição de todo e qualquer indivíduo, e onde o consumo estende-se por todos os setores da vida, não poderemos hesitar em pontuar que constituímos para nós uma tesa subjetividade que consome exclusivamente identidades.

A clínica, produto desta inexorável exigência, pode se apresentar nesta composição como mais um espaço ou lugar de consumo, onde invariavelmente se paga para consumir identidades e, conseqüentemente, para manter-se longe dessa experiência de finitude própria da vida.

A história preponderante do Ocidente seria aquela que tenta driblar o enfrentamento da dor, da morte e da destruição enquanto dimensões constitutivas da própria vida e não como meros acessórios seus. Um drible que impede o homem de usar essa própria dor, morte e destruição como dimensão intrínseca do devir, da criação e da vida. Um drible que impossibilitaria a experimentação do trágico, aqui entendido como assunção da dor, do terrorífico, da vida, numa intensidade vital. (STEFANI, 1998, p.35)

Deste modo, ainda é preciso refletir acerca da interrupção deste ciclo, entendendo que diante desta suspensão nos defrontamos com uma experiência clínica igualmente interrompida. Neste contexto, devemos questionar a clínica, colocando em análise sua constituição, a utilização de seus instrumentos e noções. Acreditamos, todavia, que ao racharmos criticamente uma experiência dada como natural entramos em contato com o disparate, com o diverso, com a multiplicidade. Seguiremos, então, nesta empreitada esforçando-nos por enxergar através dos míopes olhos foucaultianos.

2.1. O lugar comum da experiência clínica

Compreendemos que a clínica não se encontra desagrilhoada das formas de conhecimento e das práticas institucionais. Em **O nascimento da clínica** (1980), Foucault nos apresenta as relações de forças necessárias a todo saber concreto clínico e à construção de uma experiência moderna que se identifica com o domínio do olhar atento e da vigilância empírica.

A clínica moderna, expõe o autor, é aquela onde se interpõem de antemão o confronto entre um olhar minucioso que desvela a verdade das coisas complexas e um rosto mudo, “espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos embaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão ‘enjaulados’ em uma situação comum mas não recíproca” (p. XIII).

E, de fato, este é o modelo que se estenderá por todas as ciências da saúde. A psicologia, portanto, não ficará de fora, mas encontrar-se-á fundamentada basicamente neste modelo clínico-mecanicista. É bem verdade que na constituição de sua própria forma clínica algumas diferenças se colocarão. Em sua expressão inicial, por exemplo, a psicologia clínica acolherá os desmedidos embaraços tão repudiados e refutados pela clínica médica.

Contudo, como algumas leis são sempre necessárias no sentido de evitar embaraços excessivos que possam colocar o saber, ou ainda, nossa própria existência em situação desconfortável ou perigosa, sua hospitalidade não irá muito longe. A psicologia passará a

compreendê-los no interior de domínios preestabelecidos correlatos à compreensão de uma dinâmica intrapsíquica.

Devidamente encerrados por técnicas e teorias, e principalmente pela obstinação de um desejo que pretende instituir o saber como o centro do fazer clínico e da relação entre a díade analista/analizando, o controle ou o domínio utilitarista excederá em demasia. O saber, no entanto, se tornará o sólido e estável terreno onde todo analista pode e deve encontrar repouso. Longe dos transtornos, perturbações, imprevisibilidades e desordens que os afetos e emoções podem mobilizar, ele estará seguro no alívio, mesmo temporário, que a suposta neutralidade do saber lhe traz. O rosto permanecerá mudo, não porque não falará, mas porque sua fala encontrar-se-á estorvada pelos ditos e escritos do analista.

Mas este conjunto de leis que regem e administram, ainda nos dias de hoje, a experiência clínica, ora em sua configuração mais reacionária ora em seu aspecto modificado e quase imponderável, não é um elemento local. Elas se tornam mais visíveis na clínica, mas não podem ser concebidas como relativas unicamente a este dispositivo.

Elas são, podemos dizer assim, um diagnóstico do mundo, na medida em que discorrem acerca de uma específica maneira de compreensão da vida, que construímos e sustentamos. A ingerência transcendental da lei sobre a experiência diz respeito à construção de uma relação incoadunável entre razão e desrazão. É esta intolerância o alicerce das principais concepções elaboradas no que concerne ao desejo e ao pensamento.

Enraizadas na razão e na desqualificação do desejo, tais concepções põem em funcionamento modos de olhar, de sentir e de pensar que, arraigados na busca de uma verdade, de uma verdade de si, condenam os paradoxos e as contradições do próprio viver.

Convém expor, consolidamos um modo de viver e pensar que aspira com veemência a harmonia e a estabilidade. Temendo a desordem que o “fora”³⁵ da subjetividade possa produzir, ou

³⁵ Segundo Levy (2003), é necessário pensar o fora menos como um conceito e mais como uma função, como uma prática que envolve questionamentos radicais e que faz emergir uma dimensão do pensamento que marca a falência do *logos* clássico, da razão.

apreensivos diante da dor da finitude de um *eu*, pagamos o alto preço de submeter nossos desejos e pensamentos aos princípios da racionalidade, da moral e do poder.

Estabelecemos entre desejo e cultura uma relação transcendental, onde a segunda estaria por organizar a primeira. Desqualificamos o desejo ao tomarmos essa dimensão contingente como ausente de ordem e quando fatalmente nos esquecemos de seu caráter positivo.

O desejo como produtor de real, como construtor de territórios ou ainda de organizações – eis aqui outra relação entre natureza e cultura, onde estas se compõem num plano imanente. Enfim, invalidar o encontro da alma humana com o trágico³⁶ enquanto dimensão constitutiva da própria vida parece ser, cada vez mais, a forma contemporânea de apreensão do viver em seus mais variados aspectos, mas fundamentalmente no que diz respeito ao desejo, ao pensamento e, conseqüentemente, à saúde (Cf. FUGANTI, 1991).

Apontamos, então, a institucionalização de algumas formas relacionais, afetivas, de constituição de si e do mundo, que para nós, na clínica, tornam-se muito visíveis, porque experienciáveis. Por esta razão podemos anunciar que o dispositivo clínico, assim como toda instituição, encontra-se sempre, na sua emergência, comprometido. A clínica é uma configuração histórica, e por assim se constituir vê e diz segundo paradigmas estruturados por múltiplos saberes emergentes em uma determinada época.

Nesta conjuntura, todavia, faz-se necessário interrogar: atualmente, quais experiências buscam na clínica aqueles que nos procuram? Ou melhor: quais experiências estamos nós,

³⁶ Nietzsche, em **A origem da tragédia** (s.d) apresenta a sabedoria trágica valorizando o antagonismo entre os espíritos apolíneo e dionisíaco. Segundo o autor, estamos sempre sendo confrontados por duas forças: força apolínea, vinculada ao deus Apolo, símbolo da medida, da rigidez das formas, e a força dionisíaca, vinculada ao deus Diônisos, representante do desrespeito pelas formas e medidas. Assim, enquanto Apolo é o próprio princípio da Individuação, Diônisos demarca o encontro do homem consigo próprio e com a natureza. No entanto, Nietzsche parte da tragédia grega para pensar o declínio da cultura ocidental. Esta, para o autor, conduziu-se ao esquecimento da dimensão trágica. Neste sentido, ele valorizará a sabedoria trágica como afirmação da vida. Explicita Nietzsche que na cultura contemporânea a única maneira de regressar à visão trágica do homem no mundo é mediante a conciliação destes dois espíritos. Mas esta intenção visa, sobretudo, a introdução do dionisíaco, uma vez que o apolíneo, deus da rigidez das formas, faz já parte da cultura ocidental. Apolo e Diônisos terão de se reconciliar e neste sentido não poderíamos pensá-los separadamente. Viver unicamente e permanentemente em um estado dionisíaco implica o risco da ruptura com a realidade. De outro modo, viver permanentemente em um estado apolíneo implica em desconsiderarmos a dimensão dolorosa da vida.

profissionais psi, oferecendo? Por que, se há procura, é por que oferecemos algo a ser procurado; mas, o que buscam na clínica e o que oferecemos nós?

É certo que quando alguém procura a clínica, escolhe um registro pronto com seu respectivo pacote. Aquele que se encontra, por exemplo, acometido por uma dor abdominal, demandará do médico e, da relação que ali se estabelece, a supressão da dor.

Entretanto, é fácil observar que, neste caso, as relações encontram-se, a princípio, rascunhadas de antemão, como marcas ou impressões de sinais. O médico é aquele que trata ou que possui o poder de mitigar as dores e, conseqüentemente, as doenças, já que no interior do saber médico a primeira é elemento indissociável da segunda. Logo, vamos ao médico em busca de tratamento da dor ou da doença. Aqui, nos arriscaremos em dizer, que o registro clínico não se estenderá em demasia aquém ou além da relação prescrita.

Não obstante, é necessário perguntar: será que existem diferenças entre ir ao médico e ir ao analista? Será que a psicologia clínica encontra-se rascunhada tal como a clínica médica?

Talvez. A psicologia clínica oferece também alguns trajetos planejados e vividos na anterioridade do acontecimento clínico. Os saberes compostos neste espaço demarcam, por exemplo, nítidas relações de poder que anunciam a constituição de uma experiência clínica instituída que precede a todo e qualquer encontro.

Assim, é fácil imaginar que aquele que sofre busca de antemão, sobretudo no saber do analista, o apaziguamento de sua dor. A mais considerada enunciação da psicologia não cessa de ecoar como imperativo cada vez mais fundamental: é preciso conhecer a si mesmo, se quisermos ter acesso às causas das dores presentes e, especialmente, se buscamos o restabelecimento da saúde mental. E é indispensavelmente através do saber do analista que este conhecimento se faz.

Em contrapartida, ainda nesta mesma direção, quem neste dispositivo chega traz sua identidade nas mãos, seu número de identificação, bem como todo o roteiro a ser experienciado, o que sem dúvida indica a constituição e a manutenção de um certo saber que, anterior a qualquer

experiência clínica, perpassa todo o *socius*, imprimindo precipitada e imprudentemente suas marcas. E, de fato, na experiência clínica atual é quase impossível não encontrarmos, logo na chegada, alguém que não saiba do que sofre, que não traga consigo seu diagnóstico e prognóstico.

Numa tarde de verão, Mário chega ao consultório à procura de atendimento. Entretanto, antes mesmo que pudesse proferir uma única palavra, pergunto-lhe: Por que a senhora procura o atendimento? Uma pausa se deu, como se o tempo tivesse sido interrompido. Extremamente desconcertados, nos olhamos por alguns segundos. Ao recompor-me, pergunto-lhe novamente: Por que procuras atendimento? Mário respira fundo e fala-me sobre a desventurada relação que possuía com a namorada. Moravam juntos há alguns anos, mas no último Mário já não podia amá-la do modo como costumeiramente fazia. O problema, no entanto, propulsor de sua ida ao consultório era o de sua impossibilidade de pôr fim ao relacionamento. Dizia-me ele que a namorada era sozinha no mundo e que não tinha para onde ir. Sofria, então, com a possibilidade de que, com o término do namoro, ela tivesse que voltar para sua cidade sem nada, o que para ele constituía uma “sacanagem”. Contudo, apesar da longa história relatada, torno a perguntar: Por que procuras atendimento? E, novamente, me relata seu infortúnio amoroso. Disse-lhe, então, que havia escutado toda a história, mas que era preciso que me falasse o motivo de sua ida à clínica. Mário se cala. Pergunto-lhe, então, o que havia ocorrido neste último ano. Ele, meio vacilante, fala-me, finalmente, de um encontro marcante com um rapaz. Um encontro perturbador demais que, além de retirar toda a organização de sua vida, acordara a fera que dormitava dentro dele. Uma fera faminta que não conseguia controlar. Mário, então, decidido me pede: “Mate a fera ou faça com que ela adormeça novamente! Um homem perfeito não pode sentir o que sinto.”

Uma similar entonação parece circunscrever o pedido de Tereza:

Tal era sua dor diante da incapacidade de mover-se. A fibromialgia, doença que possui há mais de dez anos, é Tereza encarnada. Assim ela chega a nós, impossibilitada de movimentar-se. Paralisada, transforma-se no gemido de uma dor que não cessa. Chega ao consultório demandando tratamento para a filha, que, ironicamente, segundo suas próprias palavras, é o seu avesso. Ciça balança demais, movimenta-se o tempo todo. Com uma mola de caderno enfiada no dedo indicador, cria para si um “balançador”, o que irrita profundamente Tereza, a ponto de

tomar o balançador inúmeras vezes de Ciça e jogar no lixo. Numa das intervenções feitas, Tereza expõe que não sabe lidar com o balançar da filha e fala sobre a impossibilidade de mover-se. Ao longo das entrevistas, narra todo o percurso de uma vida desértica, onde seu desejo nunca fora afirmado. Numa sessão, perguntei à Tereza se alguma vez desejou alguma coisa na vida a ponto de ser levada pelo que desejava. Tereza se cala e, pensativa, responde que, quando o desejo surgia, ou ele era muito “chocho” ou, quando era muito forte, não conseguia afirmar. Ela, costureira profissional, não consegue torcer, dobrar, cerzir para si mesma. Demandava-me, portanto, a paralisia dos movimentos enlouquecidos e enlouquecedores de sua filha; com isso buscava a possibilidade de eterno repouso.

Mas talvez a inflexão precedente nos ajude a responder à pergunta que freqüentemente nos fazemos: Por que a clínica, e não a vida? Ou ainda: Por que é preciso ir, quando se sofre ou quando se sente dor, à clínica? Por que Mário e Tereza necessitam do dispositivo clínico? O que buscam eles?

Sabemos que a terapêutica é comumente definida como uma parte da medicina que estuda e põe em prática os meios adequados para aliviar ou curar as doenças. Neste caso, a terapia encontrar-se-ia relacionada ao processo de cura, enquanto que o terapeuta é o próprio agente de cura.

É interessante notarmos também que a concepção de doença vincula-se à emergência da palavra diagnóstico, que etimologicamente nos lança à palavra “discernimento”, aquela faculdade da razão capaz de discernir. O diagnóstico seria, contudo, a arte de discernir doenças, e a cura, o restabelecimento do estado de saúde anterior.

Não invalidando o entendimento de que a palavra cura é transportada à psicologia com extremado grau de complexidade, é necessário pontuar que, no plano idealizado da construção de projetos clínicos, a palavra persiste em nos assombrar, principalmente quando ela se vincula ou se aproxima da construção de intervenções generalizantes e preestabelecidas, que, regidas pelo saber, empenham-se em agir sobre tudo aquilo que se torna desviante frente a uma específica forma de funcionamento.

Esquadrinhados, sobretudo, por uma experiência-saber que transcende toda e qualquer relação, poderíamos nos arriscar a dizer que os encontros ou os agenciamentos produzidos na clínica são muitos mais previsíveis e seguros que os encontros constituídos pela vida.

Estamos sempre buscando neste dispositivo algo que já nos é dado de antemão. Buscamos a cura ou o apaziguamento de nossas dores, desejamos voltar ao estado de saúde anterior. E, neste sentido, muitas das vezes é preciso buscar relações com a vida e na vida que nos lancem novamente ao ponto em que costumávamos estar e ser.

A vida decisivamente é incoercível, e esse caráter fortuito próprio daquilo que se encontra no plano da pura experimentação – e que, portanto, não pode ser passível de controle ou previsões – é o que, inapelavelmente, nos alarma.

Os encontros engendrados na vida podem intensificar a dor, ou podem, numa mesma proporção, constituir outras e novas dores. Não obstante, se distinguirmos o sintoma no seu duplo de parada do processo vital, mas, paradoxalmente, de resistência ou afirmação de modos de vida, não começamos a entrever uma possível relação entre dor e clínica?

Compreendemos que na clínica tal relação ganha maior visibilidade, na medida em que nela não podemos deixar de sentir ou de ser afetados pela dor da finitude daqueles que nos procuram.

A maneira que constituímos para entender a vida, elucidada acima, fala dessa dor, da dor da desestabilização daquilo que somos. Passar pela experiência da obra, como nos apresenta Blanchot, pelo espaço da morte, não é uma experiência tranqüila. Há uma carga de dor ou sofrimento que muitos escolhem não experimentar.

Este plano que se põe a afirmar, que pede passagem, às vezes de forma sutil tal como num desejo de movimento, ou até mesmo de maneira avassaladora, num desejo que se impõe como fera ávida em alimentar-se, faz emergir uma experiência vertiginosa de indiscernibilidade. A indeterminação do que advirá, caso se conceda passagem a este plano, e do que irá ser preciso

passar para que algo advenha, pode ser extremamente desagradável e angustiante, vocifera a humanidade desde períodos muito remotos³⁷.

Então, antes de construirmos uma resposta possível para a questão acima, é preciso formular, primeiro, uma outra questão: Por que a vida pára? Esta é a pergunta ontológica fundamental da clínica e, para nós, ela deve sempre ressoar. O problema é que geralmente nos fazemos esta pergunta pouquíssimas vezes, resolvendo-a rapidamente com um constructo arrazoado e coerente que nos serve por um longo período de tempo, e que acalma igualmente a nossa ansiedade e dor diante da indeterminação que ali se impõe. A vertigem irrevogavelmente não é só daqueles que nos procuram.

A concomitância entre os movimentos – dor diante da indeterminação e busca de supressão desta indeterminação – não é pura coincidência. A cura para o modelo da clínica médica tradicional não é exatamente a supressão da dor que experienciamos quando nos encontramos face à morte? O que é a doença senão a possibilidade de efetivação da morte? O que se pretende não é a supressão de tal experiência? Pois, o que há após a morte?

Diferenciando muito pouco na entonação, já que vamos do limite da grande morte para o limite das pequenas mortes inerentes ao próprio viver, as questões formuladas persistirão na psicologia clínica. Ela surge e se mantém, através da sua racionalização, como espaço que incide sobre toda e qualquer indeterminação, ou ainda sobre a possibilidade de morte do que somos, e, conseqüentemente, sobre a possibilidade de constituição de outros modos de existência.

A experiência clínica não é, na maioria das vezes, aquela implicada em tamponar as indeterminações ou o não-saber com doses semanais de saber? O pacto ou o contrato infausto, entretanto, se efetiva entre o pedido de parada do processo daquele que se encontra assombrado pela morte de seu *eu* e o acolhimento daquele que, também assombrado, possui no saber o alívio para essa dor, ou meios de afastamento desta experiência.

³⁷ Como alude Fernando Pessoa: “Trago com a consciência quotidiana de mim-próprio a impressão que me perdi dentro de mim, e, andando continuamente em minha procura, tenho contudo receio de me encontrar, não vá eu descobrir-me outro” (1999, p. 94).

Percebemos como as relações de saber e de poder organizadas no âmbito da clínica podem constituir um eficaz abrigo ou proteção para a experiência de finitude. Se por um lado nos deparamos com um *eu* que solicita a parada da experiência vital é porque do outro lado, mais especificamente na poltrona do especialista, existe um outro *eu* que, semelhantemente, deseja não se despojar de sua rígida existência e dos lugares que ocupa.

Assim, arraigados na pura medida, deslocamo-nos, num primeiro momento, de uma experiência de não saber ao saber e, posteriormente, de um saber a outro. Ora, é bem verdade que a experiência clínica limita-se, muitas das vezes, à experiência de um olhar diagnosticador e preciso que se obstina a “saber” de imediato o que têm ou o que é o paciente. Ao mergulharmos nosso olhar unicamente em uma dimensão do sintoma, àquela referida excepcionalmente ao *eu*, a experiência esvazia-se.

Puro medo da vida quando ela suscita o incompreensível e o imprevisível. Medo da constituição de um olhar sem futuro. Ameaçados por uma experiência de um não-saber, logo, de um não-ser, tão logo começamos a “reformatar” a existência daqueles que nos procuram e, conseqüentemente, a nossa própria, a partir de padrões preestabelecidos ou configurações clínicas determinadas. Neste horizonte,

As fissuras da realidade, que esporadicamente fustigam a crença na estabilidade e na coerência do real, são devidamente cimentadas pela dispersiva convivência cotidiana, restringindo a relevância daquelas fissuras a algo meramente extraordinário. Segundo Cortázar, “esse homem é um ingênuo realista mais do que um realista ingênuo”, pois, ante o fenômeno excepcional, renuncia a indagá-lo. É justamente do desafio, do estímulo recebido pelo estranhamento que o mundo nos reserva, que o artista retira a força que o faz criar [...] (DAVID, s.d)

Muitos, neste sentido, não podem sequer ouvir as diferenciações. Concentram-se, unicamente, na voz de um *eu*, no olhar de um rosto. Não conseguem ouvir a afirmação. Não se sentem atraídos pelo alarido de um pensamento intensivamente taquicárdico. Certamente, a obviedade e a trivialidade bradam e nos ensurdecem.

E por vezes, só podemos ouvir o mal-estar através de uma perspectiva de vida cerceada, parada. Não conseguem contemplar, sobretudo, o incômodo como experiência de uma vida absolutamente viva, que faz “aparecer o que está tão perto de nós, o que está intimamente ligado a nós mesmos” (FOUCAULT *apud* ARTIÈRES *et al.*, 2004, p. 15) - a emergência de forças singulares que irrompem no seio da própria vida, debatendo-se, altercando-se com ela, quando esta já não pode mais limitar-se ao modo como vivemos. É o plano da morte que, gestada na intimidade e profundidade da vida, a força para além das limitações que ela cria para si mesma.

E em tal caso, aqui, partimos do dispositivo, entendendo que a clínica encontra-se, a princípio, comprometida por práticas hegemônicas e logocêntricas (RODRIGUES, 2005) que constituem uma divisão entre um saber que se produz no interior da clínica e um saber que se desdobra e se mantém no *socius*, entre oferta e demanda.

Contudo, ainda teríamos que pontuar que é essa apenas a manutenção ou ênfase de um modelo do *fazer*, uma escolha. Forma que aprendemos a reproduzir, mas que não serve para acompanhar os movimentos da vida, e sim para encerrá-los. Sendo assim, a questão que para nós é mais cara é exatamente aquela que se compõe da maneira mais radical: será que é possível falar de uma operação clínica no interior dessa rígida configuração?

Compreendendo, afinal, que o dispositivo clínico não se encontra reduzido a essa dimensão instituída, às relações de saber e de poder, teríamos também que acolher suas fissuras. Para nós, se impõe a impossibilidade de não pensarmos no interior da clínica uma dimensão ética, dimensão de rupturas ou brechas, de criação de outras experiências, de relação do clínico consigo mesmo, da clínica consigo mesma, de composição de outras relações entre cliente e analista.

Nossa aposta pauta-se na configuração de um espaço de criação ilimitado e sempre finito, de operação clínica e de acolhimento à vida. Espaço que destitui o rígido lugar da clínica, transformando-a em um não-lugar, espaço de passagem, espaço da morte.

PARTE III

Amigos, a nossa época não está doente, acontece que já viveu tudo; não a torturem também tentando curá-la, apressem a sua última hora abreviando-a, e como não é possível curá-la, deixem-na morrer.

Max Stirner, *Mistérios de Paris*

3. Posso morrer?

Lutei toda a minha vida contra o devaneio, sempre sem jamais deixar que ele me levasse até as últimas águas. Mas o esforço de nadar contra a doce corrente tira parte de minha força vital. E, se lutando contra o devaneio, ganho no domínio da ação, perco interiormente uma coisa muito suave de se ser e que nada substitui. Mas um dia ainda hei de ir, sem me importar para onde o ir me levará. (LISPECTOR, 1979)

Quase sempre sinto uma coisa muito ruim quando estou em casa. Parece que alguém morreu, é uma perda muito grande. É opressor de noite, acordo mal. Por isso procurei o remédio. Planejei meu suicídio. (Carla, 37 anos)

Quando perguntei sobre as crises, Helena explicou: - “Eu estou muito bem quando subitamente me dá uma angústia aterrorizante. É muito freqüente, nessas horas, minha mente ser atravessada por imagens de morte. Vejo enterros”. E acrescentou: - “Às vezes, quando me contam que alguém morreu, fico chocada, ainda mais quando são jovens como você [referindo-se a mim] que têm uma vida toda pela frente.” Mais tarde, ainda neste encontro, Helena diz: “Eu tenho muito medo de morrer, mas na verdade já estou morta por dentro, seca”.

Talvez seja mesmo necessário, como aduzem os artistas através de sua obra, ouvir o som quase inaudito das linhas que escapam às organizações de engessamento e esquadrinhamento da vida. Podemos expor que o que se impõe hoje na experiência é um violento processo de captura do real, um processo que o impede de se compor de outras maneiras.

E na clínica tal captura se eterniza quando conservamos uma experiência-saber fixada em um “eu sofro”. E devemos dizer que o que é aprisionado diz respeito às inseparáveis dimensões da existência. Como elucida Galli

Cessar a produção de afetos corresponde a morrer por dentro, corresponde à suspensão da própria prática do inconsciente, esgotamento do espaço-tempo, fechamento dos possíveis, estriamento total, lá onde, no plano, visualizava-se um ilimitado e sem direção, plano liso e complicado, mas, no momento, interdito pelo esgotamento de suas possibilidades em curso. (2005, p. 106)

Quando recebemos aqueles que nos procuram, acolhemos uma realidade com suas características atuais, uma fala que mostra um peculiar modo de vida, um específico jeito de sentir, de amar, de olhar etc.

Neste movimento clínico inicial, entretanto, o que nos é ordinariamente demandado é a concentração da nossa escuta e do nosso olhar neste aspecto da realidade que diz respeito ao que somos, um investimento de todo o trabalho clínico, sua centralização ou convergência a um *eu* que sofre.

E, de fato, pensamos que a produção da relação de oferta/demanda constituída pelo saberes/poderes concernentes à clínica na anterioridade do próprio encontro talvez não consinta, num primeiro momento, a composição de outras experiências. Embora seja ainda factível a propensão de conservá-la como única possibilidade. É quando a prática clínica cristaliza-se, quando, prisioneira de certos treinamentos racionais, ela consegue somente ver e escutar a “dor” ligando-a imperiosamente a um “eu”.

Mas ainda é preciso considerar a persistência de outros modos de viver uma instituição, esta definitivamente não é a única. É, sim, possível, como explicam Deleuze e Guattari em **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** (s.d), experienciá-la de maneira infinita, constituindo relações mais rígidas ou até mesmo inflexíveis com suas leis e códigos.

Mas, de outro modo, enquanto for possível apostar nos movimentos de desvios no interior das constituídas relações, na criação de outras e novas relações, no acolhimento da própria morte institucional, existirão possibilidades de vivenciarmos a instituição de maneira finita, de maneira mais flexível.

Nas diferenças que se apresentam, o que queremos acentuar ao articular os modos de relação com uma instituição é que é sempre possível conduzir as experiências vivenciadas no plano da clínica a caminhos diversos. E há sempre muitos caminhos.

Contudo, nos entroncamentos direcionais pré-existentes ao percurso, é preciso remontar a um específico momento clínico, àquele decisivo momento que nos lança brutalmente numa

dimensão onde todos os percursos dados encontram-se interpostos, onde a experiência transforma-se, afinal, na grande condutora.

A escolha, então, se coloca. E quando ela é fruto não da razão, mas de um certo descontentamento na vida, é possível, como explicita Blanchot, utilizando Kafka, um morrer contente, isto é, ser capaz de satisfazer-se com a morte e nela criar e criar-se.

Poder vivenciar a morte da instituição é, a despeito disso, tornar possível o desnudamento das seguranças que ela comporta, retirar-lhe sua visão de reconhecimento. Uma prática prazerosa que envolve questionamentos clínicos radicais e que marca a falência do saber como centro do fazer.

Ora, nesse sentido expomos que, se não cedemos passagem à experiência da morte, seguramente é porque a tememos. E esse medo nos coloca face à experiência de deposição das leis, de uma experiência de desamparo na vida.

Mas, não obstante, não é verdade que, apreensivos, deixamos de morrer. Desejamos, sim, a morte, como reivindica Mário – *mate a fera que há dentro de mim!* –, como Tereza, ao demandar uma certa paralisia, ou ainda como nós, analistas, quando fixamo-nos diligentemente em uma identidade. De fato, a morte sempre está presente. Queremos morrer. Mas desejamos morrer, sobretudo, a nossa morte. Presos à rigidez e à limitação de um *eu*, planejamos sempre uma morte que seja fiel a nós mesmos (Cf. BLANCHOT, 1987, p. 118), visto que individualmente à nossa maneira e na nossa própria hora.

Logo, entendemos que estar diante da morte ou em seu movimento não constitui a possibilidade de morrer. Mário, neste sentido, paga para morrer fiel a uma lei, desejo de um *eu* que o aparta de si mesmo. Sua dor ou angústia refere-se a um *eu* que se encontra frente à impossibilidade de contenção de forças que estão para além dele.

Face à possibilidade de que a morte o enlace, transformando-o no interior de uma atividade que não está segura de seus fins e nem de seus meios, ele deseja fixar-se em uma identidade. Negocia, portanto, sua própria morte. É a morte como comércio, onde cada um pode pleitear a sua.

Morte em massa, morte em série e de confecção, feita por acaso para todos e em que cada um desaparece apressadamente, produto anônimo, objeto sem valor, à imagem das coisas do mundo moderno das quais Rilke sempre se desviou; já se vê, por essas comparações, como ele desliza da neutralidade essencial da morte para a idéia de que essa neutralidade é apenas uma forma histórica e provisória, a morte estéril das grandes cidades. (BLANCHOT, 1987, p. 120)

Neste horizonte, o *Posso morrer?* apresenta-se, em um primeiro momento, como a pergunta-expressão de uma experiência marcada pela tentativa de negociação de uma morte. Não poderíamos compreender a demanda, que se impõe ainda no momento de chegada, como o pedido de uma morte planejada? Não poderíamos entendê-la como o pleito de um seguro suicídio? Como uma tentativa de nulificar a experiência de impropriedade que a morte suscita?

Desejo de se dar a morte, de permanecer senhor de si perante a morte, um querer a imortalidade, máxima da modernidade, suprema proposição científica. Morte prematura fundamentalmente caracterizada por uma ausência de espera. Como analisa Blanchot

A impaciência é uma falta contra a maturidade profunda, a qual se opõe à ação brutal do mundo moderno, a essa pressa que corre para a ação e que se agita na urgência vazia das coisas a fazer. A impaciência é também uma falta contra o sofrimento: recusando-se sofrer o pavor, furtando-se ao insuportável, esquiva-se ao momento em que tudo se inverte, quando o maior perigo se converte na segurança essencial. A impaciência da morte voluntária é essa recusa em esperar, em atingir o centro puro onde nos reencontraríamos no que nos excede. (1987, p. 117)

A despeito de tal análise, explicita Blanchot que procuramos “nesta morte familiar que provém de nós, nada mais reencontrar ainda senão nós, a nossa decisão, a nossa certeza” (1987, p. 99). E esquecemo-nos, sobretudo, que quando empreendemos caminhar em sua direção, quando almejamos dar-nos a morte na tentativa de torná-la familiar, é ela que vem a nós. “É ela quem se apossa de mim” (*idem* p. 95).

Assim, longe deste evento se constituir em um obstáculo, é este um fundamental momento clínico. Pois é preciso compreender que só desejamos morrer fiéis a nós mesmos quando a morte já se impôs à existência como acontecimento disruptivo e indeterminado.

Apreendemos, afinal, esse desejo como a reação da angústia sentida frente à morte que não se submete ao nosso controle, e que por isso mesmo já se estabeleceu na dimensão existencial. É a angústia da estranheza de quando começamos a perder todas as seguranças. A angústia de um morrer anônimo que nos apresenta o paradoxo de um fato brutal sem verdades.

Lembremos dos movimentos limiares de Helena. Quando angustiada, ela bate violentamente com a cabeça na parede. E, talvez, Helena precise mesmo bater com a cabeça na tentativa de conter, aquietar, adormecer, induzir a um estado de imobilidade o que já se impôs à sua existência “nada ser”, a possibilidade de ser. Mas bater com a cabeça é ainda para Helena a tentativa de colocar para funcionar, recusa de ser o que ela é, uma recusa de um modo de estar no mundo, possibilidade de saída desse estado, tão presente em seu sufocamento.

Mas, em tal caso, poderá a clínica aviltar tal experiência, apoderando-se da morte para mantê-la à distância. Pois é bem verdade que neste plano de afetabilidade é a morte de nossos clientes o que nos incomoda, não só porque é ela o que nos afeta, mas, sobretudo, porque é ela aquilo que nos põe em contato com a morte que nos atravessa. E eis que um funesto contrato firmado em um *Podemos morrer?* poderá infundir-se.

Necessário, então, é retornamos a questão da morte anônima. Esta experiência faz emergir um problema que para a clínica se torna principal. Anunciamos a insistência de uma morte impessoal que se impõe na dimensão subjetiva, manifestando-se como exigência que ignora qualquer vontade. Neste ponto, poderíamos dizer, enfim, que a expressão dessa experiência mortal é sempre da ordem de um “morre-se”. Eis que no plano clínico a angústia vivenciada é a angústia de um morre-se. Algo morre, podemos dizer “isto” morre, ou ainda que a morte deseja em nós.

Pois bem, este movimento circular ou de variação que apresenta uma vida determinada por uma indissociável experiência de morte nada mais é senão o impróprio processo de escolha do desejo.

Primeiramente é preciso lembrar que o desejo constitui um corpo sem órgãos, definido pela morte, marcado por zonas de intensidade, sobre o qual se fazem os agenciamentos. Tal

configuração denota que o desejo, para conceder à vida este caráter de variabilidade, esgota-se produzindo um corte nos antigos agenciamentos. No entanto, esta morte se impõe expressando intensamente a vida. O desejo se esgota, mas para se compor de outras maneiras, prosseguindo em sua continuidade. Neste direção, concordamos com Deleuze e Guattari (s.d), quando dizem que

Qualquer intensidade vive na sua própria vida a experiência da morte, e envolve-a. E é certo que todas as intensidades se extinguem no fim, que todas as transformações se transformam em transformações mortas! É então que a morte efectivamente acontece. Blanchot distingue estes dois aspectos irreductíveis, este duplo carácter da morte: o sujeito vive e viaja todo o tempo como *Se*, “não *se* deixa nunca de morrer e nunca *se* chega a morrer completamente”; mas esse mesmo sujeito fixado como *Eu* só morre efectivamente, isto é, deixa finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer, na realidade de um último instante que o fixa como *Eu* desfazendo completamente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve. Não há de modo nenhum um aprofundamento personológico dum ao outro: o que há é um retorno da experiência da morte ao modelo da morte, no ciclo das máquinas desejanças. O ciclo fechou-se. Para uma nova partida, porque o *Eu* é um outro? É preciso que a experiência da morte nos tenha dado precisamente a experiência suficiente para vivermos e sabermos que as máquinas desejanças não morrem. É que o sujeito como peça adjacente é sempre um “*se*” que vive a experiência, não um *Eu*, mas é o corpo sem órgãos. (p. 345-346)

Nas disjunções do desejo o problema da escolha se impõe, pois entendemos que, ao se agenciar, o desejo produz uma nova subjetividade. Convém compreender que nos agenciamentos se opera a escolha de um modo de existência.

Apreendida como efeito das composições sempre aleatórias e impessoais do desejo, a escolha, portanto, é este processo de criação existencial determinado pela pura indeterminação. Ao tomarmos como ponto de referência o “isto morre”, poderemos igualmente dizer que “isto agencia-se”, “isto vive”, “isto escolhe”, ou ainda o que há é sempre um escolhe-se.

É preciso partir, assim, da afirmação de que pensar os processos de escolha é igualmente pensar a afirmação da vida como potência de variação. O ato de escolha como segmento existencial revela o paradoxal processo de constituição do plano subjetivo em sua criativa operacionalidade. Plano transversal onde vida e morte, desejo e pensamento coexistem e se permeiam para constituição de um “viver”.

Discorrer acerca dos processos de escolha, neste viés, significa expor a experiência do paradoxo entre os dois planos, do fluir da vida que depende, tão somente, da relação que estabelecemos com o trágico, com essa dimensão onde vida e morte, criação e destruição, estão indissoluvelmente entrelaçadas.

Na urdidura dos segmentos, se já expomos que a dimensão sintomática apresenta a interrupção do processo desejante, do processo circular, criativo e germinativo que é da vida, ou ainda, de um processo de escolha, é preciso evidenciar igualmente que tal experiência apresenta a emergência do paradoxo em seu mais violento conspecto.

Podemos explicitar: no capitalismo pós-moderno, essa paradoxal experiência subjetiva é brutalmente incitada, intensificada e capturada, na totalidade do tempo, por uma axiomática contábil, de tal forma que já nos é habitual vivenciá-la de maneira abnegada, vulgarizada.

Seguimos, então, cotidianamente renunciando à própria vida em função de anseios morais. Entretanto, em contrapartida, é preciso demarcar, nos inevitáveis e incoercíveis encontros que a vida põe a engendrar, a insurgência de disruptivos acontecimentos que introduzem no pensamento o impensado, o brutal. São essas dimensões que configuram o desejo. São estes os ruídos que não cessam de retumbar.

Meu sonho sempre foi o de ter uma família, uma família “panetone”. Não queria uma família “margarina”, com esposa e filhos, mas uma grande família com esposa, filhos, pais, avós e um cachorro, reunidos num dia de domingo, todos, perfeitos, à mesa. Lembro-me que quando era mais novo e não tinha namorada, quando ia ao shopping com meus amigos e via as pessoas juntas, me sentia triste por não ter uma mulher. Eu me sentia bem por estar sozinho, mas ficava triste por ser diferente, por não ter uma namorada como os outros homens. No entanto, logo houve a ruptura de um ideal. Quando pequeno, depois de um torneio de futebol, vi homens nus banhando-se no vestiário. Fiquei muito excitado! Não sabia se era vontade de ser como eles ou de possuí-los. Na adolescência, ao partilhar a mesma cama com meu primo, senti prazer ao entrar em contato com seu corpo. Contudo, tais situações nunca se configuraram em problema. Minha vida era como uma ponte. Ela possuía dois fluxos contrários, totalmente independentes um do

outro. Pensar em homens era apenas um detalhe. Só que chegou um momento em que ocorreu um acidente. Que acidente? [pergunto eu]. Mário continua: Depois do encontro que tive como um rapaz, há pouco tempo na sauna, o fluxo de uma pista rompeu a barreira e invadiu a outra. Na realidade, encontro-me neste momento sofrendo, tentando contê-lo.

Nas superfícies das coisas, nas relações que constituímos com o mundo, encontramos inevitavelmente com o que se impõe para além de suas imagens e significações, seus acontecimentos. Porquanto os corpos, com seus limites e tensões, não cessam de se encontrar no plano da física, produzindo efeitos que subvertem a coerência do real, a convivência cotidiana. O acontecimento enuncia tal expressão.

Seguindo o sistema estóico, Deleuze (2003, p. 5-12) se esforça em afirmar o acontecimento como algo que não se detém, mas que possui sentido e realidade. Ele é aquilo que não existe, não é corpo, mas insiste; é um extra-ser, um incorpóreo que resulta do encontro de dois corpos. Efeito que não se reduz a nenhuma coisa, indivíduo ou pessoa, antes os envolve, lançando-os em uma dimensão real problemática, complexa, caótica e dinâmica, que convoca atualizações inventivas e imprevisíveis.

Colocada a questão, inferimos a dupla estrutura de todo acontecimento. Ali onde se produz um combate, onde se constitui um acidente, onde se compõe uma luta ou impasse, nos deparamos com a determinação de uma experiência pré-individual, impessoal.

Em outros termos, é preciso expor a existência de um instante bifurcador do acontecimento, que põe em evidência a gênese do paradoxo entre o que acontece e o acontecimento puro, sendo este último algo que se insere no que acontece.

Diremos que ao se efetuar nos corpos ou nos estados de coisas, o acontecimento constitui uma dimensão que permanece irreduzivelmente pura, extensão que atribui lugar às transformações incorporais que são pelos encontros incitadas.

Pois é o acontecimento puro este efeito que sugere o impensado, o fora ou a não relação, produtor de tão grandes fissuras. Não reduzido à história que o define, encontra nesta a pura potência que o faz se desviar. Não resumido à pura designação do que acontece, ele é no que acontece “o puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (DELEUZE, 2003, p. 152). Através de Emile Bréhier, expõe Deleuze:

Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. O *atributo* não designa nenhuma qualidade real..., é sempre ao contrário expresso por um verbo, o que quer dizer que não é um ser, mas uma maneira de ser... Esta maneira de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície de ser, e não pode mudar sua natureza: ela não é a bem dizer nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não classificável entre os seres... (Os Estóicos 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. (*idem*, p. 6)

Capaz de retirar os fatos de sua linearidade habitual, o acontecimento exige, entretanto, uma expressão insólita da temporalidade, como tempo que se apresenta e que não pode ser apreendido senão coextensivo a uma diferença qualitativa.

Em meio à dupla dimensão do acontecimento encontramos a difusão de um tempo paradoxal, atópico, produtor de um limite impalpável onde a dimensão homogênea, linear e circular, denominada presente, defronta-se com a turbulência e heterogeneidade da extensão de um tempo não menos real.

Neste momento inefável, a ordem temporal que habitamos – *Cronos*, concernente aos estados de coisas, forma cíclica do tempo infinito, presente eterno que suspende todos os instantes se descontraindo em presentes pontuais que são passados ou futuros uns em relação aos outros – abre-se a uma dimensão retilínea e ilimitada – *Aion*, tempo que subdivide o passado e o futuro num instante capaz de quebrar a circularidade do tempo atual. Por sua vez, neste paradoxo,

De um extremo a outro, o EU é como que atravessado por uma rachadura: ele é rachado pela forma pura e vazia do tempo. Sob esta forma, ele é o correlato do eu passivo aparecendo no tempo. Uma falha ou uma rachadura no EU, passividade

no eu, eis o que significa o tempo; e a correlação do eu passivo e do EU rachado constitui a descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana. (DELEUZE, 1988, p. 152)

Neste ponto, contudo, já não mais nos delimitamos às misturas dos corpos tal como “a gota de vinho no mar ou o fogo no ferro” (*idem*), não mais falamos sobre os estados de coisas determinados pelas misturas corpóreas, tal como “o vermelho do ferro, o verde de uma árvore” (*idem*). Destacamos os puros acontecimentos suscitados por estas misturas, as transformações incorporais que demarcam maneiras de ser. Todavia, o importante é pensar o que se passa no encontro, entre forças.

Parece que nos afastamos de uma maneira essencialista de compreender o mundo, cuja convenção se encontra relacionada às formas ou qualidades das coisas. O acontecimento é uma noção que não pode ser compreendida senão arrolada à apreensão de uma subjetividade aberta, sujeita a modificações.

Se a lógica aristotélica preocupa-se em nos apresentar uma proposição tal qual “a árvore é verde”, a teoria deleuziana do acontecimento preocupa-se mais com a transformação incorporal da referente proposição, o verdejar que atribui sentido à cor da árvore. Ora, o “verdejar”, como acontecimento, lança a árvore à dimensão de um processo impessoal de diferenciação, de um devir.

Não obstante, elucidemos a maneira como se estruturam os acontecimentos. A instabilidade que delimita sua manifestação aponta para a gênese do paradoxo entre o plano das coisas e o plano dos devires; das existências e das insistências. Mas, no tocante à referida disposição, perguntamos: a que se deve o caráter instável dos acontecimentos? Por que nos abre o acontecimento um novo horizonte de sentido? Por que constitui o acontecimento a experiência do paradoxo?

Elucidemos: os encontros compõem, por seu caráter fortuito, a insurgência de problemas. Nesta ordem, se compreendermos o acontecimento como efeito dos encontros corpóreos,

aprendemos, por conseguinte, uma correlação entre acontecimento e problema. A despeito disto expõem Passos e Barros que

Todo problema tem necessariamente uma dupla origem: por um lado, há uma exigência de criação, uma diferença que se cria ou um excesso que quer passar; por outro lado, um obstáculo a superar, uma resistência ao movimento ou uma condição com a qual se deve contar. O problema está sempre na relação de uma superabundância com a coisa na qual essa superabundância se criou; ele marca a inadequação da coisa àquilo que está em excesso nela, exprime uma espécie de tensão entre o ser e o devir do ser. (2004).

Um acontecimento se efetua ou torna-se real por ser um atributo problemático capaz de abrir as coordenadas de espaço e tempo de um pensamento efetivado a um complexo intensivo, a um limiar de passagem. Em outros termos, um acontecimento é este evento propiciador de cesuras que relaciona o *eu* a dimensão do devir, do desejo, ou ainda, ao fora, campo de forças e de disputas.

E eis a condição de todo problema: ele emerge tão somente na ordem dos encontros, uma vez que é o próprio acontecimento enquanto ser de relação. Ora, a criação de um problema se configura em um encontro demasiado traumático, em um instante de violência intensiva desmesurada, capaz de conduzir a consciência a um estado de suspensão, profícua condição que a força a “pensar no evento que se apresenta no âmago da fissura como acontecimento ideal” (MACIEL, 2001, p. 202).

Deleuze, por sua vez, anuncia que o modo do acontecimento constitui-se, por excelência, problematicamente:

O modo do acontecimento é o problemático. Não se deve dizer que há acontecimentos problemáticos, mas que os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem suas condições. Em belas páginas em que opõe uma concepção teorematizada a uma concepção problemática da geometria, o filósofo platônico Proclus define o problema pelos acontecimentos que vêm afetar uma matéria lógica (secções, ablações, adjunções, etc.), enquanto o teorema concerne às propriedades que se deixam deduzir de uma essência. O acontecimento por si mesmo é problemático e problematizante. (2003, p. 57)

Neste contexto, vislumbramos a insistência no real de uma dimensão problemática configurada exclusivamente na ordem do encontro, extensão distinta da realidade efetiva, comumente apreendida no âmbito do saber.

Em conformidade, não recusando de todo a existência do aspecto ideativo do problema, Deleuze o resgata de uma configuração meramente subjetiva, enquanto pura determinação de um pensamento. Não poderíamos, contudo, referir o problemático unicamente àquilo que ainda não adquiriu do pensamento uma solução. Os problemas certamente surgem como idéias no pensamento, como impasses a serem solucionados. Porém, devemos apreender a objetividade de tais idéias.

Segundo Deleuze, a idéia não surge no pensamento como uma representação da razão, mas como problema. Ela é, de outro modo, o sentido ou o expresso do signo sensível, um acontecimento.

Quando apreendemos o objeto da idéia como sendo o próprio encontro, o ser do sensível como signo intensivo, entendemos que só poderá ser sentido o objeto portador de problemas. Em tal caso, o que é sentido só poderá inserir-se no pensamento como o que pode ser pensado, a idéia problemática. E a idéia problemática surgiria como expressão ou o puro sentido dos problemas gerados pelo fora. As idéias despontariam sem exceções como acontecimentos-efeitos, sentidos ou expressões inteligíveis do signo-intensivo. Logo, manifestação de uma realidade processual.

Devemos, assim, romper com um longo hábito de pensamento que nos faz considerar o problemático como uma categoria subjetiva de nosso conhecimento, um momento empírico que marcaria somente a imperfeição de nossa conduta, a triste necessidade em que nos encontramos de não saber de antemão e que desapareceria com o saber adquirido. O problema pode muito bem ser recoberto pelas soluções, nem por isso ele deixa de subsistir na Idéia que o refere às suas condições e organiza a gênese das próprias soluções. Sem esta Idéia as soluções não teriam *sentido*. O problemático é ao mesmo tempo uma categoria objetiva do conhecimento e um gênero de ser perfeitamente objetivo. “Problemático” qualifica precisamente as objetividades ideais. Kant foi, sem dúvida, o primeiro a fazer do problemático não uma incerteza passageira, mas o objeto próprio da Idéia e com isto também um horizonte indispensável a tudo o que acontece ou aparece. (DELEUZE, 2003, p. 57-58)

Mas primeiramente nos detenhamos na experiência-limite do pensamento que nos impõem os acontecimentos. Vale dizer, os acontecimentos são intensivos, e como tais coadunam com a potência de um pensamento puro ativado na ordem do encontro.

Constatamos assim como um encontro pode constituir-se de maneira traumática, delimitando a emergência de uma experiência disruptiva em excesso, que acaba por introduzir o impensado no pensamento, conduzindo-o ao seu próprio limite, destituindo-o daquilo que comumente pensa. Instante de suspensão e inversão de um conjunto dado de relações, que demarca, no encontro, não só uma falência ou um impoder das atividades cognitivas do pensamento, mas a produção de uma fissura que relaciona a consciência a uma dimensão inconsciente do pensamento, plano pré-subjetivo, imanente.

Neste instante, de fácil apreensão se torna a emergência de uma zona fronteira entre as conexões reais e as conjugações virtuais da realidade, entre as dimensões desejante e egóica; espaço de transição entre o caos da realidade sensível e a razão, entre o desejado e o vivido. Podemos inferir a emergência do paradoxo mediante uma específica composição. Aqui, se anuncia a emergência de traços da relação do homem consigo mesmo. O paradoxo emergente sinaliza que as formas vigentes de vida já não mais possuem sentido, que não mais conseguem se expandir ou atualizar as conexões de um novo estado sensível.

Seguindo esta direção, será que não entrevemos o momento-figuração de um corpo sem órgãos, tal qual descrito por Deleuze e Guattari? Será que não poderíamos indicar uma experiência de produção de um corpo informe marcado pela morte? Devemos dizer: informe, mas pleno de potência. Experiência divergente de um corpo que não mais coaduna com aquela que habitualmente estabelecemos, como relação exclusiva de um *eu*. Rabiscos de uma combinação inesperada de uma forma de relação consigo.

E, não obstante, ao inferir a idéia como expressão do signo sensível, Deleuze, demarca a introdução do paradoxo no centro do pensamento, que, nesta ocasião, parece provocar no sujeito a eclosão de algumas interrogações.

A este último ponto, contudo, combina-se uma importante concepção da filosofia deleuziana que depreende, a grosso modo, a insurgência de todo e qualquer pensamento, livre dos atos de vontade ou querer. Nesta proporção, é preciso expor que não pensamos quando queremos; o que se sustenta é o fato de que começamos a pensar, logo, a problematizar, quando subitamente confrontados com algo que faça problema.

Deleuze, nessa trajetória, capta a gênese do problema que engendra o ato do pensar como sendo puramente inconsciente, ou, de outra forma, entende o inconsciente puro do pensamento a partir do seu modo problemático.

Enfatizemos, porém, a problematização que distingue o ato de pensar nesta experiência-limite. A problematização como efeito dos problemas surgidos marca a introdução do impensado no pensamento.

Se a experiência-limite indica que pensar é agora problematizar, em contrapartida só começamos a pensar quando já fissurados por essa dimensão inconsciente do pensamento, extensão da realidade que coloca em questão a maneira como trivialmente vivemos.

Doravante, cabe enunciar que essa experiência disruptiva ou desestabilizadora do pensamento salienta que o ato de pensar começou apenas a se cumprir e que ainda não se efetivou. Desta incipiente experiência é possível afirmar apenas que todo problema engendrado na ordem dos encontros violenta ou constrange o pensamento a problematizar, o que expressa, de certa forma, um grau de desvio ou uma modificação das relações com os estados de coisas atuais.

Entretanto, é preciso expor que nesta incisiva experiência o ato de pensar fora apenas deflagrado, ou tão somente se erigiu, uma vez que sua realização se configura na afirmação do problema que pelo impasse fora imposto.

Compreende-se, neste sentido, que a delimitação do pensar considera inexoravelmente uma decisão. Em outros termos, é possível dizer que “há uma determinação ética do pensar na

experiência-limite que configura o ato como fruto de uma afirmação do problema que nos é imposto pelo evento traumático” (MACIEL, 2001, p. 189).

A rigor, só pensamos quando afirmamos o problema, quando nos é possível transpor um limite, atravessar esta linha onde o pensamento enfrenta algo como a loucura, algo como a morte; porquanto é a morte isto mesmo que nos acomete como impiedoso acontecimento, este súbito acontecimento que nos arrebatava e que nos desenraíza da trivialidade de uma vida ensimesmada, de um cotidiano preservado.

Mas deslocando-se neste atravessamento, como matéria de expressão, manifestação da linguagem, Deleuze concede especial destaque, nos encontros, aos processos de constituição de sentidos.

Nesta ordem, o acontecimento é deslindado para compreendermos a relação entre ato e enunciado, sem, no entanto, ficarmos limitados à representação, tampouco a um princípio de identidade. De acordo com Deleuze (2003, p. 9), a relação coextensiva entre acontecimento e devir nos leva à apreensão da coextensividade entre acontecimento e linguagem. A esta última relação o autor designará o sentido, sendo este o próprio acontecimento expresso na linguagem.

Compreende-se o acontecimento como o atributo que se insere entre os enunciados e as práticas dos corpos. No instante em que é produzido pelo encontro, o acontecimento é o que transpõe os enunciados, sendo ao mesmo tempo efeito e produtor de efeitos nos corpos.

Nesta direção, o acontecimento é compreendido como sentido que atravessa os enunciados na simultaneidade de sua produção pelos corpos agenciados. A linguagem, em contrapartida, é o que produz sentidos nos corpos.

Diremos que nos paradoxos da linguagem esse movimento incessante de diferenciação encontra a expressão de seus efeitos, e é, igualmente, na vivência do paradoxo que esta mesma linguagem pode ser levada ao seu limite.

Assim, conforme Deleuze, o sentido é o próprio acontecimento que entrevê uma experiência ao mesmo tempo caótica e geradora. Todavia, se tomamos o modo do acontecimento como problemático, se sustentamos, nesta direção, que o ato de pensar é um acontecimento que vem do fora, como sentido do signo-intensivo, é preciso, em tal caso, conferir uma identidade entre problema e sentido.

Referindo-se à dupla efetuação do acontecimento, uma concernente aos estados de coisas e outra concernente aos incorporais, Deleuze apresenta, para uma melhor compreensão de sua natureza, as relações da proposição lógica e a relação da proposição ao sujeito que fala e se exprime.

Segundo o autor, as duas relações da proposição³⁸ lógica vislumbram a efetuação do acontecimento, através da designação e da significação, no espaço-tempo. Neste contexto, a designação deslindada é apreendida como uma função da linguagem encarregada de designar ou discorrer acerca das coisas existentes ou reais.

Composta pelo duplo designante e designado, ela refere o acontecimento a partir da relação entre os termos da proposição e as imagens mentais, ou seja, através das representações dos estados de coisas. A significação, de outro modo, composta pelo duplo significante e significado, refere o acontecimento através da relação entre os termos da proposição e os conceitos mentais com suas significações.

Ainda neste horizonte, Deleuze irá expor a expressão de uma outra dimensão da proposição, que se situa entre a designação e a significação: a manifestação. A manifestação versa da relação da proposição ao sujeito que fala e que se exprime. Aqui, compreende-se o acontecimento a partir de inferências causais que compõem o desejo e a crença de quem enuncia.

³⁸ Na lógica tradicional de matriz aristotélica a proposição é a expressão lingüística de uma operação mental: o juízo. Composta de sujeito, verbo sempre redutível ao verbo *ser* e atributo, ela é passível de ser verdadeira ou falsa. Na lógica moderna, ela é compreendida como enunciado traduzível em símbolos matemáticos, passível de múltiplos valores de verdade (verdadeiro, falso, indeterminado etc.) e redutível a dois elementos básicos: o sujeito e o predicado.

[...] desejo posto como causalidade interna de uma imagem no que se refere à existência do objeto ou deste estado de coisas correspondente; a crença posta como a espera deste objeto ou deste estado de coisas que será produzido por uma causalidade externa. Os manifestantes básicos, segundo Deleuze, são: eu, tu, amanhã, sempre, alhures, sendo o eu o manifestante que condiciona a inferência. Aqui entramos no domínio do pessoal, pois as inferências feitas supõem sempre experiências feitas por uma pessoa. Por exemplo, quando dizemos “o sol nascerá amanhã”, queremos com isso dizer que acreditamos na presentificação futura do evento a partir das inferências feitas das repetições das imagens das experiências passadas. Por ter visto mil vezes o sol nascer, passo a acreditar que esse evento no futuro irá se repetir. Na manifestação, portanto, entramos no domínio da veracidade e do engano. (MACIEL, 2001, p. 195 -196)

Os componentes da proposição – designação, manifestação e significação – juntos constituem o conjunto da representação. O *logos* clássico erige-se na circularidade dessas três proposições. Mas, de modo inverso, Deleuze apreende o acontecimento na sua pura idealidade. Ele entende que na relação que constituímos com o mundo concreto, impõe-se como produto um plano que não pode ser apreendido ou designado, estando para além dos corpos visíveis.

Este produto é o sentido. Se os designantes e os designados compõem os termos das relações, o sentido é isto que surge como efeito das relações, um incorporal. Por sua vez, sujeitos à aleatoriedade das relações ou composições no mundo, designante e designados encerrarão múltiplos sentidos, nunca um.

Disto retira-se um princípio de criação que Deleuze não pára de afirmar, a saber: o poder que possui um corpo, na relação com outros corpos, de criar sempre novos sentidos. Explicita ainda o autor que nos limites da designação, da significação e da manifestação encontramos a expressão, dimensão primeira da proposição. Nesta, vislumbramos o acontecimento puro como sentido da proposição.

E, contudo, na variabilidade das composições e em conformidade com os ditames da mutabilidade dos sentidos, os problemas suscitados nas relações com os designados encontrar-se-ão igualmente submetidos à mudança.

Desse modo, envolto nas variações por uma experiência limítrofe, o pensamento, antes mesmo de lidar com qualquer proposição, encontrar-se-á impelido a problematizar. E só neste

ponto poderá constituir um novo campo proposicional, sendo este sempre segundo, efeito do mundo dos problemas, produto de um real virtual.

Deleuze, neste horizonte, exhibe uma relação identitária entre sentido e o acontecimento puro, diferenciando o sentido do significado mental. Enquanto a significação se distingue como componente exclusivo da lógica, o sentido depende unicamente da relação do pensamento com o impensado. Portanto, no tocante à criação de sentidos, ela é o próprio processo de produção da subjetividade.

O sentido é o próprio acontecimento enquanto expresso pela linguagem. Ocorre nas coisas, é bem verdade, mas se expressa no discurso. Quando a linguagem refere o sentido a um estado de coisas, a uma significação mental ou a uma manifestação pessoal, funda as dimensões da designação, da significação e da manifestação. Mas enquanto puro expresso, o sentido é o implícito de toda e qualquer dimensão proposicional, permanecendo em relação à designação, à significação e à manifestação como inconsciente. (MACIEL, 2001, p. 196)

Retornemos à questão. O sentido como acontecimento puro ou ideal, expressão da linguagem ou como expressão pura que se aporta na fissura ou suspensão, possui um modo problemático³⁹, e enquanto tal não pode admitir determinações assertóricas e apodíticas.

Mas, sob esse aspecto, como expressão do signo intensivo, o sentido é algo que não pode deixar de ser formulado. Pois, num primeiro momento, o que é sentido na ordem do encontro traumático persiste como sem sentido para a consciência, ao passo que se compreende que o problema “ainda dobrado no signo intensivo se engendra em uma dimensão inconsciente” (*idem*, p. 193).

Ora, é a dimensão do sem sentido como parte inconsciente do problema que produz, na cesura, a sensação de erosão do passado. A caotização que aí se engendra corresponderá ao tempo de formulação da questão para que o ato de pensar se determine. Contudo, o problema já se apresentou no inconsciente. É aí então que Deleuze irá afirmar que as idéias não são outra coisa senão um complexo de sentido-problemas, que se apresentam no pensamento como acontecimento ideal. (*idem*, p. 193)

³⁹ Enquanto a significação depende da lógica, o sentido depende da relação do pensamento com o que ainda não é pensado, por isso seu modo problemático.

Não obstante, se é o acontecimento puro como ser de relação e seu modo problemático o deflagrador do processo do pensar, ele, entretanto, não poderá deixar de ser discriminado como concernente ao fora. E enquanto idealidade ele é aquilo que se apresenta através do complexo sentido-problema encerrado no momento da suspensão. Aqui, todavia, o acontecimento se apresenta na sua diferença.

Tudo se passa como se nós perdêssemos a capacidade de discernir os acontecimentos identificando-os pelo processo cognitivo, e entrássemos no interior de um único acontecimento, suspenso no tempo vazio, exposto na totalidade do tempo dissimétrico. Só aí é que o acontecimento irá se mostrar no seu modo problemático. Vamos, portanto, do signo intensivo portador de problema à expressão do problema na cesura (MACIEL, 2001, p. 198).

De forma geral, como o fora da realidade factual, o acontecimento é o efeito que instaura um problema na fissura que constitui. Mas de tal modo ele não poderá ser compreendido como exterior, tampouco como interior.

Erige-se o problema na fronteira, quando se torna capaz de abrir o pensamento a um fora, a uma dimensão sensível, intensiva. Sob este aspecto, compreendemos o problema como efeito que não restabelece o saber ao pensamento, como aquilo que sempre o abre para o intolerável, para questões sem respostas. Seguramente, é ele este efeito que destitui o pensamento de toda e qualquer interioridade e que, de modo súbito, insere neste uma questão inconsciente, constringendo-o a um ato de decisão.

Sendo assim, afirmaremos, tão logo, a constituição do problema na inseparabilidade de um processo de escolha. Se pensar é agora problematizar, a questão da escolha se infunde novamente, já que todo problema é inseparável de uma decisão insondável, de uma “experiência-limite onde não há qualquer solução possível” (MACIEL, 2002, p. 5). Ora, se todo problema convoca uma escolha, a diferença entre escolher não escolher e escolher eticamente se inscreve na afirmação ou não do problema apresentado no tempo de cesura.

Despontam aqui dois modos de nos relacionarmos com as cesuras. Decerto, o modo conhecido, mais insigne, é aquele que, face à composição do problema, busca soluções relacionadas exclusivamente com o mundo em que vivemos. É aquele que escolhe não escolher ou,

ainda, consumir soluções do campo sociopolítico. E, de fato, vivemos boa parte de nossa vida, para não dizer toda ela, renunciando a um outro a solução de nossos dilemas, negando nossos processos de escolhas ou paralisados em uma experiência duradoura de cesura, porquanto impossibilitados de escolher.

Contudo, acontece por vezes, frente aos acontecimentos e às possibilidades dadas, da existência esgotar-se. Bastará o fechamento dos possíveis dados e o capital atual da subjetividade se encontrará em seu limite. Falemos, então, na figura do esgotado, como nos apresenta Deleuze (1992c) em um pequeno livro sobre Samuel Beckett. O esgotado é aquele cujo pensamento tornou-se demasiado necessário. De outro modo, é aquele que alcançou maior intensidade, aquele que não mais suporta desenvolver-se dentro de uma circunscrita experiência.

Por este motivo, indica Deleuze, que a afirmação dessa intensidade problemática demarca a “luta por uma subjetividade moderna” (1991, p. 113), enquanto forma de resistência frente à dupla acepção da palavra sujeição: submissão ao outro pelo controle e o apego de cada um a uma identidade. Em tal grau, se todo problema remete a um processo de escolha, este processo por sua vez incide não sobre estados de coisas, mas sobre singularidades disjuntas, cujo resultado se apresenta na forma de um autêntico ato criativo.

Bem, se o modo proposicional de compreensão da realidade pressupõe ou constitui-se, através da afirmação ou negação, como teses sobre temas definidos, o modo problemático subentende interrogações. Neste sentido, só poderíamos apreender o problema por sua característica disjuntiva, como aquilo capaz de nos fazer hesitar face às ações práticas e automatizadas, dirigidas à solução dos dilemas subjetivos – uma aporia.

Vê-se na lógica aristotélica que toda disjunção é, por excelência, exclusiva. Temos nela a expressão de duas proposições – ou isto ou aquilo – onde os termos se excluem mutuamente ao se negarem reciprocamente, tornando intolerável uma relação. Mas de modo inverso, Deleuze ao apreender que tal binarismo não compreende a multiplicidade que nos impõe o real, propõe uma lógica disjuntiva que admite um movimento de inclusão. A disjunção, neste caso, englobaria uma possível conjunção.

Sob esse aspecto, o problema inconsciente não poderá ser apreendido senão a partir das sínteses disjuntivas, uma vez que, como expressão de um acontecimento disruptivo, torna-se naquilo que abre o pensamento a um campo de indecidibilidade, onde não existem certezas possíveis.

Se por um lado a criação de um problema remete a singularidades disjuntivas, ou seja, se ela é um efeito de um acontecimento capaz de produzir uma fissura no *eu*, relacionando-o a um fora, por outro lado ela se dobra, lançando no pensamento o impensado, forçando o pensamento a uma decisão ou escolha.

Há, no nível do impensado, do problema inconsciente, a emergência de um campo de alternativas inclusas que se apresenta na forma de um conjunto de possibilidades coexistentes, tornando impossível a previsão. Neste campo, a escolha constitui-se a partir do indecidível, deparando-se com o caos ou, o que dá no mesmo, com as idéias incompatíveis, sem contradições. Aqui, os termos disjuntos coexistem, sendo igualmente afirmados.

Ora, quando pensamos acerca dos processos de escolha, geralmente o fazemos inserindo a questão em um campo de possibilidades excludentes. Tal como se coloca, a escolha é um processo que demonstra que a realização de uma possibilidade exclui invariavelmente todas as outras.

Neste horizonte, a escolha é concebida como um ato decisório que sobrevém sobre alternativas determinadas por um campo de inferências lógicas ou do cálculo, que pelo saber é estabelecido. Compreende-se, dessa forma, que a efetivação de uma possibilidade encontra-se intimamente relacionada a uma razão, por fim submetida a um campo de decisões preestabelecido.

No entanto, eis a novidade que apresenta Deleuze: os processos de escolha não recaem sobre termos, mas sobre o modo de existência daquele que escolhe. O problema sempre inconsciente, engendrado pelos encontros cesurantes, possui por objeto determinações existenciais.

A despeito disto, concederá o autor um estatuto ontológico e epistemológico ao problema, porquanto está a solução de um problema ligada à criação de novos modos de ser e estar no mundo, sendo esta, por sua vez, a própria atualização de uma virtualidade problemática.

Mas não obstante, criar é afirmar a escolha que impõe o problema, ou ainda assumir esse campo indecidível cujas certezas foram abolidas, é a assunção da incerteza. Todavia, se o que está em jogo nos processos de escolha são segmentos ou determinações existenciais, e não mais termos ou estados de coisas, estes não cessam de se identificar com a emergência de um pensamento vivo, uma vez que não há, na assunção dos termos indiscerníveis, a determinação de qualquer saber. Assim, expõe Maciel que

O aspecto insondável da decisão diz respeito, é bem verdade, ao modo problemático que comparece na cesura como impensado. Os problemas são, voltamos a insistir, inconscientes. Mas o ato de pensar que é, na verdade, a formulação do problema, supõe, para advir, a afirmação do problema que se apresenta na cesura (2001, p. 204).

Podemos afirmar que uma decisão ética se cumpre na afirmação dos problemas impostos pela vida, transformando-os em questões. Se o problema, como sentido do signo intensivo, se insere no pensamento, se esta inserção é deflagradora do ato de pensar ou problematizar, a criação só poderá constituir-se na formulação do problema, isto é, no momento em que problematizamos ou começamos a pensar. Nesse caso, a formulação do problema como inflexão ética não poderá ser apreendida senão como a determinação do ato de pensar.

Isso porque na experiência-limite pensar é sempre uma possibilidade, e a escolha – como problema que nos remete a uma experiência absoluta com o fora, para além da consciência psicológica íntima, como também para além do mundo exterior relativo, só nos restituirá o mundo e o eu se for pelo ato de pensar afirmada. O que implica em dizer que é sempre possível não escolher. (MACIEL, 2001, p. 205)

Quanto aos problemas, diremos, enfim, que eles se impõem como acontecimentos à vida, produzindo nela transformações. Dessa maneira, se compreendemos a morte como experiência que transforma a vida, entendemos também que na dimensão da morte o problema ganha posição. Quando um problema é afirmado, o que se afirma não é só que a dimensão atual da vida

configurou-se como problema à existência, mas, sobretudo, que a até então intolerável experiência do virtual ou da morte daquilo que somos tornou-se agora possível de ser vivenciada.

Contudo, aqui retornamos à constatação clínica deslindada no primeiro capítulo. Neste plano sensível, de maneira impiedosa experienciamos juntos aos nossos clientes a impossibilidade da inflexão ética que pelo ato de pensar é determinada, uma impossibilidade de escolha.

Na dimensão clínica, nos confrontamos com um cesurado, impossibilitado de fazer sua escolha, de afirmar seus problemas. Coloquemos deste modo: em sua dimensão subjetiva, insiste um processo de escolha que só poderá ser firmado ou concluído irrevogavelmente através da afirmação de um indecível forçado. Mas eis o ponto de deferência da clínica: como acontecimento, a afirmação da escolha tornou-se imperativa. De tal sorte, nos deparamos no plano relacional que esta compõe com um moribundo-habitante deste tempo vazio, marcado pela suspensão.

Quem não admite o pavoroso da vida, quem não a saúda com gritos de alegria, esse jamais entrará na posse das potências indizíveis de nossa vida, permanece à margem, não terá sido, quando chega o momento da decisão, nem um vivo nem um morto. (RILKE *apud* BLANCHOT, 1987, p. 126-127)

3.1. As interrupções do processo

É fato, a maneira que construímos de apreensão do mundo encontra-se fixado na verdade de suas proposições. E como produtos inseparáveis desta construção, somos bons homens da proposição, sempre à procura das verdades e soluções condizentes com o mundo em que vivemos. Torna-se fácil, então, compreendermos como numa experiência limítrofe, ponto decisório onde a própria vida encontra-se em posição de problema, somos ainda capazes de alçar algumas tentativas, mesmo que malogradas, de negociação dessa experiência.

E por vezes, face ao indecível forçado, tal barganha poderá exprimir a formação de sintomas, verdadeiras renúncias aos processos éticos de escolha. Nesta ordem, distinguem-se

alguns modos dessa abdicação: há aqueles que renunciam a suas escolhas a um outro, por devoção ou dever; há aqueles que não sabem ou não podem escolher e experienciam algo como a loucura ou a morte; há aqueles que escolhem uma primeira vez, mas não conseguem constituir outros modos possíveis de escolhas; há aqueles cuja marca da primeira escolha perpassa todas as escolhas subseqüentes; há aqueles que se encontram impossibilitados de escolher; há aqueles que renunciam a suas escolhas tamponando o indecível, etc.

Interpostos, porém, neste campo de negociações, abdições e renúncias, apreendemos os sintomas como processos de produção, expressão do *socius*, produto de nossa própria época. Deleuze e Guattari (s.d), nesta direção, indicam a forma como o capitalismo insere a produção no desejo, ao mesmo tempo em que instala o desejo na produção.

Codificar seus fluxos, tal é a sua condição e matéria. Ao definir um campo de imanência, este modo de produção decodifica os territórios existenciais, ou seja, incide sobre os territórios retirando destes seus antigos códigos em proveito de um corpo sem órgãos. Mas, ele não cessa de preencher este campo com códigos cada vez mais endurecidos, voltados unicamente ao consumo, produtor contínuo de identidades.

É, todavia, a partir de um sistema de produção que Deleuze depreende, independente das formas de manifestação, tanto os sintomas da neurose quanto da psicose. Vemos, neste caso, o neurótico como aquele incapaz de suportar a novidade, a diferença, o inominável.

Por sua vez, é ele quem mais se assujeita à mesmice. Almejando nunca ultrapassar o limite que mantém a produção desejante sempre subordinada à produção social, deseja sempre a prontidão de alguém ou de algo que lhe aponte a maneira como deve se comportar e agir.

Inversamente, o louco é o mais próximo da matéria intensiva, é quem ultrapassa o limite. Entretanto, confunde-se com o caos e nele somente não pode criar mundos possíveis.

A respeito do louco lançado em sua nau, na Renascença, Foucault dizia: “ele é colocado *no interior do exterior*, e inversamente [...], prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas, solidamente acorrentado à infinita

encruzilhada, ele é o Passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem”. (DELEUZE, 1991, p. 104)

Diremos que ambas as formas de padecimento se expressam na impossibilidade de uma inflexão ética⁴⁰, logo, na impossibilidade de constituição da afirmação dos dilemas subjetivos e possíveis escolhas.

Se o neurótico se prende, face a um problema, unicamente à constituição da vida, e como tal pensa que só assim poderá viver, compondo-a no interior de soluções práticas intimamente ligadas aos imperativos sociais e suas imposições de ordem, o louco, em contrapartida, é aquele que, face ao problema, resistiu à rígida formalização da vida, que mergulhou nesta dimensão que é da morte, mas que nela se perdeu.

E eis o risco da loucura: ela não habita o limite, não afirma o paradoxo, não assume pela morte a criação contínua de novos modos de viver, porquanto não afirma a vida; antes, a rejeita.

Seguindo a direção e abrangência desse caráter produtivo, é preciso analisar, enfim, e mais detalhadamente, as formas de manifestação do mal estar contemporâneo, uma vez que vivenciamos hoje, no plano da clínica, uma modulação sintomática, por vezes um heterogêneo composto ora por uma modalidade do sofrimento centrado no conflito psíquico, que opõe o desejo aos imperativos morais, ora por uma modalidade centrada “nos registros do corpo e da ação” (BIRMAM, 2003).

Partimos, deste modo, da compreensão deleuziana de que as formas de configuração dos sintomas atuais não podem ser apreendidas senão quando arroladas às transformações das experiências coletivas. Assim, seguimos com a orientação analisadora do sociólogo francês Ehrenberg (1998).

A grosso modo, com o autor depreendemos uma importante distinção: se nas sociedades disciplinares o sofrimento mostrava-se sob a forma dos conflitos psíquicos, uma vez que apresenta

⁴⁰ É preciso dizer que esta impossibilidade, marcada pelo medo de afirmação do desejo, é inseparável de uma imposição social, imposição que nos priva do poder de problematizar.

a distinção de um homem ameaçado por uma lei, código ou modelo de conduta advindos sempre de fora, se o corpo docilizado é aquele que reage às disciplinas, como é o caso da histeria no século XIX, entendida como forma de confronto à normalização, aponta-se com as mudanças sociais a emergência de novas formas de padecimento.

As patologias, antes fundadas na culpabilidade⁴¹ e na disciplina, assentam-se em uma norma que se expressa sob a responsabilidade e a iniciativa individuais. Interiorizados os imperativos, nas sociedades de controle, acabam por constituir a emergência de um indivíduo voltado para a eficiência e o automatismo.

Com efeito, sem possibilidades de interlocução ou embates no campo sociopolítico, o indivíduo pós-moderno é aquele que se fecha sobre si mesmo, restringindo-se às ações.

Partindo destas interlocuções, situamos-nos ainda na transição. Compreendemos que o modo de subjetivação atual se localiza num ponto de passagem que suscita as duas modalidades apresentadas, num ponto de transmutação da obediência exterior à iniciativa como obediência íntima.

Numa sociedade como o Brasil, onde as disciplinas e seus dispositivos ainda persistem, o modo de sofrimento centrado no conflito perdura. Entretanto, com o desmoronamento progressivo das fronteiras, vemos cada vez mais o esmaecimento dessa forma.

Certamente, é preciso pontuar o momento em que a norma única das sociedades disciplinares se desdobra numa multiplicidade de normas continuamente mutáveis, apacando seus vínculos com a culpa.

Entrevemos, já no século XX, como a vida do “produtor”, desde então regulada por normas que indicam o mínimo e o máximo necessários para viver, vai aos poucos sendo

⁴¹ A culpa é uma experiência característica das sociedades disciplinares. O indivíduo moderno é aquele que ao ultrapassar as normas prescritas é culpabilizado, e como efeito dessa culpabilização, não deixando de enfatizar aqui os mecanismos disciplinares de interiorização, sente-se culpado.

substituída pela vida do “consumidor”, regulada, neste momento, pela insatisfação permanente, que desfaz qualquer limite para o desejo.

Assim, se nas disciplinas o desejo é algo que se configura dentro de um embate permanente com a norma e se sua transposição é moralmente condenada, no controle a produção ou configuração do desejo se impõe para além de todo e qualquer limite, sendo moralmente condenado aquele que constitui ou permanece sob qualquer balizamento. Para um sujeito desejante-consumidor, logo, pós-moderno, o céu é o limite.

Mas ainda nesta ocasião não poderíamos inferir nosso desprendimento das leis, mas concluir que “elas não são as mesmas e produzem outros modos de subjetivar” (PRATA, 2003, p. 4). O padrão normativo contemporâneo é aquele que recai sobre cada um, explicitando uma equação que o indivíduo moderno (leia-se soberano) não deixa de experimentar – “liberação psíquica e iniciativa individual, insegurança identitária e impotência de agir” (*idem*).

Vê-se, doravante, a configuração de um rígido imperativo, expressão de um dever moral e íntimo que atinge a todos, sem exceção. Inseridos e chamados, na totalidade do tempo, à condescendência dos acessos aos bens de consumo, não poderíamos correr o risco de nos tornar refugio da sociedade.

O dever de todo bom cidadão, de todo indivíduo bem-sucedido, manifesta-se então imperiosamente e intimamente relacionado ao consumo, à busca desenfreada, por vezes compulsiva, por novas sensações; sensações nunca antes experimentadas que nos fazem cada vez mais incluídos e especiais.

Convocando à contínua diferenciação por meio das incessantes ações individuais, o imperativo pós-moderno é aquele que, em contrapartida, não nos proporciona sequer tempo ou referenciais subjetivos para agir (Cf. GONDAR, 2003, p. 9).

Este comando é um imperativo categórico, no sentido kantiano: a ordem se impõe de maneira totalizante, desconsiderando as inclinações subjetivas particulares, os prazeres ou as posições de desejo. É preciso agir a qualquer

preço, para além de toda escolha singular que poderia fornecer a esse ato uma consistência desejanete. Neste caso, não estamos mais diante de um imperativo disciplinar, visando o adestramento do excesso ou a regulação do desejo, mas de um imperativo de controle que incita e se alimenta da desterritorialização permanente. [...] Acossado por este carrasco íntimo que não lhe deixa brechas ou possíveis, o indivíduo é conduzido a práticas auto-destrutivas. (*idem*, p. 7)

Neste quadro, acompanhamos o delinear de novas formas de padecimento, cujos fluxos afetivos ignoram quaisquer fronteiras e oposições. Nas compulsões atuais, por exemplo, ao levar a maquinaria capitalista às últimas conseqüências, o indivíduo assujeita-se ao imperativo que, interiorizado, reduz sua vida à ação.

Não havendo sequer um intervalo de tempo entre o comando e o ato, uma vez que na afirmação de qualquer intervalo pensa só haver possibilidades de encontrar a morte social, ou até mesmo a concreta, privado, entretanto, de qualquer grau de indeterminação, não terá a possibilidade de constituir escolhas éticas possíveis, ficando reduzido ao consumo de um único modo de viver.

A exemplo do espelho, que duplica a imagem em reflexo inverso, os sintomas da depressão contemporânea, das síndromes do pânico, tornam-se expressões da impossibilidade de resposta às inúmeras demandas que são colocadas aos indivíduos pós-modernos.

Torna-se, então, ordinária uma certa personificação da depressão como perda da vitalidade. Por sua vez, o pânico encontra sua atual expressão através das paralisias corporais, evidenciadas pelos movimentos taquicárdicos do coração, pela sudorese, pelos tremores e pelas dispnéias.

Afinal, o mal-estar no contemporâneo transforma-se no cansaço, na depressão de ser quem se é (EHRENBERG, 1998), significando que este corpo, apreendido na extensão da ação, evidencia corpos impossibilitados de agir. Como faces da mesma moeda, distinguem-se a depressão e a compulsão: ora a compulsão caracteriza a prossecução ininterrupta das ações, ora a depressão manifesta a impotência e a fadiga frente à impossibilidade de consecução do imperativo.

Mas de qualquer forma, seja na dimensão da culpa, seja no registro da iniciativa, o que se coloca para o indivíduo é a disparidade entre o que ele é e pode vir a ser e o que deve alcançar. E se nas sociedades disciplinares tal disparidade se apresentava sob a forma única da angústia, evidenciando uma distância entre sujeito e lei, na cultura da iniciativa e da responsabilidade individuais a disparidade se evidencia por meio da depressão e da fadiga, ao passo que o controle se torna o dissipador de toda e qualquer distância entre sujeito e lei, o que certamente transforma as normas em irascíveis obrigações ou regras⁴².

Assim, em um mundo sem muitos horizontes torna-se justificável a clínica ganhar tão grandes destaques. Ela se manifesta hoje como espaço de abrigo e reparo das subjetividades sem-limites.

Ergue-se, nesta composição, como necessária à produção de aparatos, conjuntos de procedimentos técnicos e formação de especialistas sempre aptos a auxiliar os indivíduos pós-modernos na ultrapassagem dos obstáculos vividos nessa busca incessante que nos impõem os imperativos.

Vide a explosão que vivenciamos no século XXI das publicações dos livros de auto-ajuda ou dos guias do bem viver, da medicalização da população, de técnicas psicoterápicas cada vez mais implicadas em reforçar valores intimistas. Como explicita Bauman:

Os homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança, e a autoridade da aprovação (em nome do conhecimento superior ou do acesso à sabedoria fechado aos outros) é a pedra filosofal que os alquimistas se gabam de possuir. A pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de “auto-afirmação”: é a era do “surto de aconselhamento”. (1998, p. 221)

Todavia, ainda imersos nas disparidades, seja no registro da angústia ou da fadiga, pouco importa, entramos, enfim, no cerne dos afetos. Com este material nos lançamos novamente sobre o plano relacional clínico, já que angustiados e fadigados encontram-se nossos clientes no momento

⁴² No entanto, a despeito do que afirmam alguns autores, pensamos a angústia como algo que não deixa de insistir, mesmo na cultura da iniciativa e da responsabilidade individuais.

da chegada à clínica. Diríamos, através de Deleuze (1992c), que se encontram eles esgotados, esgotados dos possíveis dados.

Doravante, evidenciadas pelas formas de padecimento, depreende-se que tanto a angústia quanto a fadiga são afetos que não poderão, em nenhum tempo, ser apreendidos como aquilo que nos impulsiona ou que condiciona o pensar, mas sim como consequência da não formulação ou afirmação dos problemas constituídos, como contrapartida da impossibilidade de uma escolha ética.

Com a angústia estamos no cerne das significações patológicas. Sob todos os mecanismos de proteção que singularizam a doença, revela-se a angústia e cada tipo de doença define uma maneira específica de reagir a ela [...]. Pode-se, então, dizer, de certo modo, que é através da angústia que a evolução psicológica transforma-se em história individual; de fato, é a angústia que, unindo o passado e o presente, situa-os um em relação ao outro e confere-lhes uma comunidade de sentido; [...]. (FOUCAULT, 1975, p. 50)

Com efeito, a angústia não é outra coisa senão a contrapartida de um problema mal formulado ou não formulado. O sujeito se angustia quando não se encontra na possibilidade de engendrar o problema. Mas a razão da angústia não é a falta ou o vazio, mas o caos problemático que se produz no encontro e que se expressa na suspensão. Dito de outro modo, o homem se angustia quando diante de um problema se encontra incapaz de formular uma questão. (MACIEL, 2001, p. 209)

Entramos no plano das afecções, dimensão imposta pela ordem das relações. Pois são os afetos o que nos toca, enfim, na forma de impiedosos acontecimentos. Nesta direção, em uma aposta da diferença, a composição da clínica como plano relacional não poderá ser pensada senão no atravessamento dessa dimensão indeterminada, linha indissociável da pura experiência vital. Situemos, contudo, a questão.

Vivenciamos esta dimensão sensível da realidade clínica porque uma experiência inseparável de cesura dos nossos clientes constrange ou força, para ser acolhida, a dimensão instituída a desfazer-se.

Podemos expor que enquanto corpo desejante, aquele que nos demanda tratamento está sempre a colocar, de maneira inconsciente, porquanto por meio dos afetos, o modelo clínico em questão. E neste universo múltiplo de afetos, a angústia, a fadiga ou a insuportabilidade de ser

quem se é, é isto que, a princípio, nos constrange e que compõe, por vezes, este instante inominável que nos lança numa dimensão igualmente problemática.

Ora, se ela é isto que nos constrange, que nos toca ou afeta, será que não poderíamos entrever também na clínica a insistência de um problema?

Deleuze (1978), seguindo a filosofia de Espinosa, nos forçará a pensar este plano de afecções. O autor distingue a afecção como o estado de um corpo quando este sofre a ação de um outro. Ou seja, a afecção nada mais é que um efeito constituído na relação.

A despeito disso, nos diz Deleuze, que se um corpo sofre ou constitui uma ação sobre um outro é porque os dois corpos estão em contato. A afecção, por conseguinte, será compreendida como a mistura constituída entre um corpo que age e um corpo que recolhe traços deste primeiro, mistura que produz corpos modificados.

Partiremos deste pequeno trecho para pensar sucintamente a relação clínica dentro da problemática apresentada. Pois aqui – e, podemos dizer, na dimensão dos afetos – se opera igualmente a emergência de uma dimensão problemática para a clínica, que põe em questão o modo do fazer clínico, bem como o modo de relação do clínico consigo mesmo.

Trata-se de uma experiência de ordem afetiva apreendida ou sentida como efeito da concretude do encontro, enquanto intensidades, dentro de uma dimensão real clínica formatada que convoca o plano das percepções e das representações.

E eis o paradoxo que habita a clínica: na totalidade do tempo ela é o espaço que está continuamente sendo lançada, pela contingência dos encontros, a um ponto problemático, do “entre” que interpõe as duas formas de apreensão do mundo – planos das representações e das sensações.

Diremos, afinal, que se presenciamos um processo de escolha, mesmo que interrompido, de nossos clientes, numa linha transversal se impõe a tecedura de processos de escolhas do próprio clínico, afirmação ou recusa dos paradoxos, da diferença.

Se as formas das proposições e das representações tornam inteligíveis as verdades das coisas, instituindo uma separação entre sujeito e objeto, o afeto nos remete a um regime de variação⁴³ contínua que só poderemos encontrar num plano relacional, intensidade da emoção e sua variação no espaço-tempo. Compreendemos assim como se torna capaz cada encontro clínico constituir afetos e, conseqüentemente, processos de escolhas e singularidades tão diversas.

Mas se indicamos que o fato de sermos afetados denota que o corpo que nos toca, de um determinado modo e não de outro, nos toca sob uma relação que nos une, é preciso questionar: o que combina o corpo de um outro com o nosso?

Diremos que é a variação, a diferença é o que nos concilia. Convém lembrar que para além das forças conscientes presas às formas, insiste um desejo impessoal que se agencia, que nos conecta, que não se comporta em si mesmo, que está sempre a nos colocar problemas e a produzir novos mundos, expressão-produção. Este desejo, que Deleuze nomeia de inconsciente, a tudo mobiliza – mundo, trajetos, meios, pessoas etc. E nos mobiliza transformando-nos em uma simples e elementar máquina acoplada pelo afeto a uma outra.

E nesta transversalidade, vê-se que a constituição de um processo ético de escolha, por parte do clínico, torna inevitável algumas renúncias, seja da forma que constituímos para viver, dos modos instituídos de clinicar, da relação consigo mesmo e, conseqüentemente, com os outros, do medo do caos etc.

⁴³ Aqui Deleuze (1978) retoma, para explicar o regime de variação dos afetos, um exemplo de Espinosa. Explicita o autor que quando passeamos na rua, compreendemos que nossa vida cotidiana não é feita somente de idéias que se sucedem. De fato, o que há é sempre uma sucessão. Por exemplo, quando vejo Pedro passar, uma idéia de Pedro se dá em mim; quando vejo Paulo, uma outra idéia se dá em mim: a idéia de Paulo. No entanto, para além da sucessão de idéias, há algo em mim que não pára de variar e que não se confunde com a sucessão das idéias. Deleuze, então, retoma o exemplo: Encontro-me com Pedro, com quem antipatizo, e logo a seguir me encontro com Paulo, com quem simpatizo, e sinto alegria. Neste ponto, o autor indica a existência nesta sucessão de uma variação que se opera em nós na ordem dos encontros, uma variação de nossa força de existir.

No entanto, como aprendemos a lidar com esta vida sempre ocupados em agir e em fazer, corremos um grande risco de excluir essa variação retornando, face a ela, à segura formatação da clínica, às formas do saber. Certamente, é esta uma escolha.

Mas nos arriscaremos em dizer que este modo de escolha não contrapõe uma relação ética do clínico consigo mesmo, uma vez que a constituição de seu processo não se afigura na afirmação de suas experimentações. Este modo aduz a relação comum que aprendemos a constituir com os imperativos, com as normas, com os saberes, com as formas de agir e estar na clínica, no mundo.

Neste ponto talvez seja necessário retornarmos ao caso clínico de Mário⁴⁴, nos perguntando através do plano de afecções, plano onde o problema se insere, o que se passa na clínica.

3.2. Onde está Mário?

Forçando sempre os seus limites ou operando no limite, a clínica se apresenta como uma experiência do entre-dois que não pode se realizar senão neste plano onde os domínios do eu e do outro, de si e do mundo, do clínico e do não-clínico se transversalizam. Daí a dificuldade da pergunta “onde a clínica se passa?” e a sua substituição por “o que se passa na clínica?”. E o que ali se passa tem a forma do paradoxo do que é e não é ao mesmo tempo. (PASSOS & BARROS, 2004)

Um acontecimento clínico não poderia produzir tanta inquietação. Como poderíamos em um encontro com um rapaz que jamais havíamos encontrado na vida, que a princípio e de forma ulterior aparentemente nada demonstrava, que nem sequer teve a possibilidade de proferir uma única palavra, constituir tal pergunta: *Por que a senhora procura o atendimento?*

Senhora?! Que experiência foi esta capaz de cavar uma zona indiscernível no interior dos sentidos próprios à clínica? O que se passou naquele momento que antes mesmo de pertencer à clínica foi clínico? O que se passou entre Mário e nós?

⁴⁴ Selecionamos o caso de Mário por achar que ele nos dá melhores possibilidades de discutir a temática da escolha.

Talvez devêssemos primeiramente nos perguntar acerca da experiência que vivencia Mário, e assim poderíamos, enfim, questionar: qual é o estatuto do não-saber de Mário?

Para responder a esta pergunta, partiremos da afirmação de que a experiência do não-saber de Mário, não-saber que o leva à clínica, é a experiência de um saber. Ora, Mário supõe, envergonhado, que esse saber é um saber localizado, e o localiza em uma fera faminta, em um leopardo.

O leopardo é aquele que vivencia experiências excitatórias com rapazes. É um animal, diz ele, que nunca perde as suas marcas⁴⁵, referindo-se à configuração de um desejo que desde pequeno sente vibrar em sua pele. E é a experiência do leopardo algo que Mário pensa coexistir com ele mesmo tal como uma rodovia de mão dupla, a ponte Rio-Niterói .

Mas, paradoxalmente, diríamos ainda que nessa experiência insiste um saber de uma outra ordem, de uma ordem que transvasa o próprio Mário, indicando sua dimensão de fissura. Poderíamos, então, entender que o saber que se erige naquele encontro na forma de um ato falho é a irrupção de uma dimensão expressiva do sintoma, dimensão que só pode se impor na relação e a despeito dos termos dessa relação.

Compreendendo que o ato nada tem de falho, uma vez que não é um erro, mas pura afirmação, a pergunta constituída (*Por que a senhora procura atendimento?*) demarca, para nós, a experiência de um não-saber de Mário que produz um transvasamento, sugerindo um outro estatuto do saber. Sendo assim, perguntamos: Qual o estatuto desse saber? É o que tentaremos responder.

Mas, para constituir tal resposta face ao acontecimento clínico, é preciso, tão logo, modular a pergunta. Já naquele momento de inauguração da cena, momento este de pleno transvasamento, é preciso substituir a pergunta *quem sabe?* para *como se sabe?* A questão que se coloca neste primeiro contato é: como se chega a saber o que Mário diz não saber?

⁴⁵ Segundo Mário, o leopardo é um animal cujas marcas são indeléveis. Mesmo que tenha suas patas raspadas, sua marca nunca é apagada.

Bem, é o medo de Mário aquilo que se erige como possibilidade do abalroamento, colisão do leopardo com a vida de um homem perfeito. Percebe-se, deste modo, que o saber da fera faminta é um saber sempre envergonhado, porque condenável.

Avaliado moralmente e destituído de legitimidade, o leopardo é um saber que é experienciado como um não-saber. No entanto, é ele um saber escondido. Mário sabe do leopardo e o esconde.

E é esse saber entendido como ilegítimo, poderíamos dizer, porque excessivamente localizado. Pois qual é a ilegitimidade desse saber para Mário? A ilegitimidade está no fato de o leopardo ainda estar localizado num certo lugar que é moralmente condenado: um rapaz não pode jamais sentir atração por outro.

Neste sentido, a experiência de ilegitimidade de Mário é na verdade uma excessiva localização ou pessoalização de um saber. E qual é a face captura, ou fechamento do sintoma, senão a sua localização, sua pessoalização envergonhada?

Há na experiência de Mário um saber envergonhado e escondido. Diremos, um saber não suficientemente impessoal, experiência de um leopardo, que ele sabe o tempo todo. Mas se Mário o sabe o tempo todo, o meu ato falho significa que peguei Mário na mentira? Descobri o segredinho sujo de Mário? Será que descobri Mário dentro do armário? Ou foi algo de outra ordem o que se deu ali? Ou será que há na experiência de Mário uma dimensão de um não saber ou de um outro saber, tal como nos apresenta Guattari (*apud* DELEUZE, 1997a, p. 75) acerca do sintoma?

Na clínica de Mário, experienciamos o leopardo como a dimensão de fechamento do sintoma. Neste horizonte, percebemos que ele desloca-se entre o saber do rapaz perfeito e o saber do leopardo, e se confunde, supondo que há um lugar do verdadeiro Mário.

Localiza ele a verdade e, numa certa dimensão, de fato ele não transvasa completamente. Entretanto, no contato clínico transvasou por uma dimensão de não-saber efetivo. Insistiu um não-saber e, enfatizando este ponto, ao invés de perguntar *onde está Mário?*, ou ainda, *qual é o seu*

verdadeiro lugar? no lugar de dizer que há um “caô”⁴⁶ do Mário, talvez seja preciso pensar que entre essas duas vias há um interessante lugar do intervalar, do limiar, do indecível.

No lugar de afirmar o “*Ah, então você é gay?*”, a aposta se insere na afirmação de uma experiência que se faz indecível, de uma relação de exclusão includente que se manifesta na figuração da ponte com suas rotas contrárias.

É preciso dizer, Mário não está nem ali, nem aqui; ou ainda, está aqui e ali. Ele não está, portanto, nem em uma rota e nem em outra. Embora seu padecimento neurótico seja este, o da localização ou do enclausuramento. Impossibilitado, deste modo, de afirmar o indecível imposto, cria Mário as duas rotas, uma do saber escondido e a outra do saber legítimo. E como, então, se apresenta na clínica essa experiência indecível?

Trata-se, aqui, de problematizar a relação entre as dimensões da linguagem e suas implicações na clínica, uma vez que se compreende que na linguagem encontramos a expressão dos acontecimentos.

Como vimos, há três instâncias do enunciado: a designação, a significação e a manifestação, que ordenam a linguagem compondo o que entendemos por sua estrutura representacional.

Há sempre **a fala** que corresponde à manifestação, **o do que se fala** que corresponde à designação, e **o que se fala** que diz respeito à significação. Mas nesta dimensão tripartite a linguagem é tão somente código e se reduz à transmissão de informações; ela é significação.

Poderíamos dizer, a partir de Deleuze (2003), que a relação entre essas três instâncias forma um circuito fechado e não consegue, portanto, explicar os movimentos da linguagem. Tal relação designa sua estrutura lógica e não pode explicar os efeitos incorporais nela manifestos.

⁴⁶ Palavra que corresponderia à expressão “Vou lançar essa mentira para ver se aceitam”.

A despeito desta formulação, o que nos dirá Deleuze? E a nossa aposta aqui se insere. Há, como foi explicitado, uma dimensão primeira da linguagem que faz com essa dimensão tripartite uma paradoxal composição.

Apreendemos nos estratos da linguagem um para além das palavras, das coisas, algo capaz de restituir à dimensão representacional o caráter de variabilidade. Dimensão sem estrutura, agramatical, extralinguística e acontecimental, que compreende o sentido.

As palavras, as coisas, as imagens e idéias existem, mas o sentido subsiste e insiste. Este híbrido é a própria linguagem tomada em seu aspecto polissêmico e produtor. Tudo se passa na fronteira, entre os efeitos das proposições e os efeitos das misturas dos corpos.

Compreendemos, neste sentido, que em sua dimensão paradoxal a linguagem abrange processos de constituição de territórios existenciais e de contínuas desterritorializações. Isto significa dizer que quando falamos, o fazemos num plano de sentido que está sempre atualizando as três instâncias da linguagem, pois o sentido é algo que se compõe e se transforma num agenciamento, num encontro, ou ainda, numa dimensão do “entre” dois.

Se a dimensão do encontro como síntese disjuntiva, relação que destitui os termos, é a dimensão da expressão, esta é, afinal, expressão de um acontecimento disruptivo que atravessa a subjetividade colocando-a em um processo de criação. Uma nova vida, uma nova maneira de ser, sentir, olhar, desejar... uma nova configuração da linguagem, novos significados. Ora, as dimensões expressivas ou intensivas dos acontecimentos são dimensões problemáticas e estão constantemente recriando essa dimensão mais lógica da linguagem.

E é, certamente, nesse movimento desterritorializado de Mário que a expressão se constitui desordenadamente, porque na passagem ou no limiar de um sentido que em devir já lhe escapa, mas que ele mesmo tenta assegurar dando significação.

Contudo, nada pode deter em sua significação quando ele, Mário, experimenta o limiar, quando ele está em vias de devir, vitalidade inorgânica. Não há mais nada a esconder, a

experiência já é impessoal e o que o encontro produz ou incita é exatamente a dimensão não-formulada, não afirmada do sentido, problemática – a experiência impessoal que vivencia Mário.

Diremos que no encontro, neste espaço do “entre” dois, o para além da linguagem subsistiu e insistiu antes mesmo que a estrutura da linguagem pudesse se configurar, antes mesmo que Mário pudesse significar algo ou alguma coisa. A **senhora** já estava lá, entre nós e ele. Mais tarde ela se configura no nosso ato falho.

A partir do exposto, poderíamos então afirmar que a intervenção da clínica incide neste espaço-tempo impessoal, neste não-lugar que a linguagem na sua dimensão expressiva produz. Diremos mais: para nós inserir-se nos paradoxos da linguagem, apreender sua dimensão quatripartite é certamente percorrer o trajeto, as linhas de forças das novas conexões do desejo e de experiências constitutivas do si.

Como a dimensão da proposição é algo sempre já dado, estruturado e presente na linguagem, cabe acolher e enfatizar nesta, o plano que está sempre se fazendo, a dimensão expressiva da linguagem, dimensão dos sentidos.

Pois, isto que não ganha palavra, essas sensações que atravessam a clínica, demarcam elas próprias os movimentos dos territórios existenciais. A diferença é certamente aquilo que se apresenta como a-significante nas histórias subjetivas, nos territórios em estado de mutação.

Sendo assim, afirmaremos que a escuta na clínica não pode instalar-se unicamente na dimensão dada da linguagem, não deve encontrar nela sua ênfase, lugar para sua prática. Deve olhar para ela ou nela intervir apenas para acolher o desvio, extrair-lhe a diferença.

Se a ética da clínica na sua relação com a vida pauta-se em não criar obstáculos aos seus fluxos, mas dar passagem a eles, seu trabalho não pode ser o de contemplação da história, mas o de diagnóstico dos devires atuais. Neste horizonte é preciso perguntar: quais são **hoje** os devires que atravessam Mário? Quais são os movimentos que recaem sobre sua história, mas que, no entanto, só recaem sobre ela para dela sair? (Cf. DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 145-146).

Ao ouvir toda a sua história, foi preciso retomar o acontecimento, o estranhamento, a expressão. Foi necessário manter a pergunta, repetir a diferença, afirmar o afeto, assegurar a dimensão de abertura do sintoma, da vida - *Ouvi toda a sua história, mas o que aconteceu? Ou ainda, e mais uma vez, Por que a senhora procura atendimento?*

A ênfase se colocou, em tal caso, no que houve de a-significante no encontro, neste plano impessoal. Seguir esses fluxos é poder vislumbrar os caminhos que o sentido traça, bifurca e faz fugir. Parece-nos que aquele encontro pôde criar, antes mesmo de constituir qualquer resposta, e isso na realidade nem era preciso. Um devir feminino pairou na clínica.

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas são como pássaros que batem com o bico na janela. Não se trata de interpretá-los. Trata-se antes de detectar sua trajetória para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referências suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação. (GUATTARI *apud* DELEUZE, 1997a, p. 75)

De outro modo, se acreditássemos na existência de um verdadeiro lugar de Mário, se acreditássemos que Mário está ali ou aqui, se nos perguntássemos se é Mário a fera faminta dentro do armário ou o homem perfeito, remeteríamos igualmente a um saber, e posteriormente diríamos: *eu sei onde Mário está!* Para nós, tal afirmação ou atitude é falaciosa.

Inversamente, o que queremos aqui pontuar é o fato de haver uma dimensão da experiência de Mário caracterizada pela impropriedade, pela impessoalidade. E acolher essa dimensão indecível da experiência de Mario é, para nós, trabalhar com a dimensão impessoal da subjetividade. Dimensão impessoal, marcada pela passividade e, portanto, por um movimento intenso de criação. Para nós, o que interessa na clínica de Mario é certamente esse lugar nenhum que apresenta o plano finito e ilimitado da subjetividade.

Tal é a experiência que Deleuze apresenta ao citar Samuel Butler, cuja invenção da palavra *Erewhon* é um jogo entre as palavras *now-here* e *nowhere*, o aqui-agora e o lugar nenhum das experiências de individuação impessoal, “o esplendor do SE” (DELEUZE, 1988, p. 18). A experiência do *Erewhon* nos serve porque apresenta a figuração de um movimento de criação ou de subjetivação que se faz num vetor bífido, um processo que sempre opera por divergência.

Em Mário, as duas vias mantêm entre si uma relação limiar, manifestação plena de um paradoxo que é do viver e que interpõe o vivo vivido e vivo vívido. Diremos que a experiência vivida de Mário é aquela remetida ao saber.

Assim, o homem perfeito e o leopardo, apesar da separação que Mário constitui, são um só e fazem parte de uma dimensão de sua existência sempre referida ao saber, ao que ele é. Mas há uma outra dimensão de não-saber efetivo que é sua dimensão vívida, é o que ele devém, aquela que o encontro suscita, a expressão de um devir feminino.

Essa experiência paradoxal é de um limite neutro, limite totalmente impessoal de bifurcação de uma existência que se apresenta ali com seu território existencial desterritorializado, experiência esquizo de bifurcação.

Nossa aposta se erige, contudo, na afirmação desse acesso à dimensão expressiva do sintoma, desse acesso à expressão bifurcante do sintoma, onde ele aparece na sua impessoalidade, refazendo o traçado do vôo. E neste ponto talvez seja mesmo preciso equivociar o *onde está?*, que é a pergunta de quem sabe e de quem possui respostas (dentro do armário ou fora do armário), para uma outra pergunta: *como bifurca?*, ou ainda, *em Mário, como se constitui essa experiência da indecidibilidade?* Trabalhar com essa experiência bifurcante é trabalhar com a resistência.

Face ao exposto, podemos afinal inferir que a aposta ética e política da clínica constitui-se quando fazemos funcionar o acontecimento, quando convocamos as sensações acionadas no encontro de nosso corpo com as forças intensivas, forças estas que nos confrontam e que anunciam, por certo, a decisão ou sentença que nos convida, em primeira instância, a aprender a desaprender – olvidar a submissão do nosso corpo às normas, mudar a relação que constituímos na clínica e na vida como disciplinadores de nós mesmos, abraçar o esquecimento que nos faz desviar da memória, etc.

É o aprender como arte, como exercício de si que torna o corpo flexível, mas capaz de se sustentar. Um aprender como arte da experimentação, que se compõe na ordem dos confrontos e

que nos faz experimentadores de nós mesmos, verdadeiros aprendizes. Eis a arte de ignorar os sentidos comuns.

Para Deleuze, a arte é o destino inconsciente do aprendiz. [...] O melhor aprendiz é aquele [...] que consegue permanecer sempre em processo de aprendizagem. O processo de aprendizagem permanente pode, então, igualmente, ser dito de desaprendizagem permanente. Em sentido último, aprender é experimentar incessantemente, é fugir ao controle da representação. (KASTRUP, 1999, p.151)

Vincula-se a este modo ético uma estranha vontade de superar a vida cotidiana, de sobrepujar os limites sociais que constituímos e que nos impomos a consumir. Uma estranha vontade que se aporta como a grande saúde de Nietzsche (2001) – a saúde de um pensamento que afirma a vida e a morte e que não apenas se tem, mas que se conquista e é preciso conquistar, pois sempre de novo se abandona.

Pertence ao artista esta saúde, pois é ele quem possui o poder de forçar seus próprios limites, de habitar um lugar não comum, é quem encerra, contudo, o desejo mais simples e menos elaborado.

Em tal caso, se buscamos na clínica a possibilidade da arte é preciso perguntar: Face aos sintomas, como fazer visíveis esses invisíveis traços ou forças? Como forçar os limites? Como incitar ou encorajar essa dimensão insistente e variável? Como salientar o paradoxo de uma morte vital? Como acolher um processo de escolha? Convém lembrar que pensar uma clínica aliada com as questões relativas à vida e à ética faz emergir, para nós, a impossibilidade de apreendermos os casos clínicos isoladamente.

Aqui, portanto, é preciso expor a ação política da clínica, ou ainda, a constituição de uma dimensão da clínica como ação de um pensamento sempre provisório, que não cessa de se diferenciar. Para nós impõe-se a importância de apreendermos a clínica como experiência crítica, experiência sempre desestabilizadora que põe em questão o que somos e o lugar que ocupamos. Atestamos uma clínica que argúi a história, o instituído, o hegemônico, que faz bifurcar um percurso de vida em direção à criação de novos territórios.

Considerável à clínica é intervir criticamente nesta dimensão da realidade que é atual, na dimensão que se refere ao que somos, ao que pensamos, ao que sentimos. Pois é bem verdade que para atingir a dimensão virtual da matéria é preciso fendê-la, rachar suas estruturas.

Problematizar é o termo comumente utilizado por Foucault, e serve, no entanto, para designar tal atitude. A problematização é a possibilidade de levar o pensamento atual a um limiar, a um espaço de passagem onde as coisas emergem e acontecem, dando início à criação de novos referenciais para o pensamento. É, outrossim, a condição de abertura de um *eu* à experiência da morte.

E, de modo súbito, a problematização, esta atitude ética, deverá incidir nesta linha indissociável que posiciona transversalmente e indissociavelmente a clínica e os casos da clínica. Extensões inseparáveis que se encontram, num primeiro momento, marcadas por uma experiência comum de interrupção, mas que se apresentam igualmente abalizadas pela insistência de uma experiência de outramento, de uma experiência de morte.

Parece, enfim, que encontramos-nos atravessados pela ética, por esta capacidade vital que o homem possui de criar e recriar sua própria existência, novos mundos. Pois é, a intervenção de uma certa problematização a condição para que um pensamento constituído historicamente, intimamente e exclusivamente ligado a um *eu*, entre em relação com aquilo que se encontra para além dele, ou ainda, entre em relação consigo mesmo.

A problematização é aqui compreendida como atitude fomentadora de um retorno do homem sobre si mesmo, na medida em que o coloca em contato com o que é da ordem do desejo. Será tal atitude possível? É o que tentaremos trabalhar no próximo capítulo.

PARTE IV

Dá-me a tua mão

Dá-me a tua mão:
Vou agora te contar
como entrei no inexpressivo
que sempre foi a minha busca cega e secreta.

De como entrei
naquilo que existe entre o número um e o número dois,
de como vi a linha de mistério e fogo,
e que é linha sub-reptícia.

Entre duas notas de música existe uma nota,
entre dois fatos existe um fato,
entre dois grãos de areia por mais juntos que estejam
existe um intervalo de espaço,
existe um sentir que é entre o sentir
- nos interstícios da matéria primordial
está a linha de mistério e fogo
que é a respiração do mundo,
e a respiração contínua do mundo
é aquilo que ouvimos
e chamamos de silêncio.

(LISPECTOR, 1979, p. 94)

4. A escolha na fissura

Toda uma vida de atenção – há quinze séculos eu não lutava, há quinze séculos eu não matava, há quinze séculos eu não morria – toda uma vida de atenção acuada reunia-se agora em mim e batia como um sino mudo cujas vibrações eu não precisava ouvir, eu as reconhecia. Como se pela primeira vez enfim eu estivesse ao nível da Natureza. (LISPECTOR, 1979)

Aqui talvez seja preciso, para dar prosseguimento à questão da escolha, uma pausa que nos leve com um maior rigor aos estudos foucaultianos acerca da ética.

4.1. Será que temos maneiras de nos constituirmos como si? Ética, subjetivação e liberdade – A memória inventada

Foucault (1984a) através da análise que empreende sobre as formações dos saberes, sobre as relações de poder e de suas tecnologias, chega aos processos de subjetivação. Tecerá, entretanto, neste último elemento, linhas de rupturas, ao expor a possibilidade de criação de um campo facultativo na relação que estabelecemos com os códigos prescritivos e com as práticas institucionais.

Face ao impasse que o poder impõe a cada um de nós quando nos chocamos contra ele, o autor recorrerá à ética grega. E apresentará, por meio desta, a possibilidade de invenção ou de criação de modos de existência através de tecnologias de si, ou seja, de práticas que a subjetividade exerce sobre si mesma, sobre suas condutas e pensamentos, no sentido de construir para si um estilo de vida e de se constituir como sujeito moral de suas ações.

Seguindo esta direção, o autor indicará, portanto, as diferentes formas de relação com os códigos prescritivos e as diferentes maneiras de nos constituirmos através dessa relação, deixando clara a diferença entre a interdição e a problematização moral. Confrontará, assim, a coexistência desses elementos, suas relações e as diferenças de ênfase.

Eis a novidade que apresenta Foucault: do centro das relações de poder, do conjunto das regras coercitivas de codificação dos comportamentos, que expõe explicita ou implicitamente o

lícito ou ilícito, o certo ou errado, é possível criar um processo de libertação, através de relações que constituímos com nós mesmos. Vislumbremos mais detalhadamente a compreensão dessa ética.

Foucault, em **História da sexualidade II – O uso dos prazeres** (1984a) indica que a ética grega não possuía como finalidade a normalização das condutas, mas que seu principal objetivo era a criação de uma existência bela. O problema se constituía em criar técnicas para viver da melhor forma possível.

Neste caso, as reflexões morais eram orientadas mais para o domínio das práticas de si e menos para um conjunto de regras coercitivas de codificação dos comportamentos. A regulação da conduta pautava-se na relação do sujeito consigo mesmo, no exercício do poder sobre si mesmo dentro das relações de poder. Trata-se de regras facultativas que comportam a ética e a estética e que constituem estilos de vida.

Ora, relacionar-se consigo é uma forma de vida que visa à criação de si a partir de valores próprios. De tal forma que se pode dizer que o que se estabelece na ética é a afirmação de um processo de escolha pessoal.

De acordo com Foucault esse trabalho de si sobre si se efetuará a partir de quatro aspectos indissociáveis: 1) delimitação da substância ética; 2) um modo de sujeição, que é a maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais; 3) uma prática de si que envolve procedimentos ascéticos, isto é, um processo de construção de estratégias, de procedimentos locais ou passos organizativos que se dá de forma racional e consciente e 4) a teleologia, com o fim a que se pretende chegar.

É viável pensar, todavia, a escolha a partir desses quatro pontos expostos. E é nesta conjuntura que se indica a importância da ética, na medida em que concorre para formação da subjetividade.

Mas, a título de entendimento, no que diz respeito à ética foucaultiana é preciso enfatizar mais uma vez que essa dimensão ética da existência não se constitui em um fechamento do indivíduo sobre si mesmo. A ética, segundo Foucault, não manifesta uma exigência à solidão.

Ela compreende o campo de nossas relações com os outros e com os jogos de verdade – relações sempre mediadas pelos códigos de prescrições e pelos padrões de legitimação das condutas. A ética é, por assim dizer, uma prática pública. Uma relação consigo que se constitui a partir da relação com os outros e uma constituição de si que se dá a partir dos códigos morais.

Outro importante ponto se determina, para nós, quando Foucault expõe que as tecnologias de si não apontam para um retorno ao sujeito, no sentido da busca de uma identidade, consciência, conhecimento de si, tampouco uma verdade de si.

Segundo o autor, a subjetivação grega possui como objetivo a produção de subjetividade ou a constituição de modos de existência como uma operação artística, que não possui lugar no saber e nem no poder. “Uma arte de si mesmo que seria totalmente o contrário de si mesmo” (FOUCAULT *apud* DELEUZE, 1992b, p. 143).

Ao que concerne aos sentidos expostos, diremos, então, que a concepção foucaultiana das práticas que o sujeito exerce sobre si mesmo não deixa de fazer emergir questões importantes à nossa atualidade, como as da liberdade, da possibilidade da crítica, da experimentação e da criação.

Com efeito, o que os estudos foucaultianos pretendem não é um regresso aos gregos, mas a proposta de uma ética da invenção. Foucault compreende que produzir sujeitos através de relações de poder não é universal. Logo, através desse modo peculiar de existência, o autor nos lança um problema, forçando-nos a pensar sobre as relações que estabelecemos com a vida.

Em tal caso, este trabalho de si sobre si seria para Foucault e é para nós, no contemporâneo, uma forma de resistência. Como a luta atual com o poder é atravessada

necessariamente pela dupla acepção da palavra sujeição – submissão ao outro pelo controle e apego às identidades – trata-se de ultrapassar o poder.

Mas, transpor a linha de força, ultrapassar o poder é segundo Deleuze (1991), enfrentar a linha do fora, uma linha violenta demais que nos faz experimentar a morte como própria à vida, ao devir, à criação.

Neste caso, é preciso torná-la vivível, habitável. Como? É a pergunta que faz Deleuze. Como enfrentar a linha do fora sem enlouquecer ou morrer, mas fazer dela uma arte de viver? Como fazer desta linha um elemento do renascimento?

Subjetivando. Dobrando a linha de força e constituindo um dentro co-presente ao fora. Este é o processo que Foucault aponta nos gregos: de uma subjetivação ética e estética, de uma existência estética.

Se as relações de poder e de saber são constitutivas, em contrapartida há um fora que pode constituir um lado de dentro, uma interioridade ou uma dobra do lado de fora. Uma curva que forma um dentro e que faz emergir uma relação consigo.

A despeito deste paradoxo, expõe Deleuze que é uma escolha pela morte, mas uma morte que passa pelas dobras da memória. Fazer com que a força afete a si mesma, dobrar ou duplicar a relação de forças ao invés de afetar outras forças é uma relação que não passa pelo saber e nem pelo poder, mas por uma dimensão que faz do pensamento uma estratégia. Segundo o autor, “é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar – em suma pensar” (DELEUZE, 1992b, p. 138).

É, contudo, na relação com o pensar que a ética será apresentada como prática de liberdade, prática esta que comporta a reflexão e a crítica dos limites que nos constituem.

Em **O que são as luzes?** (1984b, p. 335-351) Foucault indicará que a problematização dos limites do presente, aqui tomado como conjunto de verdades constituídas, e a possibilidade de sua transgressão fazem emergir questões como o da liberdade e da autonomia.

Segundo o autor, a ética, evocada como uma experiência reflexiva, nos abre para a pura potência do pensar. O *ethos* filosófico é caracterizado como uma atitude crítica do que pensamos, dizemos e fazemos, um trabalho criado através de uma crítica ontológica de nós mesmos.

Ao interrogarmos a atualidade pensamos nossa própria história. Este trabalho destitui o pensamento daquilo que ele pensa, permitindo-lhe pensar de outras formas, libertando-nos da contingência que nos fez ser como somos, convocando-nos a transpor os limites impostos.

Tal experiência é capaz de nos lançar a um labirinto de diferenciações, onde o pensamento vivo constitui um “si” que escapa à condição de domínio das relações de saber e de poder. Encontramos através dela a vida em seu eterno fazer.

Portanto, o pensamento e a ação tornam-se indissociáveis. O pensamento vivo confunde-se com o processo de subjetivação. Ora, a problematização da atualidade é um movimento do pensamento, da crítica que transforma a maneira de nos relacionarmos com a realidade atual, modificando nossa maneira de pensar, de sentir e de nos conduzir.

Neste sentido, afirmamos a resistência como um processo que nos orienta em direção à diferença, uma experiência limite de problematização do pensamento.

Não obstante, Deleuze (1991, p. 124-130) expõe que pensar é problematizar. O saber, o poder e o si são os efeitos de uma problematização do pensamento. Para o autor pensar é um ato perigoso pela sua competência emissora de singularidades.

O pensar vem sempre do fora, do fora que é traçado no interstício ou na disjunção do ver e do falar. É como se naquilo que vemos o olho não se conservasse por muito tempo nas coisas, mas se elevasse até as visibilidades. Da mesma forma, a linguagem não se prolongaria nas palavras,

mas elevar-se-ia aos enunciados de forma a duplicar “uma outra coisa” que não se discrimina deles.

Ao pensar a obra foucaultiana, Deleuze nos mostra que o fora é o mais longínquo que todo o mundo exterior e também mais próximo que todo o mundo interior, sinal de um pensamento que afeta a si próprio, descobrindo o fora como o seu próprio impensado.

Esta afecção de si, esta relação entre o longínquo e o próximo, constitui um espaço de dentro, que estará co-presente no fora, na linha da dobra. O impensado problemático cria um ser pensante que problematiza a si próprio, como sujeito ético.

Pensar, portanto, é dobrar, é duplicar o fora com um dentro que lhe é coextensivo. A relação consigo é, nesta ocasião, correlata à relação com o fora. A determinação ética do pensamento encontra-se nesta linha do fora, nesta linha de ruptura onde se muda as relações precedentes com o saber e com o poder.

Por conseguinte, é o trabalho de si sobre si mesmo, como experiência de liberdade, em Foucault, uma experiência do pensamento. Para o autor, o pensamento ético é uma prática que evidencia não apenas o que se pode pensar, mas principalmente o que se pode mudar no pensamento. A liberdade, contudo, encontrar-se-ia referida a essa prática crítica que coloca em questão a forma como fomos constituídos, um exercício de problematização do pensamento.

Libertamo-nos quando indagamos aquilo que aparece como natural e a-histórico, quando indagamos as categorias impostas. A liberdade, neste sentido, não procederá de sujeitos racionais e autônomos, mas de questionamentos frente aos fatos históricos da identidade.

Em Foucault, a liberdade se distingue não como um estado ou uma coisa, mas como um constante processo (RAJCHMAN, 1987). Ela é a possibilidade mesma da ética.

Neste ponto, é preciso retornar ao problema da escolha. Apesar de Foucault nunca ter abordado especificamente a temática, a partir dos estudos sobre as práticas de si é possível apreender tal processo de maneira inseparável a um projeto existencial.

Seguindo esta leitura compreendemos que fomos constituídos sujeitos de escolha e que esta produção se compõe numa relação de poder. Todavia, não empregamos o paradoxo subsequente: somos livres para escolher ou fomos constituídos unicamente para sermos seres de escolha. Através do autor, pensamos numa terceira via – numa relação de poder é possível resistir, constituir possibilidades para a criação.

Deparamo-nos, contudo, com a possibilidade de composição de um outro modo de escolha, onde os processos subjetivos, seguindo as regras facultativas, afirmam suas escolhas, resistem ao saber e ao poder, abrindo linhas de invenção.

Nesta modalidade encontram-se implicados processos éticos, estéticos e políticos que apontam para a autonomia e liberdade do desejo⁴⁷.

Enfatizar, neste caso, o problema da escolha menos pela submissão às regras morais de prescrição e interdição e mais pela forma de realização do trabalho de si sobre si é tornar efetiva uma das mais importantes propostas foucaultianas – importar a arte, esse conjunto de técnicas de criação, para o plano da vida. Restabelecer a ligação entre arte e vida, entre os dois planos da vida subjetiva. É neste sentido que esses “cuidados ou práticas de si” podem nos servir de indicação para as formas de resistência no contemporâneo.

Assim, poderemos enfim concluir que aquele que afirma o problema suscitado pelo fora da realidade, aquele que escolhe engendrando a questão é considerado ético por ser capaz de escolher, de decidir e recomeçar através de uma relação consigo mesmo, por conta própria.

⁴⁷ Gostaríamos de distinguir a ética como processo de subjetivação e, portanto, de resistência às produções homogeneizante de subjetividades do capitalismo mundial. É importante expor que a resistência não é processo reativo, no sentido de uma mera oposição. De outro modo, ela é uma afirmação que se constitui no atravessamento das relações de poder

Pensemos, então, parafraseando Espinoza, o que pode uma relação consigo constituída eticamente.

4.2. Transfigurando a ação – o *pas de deux*

O processo de subjetivação, a produção de si que tende à valorização e à *enkrateia*, o exercício de uma prática como dobra da força (que se dobra e que dobra) não é nada mais que o movimento de uma pessoa singular que se torna sujeito independente e que se torna tal por si mesma, na medida em que é a *atividade refletida constitutiva* desse movimento. A pessoa confere ao ato, ao uso do prazer, que alimenta o desejo, uma potência tal, capaz, ao se voltar sobre si mesma, de transformar a simplicidade do movimento da vida na experiência de um sujeito ou de um poder singular efetivo e independente. Para Foucault, trata-se de uma conversão especial do olhar sobre si mesmo – mas também sobre o mundo e sobre os outros – que produz a dimensão “espiritual” do sujeito e do ato de verdade. (FIMIANI, 2004, p. 97)

Como vimos, a aposta nessa pragmática da constituição de si diz respeito a uma direção ética a conquistar. É necessário, contudo, que não furtemos a clínica desta operação, de sua constante reinvenção, de sua própria argüição, da desestabilização dos lugares instituídos, de sua morte.

A despeito do compromisso ético que deve a clínica constituir com este desejo criativo que nos transpõe e que nos liga impessoalmente, se erige a importância de tal atitude - da afirmação desse atravessamento que nos faz habitar uma zona intersticial, um “entre” dois.

Pois se apreende que nenhum processo de criação se ergue por si só e que todo ato criativo transforma-se em algo e transforma algo em uma aproximação. Vale dizer, só nos tornamos outros numa aproximação capaz de nos tornar diferentes de nós mesmos. É esta uma relação paradoxal que põe em evidência um distanciamento, criação de um “entre” que desfaz toda e qualquer equivalência entre o *eu* e o *tu* e que só poderá constituir-se pela morte e na morte.

Etimologicamente a palavra clínica comporta o acolhimento. *Klinikos* significa o movimento de inclinar-se sobre o leito para acolher aquele que sofre. Entretanto, no que tange à

construção de uma clínica como meio propiciador da ética e da estética, é preciso restaurar o sentido clínico deslindado por Lucrecio (*apud* SERRES, 2003)⁴⁸.

O autor marca uma distinta acepção para a palavra clínica, apresentando-a como *clinamem*, que concerne à produção de desvios - conceito da filosofia grega que designa o desvio dos átomos, que ao caírem no vazio em virtude de seu peso e de sua velocidade se chocam engendrando tudo que existe.

A descrição atomista sempre apresentou um mundo determinista, onde todas as coisas ocorrem segundo a necessidade. Lucrecio, todavia, retoma a direção materialista do atomismo, que apreende a realidade como matéria homogênea composta por átomos que se combinam no vazio, introduzindo uma distinção.

Segundo o autor, devido ao peso e velocidade, os átomos – elementos indivisíveis, infinitos em números, homogêneos, invisíveis e variáveis quanto ao tamanho e figura – caem verticalmente no vazio. Mas pode acontecer deles se desviarem espontaneamente da direção vertical e se chocarem uns com os outros, formando combinações imprevisíveis, criação de mundos.

Com efeito, Lucrecio concebe os átomos como elementos constitutivos da realidade e, seguindo a espontaneidade de suas combinações, refuta o determinismo do universo introduzindo através do *clinamen*, ou do desvio, a possibilidade de ruptura com a necessidade, a afirmação da contingência.

Não obstante, é através dessa física atomista que o filósofo delimita as premissas e proposições de sua ética. Se ele identifica no percurso dos átomos um movimento de ruptura com a fatalidade, marcando a possibilidade de criação do mundo, este é, nos homens, a possibilidade da liberdade.

⁴⁸ Ver também DELEUZE, G. Lucrecio e o simulacro. In: **Lógica do sentido**, p. 273-186, 2003.

A liberdade, em tal caso, será apreendida a partir de um sentido transformador que encara a realidade subjetiva não apenas a partir do que se é, mas, sobretudo, através do que estamos em vias de nos tornar.

Neste sentido, o conceito do *clinamen* fundamentará, dentro de um universo de coisas regidas pela necessidade, a liberdade, a autonomia da vontade. O homem, doravante, ser constituído por átomos, será apreendido a partir dessa capacidade de modificação do percurso histórico da vida por meio dos encontros, dos acontecimentos.

Mas que o próprio espírito não tenha de estar dominado fazendo tudo por uma necessidade interna, e que não tenha de estar obrigado, como coisa conquistada, a suportar passivamente os acontecimentos, isso é efeito desse pequeno desvio dos elementos principais, que não têm de ir para um lugar determinado num tempo fixo. (In: Dicionário de Filosofia, MORA, J., Círculo de Leitores, 1999, vidé «Clinamen», p.49)

A liberdade - para ser feliz mesmo na adversidade - subentende o desvio, a recusa da fatalidade. (...) O *clinamen* introduz no processo determinista o espaço para o processo de libertação interior, que a ética epicurista prescreve: a liberdade é desviante, introduz nova direção a partir da reta (in)flexível da fatalidade. (PESSANHA, 1992, p. 71-72)

Mas se é verdade que os desvios se constituem na dimensão do “entre” dois, talvez seja preciso pensar os agenciamentos do desejo como clinâmicos. Se entendermos o desejo como isto que está constantemente se constituindo nos encontros, ele se torna, para nós, não apenas aquilo que produz a novidade, que rompe com o atual, mas aquilo que está constantemente nos levando a um processo de libertação, logo, de transformação. Levemos, então, esta problemática à clínica que se ocupa com os percursos desejantes.

É, portanto, na dimensão ética das relações que na clínica se apresenta a experiência de um duplo *clinamen*, desvio do dispositivo clínico e de seus casos. E face às composições desejantes, é preciso expor, que os desvios que **opera** a clínica são sempre segundos em relação aos desvios que deve ela **operar sobre si mesma**.

Pois a clínica, em primeiro caso, deve desviar-se para acompanhar ou seguir os movimentos de um já desviante, as conexões do desejo. Como expõe René Major, em uma

homenagem à memória de Jacques Derrida: segundo a ética das relações um deve sempre morrer antes do outro⁴⁹.

Em outros termos, diremos que na clínica a afirmação do movimento clinâmico concorre para a produção de desvios através do próprio desvio clínico. A clínica, deste modo, deve ela mesma desviar-se da história, afirmando um trânsito, uma passagem no encontro, uma capacidade de outrar-se, de se criar fora da dimensão instituída.

Deixar passar este algo para além das identificações, para além do *eu* e do *tu*, exprime a experiência de abertura da clínica, que transmutada neste instante pelo desvio clinâmico, inclina-se em direção ao outro, sobretudo, abrindo-se a um devir revolucionário que pede passagem. Esta é a condição de possibilidade de acolhimento do outro, mas na sua diferença. Neste caso,

A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam, ao mesmo tempo, a dominam e perturbam. Estas relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito. (FOUCAULT, 1981, p. 38-39)

Neste desviar-se a clínica afirma a morte como próprio destino e é este o acontecimento decisivo para a emergência de uma convocação. A convocação, àquele que nos procura, a uma experiência mortífera e criadora. Quem faz a convocação? Certamente não é um eu, mas esse destino que na clínica, agora, se presentifica.

É como se a atitude de acolhimento à morte impusesse a emergência de um novo plano de sensibilidades, no qual os termos *eu/tu* não pudessem senão sucumbir, dando lugar a uma experiência comum que nos relaciona e que por assim se constituir produz outros termos no decorrer da experiência. Máquinas acopladas em máquinas (Cf. DELEUZE & GUATTARI, s.d).

Esse *ethos* da distância, que aflui para a criação de um espaço incomensurável entre o *eu* e o *tu*, constitui-se em solo impeditivo do fortalecimento daquilo que somos (ORTEGA, 2000). E por sua vez, tal movimento não poderá caracterizar-se por uma renúncia à relação, mas pela contínua criação de novos e múltiplos planos relacionais, para além do familiar, dos pares. Um

⁴⁹ Homenagem publicada no *Le monde*, 2004.

ethos que inscreve a relação em um processo onde não se repousa a descoberta de si, mas a invenção de si, acontecimento possível do impossível, abertura para o que vem.

Depreendemos, neste sentido, que a experiência clínica supõe sempre direções, ela compreende também processos de escolha, que podem se constituir ética ou moralmente. E eis que a produção de uma relação consigo sempre determinará a forma de relação com o outro. Sendo assim, uma clínica que escolha habitar essa zona de indeterminação, experimentando tudo aquilo que está para além de seus limites, poderá constituir um território de acolhimento para o outro na sua absoluta estranheza⁵⁰.

Mas, acolher a morte na/da clínica, das posições instituídas entre analista e analisando, para além de um voluntarismo primeiro, uma preferência de um modo de fazer clínica e recusa de outros modos, é uma escolha que só pode se constituir ou se impor na emergência do caráter involuntário de todo o pensamento surgido no encontro. Parece, neste viés, que a problematização adquire condição especial à referida postura.

Por vezes, poderá a relação clínica instituída e formatada desfazer-se na concomitância da experiência de morte de nossos clientes. Mas em um instante anterior, no que diz respeito a esse movimento deverá a clínica primeiramente deslocar-se, ou seja, constituir problematização sobre si mesma para que possa, em tal caso, criar possibilidades de acolhimento ético a um outro. Como elucidava Foucault:

[...] trata-se de agudizar o intolerável nos feitos dos poderes e nos hábitos que os insurdecem, de fazê-los aparecer naquilo que eles têm de pequeno, de frágil e, por conseguinte, de acessível... modificar o equilíbrio dos medos, não por uma intensificação que terrorifica, mas por uma medida de realidade que, no sentido estrito do termo, ‘encoraja’” (*apud* ARTIÉRES, 2004, p. 24)

O que queremos sublinhar é que não há muitas metas ou planos a seguir. Esta “preferência”, podemos dizer, é uma atitude produzida no encontro, na relação estabelecida com aquele que me afeta, transbordando em si mesmo, desejando a morte de um eu e vida de um outro, num plano do vir-a-ser, num devir que nele pede passagem.

⁵⁰ Etimologicamente a palavra “estranho” é correlata à palavra “estrangeiro”. Derivada do latim *extraneus*, significa “vindo de fora”.

E de fato, um plano sensível é suscitado, mas abrir passagem a este plano é uma escolha, que implica, igualmente, a relação que estabeleço com meu plano de virtualidades, com o pensamento, com minha intolerância, com o desejo de morte e vida que em mim se movimenta, constituindo concomitantemente uma direção clínica, um modo de agir.

Em breves palavras, no que se refere à escolha por uma clínica aliada às forças da processualidade, Rolnik (1997, p. 20) expõe que para ouvirmos de nossos pacientes a dor de sua finitude, devemos suportá-la também em nós mesmos, constituindo modos de existência que dêem sentido para aquilo que o mal estar de nossa desestabilização, de nossa morte nos sopra.

Um trabalho de afirmação da diferença, de assunção do plano sensível suscitado, que já interpõem a problematização como forma de resistência. Um trabalho de si sobre si como afirmação no interior de um poder que recai sobre a vida e, portanto, sobre nossas escolhas. Processo de uma escolha ética, efeito de uma prática de si em contraponto as regras morais de prescrição e interdição, onde o desejo comparece e a decisão é por ele imposta. Um *fazer* que é pura assunção do desejo e que se faz por um duplo de memória e esquecimento⁵¹, ou como expõe Deleuze, por uma memória do futuro, que surge como uma impossibilidade de retorno e uma necessidade de recomeçar sempre.

E a resposta, por parte de nossos clientes a esta convocação, podemos expor, é também sempre da ordem de um plano de virtualidades. É como a experiência que temos com a arte. Podemos sentir claramente, por exemplo, no ato de leitura de certos livros literários, a sensação de que alguns escritores não suportando comportar-se em si mesmos utilizam a relação com a escrita como dispositivos de criação.

⁵¹ Como expõe Deleuze: O que se opõe à memória não é o esquecimento, mas o esquecimento do esquecimento, que nos dissolve no lado de fora e que constitui a morte. Ao contrário, enquanto o lado de fora está dobrado, um lado de dentro lhe é coextensivo, assim como a memória é coextensiva ao esquecimento. É esta coextensividade que é a vida, longo período. O tempo se torna sujeito, por ser a dobra do lado de fora e, nessa condição, faz com que todo o presente passe ao esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeçar. (1991, p. 115)

Acolhem, portanto, a morte tornando-se estrangeiros de si. Contudo, tal disposição reverbera no leitor, na forma de um convite de co-autoria a essa experiência criativa. Algo em mim, que não se refere mais a um *eu*, conecta-se a este estranho movimento. Respondo a convocação porque também já sinto em mim esse grau de insuportabilidade. Desta forma, no ato da leitura torno-me escritora de mim mesma. Expõe Blanchot (1971), é esse reconhecimento mútuo da estranheza o que nos une.

Do padecimento daqueles que nos demandam tratamento ao padecimento da própria clínica, a morte torna-se agora acolhida e desviante, porque há uma relação, uma aproximação que não constitui diferença qualitativa entre o *eu* e o *tu*, mas que produz uma diferença que une. Talvez, seja ela a interioridade necessária que torna este limiar algo possível de ser vivido.

Entramos no domínio dos duplos incertos e das mortes parciais, das emergências e dos desvanecimentos (zona de Bichat). É uma microfísica. Nós permanecemos em cima, diz Faulkner, não mais como pessoas, mas como duas falenas ou duas plumas, invisíveis e surdas uma à outra, no meio das nuvens furiosas e lentamente dissipadas de poeira que nos lançávamos uns aos outros, gritando Morte aos crápulas! Morte! Morte! (DELEUZE, 1991, p. 129).

Não mais limitados à representação, à limitação do face a face, constituímos, doravante, um outro acesso ao fora. Ao habitar, num instante, esta zona intersticial, pela morte olhamos para fora com um grande olhar de animal, como expõe Blanchot (1987). Um olhar que não busca se impor ou estabelecer como centro da realidade, que não se ocupa com as imagens, que não reflete o que vê, mas que se abre para o que olha.

O olhar muda de direção, tem-se acesso ao um outro lado. Encontra-se o olhar, agora, introduzido na intimidade da conversão, “não privado de consciência, mas pela consciência, estabelecido fora dela, lançado no êxtase desse movimento” (*idem*, p. 133).

Na clínica, entretanto, a afirmação deste olhar vincula-se a constituição de dois movimentos inseparáveis. À medida que a aposta demarcada livra o desejo de uma dimensão patológica, lançando-o à dimensão do problema, o acolhimento à dor ou angústia na concomitância de um movimento problematizador se faz determinante.

Admitirá a clínica, sem distinção, uma atitude de acolhimento àqueles que nos demandam tratamento. Contudo, convém considerar que quando exerce a clínica o acolhimento, não acolhe ela unicamente um *eu* e uma dor intimamente relacionada a ele.

O eu sofre, certamente. Mas ao que concerne ao compromisso que estabelecemos com a vida ou desejo, é preciso deixar reverberar outras experiências de escuta e de olhar. Sensibilidades desviantes, experiências sensíveis descentradas, sem rosto, que não se aporta no *eu*.

Grifamos aqui o acolhimento à dor da desestabilização de um *eu*. Todavia, essa atitude só poderá ser apreendida se coetânea a uma certa experiência de desvio. A irrupção de uma extensão clinâmica da clínica torna-se inevitável.

É preciso dizer que para além de um *eu*, acolhemos àquilo que o faz desestabilizar, isto é, a dimensão da morte que traz a possibilidade de uma outra vida. Acolhemos às lamentações de um *eu*, mas compreendendo que este lamenta por encontrar-se em um decisivo momento que o coloca frente à experiência da morte. Acolhe-se a um *eu*, mas através de uma escuta desviante, voltada sempre para um outro, para o que vem e pede passagem.

Só assim poderá a intervenção clínica incidir no sintoma na sua dupla composição. Em uma dimensão ela transforma-se em espaço de acolhimento a dor de um *eu* e de escuta ao que o desestabiliza, em outra dimensão ela se torna em espaço de problematização daquilo que somos ou das formas instituídas. Por sua vez, incidirá o dispositivo clínico sobre a imprópria experiência da morte, não para impedi-la, mas para positivá-la.

[...] trata-se de – a partir de uma desterritorialização levada até o limite do suportável – engendrar territórios existenciais que se constituam por componentes heterogêneos e mutantes. Essa desterritorialização possibilita ao território existencial livrar-se do sintoma, que como repetição, caracteriza na verdade a negação da heterogeneidade desse território, a limitação de suas dimensões crescentes a um número reduzido, previsível e conhecido de conexões (ROMAGNOLI, 2004).

Mas nesse caso, torna-se primeiramente e por fim fundamental discorrermos acerca do momento onde a clínica pode acolher, no seu interior, a irrupção de uma outra experiência, de uma

experiência sensível. Momento em que no processo institucional, a clínica pode abrir-se a uma abordagem viva, às relações, à criação de outras instituições. Pois é, tão somente, no interior dessa pura força de acolhimento do “morrer” que se encerra a possibilidade de ouvir o som quase inaudito daquilo que se impõe pedindo passagem.

Pela problematização, ao se entregar a clínica à experiência constituída será uma extensão, para além do *eu* e do *tu*. Momento em que o clínico pode finalmente ceder seu corpo, tornando-se em um “veículo de forças que passam” (SANT’ANNA *apud* GALLI, 2005, p. 107). Encontrar-se-ão neste ponto de passagem e morte analista e analisando, numa relação paradoxal que interpõe inseparável a clínica e seus casos. Disto, poderíamos, afinal, considerar o morrer-se, esta experiência de um encaminhamento que é do viver, como o encaminhamento da própria clínica.

Querer o que foge às relações, deslocar o olhar para o que não nos é visível, mas que ao mesmo tempo nos é muito próximo, desindexar a linguagem dos traços do rosto, dos olhos, ver nos processos instituídos que agenciamentos outros estão se fazendo é acolher os movimentos relativos à vida. Ao acolhermos esta dimensão da experiência, no limite das relações identitárias, a clínica torna-se uma força de aniquilamento e presença indestrutível.

A aposta é a da recriação da clínica nas aberturas possíveis suscitadas pela passagem de novas experiências de vida, de escuta e de acolhimento. Aposta esta que nos impulsiona ao ponto onde a morte transforma-se em um trabalho que não se pode ver o fim, sem pressa, paciente, em que as relações com o tempo, com a nossa vontade são definitivamente alteradas.

É que vivenciamos na afirmação da abertura, dessa incerteza absoluta, a possibilidade de interiorização do fora, de uma dobra. Ponto onde a consciência não mais se encontra envolvida com o agir, onde dispostos estão, em um espaço contínuo, o dentro e o fora, onde a interiorização pode ser vivida como transformação das significações formalizadas.

De tal sorte, Blanchot discorre acerca de um movimento marcado por uma transfiguração da ação, onde a morte, forma da vontade de uma consciência, se transforma naquilo que nos desapossa de qualquer poder. Radical reversão que vai da ação, da vontade à pura passividade.

4.3. A criação do possível como uma nova categoria estética

A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, “semi-divino”, implica tanto no esvaziamento de falsos problemas quanto no surgimento criador de verdadeiros. (DELEUZE, 1999, p. 9)

Neste sentido, a despeito de qualquer voluntarismo, revolta ou reatividade, a afirmação do problema se constitui na emergência de uma “má vontade”, de um “nada de vontade”, ou ainda, como expõe Zourabichvili (2004, p. 333) de uma “decepção”, tal como a que encontramos em Bartleby, polêmico personagem da pequena novela de Herman Melville.

Frente às alternativas dadas, o escrivão Bartleby (DELEUZE, 1997a, p. 80-103) esgota-se, tornando-se um homem sem referências, “ser enquanto ser”. Convocado pelos comandos do patrão, enuncia continuamente a limiar expressão *I would prefer not to* (preferiria não), expressão de sentido decisivo e nunca ativo, um desvio à vontade que dita a ação.

A gramaticalidade lingüística, porém, remete ainda à outra expressão enunciada: *I am not particular* (não sou particular). A indeterminação presente em ambas as frases, na forma de um acontecimento, produz uma função limite que Bartleby não deixa de experimentar e produzir. O mistério caracteriza-se, contudo, pela não proposição de termos referenciais que pudessem fazer emergir uma particularidade: “preferiria isto” ou “preferiria não fazer aquilo”.

Superando esse estágio, a fórmula *I would prefer not to* não é a afirmação de um preferível e nem uma recusa de um não-preferível, mas um instante que revoga os termos e que “cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não pára de crescer entre algumas atividades não preferidas e uma atividade preferível” (DELEUZE, 1997a, p. 83). Um devir revolucionário que pede passagem, esgotando as possibilidades excludentes (preferir ou não preferir) e fazendo emergir um plano marcado pela não distinção dessas possibilidades.

É, portanto, na emergência desse campo indiscernível que a escolha ética se faz. E a afirmação, como em Bartleby, não é a afirmação de um sujeito que aceita ou que se submete a uma alternativa, mas a afirmação de uma má vontade que eclode subitamente diante dos valores

estabelecidos e que faz acolher a dimensão trágica da vida. Bartleby transforma-se num movimento de assunção incondicional, de afirmação de uma intensidade suspensiva e problemática que implica a ruptura com os valores dados.

Afirmar o indecível, ou ainda, afirmar eticamente uma escolha é, como vimos, experienciar um plano onde as possibilidades existem simultaneamente, sem se excluírem. Não obstante, nem o sujeito de escolha nem o campo de possibilidades pré-existem a experiência, mas se constituem ao mesmo tempo e no mesmo plano. Este plano insurgente marca um estado em que o sujeito se aniquila enquanto tal na ultrapassagem dos limites delimitados, um êxtase a brotar da própria dor.

Neste horizonte, o *I am not particular* expressa em Bartleby uma experiência impessoal de travessia, experimentação de um ato singular do devir que pressupõe um esvaziamento de um futuro pré-determinado, experiência desmedida. *I would prefer not to*, expressão linguística paradoxal, é uma decisão que não supõe o caráter das afirmações e das negações.

De outro modo, ela delimita um processo de escolha marcado por uma experiência que finda com a ilusão de um saber possível que possa aplacar a inquietude na borda do ser. Neste processo não há expectativas quanto ao futuro. É preciso ser diante do vazio, substituí-lo pelo devir.

Diremos, então, que quando afirmamos o indecível ou quando acolhemos essa experiência desmedida marcada pela coexistência das possibilidades, a relação que se compõe entre o possível e o acontecimento nos leva a um outro regime de possibilidade. Não mais àquele da realização dos possíveis, que diz respeito à efetuação de projetos que abarcam alternativas reais ou imaginárias características de uma época e de uma dada sociedade, mas àquele onde o possível se dá a partir do acontecimento.

Zourabichvili, citando Deleuze, demonstra claramente que o campo dos possíveis não é algo dado previamente, mas é um plano a ser criado. Explicita o autor: “o que é possível é criar o possível” (2000, p. 335), ou ainda, criamos possíveis quando esgotamos os possíveis dados. Para

além das alternativas dadas pelo campo sócio-político, criar possíveis indica a criação de mundos possíveis, ou de novos modos de existência.

Na imanência do plano das visibilidades, a criação de mundos possíveis discorre sobre o encontro com uma nascente de forças disruptivas que confabulam para além das possibilidades reais, que estão determinadas a se atualizarem, outras possibilidades e atualizações.

Não falamos mais de possibilidades entre termos excludentes, mas de possibilidades de vida. Não mais discorremos acerca de atualizações determinadas, mas de atualizações de um acontecimento brutal demais, produtor de outras sensibilidades.

Certamente, a assunção dessa criação rebate na pergunta: como fazemos da impossibilidade o começo? Na afirmação, como resolvemos o paradoxo?

É no interstício desta passagem que se pode ponderar a afirmação da criação, da ação política da clínica e na clínica, da constituição do paradigma problema-solução.

Transvasados pela ética foucaultiana, compreendemos que o pensamento fomentado pela violência intensiva do encontro, efeito de um acontecimento, se constitui paradoxalmente através de duas dimensões, uma que se produz no campo da problematização e uma que se dispõe no campo da solução dos problemas, implicando a criação. E em tal caso, apreende-se a inseparabilidade entre o plano dos problemas e o plano das soluções.

O que há entre eles, dirá Deleuze (1988), é uma diferença de natureza. Diferença que evoca a um acontecimento referido a duas dimensões, uma pertencente ao estado de coisas atuais (soluções) e outra pertencente a uma dimensão virtual, intensiva, exterior, dimensão do acontecimento que é efeito das relações de forças (problemas).

Neste sentido, se a instância-solução é apreendida como objetivada pela reconhecimento, de outro modo, a instância-problema é aquela capaz de romper com a reconhecimento por meio de uma

violência intensiva, ou ainda, de tornar-se pensável através de uma suspensão produzida pelo encontro.

Seguindo esta direção, se é possível dizer que o problema possui uma relação com o fora, com este plano do acontecimento que é pura relação de forças, e se por isso ele se torna capaz de romper com a reconhecimento, é preciso acrescentar que a solução encontra-se relacionada a uma atualização criativa, ela é o que o pensamento cria.

Pois, é o problema incitado no encontro algo que força o pensamento a problematizar e não a encontrar soluções já modeladas. A solução, aqui, não possui, sob nenhuma condição, o sentido de uma resolução, mas o de construção de novas formas de existência produzidas em caráter experimental. No ato do pensar, todavia, a ênfase se coloca na afirmação ou na formulação do problema, já que deste movimento dependerá a solução.

[...] Parece, pois, que um problema tem sempre a solução que merece segundo as condições que o determinam enquanto problema; e, com efeito, as singularidades presidem à gênese das soluções da equação. Nem por isso deixa de ser verdade, como diz Lautman, que a instância-problema e a instância-solução diferem em natureza – como o acontecimento ideal e sua efetuação espaço-temporal... O problema pode muito bem ser recoberto pelas suas soluções, nem por isso ele deixa de subsistir na Idéia que o refere às suas condições e organiza a gênese das próprias soluções. (DELEUZE, 2003, p. 57)

Ora, o que nos é indicado é que o pensamento não busca soluções, como se esta estivesse vinculada à supressão do problema por meio do saber. A habitual concepção do problema como uma falha, que subtraída é no momento em que o saber é alcançado, é um paradigma comum de soluções de problemas.

Visível interesse de nos manter crianças, pois sempre nos convida a resolver problemas vindos de outro lugar e que nos consola, ou nos distrai, dizendo-nos que venceremos se soubermos responder: o problema como obstáculo e o respondente como Hércules. É essa a origem de uma grotesca imagem da cultura, que se reencontra igualmente nos testes, nas instruções governamentais, nos concursos de jornais (em que se convida cada um a escolher segundo seu gosto, com a condição de que este gosto coincida com o de todos). Seja você mesmo, ficando claro que este eu deve ser o dos outros. Como se não continuássemos escravos enquanto não dispusermos dos próprios problemas, de uma participação nos problemas, de um direito aos problemas, de uma gestão dos problemas. (DELEUZE, 1988, p. 259)

O problema concerne ao fora e não pode ser inferido a partir de um saber dado. Não há, nesta ordem, saber ou respostas pré-existentes ao problema, tampouco, à problematização. Aqui, entretanto, se insere a diferença entre saber e problematizar. Enquanto o saber diz respeito ao conjunto daquilo que pode ser visto e dito em uma determinada época, o problema, em contrapartida, apresenta o que está para além do visto e do dito, uma dimensão fora das estratificações históricas. Este último enuncia a relação com o aprendizado vivo do qual falamos. Assim, se o saber refere-se a uma produção discursiva, aprender é certamente problematizar.

E problematizar não é, de uma vez por todas, interrogar a partir de um saber, ou ainda, uma capacidade de formular questões ou perguntas acerca de soluções pré-estabelecidas. A problematização não poderá ser concebida como o trabalho de um aprendiz que, num jogo de afirmações e negações, resolve o problema apresentado pelo mestre.

O aprendiz é, de outro modo, aquele que em uma posição problemática é capaz de criar, aquele que inserido na objetividade dos problemas afirma sua própria condição.

Levemos, assim, tal problemática à clínica. A respeito da afirmação dos problemas, é preciso dizer que não poderíamos pensar a clínica senão atravessada pelo paradigma problema-solução dos problemas. Reverbera igualmente no plano ético da clínica esta complexa inflexão, já que deslindado é neste plano o duplo conspecto do acontecimento.

É preciso expor que na dimensão bifurcante de todo acontecimento, fomentado pelos sempre variáveis encontros, a clínica é apreendida como território que incita problemas a serem solucionados. Nestes termos, e a despeito das soluções, diremos que a clínica é um plano que não se potencializa e nem se avigora exclusivamente no “esforço intelectual de construção de estratégias” (PASSOS & BARROS, 2002).

Deste modo, compreendemos que o plano clínico problemático é algo a ser constantemente criado. Pois, se a clínica é agora apreendida através de sua dimensão clínicamente, se é verdade que ela está implicada com os desvios, com aquilo que constitui problema aos processos subjetivos e se os problemas estão constantemente sendo criados, é preciso afirmá-la como indissociável a essa

composição. No acolhimento dessa dimensão desviante, apreendemos a clínica como algo inseparável à criação constante de problemas e conseqüentemente de processos de escolhas.

Ora, forçando a clínica os seus próprios limites, afirma-se ela em uma experiência de desnudamento, de acolhimento à estranheza, aos acontecimentos, de afirmação aos movimentos do desejo. Esta experiência comporta em si mesma não só a problematização que caracteriza o ato de pensar, experiência limite do pensamento, mas ela é a contrapartida da afirmação do problema engendrado, formulação de uma questão que configura o desejo daqueles que nos procuram como posição do problema, determinação de um processo de escolha que, a princípio, vivência de nossos clientes transforma-se, na relação, em um problema e um processo de escolha da própria clínica.

Ao apreendermos, no entanto, a clínica como espaço onde os encontros possuem essa potência produtiva de corpos que se afetam e que fazem emergir um campo problemático, compreendemos que a afirmação desse campo produz sujeitos éticos, sujeitos que se questionam. Com efeito, a afirmação de um problema força o pensamento a problematizar e não a encontrar soluções modeladas.

Sendo assim, diante do indecível, de uma experiência-limite onde não há qualquer termo proposto, a solução ou saída é criar novas possibilidades e, logo, uma nova maneira de ser. A solução não possui o sentido de resolução, mas de uma construção de saídas, de novas formas de existências.

Por esta razão expomos que, na clínica, o que importa é criação constante de problemas, mais do que as soluções. Pensar problematicamente está sempre referido “a uma ontologia da diferença, ou seja, ao reconhecimento da descontinuidade como fundamento do ser” (REVEL, 2004, p. 83).

Portanto, o problema e a solução do problema são tomados como elementos indivisíveis da experiência. A solução, desvinculada do estabelecimento de um método, diz respeito a um processo constante de invenção de estratégias clínicas, sempre condizentes aos problemas formulados.

Doravante, ora a clínica se apresenta como um campo de problemas a serem resolvidos, reivindicando a construção de estratégias de intervenção, ora ela se constitui como campo problemático a ser criado, exigindo a desconstrução dos problemas estabelecidos, bem como a criação de novos problemas (Cf. PASSOS & BARROS, 2002).

Mas, por fim, é preciso enfatizar que só criamos quando afirmamos a dimensão processual do problema, a dimensão que está sempre se fazendo e que se configura como exigência de tarefa a ser cumprida. Por este motivo, entendemos que a composição de estratégias clínicas possíveis não advém da pura técnica ou de formas de ação, de comportamentos ou de procedimentos, mas de uma técnica ligada a um fazer indivisível ou inerente à criação. O fazer clínico encontra-se, para nós, neste atravessamento que interpõe o engendramento de novos problemas e a construção de intervenções ou de soluções para os novos problemas criados.

Começamos, então, a entrever ou a lançar luz de uma clínica tensionada pela produção da vida, já que a aposta na criação contínua de novos problemas e de novas intervenções resvala em um sentido que escapa à cristalizada concepção de sujeito.

Apresenta-se a clínica, neste horizonte, como este plano relacional que se cria continuamente e sempre novamente na transitoriedade do esgotamento de problemas pré-existentes e invenções de novos problemas, no limite dos saberes estabelecidos e na emergência de um aprendizado, afirmação e formulação dos problemas implicados nos encontros intensivos.

CONCLUSÃO

Como vimos, escolher eticamente é mais do que decidir entre alternativas estabelecidas. É certamente num ponto de disjunção que os processos de escolha emergem, ponto onde o pensamento se abre para um campo de indecidibilidade, marcando um momento de suspensão que lança o *eu* a uma dimensão impensada, posição de problema.

De fato, os atos de escolha se constituem em uma experiência-limite, onde não há qualquer solução possível (Cf. MACIEL, 2002, p. 5). Mas escolher eticamente é ainda responder ao indecível imposto. Significa, em outros termos, formular o problema que fora engendrado, ou ainda, afirmar a expressão de um acontecimento disruptivo – um doar-se à experiência.

Vincula-se a essa afirmação a constituição de processos criativos. Pois, nesta ocasião a escolha não se encontra submetida às inclinações, expectativas ou certezas pessoais. A afirmação ou o recomeço é um movimento que se constitui na imanência de uma experiência de ruptura com os valores instituídos e com as imposições de ordem estabelecidas no âmbito subjetivo. Ela é um processo constituído a partir do impossível, da imprevisibilidade, do caos.

Diremos, então, que escolher ou decidir como ato que formula o problema é criar para si modos inaugurais de existência, é recomeçar por conta própria.

Logo, se a criação é própria dos fluxos desejanter, se ela se constitui indissociável a um plano de exterioridade ou de virtualidades e se os atos de escolha encontram-se referidos à afirmação dessa impropriedade, quem decide afirmando o desejo, problematiza, estabelecendo “um combate contra as opiniões” (MACIEL, 2001, p. 215), rompendo com os saberes e pressupostos vigentes.

Por isso mesmo, compreendemos que, na interface dessa ruptura, a afirmação do problema ou a formulação de uma questão supõe sempre “a determinação de um querer que se engendra pela afirmação do encontro” (MACIEL, 2001, p. 189).

Há, nestes termos, uma determinação ética do pensar na experiência de afirmação do problema engendrado. Se criar é afirmar a escolha que impõe o problema, ou afirmar esse campo indecível cujas certezas foram abolidas, a composição da afirmação problemática se faz a partir de um desejo constituído na emergência do paradoxo, um desejo de desejar.

Portanto, escolher a partir do indecível admite um querer determinado como formulação do problema, afirmação do acontecimento.

Ora, entendendo que o desejo se efetua na ordem dos encontros e que só há desejo quando há agenciamento, compreendemos este agenciamento como a potencialização de um processo libertário do desejo⁵².

O desejo é o próprio acontecimento que se impõe disruptivamente e está, contudo, referido a um processo de singularização da vida que se constitui a partir de uma experiência impessoal⁵³. Então, se o desejo é o acontecimento, afirmá-lo é desejar o desejo, é escolhê-lo.

De acordo Deleuze (2003, p. 151), essa experiência *pática* de um querer que afirma o acontecimento, determinação ética do pensar, manifesta a composição de uma atitude: a de não ser indigno do que nos acontece.

Como vimos, há em todo acontecimento uma dupla estrutura: uma dimensão que diz respeito ao momento de efetuação – instante em que o acontecimento encarna em um estado de coisas ou em um indivíduo – e uma dimensão concernente ao que Deleuze chama de contra-efetuação – determinação da experiência incorporal, impessoal e neutra do acontecimento.

Face a esse duplo aspecto do acontecimento, o autor pontua a existência de duas maneiras de agir. Há uma maneira que apreende o acontecimento recolhendo dele somente sua

⁵² Vê-se, nesse caso, que a determinação da escolha é a formulação de uma questão que configura o desejo como posição de problema. Desejo problemático que manifesta uma vontade de recomeço, uma força de desejar, potência afirmativa da vida.

⁵³ Experiência que Deleuze e Guattari nomeiam de hecceidade. Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4, São Paulo: 34, 1997, p. 47.

efetuação histórica. É aquele que se ressentido diante do que acontece, voltando-se contra o acontecimento.

Contudo, existe um outro modo de vivenciá-lo, a saber: instalando-se nele, passando por todas as suas singularidades, transformando-se no acontecimento (PÉGUY *apud* DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 144).

A este último modo vincula-se um querer que deseja o que se engendra. Expõe Deleuze que querer o acontecimento é ser capaz de tornar-se filho do próprio acontecimento por um desejo de afirmá-lo, é querer no que acontece (acidente) o puro expresso. Trata-se de afirmar o aspecto problemático dos encontros, a suspensão, o desejo novo que se produz.

Eis a determinação ética desse querer: a de ser digno do que acontece. Todavia, tornar-se digno do que acontece não é querer o que acontece, mas desejar algo no que acontece e “por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (DELEUZE, 2003, p. 152) – *contra-efetuação*.

Logo, se o desejo se apresenta na fissura como posição de problema, a afirmação do problema se faz a partir de um querer o acontecimento, uma pura entrega que eclode como assunção, *amor fati*. Como expressa Deleuze (2003, p. 151) ao retomar a relação de Joe Bousquet⁵⁴ com a ferida:

A ferida que ele traz profundamente no seu corpo, ele a apreende na sua verdade eterna como acontecimento puro, no entanto, e tanto mais que. Assim como os acontecimentos se efetuam em nós, e esperam-nos e nos aspiram, eles nos fazem sinal: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”. Chegar a esta vontade que nos faz o acontecimento, tornar-se a quase-causa do que se produz em nós, o Operador, produzir as superfícies e as dobras em que o acontecimento se reflete, se reencontra incorporal e manifesta em nós o esplendor neutro que ele possui em si como impessoal e pré-individual, para além do geral e do particular, do coletivo e do privado – cidadão do mundo. “Tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida antes que eu os fizesse meus; e vivê-los é me ver tentando a me igualar a eles como se eles não devessem ter senão de mim o que eles têm de melhor e de perfeito”.

⁵⁴ Neste texto Deleuze discorre sobre a relação que Joe Bousquet estabelece com o acidente que o deixou paralisado.

Vemos, contudo, como a dupla função do acontecimento manifesta a paradoxal experiência da morte, que Blanchot (*apud* DELEUZE, 2003, p. 154) muito bem apresentou: a morte é o que está em uma relação extrema comigo, o que é fundado em mim, mas também o que é sem relação comigo, o impessoal.

Neste sentido, a afirmação dessa dupla função do acontecimento não será outra coisa senão a afirmação de uma experiência de passagem pelo espaço da morte, da morte que muito expressa a vida.

Vislumbramos, na assunção desse paradoxo, a constituição de processos de singularização da vida, experiência em que “a vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência, singular, uma vida” (DELEUZE, 1997b, p. 18). Através do duplo aspecto do acontecimento instalam-se, porém, uma ética e uma estética existencial.

O que desponta é uma experiência marcada pela impessoalidade, possibilidade de criação de modos de existência no interior dos processos identitários. Falemos em processos de escolha, já que nesta experiência o que se afirma não é nada mais além que uma intensidade problemática, a configuração do desejo, a morte e a vida.

O que ocorre quando falta outrem na estrutura do mundo? Só reina a brutal oposição do sol e da terra, de uma luz insustentável de um abismo obscuro: a lei sumária de tudo ou nada. O sabido e o não-sabido, o percebido e o não-percebido enfrentam-se em termos absolutos, num combate sem nuances [...]. Mundo cru e negro, sem potencialidades nem virtualidades: é a categoria do possível que se desmoronou (DELEUZE, 1998, p. 315-316)

Não obstante, compreendendo o duplo do acontecimento como o que excede aos corpos, apreendemos nas relações a potência para a constituição de experiências não-pessoais, logo, de singularização.

É neste horizonte que cremos ser possível pensar a clínica. Ora, a clínica se apresenta como modos de pôr em relação. Mas, independente do modo que se estabeleça, se estiver ela

realmente implicada com o que é da vida, não escolherá ou desejará incidir sobre um *eu* ou um *tu*.

Em tal caso, o desejo ou a luta da clínica não será pelo analista, tampouco pelo paciente, mas pela relação. Se o *ethos* da clínica é a libertação do modo finito, do modo existente, sua escolha será sempre pela relação.

Só quando atenta exclusivamente à relação, estará a clínica empenhada em dar passagem ou em fazer aparecer esse plano multivetorializado da ordem do encontro, da multiplicidade do acontecimento. Pois, só presa à relação que ela poderá entrar em contato com esse pensamento-acontecimento referido às forças exteriores, com um pensamento problema que, operando por revezamento, eclode como que numa linha da fuga, percorrendo caminhos sempre bifurcantes.

Bem, se as rupturas incidem na relação, nessa dimensão impessoal, face às formas de padecimento, a clínica deverá confabular com a vida, contra-efetuar os acontecimentos produzidos, afirmar a relação.

Ser digna dos movimentos intensivos que trazem consigo a experiência da impessoalidade, dos *eus* larvares, da transformação. Como expressa Badiou:

Ser fiel a um evento é mover-se na situação que esse evento suplementou, pensando e praticando a situação a partir do evento. Como o evento estava fora de todas as leis regulares da situação, aquele que lhe é fiel é obrigado a inventar uma nova maneira de ser e agir na situação. Por exemplo: após um encontro amoroso, se eu quero ser realmente fiel a esse encontro, devo transformar completamente minha maneira de habitar minha situação [...] A fidelidade ao evento é ruptura real (pensada e praticada) na ordem em que o evento teve lugar. (1994, p. 110)

Mas para tal intento a clínica deve colocar-se em relação consigo mesma, argüindo sua própria realidade. Produzir crises é fazer aparecer o plano de produção que está sempre se impondo. A impessoalidade é, neste caso, o fundamento ontológico que se estabelece na clínica como confronto/resistência aos processos de rotação que as máquinas abstratas de controle produzem.

Fundamento que a clínica como caso e o caso da clínica devem estabelecer para si mesmos na relação, como dois devires que se encadeiam, colocando-se nessa zona de estranhamento que rompe com o estabelecido, com o que pensamos, com que fazemos e dizemos, permitindo a construção de outros lugares, de novos espaços e sensibilidades. Tal como uma verdadeira política da amizade. Mas essa já é uma outra viagem...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ARENDT, H. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ARTIÈRES, P. et al. O trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.). **Foucault**: a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004, p. 15-37.

BADIOU, A. **Para uma nova teoria do sujeito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

BAPTISTA, L. A. As cidades da falta. In: LANCETTI, A. (Org.) **Saúde e Loucura**. São Paulo: Hucitec, n. 6, v. 1, p. 170-182, 1997.

BAUDRILLARD, J. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução M. Gama e C. M. Gama, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. **Globalização**: conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIRMAM, J. **Dor e sofrimento num mundo sem mediação**. Trabalho apresentado no II Encontro Mundial - Estados gerais da psicanálise. Rio de Janeiro, 2003. Mimiografado.

BLANCHOT, M. A obra e o espaço da morte. In: **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 83-159.

_____. **L'amitié**. Gallimard: Paris, 1971.

_____. A literatura e o direito à morte. In: **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 291-330.

CALVINO, I. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1943.

CAPONI, S. A biopolítica da população e a experimentação com seres humanos. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 9, n. 2, p. 445-455, 2004.

CHEVITARESE, L. A questão da “liberdade” na sociedade de controle, por uma alegoria de Kafka em *O Processo*. In: **Análogos**, Anais da IV Semana dos alunos de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, 2004. v. 4, p. 44-60.

DAVID, M. A arte como perseguição do tempo: ressonâncias entre Cortazar e Deleuze. **Dubito ergo sum**: sítio cético de literatura e espanto. [s.l]: [s.d]. Disponível em: <<http://paginas.terra.com.br/arte/dubitoergosum/orientando13.htm>>. Acesso em: 2 jan. 2006.

DELEUZE, G. Cours Vincennes. **Le cours de Gilles Deleuze**. Tradução Francisco Traverso Fuchs. [S.l]: jan. 1978. Disponível em: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>>. Acesso em: 15 mar. 2006.

_____. **Proust os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. **Cinema 1: a imagem-movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1985a.

_____. O pensamento e o cinema. In: **Cinema 2: a imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 1985b, p. 189-226.

_____. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Foucault**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Pós Scriptum* sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992a, p. 219-226.

_____. A vida como obra de arte. In: **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992b, p. 118-126.

_____. L'épuisé. In: **Samuel Beckett, Quad et autres pièces pour la télévision**. Paris: Minuit, 1992c, p. 57-106.

_____. **Désir et plaisir**. Magazine Littéraire. Paris, n. 325, oct. 1994, p. 57-65. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art07.html>>. Acesso em: 20 out. 2005.

_____. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997a.

_____. A imanência: uma vida. In: **Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência**. VASCONCELLOS, J.; MANUEL, A. (Org.). Londrina: UEL, 1997b, p.15-19.

_____. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

_____. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **Lógica do sentido**. 4. ed. S. Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia**. Buenos Aires: Cactus, 2005.

DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 69-78.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio e Alvim, [s.d].

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, J. **Politiques de l'amitié**. Galilée, 1994.

DOMÈNECH, M. et al. A dobra: psicologia e subjetivação. In: SILVA, T. T. (Org.). **Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 111-136.

EHRENBERG, A. **La fatigue d'être soi**. Dépression et société. Paris: Odile Jacob, 1998.

ESPINOSA, B. **Ética**. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

FIMIANI, M. O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004, p. 89- 128.

FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. A governamentalidade. In: MACHADO, R. (Org.). **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 1979, p. 277-293.

_____. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

_____. **De l'amitié comme mode de vie**. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux,, 1981. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amitie.html>>. Acesso em: 03 mar. 2006.

_____. **História da sexualidade II – O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

_____. O que são as luzes? In: **Ditos e Escritos**. São Paulo: Forense Universitária, 1984b, p. 335-351.

_____. **História da sexualidade III – O cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREYFUS, H. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

_____. O anti-Édipo: uma introdução à vida não-facista. **Cadernos de subjetividade**, São Paulo, PUC/SP, número especial, 1996.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Coleção Ditos e Escritos, V).

FUGANTI, L. A. Saúde, desejo e pensamento, In: **SaúdeLoucura**, nº 2, São Paulo: Editora Hucitec, 1991, p. 19-82.

GALLI, T. Imagens que não agüentam mais. **Episteme**, Porto Alegre, v. 20, n. 20, p. 101-110, jan./jun. 2005.

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **As três ecologias**. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. Linguagem, consciência e sociedade. In: LANCETTI, A. (Org.). In: **Saúde e Loucura**, n. 2. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2000.

GUATTARI, F ; ROLNIK, S. Subjetividade e história. In: **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 25-126.

GOLDSCHMIDT, V. **Le système stoïcien et l'idée de temps**. Paris: J. Vrin, 1985.

GONDAR, J. O. **A clínica como prática política**. Trabalho apresentado no II Encontro Mundial - Estados gerais da psicanálise. Rio de Janeiro, 2003. As novas formas de sofrimento. [s.l.]: p. 1-11, 2003. Disponível em: <http://www.estados_gerais.org/mundial_rj/download/5c_Gondar_147161003_port.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2006.

KASTRUP, V. **A invenção de si e do mundo** - uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Campinas: Papirus, 1999.

HARDT, M. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (Org.). **Deleuze: uma vida filosófica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000, p. 357-372.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005.

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

LISPECTOR, C. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

_____. **A paixão segundo G. H.** 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979,

_____. **Água viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACIEL, A. **Clínica e ética: biopoder e possibilidade de escolha**. Projeto apresentado ao Curso de Mestrado de Psicologia da UFF. Niterói, 2002. Mimeografado.

_____. Do impensado problemático ao relacionamento a si (como alguém se torna o que é). In: **O que nos faz pensar?** As condições do pensamento na experiência-limite. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001. Cap. IV, p. 188-242.

MAIA, A. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Tempo social; Ver. Sociol.** São PAULO, USP, v.7, n. 1-2, p. 83– 103, out. 1995.

MAUPASSANT, Guy de. **Une Vie**. Paris: Louis Conard, 1925 (Collection "Oeuvres Completes).

MORA, J. Dicionário de filosofia. Madri: Alianza, 1999.

NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, F. W. **A origem da tragédia**. São Paulo: Editora Moraes, [s.d.].

_____. **Gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Para uma política da amizade** – Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller y Hannah Arendt. **Interface- Comunic., Saúde, Educ.**, v. 8, n.14, p. 9-20, set. 2003-fev. 2004.

PASSETTI, E. **Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida**. São Paulo: Imaginário, 2003.

PASSOS, E.; BARROS R. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, jan./abr. 2000. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br>>. Acesso em: 20 jan. 2006.

_____. Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo. **Psicologia Clínica Pós graduação e Pesquisa (PUC-RJ)**, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 89-99, 2001.

_____. Complexidade, transdisciplinaridade e produção de subjetividade. In: GALLI, T.; KIRST, P. (Org.). **Cartografias e devires**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002, v. 1, p. 81-89. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br>>. Acesso em : 04 dez. 2005.

_____. O que pode a clínica? A posição de um problema e de um paradoxo. In: GALLI, T; ENGELMESN, S. (Org.). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre, 2004, v. 1, p. 275-286. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br>>. Acesso em: 20 jan. 2006.

_____. A humanização como dimensão pública das políticas de saúde. **Cadernos de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 561-571, 2005. Disponível em :

<<http://www.slab.uff.br>>. Acesso em: 25 jan. 2006.

PASSOS, E.; DO EIRADO, A. A noção de autonomia e a dimensão do virtual. **Psicologia em Estudo**, Maringá v. 9, n. 1, p. 77-85, 2004. Disponível em: <<http://www.slab.uff.br>>. Acesso em: 09 jan. 2006.

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

PESSANHA, José Américo. As delícias do jardim. In: Adauto Novaes (Org.). **Ética**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 57-85.

PESSOA, F. **Correspondência 1905-1922**. Lisboa: Assirio & Alvim, 1999.

PRATA, M. **Processos subjetivos e normas contemporâneas**. Trabalho apresentado no II Encontro Mundial - Estados gerais da psicanálise. Rio de Janeiro, 2003. As novas formas de sofrimento. [s.l]: p. 1-7, 2003. Disponível em: <http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5c_Prata_87141003_port.pdf>. Acesso em 15 Abr. 2006.

PROUST, M. À sombra das moças em flor. In: **Em busca do tempo perdido**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993, pp. 322-325.

RAJCHMAN, J. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RAUTER, C. Subjetividade, arte e clínica. In: In: LANCETTI, A. (Org.). **Saúde e Loucura**, n. 6. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 109-119.

REVEL, J. et al. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004, p. 65-87.

RODRIGUES, H.C. Psicanálise e análise institucional. In: RODRIGUES, H.; BENEVIDES DE BARROS, R.; SÁ LEITÃO, M. B. (Org.). **Grupos e instituições em análise**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 42-55.

_____. Biografia, experiência e temporalidade em Michel Foucault - para desencaminhar o presente psi. In: Neuza Maria F. Guareschi; Simone M. Hüning (Org.). **Foucault e a Psicologia**. 1 ed. Porto Alegre: ABRAPSO Sul, 2005, p. 7-27.

ROLNIK, S. Psicologia: subjetividade, ética e cultura, In: LANCETTI, A. (Org.). **Saúde e Loucura**, n. 6. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 13-21.

_____. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In: LINS, D.S. (Org.). **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. 3 ed. Campinas: Papyrus, 2002, p. 25-34.

ROMAGNOLI, R. O sintoma da família: excesso, sofrimento e defesa. **Interações**. [online]. dez. 2004, vol.9, no.18 [citado 16 Junho 2006], p.41-60. Disponível na World Wide Web: <http://scielo.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072004000200003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1413-2907. Acesso em: 13 Abr. 2006.

SERRES, M. **O nascimento da física no texto de Lucrecio**: correntes e turbulências. Tradução Péricles Trevisan, São Paulo: Editora UNESP, 2003.

STEFANI, V. R. **Tempo da delicadeza**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.

STIRNER, M. Mistérios de Paris. **Verve: Revista semestral do Nu-Sol** – Núcleo de Sociabilidade Libertária/ Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica - São Paulo, n. 3, p. 11-29, 2003.

VIRILIO, P. **A bomba informática**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze e o possível. (Sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 333-356.

_____. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)