

Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Heitor Pereira Silva

**A produção da subjetividade – incursões pelo pensamento
de Deleuze.**

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

BRASÍLIA,

2018.

HEITOR PEREIRA SILVA

**A produção da subjetividade – incursões pelo pensamento
de Deleuze.**

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Metafísica da Universidade de
Brasília - UnB, como requisito parcial para a
obtenção do título de mestre em metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro E. Gontijo

Brasília
2018

HEITOR PEREIRA SILVA

**A produção da subjetividade – incursões pelo pensamento
de Deleuze.**

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Metafísica da Universidade de
Brasília - UnB, como requisito parcial para a
obtenção do título de mestre em metafísica,
sob orientação do Prof. Dr. Pedro E. Gontijo.

Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Orientador

Dr. Filipe Ceppas de Carvalho e Faria - UFRJ
Examinador Externo

Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Examinador Interno

Dr. Miroslav Milovic
Examinador Interno - Suplente

Brasília,
2018.

Dedico,

a meus pais, Rita e Francisco (*in memoriam*), que com exemplo mostraram que o pesado trabalho não deve assustar quem possui ideais;

à Rafaela, amada filha, pela paciência nas presenças, quando longe, e nas ausências das longas horas de estudo, às vezes, tão próximas dela;

a Edna Pereira Torres, que preenche de alegria, vida e estímulo meus tempos, e me ajuda a contemplar dimensões maiores, e o melhor que posso buscar para mim mesmo.

ao meu orientador, professor Dr. Pedro Gontijo, pelas horas dedicadas à leitura deste trabalho e às orientações;

a todos os meus colegas de curso, e às minhas colegas de curso, que me fizeram sentir, em vários momentos, o quanto avançávamos juntos;

à Universidade de Brasília, que acolheu por meio do Departamento de Metafísica tão prontamente meu interesse em estudar a Gilles Deleuze e uma noção de subjetividade implicada nos seus escritos, e criou as condições para que isto fosse possível;

a todo o departamento de metafísica, especialmente aos meus professores, Dr. Gabrielle Cornelli, Dr. Wilton Barroso, Dr. Evaldo Sampaio, e a todos que apoiaram e ofereceram suporte para que este trabalho chegasse a termo;

a vários colegas de trabalho, com quem conversamos continua e proveitosamente por muitas ocasiões acerca dos desafios do ensinar, Cristiane de Assis Portela, Helen Madeira, Elna Dias, Lillane Rakel.

Dedico, enfim, a todos os professores e professoras que povoam as escolas da rede pública do Distrito Federal, e aos meus estudantes, com quem divido, cotidianamente, a tarefa árdua de pensar a partir do registro filosófico.

Há muitos a quem agradecer por tudo que sou e por tudo o que faço. Encontrei grandes amigos nesta jornada, e espero ter sido um bom amigo a todos os que se encontraram comigo no percurso. Há muitos que não me saem do pensamento, famintos, violentados, agredidos, abandonados, estando perto ou longe de mim. Eles deviam ser a razão de nosso esforço constante e ininterrupto por aprender cada vez mais, e servir. *Muito obrigado a todos* é genérico, mas tem o mérito de não esquecer alguém que não esteja agora na memória, mas está no coração.

A subjetividade não é uma superestrutura ideológica.

Felix Guattari

RESUMO

SILVA, Heitor Pereira. **A produção da subjetividade – incursões pelo pensamento de Deleuze**. 2017. 74 folhas. Dissertação do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Metafísica - Universidade de Brasília-UnB, 2017.

Esta pesquisa tem o propósito de investigar filosoficamente o conceito de subjetividade, tomando como referência alguns trabalhos de Gilles Deleuze. A noção de subjetividade que Deleuze articula a partir destas obras tomadas como referência se insere no espectro de uma filosofia mais abrangente, a saber, a filosofia da diferença. Esse trabalho apresenta uma descrição e análise dessas obras, e procura demonstrar como Deleuze expande a noção moderna de subjetividade, expondo suas linhas de fuga, conexões e movimentos. Discute-se, ainda, algumas ideias de Maurizio Lazzarato, que, a partir desta perspectiva deleuziana-guattariana, se propõe pensar o processo de produção da subjetividade no interior de uma economia e de uma política capitalista.

Palavras-chaves: Produção. Subjetividade. Tempo. Sujeito. Diferença.

ABSTRACT

SILVA, Heitor Pereira. **The production of subjectivity - incursions by the thought of Deleuze**. 2017.74 leaves. Dissertation post-graduate program in the strict sense in metaphysics-University of Brasilia-UnB, 2017.

This research aims to investigate philosophically the concept of subjectivity, taking as reference some works of Gilles Deleuze. The notion of subjectivity that Deleuze articulates from these works taken as reference in the spectrum of a broader philosophy, the philosophy of difference. This work presents a description and analysis of these works, and seeks to demonstrate how Deleuze expands the notion of modern subjectivity, exposing your escape lines, connections and movements. We also discuss some ideas by Maurizio Lazzarato, who, from this Deleuzian-Guattarian perspective, propose to think about the process of production of subjectivity within an economy and capitalist politics.

Key words: Production. Subjectivity. Time. Subject. Difference.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	12
Um caminho para a subjetividade.....	12
Uma palavra acerca da metodologia.....	17
Estrutura do trabalho.....	18
CAPÍTULO I – UMA DISCUSSÃO MODERNA ACERCA DA SUBJETIVIDADE ...21	
CAPÍTULO II – FILOSOFIA, TEMPO E SUBJETIVIDADE A PARTIR DE DELEUZE	32
Tempo e subjetividade.....	37
Um conceito de subjetividade.....	48
Leituras e perspectivas para a subjetividade: o <i>Anti-édipo</i>	53
Sentido e convite a uma filosofia com o <i>Anti-édipo</i>	54
Da produção da subjetividade no <i>Anti-édipo</i> : máquinas desejantes e não.....	62
CAPÍTULO III – LAZZARATO, UM LEITOR DO ANTI-ÉDIPO	66
Semióticas significantes e a-significantes.....	75
CONCLUSÕES	80
REFERÊNCIAS	85

APRESENTAÇÃO

O termo subjetividade é recorrente em Filosofia, em Educação e nas ciências humanas e sociais em geral. Apesar de ter uma ancestralidade em trabalhos de filosofia clássica (por exemplo, em Aristóteles) ou medieval (por exemplo, Agostinho), ele é tipicamente moderno, e a modernidade está, em nossa avaliação, hoje, sob suspeita. E isso significa que qualquer conceito arraigado na estrutura e modos do pensar moderno deve reapresentar suas razões e sentidos. Que suspeitas recaem sobre a modernidade? Como relacionar a subjetividade a estas apreensões quanto ao moderno? Por isso, se tornou imperioso que sejam respondidas novamente, ou pelo menos, redimensionadas, duas questões fundamentais: o que é o sujeito? O que é subjetividade? Um dos elementos centrais para a compreensão do sujeito, de suas necessidades e estrutura psicológica é o contexto histórico e social no qual está inserido, desconsiderar esse fator impede uma compreensão global e metódica do sujeito, bem como o estudo rigoroso das dimensões de potencialização da alteridade (de outros sujeitos e da própria sociedade). Entendemos, no entanto, que ela também não é uma superestrutura ideológica, como acena a epígrafe a este trabalho, a ser desenvolvida adiante. O que se quer afirmar é que não se pode separar o sujeito de sua história, nem de suas relações contemporâneas, assim como ele é indissociável da imaginação, criação. Para pensar a subjetividade é oportuno um exercício semelhante. Toda a diversidade de respostas às primeiras perguntas formuladas nessa apresentação, com suas contrariedades e contradições, apresenta uma série de alinhamentos com o pensamento deleuziano, principal aporte teórico deste trabalho. A escrita de Deleuze com Guattari articula um projeto de crítica radical da cultura e da organização social moderna, mediados por concepções como a de

máquinas desejanter, agenciamentos, plano de imanência, e fazem isso de maneira multidisciplinar e rizomática.

A partir de Deleuze e do sociólogo italiano contemporâneo Maurizio Lazzarato pretende-se delinear alguns traços dos problemas em torno do conceito de subjetividade, tendo em vista seu processo produtivo numa teia de fatores sociais, econômicos e individuais.

INTRODUÇÃO:

Nesta introdução apresentar-se-ão alguns dos elementos fundamentais para a composição desta dissertação. Inicialmente será apresentado um breve itinerário biográfico que serve para dar alguns aportes para compreensão do encontro entre o pesquisador e o tema trabalhado; após essa pequena digressão tratar-se-á de alguns aspectos metodológicos da pesquisa, e de algumas de suas dificuldades bem como da forma como foram sanadas; e, por fim, algumas breves indicações da estrutura e dos conteúdos do texto final.

Um caminho para a subjetividade

A vida da sala de aula normalmente torna-se lugar em que algumas perguntas fundamentais são colocadas, às vezes para toda uma vida. E foi na sala de aula que uma pergunta agregou-se a algumas outras que tem formado meu caminho na filosofia: o que é a subjetividade? Curiosamente alguns percursos foram se formando, e se desfazendo à frente, e para trás. As reflexões modernas de autores como Kant, Espinosa e Descartes apresentaram-se quase sempre como um guia para ensaiar algumas respostas. E após eles, Nietzsche, Heidegger e Deleuze, e mais recentemente Lazzarato, contribuíram para uma desconstrução dos primeiros. E a pergunta permaneceu: afinal, o que é a subjetividade?

Esta é uma pergunta filosófica, que renasce e ganha força em contextos de pensamento e socioculturais dinâmicos. Quanto a mim, ela foi constantemente reposicionada, levantando novos problemas, guiando novas pesquisas e desconstruindo modelos anteriores, ou pelo menos relativizando-os. Em cada ocupação com esta reflexão, sempre restava um emaranhado de conceitos, ideias e

algumas dúvidas sobre se, de fato, aquilo que se afirmava ser a subjetividade estava materializado nas ações do eu, em suas perspectivas, modelos e história.

Todos os meus conteúdos dos quais me tornava consciente estavam sempre ligados a alguma prática social, algum conhecimento, alguma concepção teórica anterior. O que era, o que fazia, como pensava e o que sentia estavam, em minhas descobertas, enredados, talvez determinados, por um conjunto de fatores externos e anteriores [quase ao modo do fato social sob a perspectiva da sociologia de Durkheim] Então, de fato, o que era autonomia, liberdade, independência?

Uma das experiências que foram marcantes na escolha pela filosofia e por esta linha de reflexão começou durante o serviço militar. No quartel se aprende muitas coisas, desde as mais úteis como noções de mecânica, elétrica, jardinagem. Também se aprende as intrigas, brigas, prisões, serviços indesejados. Como exemplo desse caso, relato que quando da visita do regente chinês que comandou o massacre da Praça da Paz Celestial, fui designado para fazer a sua segurança. E, foi bastante complicado empunhar fuzil e baioneta contra a população do Distrito Federal que protestava contra aquele massacre. Eu, que durante quase toda a minha vida anterior havia sido manifestante, estava do outro lado naquele momento, defendendo quem eu condenava. Em razão de um acidente grave na posse do Ministro de Exército Carlos Tinoco, no início do governo Collor, tive que prolongar minha estadia no quartel por mais quatro meses, e vi meus colegas de serviço irem embora. Na minha última semana de serviço, o capitão do meu batalhão, me procurou em forma (apresentação matinal em fileiras de todos do contingente) e me disse que eu seria expulso, que a razão de todos ficarem marchando o dia todo e gritando palavras de ordem era para

não pensar, e que isso não tinha me dobrado, na opinião dele eu era um homem que pensava, e por isso eu seria expulso. Meu sentimento naquele momento foi um misto de alegria e medo. Alegria porque eu me via cada vez mais encaixado nesse papel que ele ali descrevera – alguém que estuda o pensamento. E, triste, porque estava diante de uma estrutura que formava, ditava comportamentos, e estava sem condições de fazer alguma oposição.

Na Universidade Federal de Minas Gerais conheci uma forma de fazer filosofia mais contundente, nas aulas de pós-graduação terminei por ler de tudo um pouco, tanto na área da Filosofia e Sociologia, por exemplo, Baudrillard, Feuerbach, Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Arendt, Foucault, retomei algumas leituras de Kant e Marx. Na área pedagógica, cito, por exemplo, Paulo Freire, autor que mais frequentei, e Anísio Teixeira. O autor que mais me chamou a atenção naquele momento foi Immanuel Kant, por meio da leitura que fazia dele o professor Francisco Javier Herrero Bodin. Sua leitura procurava articular elementos da filosofia transcendental kantiana aos traços fundamentais da ética do discurso de Habermas e Apel, sobretudo este último. Não posso afirmar que estes tempos eram de resposta, acredito elaborei algumas das questões ainda hoje me interessam, entre elas, posso indicar uma que está na origem deste trabalho: que sentido tem falar em subjetividade, no período moderno e na atualidade? Tive a oportunidade de cursar três disciplinas do mestrado em Filosofia na UFMG, somente duas delas eu consegui concluir: Filosofia política com o professor Newton Bignotto; Hermenêutica e Poesia, com o professor, Dr. Benedito Nunes, disciplina que mais tarde tornou-se uma publicação do professor. Iniciei uma disciplina a respeito da ética do discurso com o professor Dr. Francisco Xavier Herrero Bodin, o que reacendeu meu interesse na filosofia moderna

kantiana, bem como em aspectos da filosofia latino-americana, de Enrique Dussel, e na articulação discursiva de Apel e Habermas. Esses encontros filosóficos na UFMG intensificaram meu interesse pela subjetividade enquanto problema filosófico, mas com atenção voltada para as interfaces entre sociologia e filosofia.

Também minha experiência como professor de filosofia na rede pública do distrito federal e em instituições privadas de ensino superior provocaram outros questionamentos sobre a subjetividade. A necessidade de trabalhar, muitas vezes, por três turnos para conseguir condições financeiras de custear o cotidiano sempre me fizeram questionar que modo de vida é esse que faz das pessoas engrenagens de uma grande máquina social gerando riquezas que não podem ser apropriadas por aqueles que as produzem, mas sim por uma pequena elite que apropria.

Na escola e na categoria do professorado, as dificuldades de se construir um sindicato que realmente representasse os interesses como categoria de trabalhadores e não como correia de transmissão de partidos ou de projetos pessoais pareciam corroborar uma formação de subjetividade na categoria que a afastava de uma postura de maior mobilização seja pelos direitos mais diretos como categoria, mas sobretudo, como trabalhadores e trabalhadoras envolvidos numa grande engrenagem que sustenta o modo de funcionar da sociedade.

O fazer pedagógico de muitos colegas sendo feito de forma mecânica, num conteudismo exacerbado, sem vinculação e sem diálogo com a vida dos estudantes que estavam em sala de aula diante de nós, ou seja, sem preocupação se o que estamos ensinando faz mais ou menos sentido em suas vidas gerava um incômodo sobre que processos de subjetivação operam para que não haja maiores questionamentos sobre a forma de organização do trabalho pedagógico.

Assistir a pouco debate sobre o sentido do fazer pedagógico, se este realmente contribui para enfrentar os desafios contemporâneos ou se sofremos passivamente os efeitos das transformações sociais engendradas. Nessa passividade, assistia e assisto que nos tornamos apenas meios de transmissão de formas de subjetivação que não promovem uma postura crítica dos estudantes. Ou seja, não só não repensamos a nós mesmos professores, como ainda servimos para reproduzir estratégias de conformação dos estudantes, ignorando sua capacidade para repensarem a si mesmos.

Em reuniões de professores, queixas, queixas e mais queixas sobre tudo, mas ocorrendo de uma forma que produz mais um sentimento de impotência diante do tamanho dos problemas que o engendrar discursividades e práticas que levem a uma outra forma de subjetivação. Seria isso apenas efeitos singulares de uma racionalidade neoliberal? E isso tudo acontecendo num mundo onde cada vez somos mais e mais cobrados por uma eficiência, uma eficácia num ritmo alucinante.

Algumas das perguntas fundamentais da filosofia e das ciências sociais insistem em me acompanhar, entre elas, merecem destaque duas: o que é ser feliz? Como ser sujeito numa economia capitalista? Estas duas últimas questões estão emaranhadas num conjunto de outras reflexões marcadas fortemente pela necessidade de articular conceitualmente, o tanto que seja uma vocação e uma escolha minhas, as dificuldades da vida prática e material e reflexões filosóficas enormemente abstratas.

A partir do entroncamento desse tipo questões que nasceu esse projeto de pesquisa. A opção por Deleuze e Lazzarato foi se formando gradualmente, inicialmente a obra deleuziana seduzia à medida em que rompia barreiras ou limites

impostos à expressão de quem vivia constantemente silenciado, e nesse sentido, ela pode ser pensada como um grande projeto de ativação, de vitalização, e de certa forma, uma genealogia: que faça falar quem vive silenciado, e que o faça ser ouvido; que ative conhecimentos marginalizados por uma epistemologia que procura se impor como oficial, e dessa forma, termina recusando saberes e práticas não condizentes com seus pressupostos. O pensamento deleuziano nos aparece nesse momento como a abertura de espaços e o reconhecimento da legitimidade de novas, e outras, expressões de sentir, falar, ouvir, pensar, saber, fazer. Talvez seja elementos como esses que tenham atraído Lazzarato para a obra do pensador francês e sua parceria com Guattari. Lazzarato se utiliza de elementos da filosofia deleuziana (sobretudo com Guattari) para pensar um problema fundamental para as teorias da subjetividade contemporânea: qual o impacto das forças econômicas, sociais e políticas no desenrolar de processos de subjetivação? Assim, a escolha que inicialmente era por Deleuze, apenas, se tornou uma escolha por uma abordagem mista, entre elementos sócio-políticos e filosóficos, representados pelos autores centrais: Deleuze e Lazzarato.

Uma palavra acerca da metodologia

À guisa de uma metodologia de investigação optou-se por uma análise dos textos selecionados e uma tentativa de reconstrução dos principais argumentos deleuzianos a partir dos problemas aqui levantados. Apesar de não estar tão explícito quanto supõe certa literatura acerca da obra de Deleuze, sua noção de subjetividade dilata e dinamiza mais os elementos constitutivos desse conceito, que os delimita. A perspectiva adotada, portanto, e para escapar a um subjetivismo exclusivamente

interpretacionista, é descritiva e analítico-comparativa. Para a compreensão da filosofia deleuziana foram consultados trabalhos de outros autores, embora nem todos foram citados no texto, apenas nas referências.

Para esse trabalho foram selecionadas algumas ideias da vasta obra de Deleuze, e imaginamos que não poderia ser diferente, uma vez que a totalidade de seus textos nos lançaria em uma pesquisa de outra envergadura, inapropriada para este momento. Ainda que o texto tenha como referência a totalidade de algumas obras e seu sentido mais profundo, algumas análises ocorrerão a partir de passagens específicas do *Anti-Édipo*, de *O que é filosofia?* E dos *Diálogos* com Claire Parnet. O texto deleuziano tem um registro interdisciplinar, e para lidar com essa característica que pode ser encarada como uma dificuldade que termina por constituir-se como riqueza do seu trabalho, apostou-se aqui numa leitura mais descritiva e analítica, evitando entrar no mérito de alguns conceitos hauridos de outras áreas, como a psiquiatria e a biologia, por exemplo. A leitura de Lazzarato focou-se em algumas passagens de sua obra de 2014, *Signos, máquinas e subjetividades*, que permitem entender de maneira nuclear a noção de subjetividade enquanto circunscrita na relação entre sujeição social e servidão maquínica, esses conceitos serão desenvolvidos adiante. Comparar e analisar dois trabalhos exigiu atenção redobrada uma vez que não foi aplicado nenhum instrumental específico para análise de texto sociológico.

Estrutura do trabalho

O trabalho estrutura-se em torno de uma discussão acerca do conceito de subjetividade na modernidade. Para efeitos dessa apresentação será levado em conta

a noção de paradigma¹. Mesmo diante de formas distintas de compreensão desse conceito no período que vai do século XVI ao XVIII, a subjetividade pode ser entendida como um paradigma social, político e científico. Autores como Descartes, Espinosa e Kant são centrais para essa noção. Aquilo que, nesse período, era considerado digno da ocupação do pensamento filosófico e científico era o que subsistia ao tribunal da razão. No primeiro capítulo a proposta é apresentar como esse modelo foi dominante no período moderno e de que forma ele alimentou algumas rupturas com o pensamento nos dois séculos seguintes.

O capítulo segundo aborda o pensamento deleuziano em sua noção de filosofia enquanto criação de conceitos e busca demonstrar de que forma sua relação com Felix Guattari pôde ressignificar uma ideia de subjetividade. Para pensar esta noção nesses autores, alguns conceitos foram discutidos: o tempo, a máquina, o capitalismo. A intenção era explorar em algumas passagens do trabalho de Deleuze e de sua parceria com Guattari, de que forma a subjetividade pode ser entendida enquanto processo nômade. Inicialmente a ideia não é fazer uma genealogia ou arqueologia do termo subjetividade, mas ao descobrir novas funções desse termo, entender sua relação íntima com o modo de produção capitalista. Uma das leituras mais produtivas nesse aspecto, da qual se retiraram alguns elementos foi o anti-Édipo. Um dos textos fundamentais do capítulo.

¹ A noção de paradigma aqui é devedora de Thomas Khun, para ele os paradigmas são pressupostos das ciências. Ao criar leis, teorias, explicações e aplicações as ciências terminam por criar modelos que organizam e estruturam as descobertas e produções científicas. Conforme Kuhn, os “paradigmas são as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Kuhn, 1991, p.13). Entre as ciências que exerceram papel paradigmático estão a física aristotélica, a geometria euclidiana, a gramática de Royal.

Na terceira parte, apresentamos algumas ideias do autor italiano Maurizio Lazzarato, e suas incursões pelo pensamento de Guattari e Deleuze. Sobretudo a partir de um trabalho seu apresentado no Brasil, em 2014, vários componentes foram evidenciados para compreender a subjetividade como um produto dos mecanismos econômicos e sociais capitalistas. De certo modo, o capitalismo não produz a subjetividade, mas produz as condições em que uma forma de subjetividade específica se torna necessária. A leitura que esse autor faz de Deleuze e Guattari é muito bem cuidada e rigorosa, além de ser impactante. Ele foi escolhido também por representar uma tentativa de transitar nos campos da filosofia e das ciências sociais, o que nos pareceu uma exigência do problema enfrentado.

CAPÍTULO I – UMA DISCUSSÃO MODERNA ACERCA DA SUBJETIVIDADE.

Nesse capítulo se pretende discutir uma abordagem a respeito do conceito de subjetividade num contexto que elege a razão como principal fonte e condição e validade dos discursos sobre o mundo, as relações interpessoais e o próprio transcendente: a modernidade. Compreendida como um período que se estende desde o final da idade média e início do humanismo europeu, em torno do século XIV, até o século das luzes – iluminismo – século XVIII. Algumas formas de pensar a razão e sua relação com o mundo foram investigadas por autores não exclusivamente filósofos, como matemáticos, geômetras, físicos, historiadores e literatos. De maneira genérica, pode-se pensar que a modernidade elege a razão como forma válida de pensar o conhecimento e o próprio mundo em contraposição ao pensamento religioso característico do período cristão-medieval.

No contexto do pensamento moderno o que é válido pensar ou não a respeito do sentido que todas as coisas têm só pode ser considerado em confrontação com o ‘tribunal da razão’. Desta forma, para a cultura moderna tudo aquilo que deve ou não subsistir, deve fazê-lo em função de seu caráter racional. O trabalho de autores como René Descartes, Immanuel Kant, Leibniz ou mesmo Friedrich Hegel afirmam esse ideal. A subjetividade encontra, então, sua melhor via de expressão na própria razão, disto se infere que o quanto um indivíduo é sujeito refere-se diretamente à realização da racionalidade inerente a sua própria natureza.

Veja, por exemplo, o caso de Espinosa, considerado tradicionalmente um pensador moderno. A desmedida do projeto de Benedictus de Espinosa fez dele um

autor seminal e tem produzido intensamente novas leituras referentes aos seus temas centrais, como a ética, a política, a religião, quanto a produções no campo da afetividade, da educação, da psicologia. Encontra-se, no imbricado edifício de ideias espinosistas, uma noção de subjetividade, ora entendida como estrutura; ora como coincidência que se articula no interior do indivíduo, entre suas percepções e a leitura intelectual e afetiva que faz destas mesmas percepções; ora a subjetividade é compreendida como o pertencimento à substância única, na forma de um modo dessa mesma substância, relativizando, assim, ideias como livre-arbítrio e liberdade; ora é vista como consciência desse pertencimento, de modo que na ausência de tal consciência não se tem configurada a liberdade propriamente dita.

A história da filosofia sob a perspectiva ocidentalizada mostra que vários pensadores escreveram juntos, e essa escrita se tornou quase inevitável tendo em vista o encontro de duas formas de pensar congruentes. Para citar alguns dos mais recentes, Deleuze e Guattari, Marx e Engels, Adorno e Horkheimer. Platão conviveu com Sócrates e se tornou um dos principais relatores da vida e das ideias de seu mestre. Entretanto, um dos encontros que aqui importa citar não ocorreu fisicamente, tampouco em termos de escrita, é o caso de Espinosa e Nietzsche, sendo que aquele inspirou enormemente vários aspectos do trabalho deste. Este último caso ressignifica uma noção de encontro em filosofia, propõe uma ideia bem mais abrangente.

Nietzsche e Espinosa não foram contemporâneos. E se ambos tivessem vivido no mesmo período, provavelmente jamais teriam escrito algo juntos, considerando a geografia e a logística de suas épocas. Nietzsche reconheceu vigor e atualidade na obra do pensador holandês, também como ele, um filósofo à frente de seu tempo, que

escreve para um homem que não existe ainda. O vanguardismo de Espinosa lhe ocasionou o ostracismo e a excomunhão da comunidade judia de Amsterdã, e posteriormente dos cristãos. Nietzsche (2007) comenta a Franz Overbeck, em uma carta já bem conhecida, sua descoberta e fascínio por Espinosa. Mesmo separados por cultura, ciência e época distintas, Nietzsche vê a filosofia de Espinosa como idêntica a sua em um aspecto central – fazer do conhecimento o afeto mais potente – e, elenca cinco temas que lhe parecem comuns: o livre-arbítrio, os fins, o mal, a ordem moral do mundo, o não-egoísmo. Espinosa, visto por Nietzsche como um solitário e fora da norma, lhe aparece como alguém bem próximo e um precursor, e nesse sentido afirma que sua solidão agora é uma dualidade. A carta é breve, mas o entusiasmo do pensador alemão é bem enfatizado ao usar expressões como ‘encantado’, ‘espantado’, ‘maravilhoso’. Ocupar-se com Espinosa foi algo ocorrido em razão do ‘instinto’, com isso Nietzsche sugere certa naturalidade nesse encontro, mais que uma procura. Ele foi arrastado, afetado por Espinosa. A partir do que testemunha Nietzsche (2007), alguns elementos podem servir como margens para pensar aspectos filosóficos do encontro: a força (potência) que ele recupera para ser o que ele é, por meio de um retorno a si mesmo; a ideia de estar inteiramente espantado e encantado supõe uma sedução (estética) no plano do sensível, mas também um convencimento no plano do entendimento (epistemológico); a não intencionalidade de sua escolha.

Os cinco temas que fariam da filosofia de Espinosa tão visceral para entender sua relação com Nietzsche se parecem, sob certo aspecto, com possibilidades para pensar um conceito de subjetividade, que aparentemente, Espinosa não elaborou

explicitamente, pelo menos não enquanto consciência de si. Tal discussão divide as opiniões dos especialistas, conforme Levy (1998, p. 16-17),

Mas Espinosa não apenas se recusaria a fazer da consciência de si o ponto de partida da sua filosofia, como também não lhe atribuiria nenhuma significação positiva. Aqui os intérpretes divergem. De um lado há os que defendem que a teoria espinosista rejeita deliberadamente todo e qualquer valor filosófico à consciência de si na exata medida em que ela é uma crítica consequente à teoria cartesiana. (...) De outro lado, há os que afirmam que Espinosa reconhece a importância filosófica do fenômeno da consciência, mas é incapaz de explicá-lo, visto que se trata de um conceito necessariamente primitivo e primeiro. Um conceito espinosista de consciência, qualquer que ele fosse, estaria, portanto, forçosamente destinado ao fracasso. A doutrina espinosista seria uma filosofia sem sujeito no sentido em que ela excluiria, ou seria incapaz de reintroduzir, a noção de sujeito consciente de si.

Se é certa a concepção nietzschiana e se Levy (1998) também tem razão, então se pode pensar numa filosofia espinosista não intencionalmente subjetivista, pois se coloca do ponto de vista de Deus, do ser. Para desenvolver melhor essa argumentação a favor ou contra Espinosa seria necessário estender a pesquisa aos conceitos de ideia, pensamento, consciência e alma, pois na ausência de tais análises seria insuficiente qualquer fundamentação acerca de uma noção de sujeito na filosofia espinosista. O que se pretendeu, portanto, foi tão somente indicar como a filosofia do holandês eleva o pensamento da modernidade ao ápice, ao mesmo tempo em que bane ontologicamente a histórica dualidade metafísica ocidental de pensar, também um vício, a fundamentação do mundo como algo exterior a ele mesmo.

O conceito de subjetividade não é unívoco, a amplitude das discussões em torno desta noção entrelaça termos e perspectivas – históricas e filosóficas – de tal forma que não seria equivocado qualquer definição se tornar um reducionismo. Emerge daí que subjetividade torna-se uma das chaves de leitura de uma época, e de formas diversas de pensar esta mesma época. De certo modo, o que se quer pensar

aqui é que o modo como uma dada época, cultura ou sociedade articula uma noção de subjetividade funciona como um reflexo de si mesma, em seus aspectos mais fundamentais. Nesse sentido, pensá-la como um modelo não seria um despropósito, a subjetividade pode ser um paradigma. Conforme Bicca (1997), o termo subjetividade é

genérico, isto é, é uma noção que enfeixa ou se encontra em relação necessária com outros conceitos, que, conjugados, circunscrevem uma problemática: eu, consciência, consciência-de-si, auto-referência, autodeterminação, personalidade, espírito (1997, p.145).

A partir dos elementos componentes desse conceito, a subjetividade pode ser compreendida como um paradigma da própria racionalidade. Tal concepção de subjetividade, alicerçada na noção daquilo *que está na base* ou *que é suporte*, permite pensar o sujeito como uma estrutura fixa, à qual se justapõem determinações, predicados. Bicca (1997) atribui a Aristóteles este sentido de subjetividade, que permanece vivo durante toda a época moderna, até Hegel (id. p. 146). É permanecendo indiviso diante das experiências ordinárias e extraordinárias, que o indivíduo realiza-se como subjetividade.

O trabalho de Bicca (1997) é uma incursão pela Filosofia moderna, partindo do pensamento de René Descartes, passando por Immanuel Kant, e todo o idealismo alemão que lhe é posterior, chegando a Hegel. Ele vê uma difícil articulação para o conceito de sujeito e subjetividade, e expressões como autopreservação, saber de si, e consciência são fundamentais nesta articulação moderna. Para o próprio conceito de sujeito há uma definição dupla, em que ele – o sujeito - “ora significa o ser do homem como um todo, sujeito empírico que é união do corpo e da alma, ora designa, pelo contrário, aquela estrutura formal de subjetividade, acessível por meio de uma

auto-reflexão intelectual”. (id. p158). O maior mérito de Kant foi ter se defrontado com essas ideias, e proposto uma dessubstancialização do conceito. O eu-sujeito é apenas uma unidade formal, seu conteúdo vem de fora, da experiência. Esta solução kantiana é, também, um capítulo, talvez o último, da disputa moderna entre racionalismo e empirismo. No entorno destas indagações é cabível demonstrar, ainda que resumidamente, o modo como o conceito de subjetividade aparece articulado em duas referências da modernidade: Descartes e Kant.

Descartes foi e ainda é considerado um marco na filosofia moderna. Ele captou e expressou de maneira ímpar o espírito de sua época, e lançou algumas das bases do que viria a se tornar o pensamento científico e filosófico dos séculos XVII e XVIII. No interior de uma lógica do ‘cogito, ergo sun’ o pensamento cartesiano fundou uma noção de indivíduo e de sujeito, de atividade racional, de princípio do conhecimento ou da atividade científica. Entretanto, ele mesmo afirma que os princípios que orientaram sua atividade investigativa não devem ser tomados de maneira dogmática, como se fossem a forma ideal para que qualquer outra pessoa guiasse sua própria razão. Partindo dessas considerações há que pensar que, uma primeira articulação do conceito de sujeito para Descartes é, antes de tudo, pensá-lo como um ente da razão, apesar de indubitável.

O fragmento a seguir de Descartes (2000, p. 42-43) pode auxiliar na elucidação do significado destas considerações.

Mas como é que sei se não há alguma outra coisa diferente daquelas que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida? Não há algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito esses pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez eu seja capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não sou algo? Mas já neguei que tivesse algum sentido ou algum corpo.

Hesito, não obstante, pois o que resulta disso? Sou de tal forma dependente do corpo e dos sentidos que não posso existir sem eles? Mas persuadi-me de que não haveria absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo; então não me persuadi também de que eu não existia? Decerto não, eu existia sem dúvida, se me persuadi ou se somente pensei algo. Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa [...] esta proposição *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.

Descartes não é considerado por parte da tradição filosófica um pensador da subjetividade ou do sujeito, ele sequer utiliza-se destas expressões, entretanto, uma certa noção de sujeito e de subjetividade, internas ao seu conceito de eu, é verificável em sua obra. Para efeitos deste trabalho o que é mais notável é a tomada de consciência de si do eu pensante, inicialmente um eu que de tudo duvida. Ora, o pensamento enquanto se pensa e em sua relação com o mundo externo dos objetos, estando enganado ou não, percebe-se como pensante e é precisamente esta percepção que serve de aporte para uma noção de subjetividade centrada no eu, e não no mundo externo em seu processo produtivo. A noção atribuída a Descartes de subjetividade termina por reconhecer a existência do mundo material mas não lhe atribui a responsabilidade pela definição do eu e a co-(re)produção simultânea enquanto processo: eu x mundo.

Immanuel Kant, filósofo alemão, natural de Königsberg, foi assaz crítico do pensamento moderno e iluminista. As questões fundamentais que seus trabalhos pretendem discutir ‘o que posso saber?’, ‘o que devo fazer?’, ‘o que me é permitido esperar?’ foram resumidas, por vários comentadores, numa quarta pergunta aglutinadora ‘o que é o homem?’. É possível entender, a partir de tais articulações,

que a subjetividade retorna a essas perguntas kantianas, de maneira fundante, e de fato, a bibliografia concernente ao conceito de subjetividade em Kant é bastante vasta. Diferentemente de Descartes, o filósofo de Königsberg utiliza-se da expressão 'sujeito' e 'subjetividade', em diversas passagens de sua obra. Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe uma noção de sujeito do conhecimento aliada a uma noção de tempo enquanto categoria a priori do entendimento. De onde Kant retira sua concepção de tempo? Tempo e espaço aparecem articulados como apreensões *a priori* na dinâmica do conhecimento. De alguma forma, eles não existem independentemente do sujeito cognoscente, nem se extraem de qualquer experiência. No interior da *Crítica da razão pura*, Kant (1983, p. 44-45) organiza em cinco tópicos uma perspectiva de leitura metafísica do conceito do tempo: 1. sucessão ou simultaneidade são passíveis de serem pensadas por causa de uma representação *a priori* do tempo; 2. o tempo é *a priori* porque é uma representação subjacente a todas as intuições; 3. a unidimensionalidade do tempo; 4. o tempo não é um conceito de discurso, mas uma forma pura da intuição; 5. a ideia de uma infinitude do tempo também está fundada numa representação original que apresenta o tempo como ilimitado. Após apresentar dados de uma leitura metafísica do tempo, Kant expõe elementos de uma concepção transcendental. Para ele,

(...) o conceito de mudança e, com ele, o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível por e na representação de tempo: se essa representação não fosse intuição (interna) a priori, nenhum conceito, seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança, isto é, de uma ligação de predicados opostos contraditoriamente (por exemplo o ser e o não-ser de uma mesma coisa no mesmo lugar) num e mesmo objeto. Somente no tempo, isto é, sucessivamente, duas determinações opostas contraditoriamente podem ser encontradas numa mesma coisa. (id. p.45)

Essa discussão do conceito transcendental é, na realidade, uma nova exploração daquilo que apresentou sob o terceiro aspecto da exposição metafísica do conceito do tempo. De qualquer forma, os elementos que estas exposições, metafísica

e transcendental, apresentam, revelam bem as intenções de Kant: defender que o tempo não é algo que subsiste por si mesmo; que ele é a forma do sentido interno; e, que, o tempo é a condição formal de todos os fenômenos em geral. Por fim, acaba por afirmar que o tempo não existe por si mesmo e, que fora do sujeito não é nada (id. p.46). O tempo está em relação direta com o sujeito, com suas experiências, suas perspectivas e circunstâncias a partir das quais olha sua mesma realidade.

Thovard (2004, p.57) vê o tempo kantiano como uma forma do sentido interno, ele afirma que “o tempo é a condição dada a priori da percepção: toda intuição se apresenta para mim sob a forma da sucessão, da qual não posso fazer abstração”. Então, se o autor está correto, a definição do ser do tempo perde importância em relação ao que ele pode ser para nós. Na experiência que se faz do tempo na apreensão sensível do mundo exterior, a ideia de sucessão faz-se fortemente presente para a consciência do sujeito da apreensão – “a forma do tempo permanece como o que torna a sucessão das representações em mim” (id. p. 57). O tempo aparece como um modo de apropriar-se das coisas. A intuição principal é de que Kant abre as portas para lançar o tempo do exterior ao interior do sujeito, sem, contudo explorar melhor as possibilidades desta re colocação. O tempo passa do exterior ao interior, mas não é ainda psicologizado, como em Santo Agostinho. Nesse sentido, em Agostinho, o homem faz uma experiência psicológica de algo que está fora de si, em Kant, não há o tempo fora do indivíduo, mas somente suas intuições sensíveis. De outro modo, pode-se defender que no sujeito encontra-se tudo o que é necessário para pensar sua relação com o tempo.

Do ponto de vista moral, o imperativo categórico é uma tentativa em Kant de responder à pergunta sobre como agir. Uma das elaborações preconiza que o princípio da sua ação deve poder ser universalizável, de modo que sua vontade possa se unir a uma vontade universal. Ora, o mundo mesmo em sua efetividade, pode não ser passível de uma tal universalização, pode ocorrer, de fato, que nenhum valor ou comportamento adotado por um indivíduo isoladamente possa ser defensável por todos os outros. Diante disso, é razoável supor que a ação moral desejável seja, por princípio, uma desconsideração pelas especificidades históricas, econômicas e culturais regionais, e se assim é possível pensá-la, há que se concluir que ela não entende o mundo como processo primeiro à formação de valores ético-morais pelo indivíduo. É uma cristalização da perspectiva moderna: primeiro o pensamento, depois o mundo. A ideia de subjetividade em Deleuze/Guattari e Lazzarato vai em outra direção.

Kant levou até às mais profundas consequências suas ideias quanto à natureza do tempo e do espaço. Tais ideias tiveram forte influência nas ciências humanas modernas, e em outras ciências como a Física. A filosofia transcendental kantiana ditou as normas do pensamento da subjetividade até o advento da época contemporânea, quando autores como Marx, Freud e Nietzsche questionaram duramente as certezas em torno das ideias de liberdade, consciência e vida.

Os três autores – Descartes, Espinosa, Kant – apenas para citar alguns, terminam por apresentar elementos para pensar uma subjetividade coincidente com a consciência de si, apesar das diferenças entre eles. Não que eles tenham tratado tão explicitamente esta perspectiva, mas terminam por reafirmá-la enquanto condição

essencial para entender-se como sujeito. A concepção moderna está sendo alvo de constantes investigações e releituras, de certo modo seus pressupostos não atendem mais às inquietações do pensamento contemporâneo. Nesse sentido, a seguir esse trabalho procura indicar algumas leituras que Deleuze faz dos modernos e sua contribuição para pensar uma filosofia da subjetividade que se sustenta em outro paradigma.

CAPÍTULO II – FILOSOFIA, TEMPO E SUBJETIVIDADE A PARTIR DE DELEUZE.

As perguntas que vem sendo apresentadas até aqui remetem a algumas concepções deleuzianas e carecem delas para serem minimamente respondidas. Deleuze encontra em alguns dos filósofos da tradição ocidental elementos que

sedimentam uma noção dinâmica de sujeito e de subjetividade, há uma valorização do *entre*, do movimento e, portanto, do fluxo, mais que a defesa de uma subjetividade como lugar em que o pensamento opera produzindo imagens e representações do mundo das coisas e do próprio ato de pensar. Bastante desta concepção Deleuze explora em Hume, mas não exclusivamente. A proposta deste capítulo é apresentar algumas linhas do pensamento deleuziano quando articula o tempo e o sujeito, a ideia de uma subjetividade nômade, e, pensar algumas possibilidades para investigação que Lazzarato faz da subjetividade a partir da obra *Capitalismo e esquizofrenia*.

Outro autor que se tornou passagem obrigatória para a compreensão do tema da subjetividade, bem como da contribuição dos filósofos modernos foi Gilles Deleuze, que acabou por se tornar um dos autores fundamentais desse trabalho. E porque esta opção por Deleuze? Quem é Deleuze e o que ele pensa da filosofia?

Gilles Deleuze nasceu em 1925, em Paris, e faleceu (aparentemente suicídio), em 1995. Coursou filosofia na Sorbonne, onde encontrou-se com Francois Chatelet, Michel Tournier, para citar apenas dois dos pensadores em evidência naquela cena filosófica e política. Ele foi aluno de Jean Hyppolite, Gandillac, Ferdinand Aurié e Canguilhem, entre outros. Tornou-se, depois, professor nesta mesma universidade. Sua obra costuma ser dividida em duas partes, uma voltada para a história da filosofia, e outra, em parceria com Félix Guattari, na qual investiga de maneira interdisciplinar e multidisciplinar mecanismos de poder e domínio entrelaçados a dispositivos do desejo e da subjetividade.

A resposta à questão acima sobre porque Deleuze é relativamente simples, e ao mesmo tempo, complexa. Deleuze escreveu a respeito de alguns autores da tradição filosófica: Hume, Espinosa, Nietzsche, Kant, Leibniz, Bergson, Foucault e

outros. Também produziu textos analíticos sobre artes, cinema e teatro, tratando de escritores como Bacon, Proust e Kafka, por exemplo. Como é a história da filosofia de Deleuze? No *abecedário* a comparação com a pintura de retratos serve bem para ilustrar o estudo da história da filosofia. Van Gogh e Gauguin são dois artistas paradigmáticos para Deleuze (2000), o respeito, o pânico que eles têm da cor exige cuidado, paciência, dedicação e trabalho para utilizar as cores, e ao final, como resultado têm-se trabalhos muito bem elaborados. Para Deleuze (2000), antes de criar conceitos – tarefa específica da filosofia – é preciso muito trabalho, como pintar um retrato, “eu acho que a história da filosofia é esta lenta modéstia, é preciso fazer retratos por muito tempo. Tem de fazer retratos” e ele continua, afirmando que seria praticamente um absurdo pretender fazer filosofia, uma que seja própria, que prescindisse do estudo rigoroso, gradual e lento da história da filosofia, é como se um romancista dissesse que não lê outras obras literárias para não comprometer sua inspiração e perder a oportunidade de criar algo eminentemente seu, para Deleuze “seria como dizer que não é preciso trabalhar.”. Se e somente se a diversidade de perspectivas de Deleuze valesse como razão dessa escolha, poder-se-ia ainda pensar em outra, para além da escrita plurívoca deleuziana: o alinhamento com o projeto de desconstrução de pressupostos da modernidade, que alicerçou um núcleo conceitual em torno do qual se erigiu uma noção de subjetividade cada vez mais difícil para um diálogo com as condições da atualidade.

A filosofia é uma criação de conceitos, assim defende Deleuze e Guattari (2000), mas o que é um conceito? Esses dois autores afirmam que não há conceito simples, “todo conceito tem componentes e se define por eles (...) é uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual” (id. p.27) e, mais adiante, expõem que todo conceito é irregular, conforme seus próprios componentes.

Mesmo o primoroso texto destes autores não apresenta uma definição acabada do que seria um conceito, e provavelmente o risco de engessar possibilidades não vale tal definição. O que eles fazem é tomar um conceito e relacioná-lo a seus componentes. Entre as características do conceito, apontam que: um conceito tem uma história, mesmo que não seja linear, desdobrando-se em zigue-zagues. A história de um conceito pode tanto mostrar o quanto ele cruza outros conceitos, ligados a outros problemas, quanto mostrar uma mesma perspectiva articulada em variados momentos para este mesmo conceito. Todo conceito tem um devir, um porvir possibilitado pelos entrelaçamentos de um conceito a outros, pelo condensamento e coincidência dos seus componentes. O conceito não se confunde com as coisas sobre as quais se efetua, é um incorporeal, dizem Deleuze e Guattari que:

O conceito é um incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos. Mas, justamente, não se confunde com o estado de coisas no qual se efetua. Não tem coordenadas espaço-temporais, mas apenas ordenadas intensivas. Não tem energia, mas somente intensidades (...). O conceito diz o acontecimento, não a essência da coisa. É um acontecimento puro, uma hecceidade, uma entidade. (...) O conceito define-se pela inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevôo absoluto, à velocidade infinita. (...) O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, ao problemas que se supõe resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. (ibid. p.33-34).

Pelo exposto, conceituar é, ou definir algo entendendo a transitoriedade desta mesma definição, ou tecer relações, aproximações, conexões e caminhos abertos para pensar um determinado objeto. Uma ideia central na reflexão desses dois autores é que nenhum conceito pode ser discutido sem um problema que lhe empreste sentido. Pode-se inferir, do que expõem Deleuze e Guattari (2000), que um conceito é posterior a alguma coisa, ele precisa de uma realidade a ser pensada. Não se pode

criar conceitos a partir de coisa alguma ou de problema algum, apesar de o próprio nada poder ser de alguma maneira conceitualizado. Os conceitos podem ser criados a partir de problemas novos, ou de problemas mal colocados (id. p.27). Talvez sejam problemas novos, talvez tenham sido mal colocados. A opção, aqui, é trabalhar com a perspectiva deleuziana, a saber, tratar de subjetividade como conceito, relacionando seus componentes, fazendo dialogar concepções e reposicionando problemas, e vislumbrando linhas de fuga.

Ainda acerca de uma noção de filosofia cara a Deleuze e que ele diferencia das formas anteriores do pensamento filosófico, há um testemunho dele no livro *A Ilha deserta* (2006a), no qual ele afirma que:

Ora, a filosofia deve criar modos de pensar, toda uma nova concepção do pensamento, do 'que significa pensar', adequados ao que ocorre. Ela deve fazer por conta própria as revoluções que se fazem em outros lugares, em outros planos, ou as revoluções que se preparam. A filosofia é inseparável de uma 'crítica'. Acontece que há duas maneiras de criticar. Ou são criticadas as 'falsas aplicações': critica-se a falsa moral, os falsos conhecimentos, as falsas religiões etc.; é deste modo que Kant, por exemplo, concebe a famosa 'Crítica', da qual saem intactos o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé. De outra parte, há uma outra família de filósofos, aquela que critica inteiramente a verdadeira moral, a verdadeira fé, o conhecimento ideal, em proveito de outra coisa, em função de uma nova imagem do pensamento. Enquanto se satisfaz em criticar o 'falso', não se faz mal a ninguém (a verdadeira crítica é a crítica das verdadeiras formas e não dos falsos conteúdos; não se critica o capitalismo ou imperialismo ao denunciar seus 'erros'). Esta outra família de filósofos é a de Lucrécio, Espinosa, Nietzsche, uma linhagem prodigiosa em filosofia, uma linha quebrada, explosiva, totalmente vulcânica. (DELEUZE, 2006a, p. 178-179).

A reprodução desse fragmento deveras extenso se deve a uma série de considerações acerca da natureza da filosofia, e, principalmente, porque ele oferece algumas pistas para reintensificar o admirar-se daquilo que ocupou o pensamento ocidental de maneira particular: a atividade filosófica. Não parece razoável reduzir a atividade filosófica a uma de suas propriedades, talvez, conforme o texto, inseparável: a crítica. No tocante a primeira forma de criticar indicada no fragmento, torna-se

incômodo pensar uma filosofia inofensiva, que publica, discursa, de certa forma populariza-se (vende muitos livros) mas na qual o pensamento permanece tal e qual, em suas formas, dinâmicas e conteúdos; nem mesmo sua própria estrutura é revolucionada. Por outro lado, não é o distanciamento puro e simples de uma filosofia universitária da realidade cotidiana que a caracteriza como crítica de fundamentos. Então, essas considerações recolocam a questão mais fundamental para Deleuze e Guattari, que eles adiam para responder, mas o fazem em um dos seus últimos trabalhos: o que é a filosofia?

A criação conceitual não é nem representação, nem reflexão, nem contemplação, e sendo assim, acaba por se tornar um mapeamento operado pelo pensamento sem imagem pré-definida sobrevoando o caos, fazendo recortes e traçando planos (DELEUZE, 2000). Talvez dessa forma a filosofia possa ser mais inventiva, criativa, revolucionária, em relação a si mesma e em relação àquilo que a deveria desafiar em primeiro lugar: seu próprio tempo.

Tempo e subjetividade

O tempo. Eis um tema que provoca silêncio, mesmo entre especialistas. Quase todos poderiam dizer de maneira semelhante a Agostinho que, “se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei” (2006. p.338). O tempo faz calar e faz falar. Enquanto parece escapar de todas as definições possíveis, não se permitindo apreender por nenhuma delas totalmente, e qualquer sondagem filosófica do tempo permanece a uma distância segura de qualquer pretensão de esgotamento do conceito. Ele permanece igual a si mesmo, e

qualquer discurso é apenas uma tentativa de contorná-lo, e assim demarcar possibilidades conceituais. Quais seriam estas mediações pelas quais se procura definir o tempo? Esta é uma das muitas perguntas que vêm alimentando uma pesquisa na área, resumidamente apresentada nesse projeto. Passando em revista alguns autores que trataram desse tema, nota-se que Alliez (1991), por exemplo, faz um percurso histórico-filosófico, de Aristóteles aos medievais nominalistas, discutindo o tempo na relação com as forças sociais, políticas, culturais e econômicas que dimensionam o debate sobre o tempo em épocas específicas (id. 1991). Em seu trabalho o tempo não é discutido por si mesmo e em si mesmo, mas numa discussão mediada pelos fatores citados.

A história da filosofia elegeu o tempo como um de seus temas privilegiados, talvez tenha sido dela a maior contribuição para pensar esse conceito. Na Grécia antiga encontram-se os primeiros esforços sistemáticos para pensar o tempo. Possivelmente o primeiro autor a trabalhar esta questão não tenha sido Aristóteles (1984), mas suas ideias foram de alguma forma as mais fecundas. Ele concebe o tempo ligado à alma e ao movimento. A definição que ele apresenta é: tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois. Na passagem de um estado físico a outro é que se percebe o tempo. Mas, enquanto medida ele é atividade da alma, ou mais radicalmente, sem alma não há tempo. Em seu texto *Metafísica* ele demonstra de forma rigorosa, que a atividade numerante, anteriormente indicada pelos próprios pitagóricos, é que dá sentido ao tempo (1984, p 23). Entretanto, o autor não considera todos os estados da matéria para pensar o tempo, pois se a matéria está em movimento, há tempo, mas ela também pode estar em repouso, e é cabível a pergunta, em repouso não haveria movimento? Esta dificuldade apresentada pelo

texto aristotélico atravessa toda a Filosofia antiga e medieval, apesar de santo Agostinho ter se dedicado a ela e de ter proposto uma alternativa complementar.

Netto (2002), afirma que o pensamento de Agostinho a respeito do tempo precisa ser inserido no todo de sua obra, apesar de encontrar nas Confissões sua elaboração mais completa. Todos os outros elementos encontrados nos outros textos estão ali sintetizados e explicados. Principalmente por concordar com tal afirmação, neste trabalho optou-se por focalizar as ideias de Agostinho contidas nas Confissões, de modo especial o Livro XI. Agostinho pergunta sobre o que é realmente o tempo. Entende ele que, na mesma proporção em que é familiar, também é difícil de defini-lo (AGOSTINHO, 2006). Apesar dessas considerações, ele afirma que o tempo é distinto no movimento e na medida, porque além do movimento dos corpos, há o repouso. O tempo do movimento não é o mesmo da medida do próprio movimento. E isso supõe, perigosamente, duas coisas: que o tempo do movimento além de ser distinto, é autônomo; e, a segunda suposição, que a medida não precisa necessariamente do movimento. De fato, o autor vê muitos problemas nas ideias aristotélicas, mas toma-as como partida para afirmar a possibilidade da transformação do tempo cronológico em tempo kairótico. Cumpre investigar o quanto esta opção se revelou sensata.

No desenrolar de seus escritos, Agostinho (2006) cultiva uma atitude de reconhecimento de si diante da grandeza do problema do tempo. Reconhece, também que as questões em torno do tempo são comuns, apesar de obscuras, e as suas descobertas neste campo parecem novidades (AGOSTINHO, 2006). Sendo assim solicita ao Pai luz, direção e a humildade para posicionar-se diante do que não se pode saber. O tempo é seu enigma, mesmo o ensinamento mais antigo, passado de geração a geração, quanto a existência do passado, do presente e do futuro é um problema novo para ele (AGOSTINHO, 2006, p 342-343) e mesmo em meio a tantas

digressões, acaba por concluir pela existência destes três tempos. Conforme ele mesmo afirma:

quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos – conforme aprendemos na infância e ensinamos às crianças, isto é, o passado, o presente e o futuro –, mas somente o presente, porque os outros dois não existem? Ou poderemos dizer que eles realmente existem, e que o futuro, tornando-se presente, sai de algum lugar oculto, e que, tornando-se passado, torna a entrar em algum lugar secreto? Na realidade, aqueles que predisseram o futuro, onde é que o viram, se ainda não existia? Não se pode ver o que não existe. E aqueles que narram coisas passadas não poderiam relatar coisas verdadeiras, se não as visse na mente. Ora, se o passado realmente não existe, de modo algum poderia ser percebido. De onde se conclui que tanto o futuro quanto o passado existem. (AGOSTINHO, 2006, p 342).

Se a existência dos três tempos está dessa forma assegurada, e a medida destes tempos é inviável, ou pelo menos difícil, somente o presente seria mensurável – ele pode ser medido enquanto passa, apesar de não poder definir exatamente de que lugar para qual outro lugar. Então, passado e futuro existem em função do presente e nesse caso, Agostinho alerta quanto ao uso impróprio destes três tempos. Seria mais apropriado à natureza mesma do tempo procurar expressões mais em conformidade com os seguintes termos: “o presente do passado é a memória. O presente do presente é a visão. O presente do futuro é a espera.” (AGOSTINHO, 2006, p.345). A afirmação da existência dos três tempos é, também, uma negação da existência deles agora, somente o presente é, e em função dele, os outros dois tempos ganham sentido. É aí que o *kairós* se inscreve. Ele é a oportunidade aberta e inesgotável do fazer-se, no eternamente agora enquanto único tempo possível. Sob este aspecto o *kairós* é inapelável, inadiável e, sobretudo, inevitável. Em Agostinho

encontra-se uma possibilidade real para pensar a relação do tempo com a subjetividade? Em que condições?

Heráclito talvez tenha razão ao afirmar que o tempo é criança brincando, afinal, por um aspecto, esta experiência do jogo e do brinquedo é uma relativização do tempo, lazer, uma atemporalidade (HERACLITO, 1978), e por outro, é repetição. Uma interessante interpretação da relação da criança com o jogo e com o brinquedo encontra-se num pequeno texto de Walter Benjamin, publicado originalmente em 1928. Surpreendentemente algumas ideias de Benjamin e de Heráclito se alinham neste ponto específico. De fato o tempo é criança brincando, e uma criança quer a repetição, gostaria de fazer tudo de novo, centenas de vezes ou até milhares, em um esforço de busca e restabelecimento do impulso original (BENJAMIN, 1984). Um verso de Goethe “tudo correria com perfeição, se se pudesse fazer duas vezes as coisas”, citado por Benjamin (id. p. 75) ilustra sua argumentação acerca de um sentido da repetição do jogo e de como isto é importante para a criança. De acordo com estas ideias, a essência do brincar não está situada no *faz de conta*, mas no fazer sempre de novo. Não que o tempo possa ser reduzido a uma repetição de fatos ou situações, mas se têm razão Heráclito e Benjamin, então pode-se pensar no tempo como essa busca incessante de revitalização do próprio existir. Nesse sentido, ele se realiza como *kairós* na medida em que cada repetição torna-se uma oportunidade para potencializar novas produções, na ordem do ser, do aprender, do fazer, do rir.

Heráclito e Benjamin foram trazidos para o debate porque a via encontrada em Agostinho para pensar a passagem do *kronos* ao *kairós* atravessa uma noção de tempo como fruição do presente, como oportunidade de criar na repetição. E, para Agostinho, qual o papel de Deus nesta passagem do *kronos* ao *kairós*?

Esta discussão levantada por Agostinho vai atravessar toda a idade média. Somente na modernidade é que aparecem concepções realmente distintas daquelas propostas por Aristóteles e santo Agostinho. Lopes (1992) afirma que em Isaac Newton encontra-se uma percepção de tempo e espaço articulada conforme as condições da ciência moderna. Newton pensava no tempo como algo absoluto e independente. Considerava-o como um “receptáculo dos eventos”, e considerava também que o passar dos eventos não afetava o fluxo temporal. O tempo era contínuo, unidimensional, homogêneo (possuía as mesmas propriedades em todos os locais do universo) e infinito. Como continuidade o tempo de Newton aproxima-se da concepção bergsoniana, mas num sentido relativamente diferente.

Mais importante que o percurso histórico no qual se destila o conceito, é fundamental discutir a necessidade de uma tal articulação e de como ela aponta para o problema central deste projeto, a saber, como Deleuze, herdeiro de toda uma tradição filosófica, por meio da investigação a respeito da multidimensionalidade do tempo termina por articular uma noção de subjetividade que se alinha, e ao mesmo tempo critica, todo este projeto de produção de subjetividades. As questões vão se multiplicando à medida que a leitura acerca do tempo vai se alongando, a tentativa é investigar por meio deste projeto, se é possível afirmar em Deleuze um conceito de subjetividade articulado a partir das dimensões do tempo que ele percebe em sua investigação, sobretudo a partir da filosofia de Kant e de Espinosa.

Multidimensionalidade do tempo e subjetividade

Uma primeira articulação conceitual do tempo proposta aqui trata das noções de *aion*, *kronos* e *kairós*, dimensões clássicas com as quais o tempo vem sendo pensado.

O tempo como *kronos* é geração e morte. Tratando daquilo que apresenta a mitologia grega, o *kronos* é apresentado como o deus que gera e devora seus filhos (BRANDÃO, 1994, p. 198). Isso sugere uma dinâmica na ordem mesma das coisas, de todas as coisas. Com efeito, sob esta perspectiva, tudo o que há de alguma forma foi gerado e, em algum momento, cessará. Na narrativa mitológica, o corte na ação do *kronos* é efetuado por um deus, Zeus, atendendo a uma vontade de sua mãe. Ele liberta seus irmãos e instaura um novo reino de alegria e fertilidade. O que representa a ação cruel do *kronos*, mais que as ações arbitrárias de um deus, é a necessidade de compreender a permanência de determinadas formas, sentida na natureza e na vida social. Essa necessidade tem um caráter fortemente intelectual, de um lado e, de outro, refere-se também à ideia do que vem a ser *necessidade*.

É alicerçado neste aspecto intelectual (o ser humano precisa entender o que é o tempo e como ele age.) que se pode ventilar algumas questões importantes, entre elas se é realmente necessário saber a extensão da ação do *kronos*. Pela expressão *necessidade* quer-se fazer referência àquilo que é de uma determinada maneira e não pode ser de outra, sob nenhuma circunstância. Em termos filosóficos, diz-se que algo é necessário quando somente sua existência atende alguma demanda conceitual, natural ou social. Mora (1994) afirma que esse conceito é elaborado por vários autores, entre eles Aristóteles, no seu estudo a respeito da metafísica e da física, e Kant, na doutrina da estética transcendental. Aliando esta definição de necessidade, à ação de Zeus, tem-se uma concepção marcadamente ontológica, pois a interrupção da ação do *kronos* pela atuação de Zeus termina por fundar o ser do mundo. Ele – o mundo – é e não poderia deixar de ser. Portanto, pensar pela ideia do *kronos* abre uma perspectiva para o ser.

Essa primeira articulação filosófica do tempo como *kronos*, apresenta-o como geração e morte, o que leva às ideias de permanência e medida, uma vez que no intervalo do surgir e desaparecer, o mundo permanece. É nesse intervalo entre geração e morte que cada ente qualifica-se como suficiente para responder às necessidades naturais e sociais, ou desaparece antes mesmo de ser notado. Algumas das ideias-chave aqui são as de medida e de permanência. Geração e morte confundem-se com começo e fim, o que dá força à ideia do *kronos* como linha. Diante da linha do tempo, ao observador atento cabe descrever, medir e mensurar a permanência. Disso resulta que o tempo não transcorre apenas para mim, mas para nós, daí resta compreender e articular a dimensão social da vida, sua organização, valores etc. Essa dimensão não pode ser ignorada (VASELLI, 2003).

Viver sob esta perspectiva do tempo é preocupar-se com a organização social e pessoal da vida, o que torna indissociável uma política e uma ética de uma compreensão dessa dimensão da temporalidade. Assim a experiência do tempo cronológico torna-se pedagógica, isto porque diante da infinitude da linha aberta à frente, e da finitude própria de cada um, o indivíduo é levado a selecionar práticas e saberes, oportunos e necessários para a organização da vida. Ele pensa sua finitude num tempo que não cessa, é um ser diante da morte, tão certa quanto imprevisível (HEIDEGGER, 1997). Quanto tempo vive ou viveu um indivíduo? Essa é uma questão que tem um sentido forte na perspectiva cronológica, e apenas nela. Aqui vivencia-se um importante aspecto psicológico: assistir ao próprio caminhar para a morte inevitável, à medida que a linha do tempo vai se alongando. Seres de angústia, conforme Heidegger (1997).

Whitrow (2005) faz um estudo da medida do tempo bastante preciso e minucioso do ponto de vista histórico, percorre desde a antiguidade até os tempos

modernos, apreciando de maneira crítico-descritiva diversas formas de medições. Algumas de suas ideias parecem ser oportunas. O autor transita por áreas como a Geografia, a Física, a Astronomia e a História. Apesar de elucidativa e reveladora, sua pesquisa abre uma perspectiva teórica intensamente atrelada ao tempo cronológico. É fundamentalmente como elemento de natureza física e histórica que o tempo aparece ali articulado e esta posição pode colocar questões importantes para pensar outras formas do tempo, ou outras dimensões. Entre elas, a relação entre o relógio – tempo medido e calculado, e a datação de um evento qualquer. Conforme Whitrow (2005. p. 121-163), a defesa de um tempo cósmico único, relativiza a marcação horária e calendária da origem dos eventos. Cada evento tem um tempo apenas seu no cosmo e o convencionalismo cronológico é apenas uma escolha feita por um determinado grupo.

Kairós é oportunidade, ou melhor, tempo oportuno. O melhor tempo. Esse é um sentido filosófico derivado de uma outra concepção grega do tempo. O *kairós* é a inquietude do tempo, a pedra lançada na calmaria das águas. Para Negri, “*kairós* é, na concepção clássica do tempo, o instante, ou seja, a qualidade do tempo do instante, o momento de ruptura e de abertura da temporalidade.” (2003, p. 43).

E continua:

É um presente, mas um presente singular e aberto. Singular na decisão que ele exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre. *Kairós* é a modalidade do tempo através do qual o ser se abre, atraído pelo vazio que está no limite do tempo, e decide preencher este vazio. (NEGRI, 2003, p.43)

Acontecimento. Talvez seja esta a melhor palavra para resumir a ideia acima exposta, transcrita de Antonio Negri, na sua definição de tempo kairótico. Para ele (id. p.45), *kairós* é potencia, criação e singularidade, mas uma singularidade em encontro

com outras, operando em movimentos transversais irregulares, de um evento a outro. A singularidade – conceito articulado inicialmente na Física – inaugura, agora, um campo de possibilidades, que interconectam conceitos como subjetividades, individualidades, temporalidades, horizontalidades, verticalidades, linearidades, extensões e intensidades.

O *kairós* pode, então, ser concebido como multiplicidade. Mas *kairós* também é potência, “é a potência de ver daquele ponto de vista a partir do qual a plenitude da temporalidade se abre sobre o vazio do ser, e de entender essa abertura como inovação.” (NEGRI, 2003. p. 53). Esse sentido de potência reforça a ideia de acontecimento, e como tal, é criação.

Enquanto acontecimento, o *kairós* diz de si mesmo em sua potencialidade, em seu vir a ser, vir a poder ser em qualquer situação cronológica. Ele não pode ser mensurado e nem quantificado. É um tempo qualitativo, irreduzível a qualquer experiência linear de um indivíduo. Não é o tempo de um fato, mas seu sentido, em sua riqueza incalculável.

O tempo pode, também, ser referido a outra concepção a partir da experiência grega: o *aion*. Ele tem sido interpretado de diferentes maneiras, tanto histórica quanto filosoficamente. Sobretudo, numa análise acerca do conceito de *aion*, abre-se a perspectiva da singularidade na construção do saber. O *aion* é o tempo do jogo, o lúdico, “criança brincando” (HERACLITO, 1978), e uma criança brincando relativiza o próprio tempo. Seu jogo, seu brinquedo, são momentos plenos de sentido, sem a necessidade de construções conceituais para compreendê-lo. A compreensão deste tempo pelo indivíduo se dá no esgotamento do jogo enquanto jogo, do riso enquanto riso, do lazer enquanto lazer. O tempo do *aion*, não se parece com o tempo do

conceito, mas do riso enquanto riso. O *aion* se parece, ainda, com o tempo dos[nos] parques, eterno, imarescível, autêntico, profundo, incorruptível.

Deleuze (2003) abre novas perspectivas à medida em que procura fugir da dicotomia do *kronos* e do *kairós*. Para fugir desta dicotomia, lança mão de pensar o *kronos* em relação com o *aion* (id. p.167). A ideia de *kronos* é suficiente para apontar a relatividade do presente, na medida em que só existe o presente, e que o passado e o futuro são extensões deste mesmo presente. Isto parece um retorno a Agostinho, entretanto para Deleuze a relativização do passado e do futuro traz consigo uma relativização do próprio presente, pois vive-se o momento “agora” em função daquilo apreendido como outra dimensão do presente, a saber, o que é passado, o é para mim, e o mesmo se aplica ao futuro. Então, por esta perspectiva pode-se perceber que a ideia de *kronos* mostra que existem muitos presentes. Um segundo aspecto ligado a esta concepção de presente, o corporaliza e, por tal, o responsabiliza por limitar e tornar simultâneas todas as ações dos corpos. O texto de Deleuze ilustra bem esta sua concepção:

O presente em *kronos* é de alguma maneira corporal. O presente é o tempo das misturas ou das incorporações, é o processo da própria incorporação. Temperar, temporalizar, é misturar. O presente mede a ação dos corpos ou das causas. O futuro e o passado são, antes, o que resta de paixão de um corpo. Mas, justamente, a paixão de um corpo remete à ação de um corpo mais poderoso. Assim, o maior presente, o presente divino, é a grande mistura, a unidade das causas corporais entre si. Ele mede a atividade do período cósmico em que tudo é simultâneo: Zeus é tanto dia, como o A-través ou o que se mistura, o incorporador. O maior presente não é pois de forma nenhuma ilimitado: pertence ao presente delimitar, ser o limite ou a medida da ação dos corpos, ainda que fosse o maior dos corpos ou a unidade de todas as causas (cosmos). (2003, p. 167-168).

Naquilo que propõe este último fragmento o presente não pode ser infinito. Se assim fosse, seria difícil justificar a ideia de uma linearidade ou circularidade do próprio

tempo, ele não fluiria, o que acarretaria, em última instância a defesa do tempo como uma imobilização – não há movimento, e sem isso, não haveria sucessão. Mas existe sucessão? As coisas acontecem umas após as outras numa cadeia causal ou finalística? Um terceiro aspecto do *kronos* apontado por Deleuze (2003), refere-se à regulação que ele opera com a vastidão e profundidade do presente. Nesta vastidão e profundidade, apresenta-se um “devir-louco” de profundidades responsáveis pela desconfiança em relação ao próprio presente quanto ao seu vir a ser. O presente é o que apreendemos, mas está além disso e, novas e infinitas emergências o realimentam. Essa perspectiva para compreender o presente é inusitada, mas confrontando-se com ela, o *aion* pode ser percebido como uma dissolução do presente, num futuro e num passado que o dividem a cada instante (id. p. 169). Com esta inversão de posição Deleuze termina por colocar frente a frente a superfície e a profundidade dos “devires-loucos” do presente de *kronos* e de *aion*. Sem pretender abusar da citação, a beleza da confrontação entre *kronos* e *aion*, merece ser transcrita *ipsis literis*:

Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, *Aion* é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam como causas e matérias, *Aion* é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-lo. Enquanto Cronos era limitado e infinito, *Aion* é ilimitado, como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, *Aion* se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos. Sempre já passado e eternamente ainda por vir, *Aion* é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta, talvez tanto mais perigosa, mais labiríntica, mais tortuosa por esta razão. (2003, p. 170)

Aion é o tempo do dançarino, da suspensão da fixidez e dureza do presente, e do estabelecimento da leveza, das perspectivas, da participação intransferível do sujeito no contínuo do tempo. Então, se isso for verdade, pode-se afirmar que existem múltiplos presentes subjetivamente organizados, explorados, criados. Dito de outro modo, a própria leitura do tempo presente já é, em si mesma, uma subjetivação.

Um conceito de subjetividade.

Uma das articulações deleuzianas para o conceito de sujeito aparece em uma obra sua datada de 1953, no Brasil publicada em 2001, *Empirismo e subjetividade*. Apesar de Gallina (2007) afirmar que nessa obra encontra-se um conceito bastante novo de subjetividade humana, o encontro de Deleuze com Hume pode ser sentido intensamente na obra *Diferença e repetição*. Sobretudo por causa da discussão acerca da identidade em relação com a representação, aquilo que há a ser pensado não havia antes no vivido, apesar de não haver uma identificação entre as duas coisas, há, pelo menos, uma dependência. Nesse sentido, as pressões exercidas sobre uma faculdade terminam por caracterizar seu operar mais fundamental, a criação conceitual.

O sujeito que Deleuze vê na filosofia do pensamento de Hume encontra-se provido de duas capacidades essenciais: a invenção e a crença. Por meio da investigação acerca desses conceitos Hume demonstra como o sujeito é uma síntese do tempo [passado, presente e porvir] e de como a ideia de subjetividade ganha uma nova forma dinâmica de pensar as percepções e sua organização pela imaginação. A ideia de uma subjetividade como lócus do pensar e do saber que ocorre separado da experiência é confrontada por Hume.

Essa abordagem que Deleuze faz de Hume não está sendo explorada aqui por uma razão de economia e por uma razão temática. Do ponto de vista econômico, o quanto seja cabível esta forma de se referir, a leitura de *Diferença e Repetição* demandaria uma extensão das ambições desta dissertação; e, do ponto de vista temático, a ideia é explorar algumas incursões pelo pensamento deleuziano, ao mesmo tempo que se inicia uma própria. A fim de abrir espaço para outras discussões, procurou-se aprofundar uma perspectiva de leitura, mais ligada à obra de Deleuze com Guattari, obviamente sem pretender retirar o mérito de qualquer outra.

De acordo com Rolnik (2000, p.453), a subjetividade em Deleuze e Guattari,

[...] não é dada; ela é objeto de uma incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados. O que temos são processos de individuação ou de subjetivação, que se fazem nas conexões entre fluxos heterogêneos, dos quais o indivíduo e seu contorno seriam apenas uma resultante. Assim, as figuras da subjetividade são por princípio efêmeras, e sua formação pressupõe necessariamente agenciamentos coletivos e impessoais.

Esta noção que ela procura articular e remonta a Deleuze e Guattari, abre perspectivas outras, francamente opostas, senão contraditórias, à concepção moderna, anteriormente apresentada. Se não é dada, a subjetividade é construída? Construída por quem? Se é transbordante ao indivíduo, então, será que começa com ele? Se ela começa naquele que não se divide, que não se mistura, que é indiviso, então é uma partícula que se expande? O fato de transbordar o indivíduo de todos os lados, não serve para negar que o único lugar real a partir de onde expande é o centro, o núcleo individual. Se o processo de produção desse objeto – subjetividade – transborda o indivíduo por todos os lados, isso significa um provável início fora dele, além; e o que passa a significar a individuação é exatamente essa diferença entre o não misturado e o além de si mesmo, há uma distância não necessariamente geográfica entre esses dois espaços. Mas não se parece com a dicotomia entre dentro

ou fora, e sim, uma integração dentro e fora, portanto, algo não dicotômico. Essa concepção parece colidir-se com certa acepção moderna de subjetividade, centrada em um dos elementos do conceito, qual seja, a racionalidade. A tentativa moderna é procurar uma univocidade para o termo subjetividade, e partindo disso, adotá-la como paradigma político-social e epistemológico. Talvez olhar a subjetividade mais como processo e menos como estrutura possa remeter ao transbordamento referido por Rolnik (2000).

Como se explica a ideia de que o indivíduo é resultado de um processo de mistura? Como pode ser ele resultado de uma mistura e ao mesmo tempo distinto dela? Ou seja, ele carrega a marca da mistura, do processo, e distingue-se dela (ou dele) à medida que se torna ponto de convergência, provisória, de algumas estruturas. De certo modo, existem mais coisas sendo produzidas nos fluxos heterogêneos de que os indivíduos. Um dos produtos deste processo incansável de produção é o indivíduo, o outro, é sua negação, ou vir-a-ser. Também o indivíduo aparece como negação do processo, uma vez que ele não se mistura, ou há que se pensar um novo conceito de indivíduo.

Subjetividade nômade, desencontrada consigo mesma, mas que se encontra dentro e fora, acima e abaixo, de modo implícito ou explícito ao discurso sobre si mesma. Uma noção de subjetividade que não encerre em si mesma juízos de valor sobre como poderia ou deveria ser para constituir-se enquanto subjetividade; e uma natureza de processo dinâmico e aberto articulado mais a partir das conexões e linhas de fuga do pensamento com a realidade do que com coincidências entre as percepções do sujeito acerca de sua própria realidade e do mundo exterior. Deleuze fala de uma subjetividade constituída por linhas e trajetos irregulares, que eventualmente retornam a lugares (encontros/desencontros) já ocupados. Nem mais

nem menos que um paradigma, modelo, diferente. A ideia de um modelo não carrega, necessariamente, a suposição da fixidez, mas comporta com dificuldade a possibilidade de uma contradição inerente ao próprio modelo, e de uma negação não dialética, típica do nomadismo.

Essas duas terminologias estão sendo pensadas aqui a partir de Deleuze – negação não dialética e nomadismo – porém busca-se sua fundamentação em seu trabalho com Guattari, de 1997. Nesse trabalho o estilo espinosano geométrico parece ser uma tônica da escrita desses dois autores. Por meio de proposições, demonstrações e problemas didaticamente indicados eles desenvolvem uma argumentação acerca do conceito de nomadologia. Uma das ideias nas quais insistem os autores é que o movimento do pensamento acompanha um processo de desterritorialização (não propugnar lugares fixos para o pensamento, nem estabelecer limites ou territórios inegociáveis) e conexão, que não conserva nem supera momentos anteriores (ou se o faz é considerando uma transitoriedade estrutural nestas novas composições), como pensava a dialética de modelo hegeliano-marxista. Nesse sentido é que se afirma que a negação deleuziana é não dialética.

De alguma forma, as noções que se podem inferir de subjetividade a partir de Deleuze se devem ao seu encontro com Nietzsche, e da força que a filosofia deste exerceu sobre aquele.

Deleuze comenta a importância de Nietzsche para sua própria filosofia. Além de ter escrito dois livros a respeito do seu pensamento ‘Nietzsche e a Filosofia’ e ‘Nietzsche’ (valho-me aqui das edições portuguesas de 2001, da Rés Editora e Edições 70, respectivamente), em vários textos seus Deleuze explora o tratamento que Nietzsche dá a conceitos como potência, sentido, força, vontade, representação.

Nietzsche foi um dos encontros declarados de Deleuze, e tal como aquele entre Espinosa e o pensador alemão, o encontro não foi físico, pelo menos não no sentido comum. Alguns comentadores asseveram que os alvos de Deleuze e Nietzsche são os mesmos, a saber, uma concepção epistemológica ocidental e uma ideia de pensamento enquanto representação, herança da filosofia idealista de modelo hegeliano. Como Deleuze lê Nietzsche? Mais explicitando suas intenções que destrinchando suas metodologias de trabalho, os comentadores aglutinam-se em torno da ideia de uma recuperação dos aspectos críticos da obra nietzschiana, da revisão do conceito do eterno retorno, e de uma confrontação com a acusação de antissemitismo e elitismo nietzschiano. Deleuze leu toda a obra de Nietzsche num período em que este autor estava sendo revisitado, no pós-segunda guerra, e seu livro *Nietzsche e a filosofia*, é uma extensão desse revisionismo. Dessa leitura, Deleuze extrai alguns dos conceitos fundamentais para sedimentar sua filosofia da diferença, sobretudo partindo da ideia de uma vontade de potência, conceito central em Nietzsche.

Sem dúvida, na obra acima citada, pode-se observar que Deleuze está “fazendo um filho por trás” em Nietzsche. Ao longo do texto pode-se observar o encontro entre duas filosofias erigidas ‘a golpes de martelo’: a da vontade de potência e a filosofia da diferença. Deleuze recusa-se a repetir Nietzsche, a citá-lo exaustivamente, prefere fazer alguma coisa com ele. Mais que uma filosofia de tradução ou de análise de texto, ele operou com esses dois registros para ir além deles. Deleuze produziu uma filosofia a partir de Nietzsche.

Leituras e perspectivas para a subjetividade: o Anti-édipo.

A obra deleuziana é vasta, e quando sua escrita encontra Guattari, ela se torna, também, mordaz. Com esse adjetivo não se pretende torná-la exclusiva, mas descrever uma forma diferente de dedicar-se a atividade filosófica. O *Anti-Édipo* é um ícone desta novidade, bem como um dos trabalhos nos quais se pode pensar um conceito de subjetividade que seja resultado de um diálogo com a modernidade, por meio de pensadores como Descartes, Leibniz, Espinosa, Kant e Hegel, bem como uma abertura para a abordagem pretendida por Lazzarato, a ser discutida mais adiante.

Uma primeira leitura da obra deleuziana/guattariana que apresenta-se aqui é vinda da antropologia de Eduardo Viveiros de Castro. Para ele, Deleuze e Guattari são

autores da obra mais radicalmente consistente, do ponto de vista conceitual, e mais consistentemente radical, do ponto de vista político, produzida na filosofia da segunda metade do século XX: que essa influência está longe de ter atualizado todo o seu potencial. A presença dos conceitos deleuzianos (e deleuzo-guattarianos) em certas disciplinas ou campos de investigação contemporâneos é, com efeito, bem menos evidente ou direta do que se deveria esperar, manifestando-se ali antes por meio de seus efeitos sistêmicos difusos no ambiente cultural das últimas décadas. Uma disciplina em que essa presença ainda se mostra demasiado tímida é aquela que pratico, a antropologia social. (CASTRO, 2007, p. 92).

Essa citação é um misto de elogio e lamento. As notas quanto a importância do *Anti-Édipo* justificam seu lamento quanto ao fato da antropologia social ainda não se nutrir visceralmente do trabalho desses autores franceses. De que forma a filosofia destes autores poderia contribuir para a antropologia social conforme o entendimento de Castro? Para este antropólogo, há pelo menos duas possibilidades para um diálogo profícuo entre o *Anti-Édipo* e a antropologia: um certo paralelismo esquemático entre

os conceitos de ambas as abordagens; e, uma incidência da antropologia sobre o conceito de semióticas pré-significantes.

Sentido e convite a uma filosofia com o Anti-édipo.

Anti-édipo é um livro de filosofia, se isso é verificável, então é preciso encontrar aquilo que Deleuze e Guattari defendem como sendo a atividade essencialmente filosófica: a criação de conceitos. Enquanto criação a filosofia também pode ser entendida como uma nova forma de linguagem, de invenção de terminologias, deslocamentos, essa é uma das características mais marcantes desse trabalho deleuziano/guattariano: a mistura de signos e significados hauridos de áreas até então pouco afeitas ao discurso filosófico, como a geografia, a geologia, a botânica etc. Originalmente publicada em 1972, pela *Les Editions de Minuit*, o *Anti-Édipo* é uma obra escrita a quatro mãos, e não fossem as assinaturas muito pouco se poderia afirmar sobre se seria apenas um autor ou dois, ou mais. É uma escrita provocativa, no sentido que suscita uma questão fundamental acerca da escrita daquele que lê, sobre como escreve, e como pretende escrever sobre algo tão fugidio. Trata-se de uma obra que é, inicialmente, um convite. E nesse sentido, é praticamente inevitável se perguntar: qual é o convite que Deleuze faz com Guattari nesta obra?

A exploração das conexões entre essas áreas aparentemente díspares e o cuidado no tratamento do especificamente filosófico fazem de *Anti-édipo* uma obra de fronteira. Desta forma, o lugar que ocupa esse trabalho de Deleuze e Guattari permite olhar para várias direções, senão simultaneamente, pelo menos dinamicamente – o que exige do observador uma acuidade acentuada aliada a uma singular capacidade de transitar entre nomenclaturas e conceitos que eventualmente podem ser

conflitantes e/ou complementares. Também é possível compreender esta obra como um sinal do possível esgotamento das categorias sólidas com as quais o presente vem sendo pensado. É preciso entender o sentido em que se emprega aqui o termo esgotamento. Uma das acepções dessa palavra deriva de esgoto, comumente reduzido a vias, normalmente subterrâneas, por onde escoam lixo, detritos, restos, fezes e urina. A noção de fluxo é fundante nesse trabalho dos pensadores franceses, e talvez se possa pensar, também, o esgoto como uma forma bem específica de fluxo, que eventualmente pode significar o encerramento de algum processo, de outros fluxos e movimentações. O esgotamento é uma reunião e movimentação de dejetos, a serem depositados distante de nossa atenção, falar de algumas categorias a partir desta perspectiva é pensá-las como um rio subterrâneo, longe da nossa percepção, e cujas conexões e processos ignoramos. Essa acepção interessa nesse momento, pois acena precisamente para a vitalidade de algumas categorias que nos parecem obscuras, por não estarmos mais familiarizados com seus processos, suas conexões, de certo modo, com seu devir. Tal obscuridade ocorre não apenas por falta de familiaridade, mas também por falta de interesse, nesse sentido, pensar na fronteira é, de certo modo, interessar-se, apenas. É dessa forma que se propõe pensar aqui, e doravante nesse trabalho, o sentido do esgotamento. Este pode se apresentar como um primeiro convite: pensar na fronteira.

As relações entre Marx e Deleuze/Guattari vem sendo exploradas na atualidade, trabalhos como o Guéron (2016) e Silbertin-Blanc (2011) são alguns exemplos. E estes autores concordam que o *Anti-Édipo* é um dos lugares em que essa aproximação acontece de forma bem notável. O próprio Deleuze depõe a respeito desta relação:

Creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio capital. (DELEUZE, 1992: 212)

Deleuze e Guattari não são marxistas doutrinários (menos ainda partidários), e não corroboram com as teorias da afirmação da dialética na história, de seus processos e finalismos, entretanto a frequência aos textos da juventude de Marx, sobretudo aos Manuscritos de 1844 e a Ideologia Alemã, permitem recolher alguns elementos para pensar o desejo enquanto um processo de produção. Esta é uma fronteira: pensar o não pensado por Marx e Engels, em um território inóspito para estes – o campo do inconsciente, e as contribuições da psicanálise e da psiquiatria. Os efeitos desta tentativa provocaram e ainda provocam investigações entre as interfaces subjetividade/teorias sociais. Pensar a subjetividade depois desta obra de fronteira é ser necessariamente remetido aos condicionantes sócio-políticos dos processos de subjetivação.

Outro convite que esta obra faz é o de pensar pela desterritorialização – de maneira positiva, utilizar termos fora de seu domínio de origem; de forma deleuziana, linhas de fuga (DELEUZE, 2004). Despositivação, para além da positividade da linguagem científica – uma categoria qualquer não parece pertencer exclusivamente a um campo de problemas ou tratamentos que uma área específica lhe outorga; reencontro, para além da redutibilidade de um conceito – após ser criado a partir de um mapa ou problema, um problema pode ser ainda uma possibilidade para pensar outros problemas a partir de outros mapas ou planos, e com isso ganha nova vitalidade; conectividade, para além da definição. As linhas de fuga são linhas, dessa forma, e mesmo diante da obviedade de afirmar o que está já explícito, cabe indagar

o que é uma linha. Ela é o que acontece quando dois pontos (ou mais) podem ser unidos. Ela é a travessia, passagem, a conexão. Não se trata de desqualificar o ponto (a certeza, o saber), mas precisamente de descrever como é possível que um se ligue a outro: antes de pensar que na afirmação de despedida ‘Adeus mundo cruel’, pensar, por exemplo, como se chegou a um conceito de crueldade, ou de mundo, ou mesmo de adeus. A síntese disjuntiva parece ser um caso típico de desterritorialização. Em princípio, o uso do ou... ou... ou... sugere um processo de exclusão, característico da lógica clássica em que o raciocínio opera por binaridades. Entretanto, aquilo que é excluído, na síntese disjuntiva retorna, como diferença, com o divergente a ser conectado. À medida que as diferenças podem se conectar, traçar linhas entre os divergentes, inúmeras possibilidades para o pensamento apresentam-se. Apesar desse conceito aparecer articulado em obras como *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, no *Anti-Édipo* Deleuze e Guattari valem-se enormemente dele para pensar, no segundo capítulo, por exemplo, o Édipo.

Ainda no espectro da desterritorialização, o *anti-Édipo* convida a pensar pelo agenciamento e pelo rizoma. Desterritorializar é buscar novos territórios, agenciamentos. Tais termos estão ligados profundamente, a respeito dessa relação, afirmam Deleuze e Guattari (1997: 193) que

todo agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma: dentro de sua lata de lixo ou sobre o banco, os personagens de Beckett criam para si um território. Descobrir os agenciamentos de alguém, homem ou animal: “minha casa”. (...) O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples “comportamento”.

Haesbart (2011), geógrafo brasileiro, expõe didaticamente a relação entre território e agenciamentos em Deleuze e Guattari. Para ele, esses conceitos carregam

desde seu nascimento um dinamismo, uma suspensão geográfica (enquanto espaço físico), que foi não apenas celebrada na obra desses dois pensadores franceses, mas explorada de uma forma inédita, criando possibilidades novas para pensar o conceito de desterritorialidade. O território é dinâmico, ele é atravessado por aquilo que se deseja saber, que se pode saber, que pode se conectar a algo que não se deseja ou não se pode saber – *lócus* das disjunções. O território também é da ordem da percepção, do desejo, da construção.

Como já foi afirmado anteriormente, a escrita deleuziana/guattariana é rizomática, de muitas entradas e saídas, inícios, pontos de passagem, em contraposição ao modelo tradicional arborescente, apesar de ser possível, em algum momento o rizoma endurecer alguns de seus seguimentos e se tornar árvore, e na árvore pode constituir-se um rizoma. Nesse sentido, os autores afirmam:

O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um [a árvore] age como modelo e como decalque transcendentem, mesmo que engendre suas próprias fugas; o outro [o rizoma] age como processo imanente que reverte um modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal despótico. (DELEUZE & GUATTARI, 1995: 31).

Deleuze e Guattari procuram esse livro-rizoma, inauguram uma forma de escrever que subverte o formato livro raiz. Eles indicam algumas características dessa forma de propor o livro. As duas primeiras aparecem associadas, por meio dos princípios de heterogeneidade e conexão: “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 15). A partir desse princípio não é defensável a ideia de uma hierarquia ou uma ordem, iniciada a partir de um ponto fixo e pré-determinada a terminar em outro ponto

conhecido. O terceiro princípio é a multiplicidade, ao analisarem, os autores afirmam que, “é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo” (id. p. 16). Pensar pela multiplicidade é pensar fora do uno, se esforçar para não estabelecer lugares convergentes ou direções rijas, mas tratar qualquer ponto de partida como um ponto válido, e passível de conexões e possibilidades.

Com relação aos demais princípios, os dois autores franceses indicam que uma ruptura não significativa (um rizoma pode ser quebrado em qualquer lugar, não liga uma estrutura a outra, necessariamente), uma decalcomania e uma cartografia (não pode ser explicado por nenhum modelo gerativo) podem explicar as propriedades mais fundamentais, centradas na ideia de que um rizoma está sempre no meio:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 37).

A conexão ‘E’ indica mais movimento que identidade, e sendo assim, há que explorar as possibilidades da velocidade e da conexão. O entre não é um lugar, mas mais uma percepção das inúmeras confluências do pensamento que não para de se movimentar. Nesse sentido, Deleuze e Guattari (1995) afirmam que

Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (p. 37)

Pensar pelo rizoma é quebrar a fixidez dos lugares por onde transita o próprio pensamento, ou pode transitar. Fazer rizoma é admitir que uma qualquer experiência de pensamento pode, em princípio, ser promissora enquanto possibilidade de conexões e linhas de fuga. Nesse sentido, o *Anti-Édipo* é rizomático como texto e isto sugere um método singular de leitura, apesar de parecer controverso, senão equivocado: leitura rizomática. Parece bastante arriscado procurar ler esta obra fixando ideias e evitando aproximação com as movimentações interdisciplinares dos autores. Pensar desta forma significa, em um aspecto específico, defender que não há uma leitura única da obra, cada leitor a partir dos instrumentos que possui pode conseguir uma penetração no texto que o faculta a pensar a partir do registro de sua própria área, isso o atesta Deleuze em seus últimos trabalhos ao defender a atualidade deste livro. Enquanto leitor de filosofia cumpre tratar o texto como uma produção de conceitos, no caso, adotando como guia de leitura o conceito de subjetividade.

Zourabichvili (2005), estudioso francês do pensamento deleuziano, falecido há pouco tempo, participou de um dossiê organizado acerca do pensamento deleuziano em relação com a educação e apresenta algumas considerações importantes para entender o conceito de rizoma.

Já Deleuze daria uma explicação diferente: “o cérebro é uma erva” não deve, certamente, ser tomado no sentido próprio, pois está claro, para todos, que o cérebro não é um vegetal. Mas é duvidoso que eu tenha uma idéia do cérebro antes desse tipo de encontro estranho. Ou, então, essa idéia é do tipo: “o cérebro é uma árvore”. Deleuze quer dizer que, nos dois casos, não se trata da mesma experiência do cérebro: nem da mesma concepção neurológica, nem da mesma relação vivida com o cérebro. Por muito tempo, acreditou-se que, uma vez que o cérebro era o órgão central, ele próprio deveria ser centralizado, como uma árvore. Os dados da neurologia dos últimos trinta ou quarenta anos nos fazem crer, ao contrário, que o cérebro é

um sistema a-centrado, uma multiplicidade, cujas conexões são probabilísticas e não-predeterminadas.

Em diversas passagens do *Abecedário*, Gilles Deleuze afirma que ele e Guattari tentaram fazer algo simples com o *Anti-Édipo*, criar um novo conceito de desejo, que serviria de aporte para analisar a psicanálise em seus fundamentos mais significativos, para isso se utilizaram das linguagens disponíveis e compreensíveis tanto ao leitor especializado quanto ao leitor comum. Nesse aspecto a leitura desta obra precisa se desarmar de alternativas complexas, de desconstruções de metáforas, da ideia de que há algo mais para além do que foi dito, ou melhor, escrito, e perceber como o texto delinea na imanência os contornos de um conceito, o que termina por tornar-se um convite a pensar de uma determinada forma.

Da produção da subjetividade no Anti-édipo: máquinas desejanter e não.

Isso funciona por toda a parte: umas vezes sem parar, outras descontinuamente. Isto respira, isto aquece, isto come. Isto caga, isto fode. Mas que asneira ter dito o isto. O que há por toda a parte são mas é máquinas, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com as suas ligações e conexões. Uma máquina-órgão está ligada a uma máquina-origem: uma emite o fluxo que a outra corta. O *seio* é uma máquina de produzir leite e a boca uma máquina que se liga com ela. A boca do anoréxico hesita entre uma máquina de comer, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (ataque de asma). É assim que todos somos “bricoleurs” [*palavra intraduzível para o português que designa o aproveitamento de coisas usadas – inserção própria*] cada um com as suas pequenas máquinas. Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, e sempre fluxos e cortes. O presidente Schreber tem raios de sol no cu. *Ânus solar*. E podem ter a certeza que isto funciona. O presidente Schreber sente qualquer coisa, produz alguma coisa, e é capaz de o teorizar. Algo se produz: efeitos de máquinas e não metáforas. (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 7)

Assim Deleuze e Guattari abrem o *anti-Édipo*. Controverso conceito de máquina, de máquinas desejanter. O ‘isto’, desde sua origem latina, significa a proximidade de um objeto em relação a quem fala, talvez haja aí uma ‘asneira’, e por esse motivo se deva falar agora em máquinas, que estão por toda parte, pensando dessa forma é razoável supor que a proximidade se quebra para dar espaço a outra coisa. O comer, o cagar, o respirar não são apenas verbos indicativos simples de uma relação entre sujeito da enunciação e objeto acerca do qual algo é enunciado, mas fluxos dos quais a enunciação é uma parte constitutiva, não-essencial – não é mais o enunciado que diz a natureza mais profunda das coisas, mas seu movimento, uma ação. Talvez não haja sequer tal natureza, ou tal profundidade, mas certamente uma maquinaria.

E o que de fato vem a ser uma máquina para Deleuze e Guattari? E uma máquina desejanter? Uma das pistas que os autores apresentam para pensar o conceito de máquina é a metáfora, eles dizem que “o que há por toda parte são mas

é máquinas, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas com as suas ligações e conexões” (DELEUZE & GUATTARI, 2004, p. 7). Não é a metáfora que diz dos conceitos filosóficos mas sua literalidade. Se alguém tem uma vontade muito forte, ou um desejo intenso e por esse motivo é visto pelos demais por essa evidente característica, normalmente diz-se dela que tem uma 'vontade de ferro', porque é forte como o ferro. Todavia, essa semelhança é um elemento da percepção dos sujeitos enunciadorees, e a relação entre ambos os objetos é na realidade uma abstração que não encontra, senão como conteúdo do pensamento, possibilidade de dar conta do mundo dos objetos por si e em si. Perde-se a multiplicidade originária dos objetos ao reduzir-se a relação entre eles a um exercício do pensamento. De outra forma, essa relativização da metáfora coloca uma outra questão importante, o mundo é o mundo pensado, mas não apenas isso! E se o pensamento não pode reduzir o mundo a si mesmo, então como não perder-se enquanto pensar, ou ainda de forma mais clara, quais os caminhos do pensar? Pode-se acrescentar a estas pelo menos mais duas perguntas fundamentais: por que Deleuze recusa a metáfora? E o que elas significam, precisamente, quando ele as usa em seus textos? Tais questões apontam novas possibilidades para reimersão na obra deleuziana e de Guattari, mas no momento fogem aos propósitos deste trabalho.

A alternativa deleuziana-guattariana é a literalidade. Essa é a melhor sugestão de leitura que Zourabichvili indica para o texto dos autores franceses. A máquina não é uma metáfora da vida, das relações, das potencialidades, dos fluxos, das conexões, ela é precisamente tudo isso. Pensar pela máquina é pensar pela conexão.

Subjetividade maquínica. Cortes e conexões, fluxos e deslocamentos – estas expressões parecem alinhar-se a uma subjetividade que não cessa de se produzir para além de uma suposta rigidez da identidade. Talvez esta expressão – identidade

– não seja realmente a melhor forma de definir o que vem a ser, de fato, a subjetividade. A identidade não é mais fixa, estável e, saber o que se é ou o que se deseja, aparece como uma tarefa infinita, num jogo em que incidem fatores sociais, tanto ou mais que fatores estritamente psicológicos (não que estes não sejam também essencialmente sociais).

Deleuze abandona o conceito de máquinas desejantes e adota a terminologia agenciamentos, aparentemente a partir da obra Kafka (1977). O que é um agenciamento e o que significa isso para os problemas aqui tratados? O agenciamento aparentemente é mais abrangente que o conceito de máquina desejante, o próprio Deleuze afirma em um diálogo produtivo com Claire Parnet que “Só há desejo agenciado ou maquinado. Vocês não podem apreender ou conceber um desejo fora de um agenciamento determinado, sobre um plano que não preexiste, mas que deve ser ele próprio construído.” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 118-119). Não apenas pela abrangência, mas também pela natureza do maquínico que não remete imediatamente ao plano no qual o desejo é produzido.

A respeito do conceito de agenciamento, Deleuze defende que :

A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados têm como causa um sujeito que agiria como sujeito de enunciação, do mesmo modo que não se relacionam com sujeitos como sujeitos de enunciado. O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo em nós e fora de nós populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos. (...) O que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, dos sexos, dos reinos – através de naturezas diferentes. A única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é um simbiose, uma simpatia. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 69;88).

No interior de algum agenciamento o discurso é produzido; o sujeito é produzido. Seja ele um agenciamento capitalista, fascista, nazista, socialista, neoliberal. Então toda discussão acerca da ideia de subjetividade precisa conectar-se com essa perspectiva – ela não é pura consciência de si, como era comum pensar entre os modernos, até porque a noção de consciência que se tem, uma noção de ‘si’ enquanto distinto do mundo e dos outros revela um agenciamento filosófico-semiótico específico que responde a questões radicais acerca de sua atualidade.

Uma noção de subjetividade enquanto produto parece alinhar-se mais ao conceito de agenciamento que propriamente ao conceito de máquinas desejantes que Lazzarato propõe como base de suas perspectivas. Considere-se esta uma discussão ainda em preparação, talvez seja possível uma análise crítica da abordagem lazzariana a partir destas noções. Mais adiante tais ideias serão melhor discutidas.

CAPÍTULO III – LAZZARATO, UM LEITOR DO *ANTI-ÉDIPO*.

Uma das leituras mais impactantes do *anti-Édipo* foi realizada pelo sociólogo e filósofo italiano, radicado na França, Maurizio Lazzarato. Suas investigações a respeito do trabalho e das suas dimensões políticas e, especificamente, econômicas, o lançaram na análise do processo mais fundamental de produção capitalista: a produção da subjetividade. Em seus trabalhos percebe-se que a subjetividade pode

ser entendida como um produto, semelhante a um veículo, um perfume, uma peça de roupa, e como tal, sujeita a massificação na distribuição e no consumo. Esta articulação aparece, por exemplo, no trabalho de 2014, *Signos, máquinas e subjetividades*, escrito em um ambiente de diálogo profundo com alguns trabalhos de Foucault, Guattari, Deleuze, Rancière, Pasolini, Bakhtin e Judith Butler.

No livro *Signos, máquinas e subjetividades*, a escrita de Lazzarato é profunda, pessoal, mescla elementos técnicos de análise econômica e política à filosófica. Esta obra se caracteriza como uma incursão da filosofia pelo pensamento social e desta na filosofia. A sua compreensão dos autores com os quais trabalha é muito cuidada, assim como respeitosa. Seguindo uma tradição filosófica de escrever a partir do antecessor (e muitas vezes contra ele), Lazzarato demonstra fartas leituras dos clássicos, bem como uma capacidade de manejo de seus principais conceitos, uma *virtuose*. As parcerias com Antônio Negri² e Michel Hardt³, exemplificam o esforço em tratar os problemas conceituais eleitos por ele como fundamentais a partir de uma perspectiva mais coletiva, tal esforço não implica em falta identidade filosófica, mas, ao contrário, possibilita demonstrar o rigor de suas reflexões em ambiente de diálogo e colaboração.

Lazzarato é um leitor assíduo de Deleuze e Guattari, sente-se provocado pela negação de uma identidade linear entre a subjetividade e superestrutura – sendo que esta seria causada por uma infraestrutura econômica e política –, ele tenta pensar então, a partir desta ideia sua relação entre os mecanismos infraestruturais que

² Veja, por exemplo, o trabalho publicado em 2001, no Brasil, *Trabalho imaterial e produção da subjetividade*.

³ Na construção do conceito de trabalho imaterial são ricas as referências a respeito do trabalho conjunto destes autores, apesar de não ter encontrado algum registro de um texto escrito pelos dois pensadores.

asseguram a reprodução do modo de vida material capitalista. É uma defesa sua que a subjetividade é semelhante a um produto. Afirma ele que,

O capitalismo lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros. Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à economia subjetiva. (LAZZARATO, 2014:14).

Esta citação lembra uma mudança histórica dentro do próprio capitalismo que numa primeira etapa procurava fabricar produtos para satisfazer as demandas existentes e, agora, produz demandas para os produtos que fabrica. Como a capacidade de produção material se apresenta sem limites ou com limites largos, ainda mais quando progressivamente, se insere processos de automatização, o verdadeiro esforço é o de produzir a subjetividade que desejará o produto que se oferece. Produz-se o desejo de se consumir o automóvel.

Da mesma maneira como a indústria cria um mercado em que se torna necessário aderir a determinados comportamentos de produção e consumo de massa, cria-se também um mundo em que uma forma de sujeito seja produzida conjuntamente a esta mesma estrutura. Cria-se a subjetividade ou um mundo em que um tipo específico dela seja necessário? Por isso, a linha tênue que separa a perspectiva marxista enredada na compreensão da subjetividade enquanto superestrutura e a contribuição deleuziana-guattariana de pensar a subjetividade enquanto processo produtivo perde ainda mais sua espessura. A respeito desta questão Lazzarato (2004) afirma que existe uma precedência da produção da subjetividade em relação à produção econômica, e que o domínio em que tais conflitos se desenrolam é o domínio estético das crenças, desejos e inteligências. Lazzarato

afirma que a empresa “não cria objetos, mas mundos em que tais objetos existem, não cria sujeitos, mas mundos em que sujeitos existem”⁴ (2004, p. 230).

A força do pensamento social de Lazzarato parece sugerir um alinhamento a concepções estruturalistas. A respeito destas aproximações ele sai em defesa do que chama de uma nova perspectiva para pensar a relação entre o sujeito enquanto indivíduo (ou *divíduo*, mais adiante será desenvolvido) e os condicionamentos sócio-político-econômicos. De certo modo parece um impasse, uma vez que o estruturalismo estende a subjetividade a um resultado de operações significantes. O que não parece ocorrer no quadro contemporâneo, a subjetividade está margeada de semióticas não significantes. Apesar do caráter social da comunicação, não são os fatos da linguagem que criam subjetividades, elas são fabricadas de modo semelhante ao alumínio, a energia elétrica. Para Lazzarato (2014, p. 54), algo bem distinto do jogo linguístico entra em cena na produção da subjetividade na atualidade: “dimensões etológicas, fantasmáticas, semióticas econômicas, estéticas, corporais, territórios existenciais e universos incorpóreos, todos irreduzíveis a uma semiologia da linguagem.” Não é apenas o estruturalismo que apresenta armadilhas para uma concepção de subjetividade. A psicanálise e a fenomenologia no mais das vezes reduzem a subjetividade às pulsões, afetos e relações intersubjetivas. Pretender agir no âmbito do inconsciente, mais que da memória e da sensibilidade é pretender formatar a subjetividade num campo onde é impraticável a ideia de uma máquina, um fluxo. O individualismo moderno também é uma cilada para a qual deve-se estar atento, uma vez que a subjetividade é eminentemente coletiva, não é produto da ação

⁴ Esse texto de Lazzarato foi publicado originalmente em francês na revista *Multitudes*, em 2004. Os fragmentos apresentados nessa dissertação são traduções livres para o português.

de um agente ou um grupo de agentes. Lazzarato (idem, p. 54) afirma ainda, que uma outra ameaça ao pensamento maquínico é a tentação a pensar tudo como produto de uma infraestrutura e, nesse caso, a subjetividade apresentar-se-ia enquanto superestrutura ideológica ou mesmo como um produto de uma infraestrutura instintiva; e, por fim, subjetividade enquanto produção de significados a partir de uma infraestrutura sintática e linguística. É perceptível a presença e a força de elementos de teoria marxista nesta concepção lazzariana, entretanto, a cisão entre infraestrutura e subjetividade (enquanto superestrutura) deve-se, aparentemente, ao fato da concomitância de processos produtivos, e não de uma suposta determinação casuística, daquele sobre este.

Em que consiste, precisamente, a defesa de Lazzarato? Estão anunciadas de maneira clara as intenções deste autor na introdução ao seu trabalho de 2014 (p. 18), “examinaremos a diferença e a complementaridade entre dispositivos de ‘sujeição social’ e de ‘servidão maquínica’, pois é no ponto de interseção deles que a produção da subjetividade se dá”. Ele segue afirmando que se faz necessário romper com as modalidades capitalistas de sujeição se pretendemos “iniciar um processo de subjetivação independente e autônomo (id. p. 18), portanto, há alternativas e possibilidades para novas formas e processos de subjetivação, e que a relação entre estrutura econômica (modo de produção capitalista) e a subjetividade não é determinista, não no sentido de uma determinação vertical daquela sobre esta.

Tome-se como exemplo desse processo, a situação do trabalhador no contexto do capitalismo neoliberal. Há um investimento na perspectiva de cada trabalhador sentir-se e constituir-se como “empresário de si mesmo” e investir em si como “capital humano”. Sua empregabilidade é sua responsabilidade, isso é conforme, por exemplo, a ideia de que as questões sociais são de fundo individual tão somente. Essa ideia é

vendida desvinculada de qualquer referência ao mundo do trabalho como regulado por uma oferta que responde a interesses da empresa. É ela que gera ou não novas vagas, mas o indivíduo sente-se culpado se não consegue uma ocupação que sequer foi gerada. Se não se consegue emprego em uma localidade onde as atividades que desenvolve já não encontram demandas, é o trabalhador o responsável pela sua própria obsolescência. Essa é uma lógica que envolve desde os maiores executivos de grandes grupos econômicos até as empregadas domésticas e, inclusive, os desempregados.

O processo de sujeição social é uma personificação, tanto ocorre com o capitalista quanto com o trabalhador. Assim como o capitalista é o capital personificado, o trabalhador é o trabalho personificado. Lazzarato (2014, p. 28) aproveita essa definição retirada de Marx, e afirma que essa é a primeira forma como o capitalismo age sobre a subjetividade, seguida pela servidão maquínica. Na sujeição social, “Foucault descreve o modo da governamentalidade desses sujeitos – que se concebem e se produzem da mesma maneira que um ator assume seu papel – como um modo de dominação do próprio sujeito sobre si.” (LAZZARATO, 2014, p. 28). Dessa forma, expressões como autodominação e autoexploração são descritivas e analíticas quanto ao modo da relação do indivíduo consigo mesmo e da produção da alienação.

As funções de usuário, trabalhador e consumidor, e as divisões homem/mulher, pais/filhos, professor/estudante, entre outras, são investidas por conhecimento, práticas e normas – sejam elas sociológicas, psicológicas, de gerenciamento ou de polícia – que solicitam, encorajam e predispõem a produção de indivíduos alienados no interior da divisão trabalho social e por gênero. (LAZZARATO, 2014, p. 28).

Não se trata de uma nova forma de alienação, ou mesmo de uma origem diferente daquela que Marx formulou, seja no campo do estritamente ideológico ou do econômico, mas tão somente outra perspectiva para pensar o processo de estranhamento e exteriorização na produção do indivíduo e de seu produto na tarefa industrial, cria-se com a funcionalidade dos papéis a necessidade que o indivíduo resultante desse processo seja alienado.

Um dos processos de sujeição social é o endividamento, ele afirma-se como instrumento de subjetivação criando a subjetividade do devedor. Hoje as pessoas não somente se endividam em função de necessidades prévias, mas em função de satisfazer desejos que ultrapassam sua capacidade de consumo mais imediato que deveria resultar do que consegue ganhar com seu trabalho. Não é o trabalho que regulará seu consumo, mas a capacidade de endividamento. Será a dívida que regulará muito de sua vida. As pessoas passam a estar sempre endividadas. Há alguma oferta de crédito que alcança todos e todas. A oferta de crédito gera uma situação da promessa que se quitará a dívida. É toda uma máquina de crédito que gera dívidas contínuas e credores cada vez mais ávidos por ofertar crédito. E é uma conta que é paga pela maior parte da população que não consegue sair do endividamento. Isso parece ser bem ilustrado quando o Brasil, no meio da atual crise econômica que vivemos com desemprego e arrochos assiste a divulgação de resultados financeiros do maior banco privado no Brasil que registrou um lucro líquido em 2017 de quase R\$ 25 bilhões e ainda que esse lucro foi 12,3% maior que em 2016. Lucros auferidos ofertando e gerenciando a vida de milhões e milhões por meio de suas dívidas.

Na servidão maquínica, entretanto, o processo é um pouco mais acirrado.

Na servidão maquínica, o indivíduo não é mais instituído como um 'sujeito individuado', um 'sujeito econômico' (capital humano, empresário de si mesmo) ou como um cidadão. Ao invés disso, ele é considerado uma engrenagem, uma roda dentada, uma parte componente do agenciamento 'empresa', do agenciamento 'sistema financeiro', do agenciamento mídia, do agenciamento 'Estado do bem-estar social' e de seus 'equipamentos coletivos' (escolas, hospitais, museus, teatros, televisão, internet etc.). (LAZZARATO, 2014, p. 28)

Essa articulação entre servidão maquínica e sujeição social deve-se a elementos conceituais hauridos de Deleuze/Guattari, Foucault e Marx, principalmente. E os pensadores franceses teriam nutrido o conceito de servidão maquínica a partir da cibernética e das ciências da automação. Por esta perspectiva, a servidão se assemelha a um modo de controle e regulação (LAZZARATO, 2014). Sujeitos-engrenagens de uma megamáquina capitalista de dessubjetivação, essa é, sinteticamente, a segunda ação do capitalismo sobre a subjetividade. Ainda conforme a leitura que Maurizio Lazzarato faz, há dois tipos de subjetividade derivadas desta forma dupla de dispositivo de poder: [in]divíduos se tornam *dividuais* e as massas tornam-se *bancos*.

O dividual não é apenas *uma peça* conectada no agenciamento maquínico, mas também aquele que é *despedaçado* pelo agenciamento maquínico: os componentes de sua subjetividade (inteligência, afetos, sensações, cognição, memória, força física) não são mais unificadas em um "eu", não possuem mais um sujeito individuado como referente. Inteligência, afetos, sensações, cognição, memória e força física são agora componentes cuja síntese não reside mais na pessoa, mas sim, no agenciamento ou no processo (empresa, mídia, serviços públicos, educação escolar etc.). (LAZZARATO, 2014, p. 30).

Este fragmento aponta duas discussões bem oportunas: o que compõe a subjetividade e a não unificação em torno de um 'eu' dos elementos que compõem o sujeito. Lazzarato aponta seis elementos que supostamente reúnem a inteireza de um sujeito e fecha o parêntesis. A generalidade desses elementos por si só já denota sua

própria inesgotabilidade. São seis elementos os quais remetem a outros que lhes são correlatos e, pelo menos, ao sétimo: todos eles em uma unidade – a junção.

Cada um desses componentes, se questionado radicalmente acerca de seu sentido, origem, configuração, estrutura etc., levantam algumas das questões que alimentaram a filosofia, e também outras áreas de investigação humana e social: O que é a inteligência e como ela opera? Relacionada a esta, o que é o pensar? O que é a ciência e o que é o saber científico? Relembrando um dos autores discutidos neste trabalho, o tema dos afetos (ou da afeição) foi largamente trabalhado por Espinosa. E após ele, no domínio filosófico, vários outros autores dedicaram escritos, palestras, conferências, teses e documentos de outros registros acerca deste tema. O que é uma sensação e qual sua origem? Desde o nascedouro grego da filosofia ocidental esta discussão vem sendo sustentada por novas e intrigantes investigações, veja, por exemplo, a forma como o empirismo moderno vale-se de uma teoria das sensações para fundar o conhecimento, em sua possibilidade e validade. A memória e a cognição são largamente tratadas na filosofia contemporânea, cabe destacar, por exemplo, o pensador francês Henri Bergson⁵ (2006, p.47), o qual afirma em um trabalho seu que a memória “não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de

⁵ A filosofia bergsoniana da memória, do tempo, do corpo, da matéria, bem como outros aspectos de suas teorias, foi amplamente debatida no início do século XX, e ainda alimenta investigações filosóficas, e também na área da literatura, da psicanálise. Bergson viveu as últimas décadas do século XIX, e durante o advento do nazismo sua filosofia chegou a uma fase bastante madura. Ele era de origem judia, recusou-se à conversão. Foi premiado em 1927 com o prêmio Nobel de Literatura e morreu em Paris, em 1941. Um dos principais objetivos filosofia de Bergson é a defesa da criatividade e da irredutibilidade da consciência ou do espírito contra toda tentativa reducionista de matriz positivista. A consciência é sempre outra diante de fatos e diante de outras consciências subjetivas. Por mais polêmica que pareça tal afirmação, ela não é uma simples negação da apreensão da realidade pela consciência, mas a afirmação de que a realidade mesma é tão veloz em seu processo de autoprodução que a consciência corre o risco, senão o fato, de estar sempre atrasada em relação ao real. Assim é com a memória: “a acumulação do passado sobre o passado prossegue sem trégua”, e Bergson (2006) se pergunta se o que somos não é uma condensação da história que vivemos desde o nascimento.

inscrevê-las num registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade [...].” Uma investigação acerca do conceito de memória na filosofia ocidental já acarretaria uma pesquisa de envergadura muito além das pretensões desta dissertação. Essa indicação tem apenas o intuito de demonstrar a riqueza e a capacidade de problematização filosófica da memória enquanto conceito. Um último componente citado por Lazzarato é a força física. E aí o corpo torna-se o centro de onde emanam uma série de problemas relevantes, a começar por aquilo que afirma Espinosa, depois celebrado por Nietzsche e Deleuze na pergunta “O que pode o corpo?”:

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. (ESPINOSA, 2015, p. 243).

A força física origina-se no corpo próprio ou na mente? O que é o corpo? Como pensar o conceito de força? Como já foi indicado anteriormente, cada uma destas questões remonta a abordagens que se inserem em alguma tradição filosófica. E no espírito deste trabalho ainda se pode questionar: se a subjetividade tem no elemento força física um de seus componentes mais fundamentais, como pensar essa força (e o corpo) enquanto um produto gerado no interior de uma sociedade de economia capitalista?

Conforme acenado anteriormente, existe uma junção de todos esses componentes. Aparentemente o sujeito é cada um destes elementos conjugados a outros numa teia de conexões e implicações, em que cada um desempenha um papel estruturante tanto quanto os outros, não parece haver preponderância de um sobre qualquer outro, assim como não parece ser possível dispensar qualquer destes

componentes. É na interação destes que o conjunto se estrutura enquanto subjetividade.

Uma das perguntas que ganha força a partir destas análises é se de fato existe uma subjetividade distinta (e mesmo separada) dos elementos conjunturais, seja no aspecto estritamente econômico ou político – de certa forma, quer se saber novamente ‘o que é a subjetividade?’, pergunta insistente nas ciências humanas, sociais e na filosofia.

Semióticas significantes e a-significantes.

Um conceito que se revela fundamental para entender essas duas semióticas é o conceito de máquina. Lazzarato entende que o principal responsável pelo encontro entre o pensamento de Deleuze e Guattari, na década de 60 do século XX é a noção de máquina. Conforme a compreensão desse filósofo italiano, o entendimento desse conceito exige a superação da dicotomia sujeito/objeto, natureza/cultura, uma vez que as oposições binárias mantidas pelo ‘ou’ anulam a ideia de fluxo, mais tarde chamada de agenciamento, possível pela conjunção ‘e’. Máquina é fluxo (agenciamento), pré-requisito para a ramificação da técnica, por isso não se confunde com ela. Nesse sentido, o conceito de máquina carrega essencialmente a ideia de conexão, “... o todo funcional que conecta não apenas como o homem, mas também com a multiplicidade de outros elementos materiais, semióticos, incorpóreos, etc” (LAZZARATO, 2014, p. 73). A título de exemplo e também como uma expressão do conceito de máquina, o texto segue afirmando que

A fábrica, por exemplo, é uma máquina na qual homens e máquinas técnicas nada mais são do que elementos, componentes. Ela se torna um agenciamento que os ultrapassa. As instituições públicas, a mídia, o Estado de Bem-Estar social etc. devem ser considerados – sem metáfora – máquinas, pois agenciam (maquinam) multiplicidades (pessoas, procedimentos, semióticas, técnicas, regras etc.). A arte

também é uma máquina, um agenciamento cujos termos – o artista e a obra – podem ser extraídos do agenciamento apenas pela abstração. (LAZZARATO, 2014, p. 73).

Os seres humanos e as máquinas entram numa relação⁶ atravessada menos por elementos da linguagem, que por semióticas a-significantes⁷, e dessa forma, o ser humano, a consciência e a própria linguagem não usufruem de prioridades na emanção de sentido, de significantes, e portanto, na concepção de si e do tecido social.

Guattari (apud LAZZARATO, 2014, p. 62) “distingue diferentes tipos de semióticas⁸, que não são medidas ou hierarquizadas segundo a linguagem humana: codificações a-semióticas ‘naturais’ (sistemas cristalinos e DNA, por exemplo)”, e continua citando outras formas de semióticas, entre elas as semiologias significantes ou pré-significantes e a-significantes. Basicamente, as distinções entre elas gravitam em torno dos modos de funcionamento e o alcance sobre subjetividades diferentes. Mas, para o capitalismo, o que realmente importa é controlar as semióticas a-significantes. Elas não estão determinadas pelas significações, ao contrário, “Elas deslizam em vez de produzir significações ou representações. Elas envolvem modos de semiotização mais abstratos que a linguagem” (LAZZARATO, 2014, p. 72). O conceito de máquina anteriormente citado retorna para auxiliar a compreender esse processo, entendendo-a como um “agenciamento material e semiótico, atual e virtual”,

⁶ Lazzarato informa que para vários psicólogos do trabalho, a relação entre seres humanos e máquinas é mais afetiva que primordialmente instrumental, o objeto é animado e constituído de forças que o trabalho humano mobiliza. (LAZZARATO, 2014, p. 74)

⁷ Como exemplos dessas semióticas, vale citar a cotação da bolsa de valores, contabilidade corporativa, taxas de câmbio, orçamentos nacionais, linguagens de computador, funções científicas e equações, matemáticas, música e arte.

⁸ Para efeitos deste trabalho o conceito de semiótica está sendo tomado genericamente no sentido de conjunto de signos socialmente produzidos e que se prestam a uma forma de comunicação verbal e não-verbal comum a um determinado grupo social.

“diagramático”(p.73). Para Lazzarato, as máquinas e as semióticas a-significantes são componentes que definem o próprio capitalismo.

O que importa no capitalismo é controlar os dispositivos semióticos a-significantes (...) através dos quais ele busca despolitizar e despersonalizar as relações de poder (...) Na crise econômica, taxas financeiras a-significantes e índices do mercado de ações dominam, decidindo a vida e a morte dos governos e impondo programas sociais e econômicos que oprimem os governados. As semióticas significantes das mídias, dos políticos e dos especialistas são mobilizados a fim de legitimar, de apoiar e de justificar, diante dos sujeitos individuados – com suas consciências e representações -, o fato de que “não há alternativa”. (LAZZARATO, 2014, p. 41).

Nas semióticas significantes o sujeito consegue uma expressão do eu que é resultante de um processo de individualização e distinção de si em relação a processos sociais maiores, entretanto, o engajamento na reprodução de semióticas a-significantes pode dissolver uma construção de si mesmo. O capitalismo conseguiu essa proeza, fazer com que o discurso que afirma a si mesmo seja, enormemente, o discurso que afirma seus valores mais fundamentais, quais sejam, a concorrência, a competitividade, o lucro, a concentração de renda, entre outros. Nesse sentido, talvez seja interessante lembrar do filme *A procura da felicidade*.

Esse filme é baseado numa história real, na qual o protagonista, representado pelo ator estadunidense Will Smith, sofre muito. O roteiro é inspirado na história de Christopher Paul Gardner, que se tornou um bilionário ao criar e vender uma empresa de investimentos financeiros. Uma das perguntas que acompanham o protagonista durante toda a trama é ‘o que é a felicidade?’, essa pergunta nasce num contexto de sofrimento econômico, separação conjugal, dificuldades em manter a guarda do seu único filho, e ao mesmo tempo, sustentar um código moral alicerçado na honestidade

e no trabalho. Após iniciativas em diversos setores, o protagonista consegue se incluir num curso de operador da bolsa e daí em diante consegue realizar seus objetivos. Mas a pergunta permanece: o que é a felicidade? Aparentemente essa pergunta não possui uma resposta única, talvez não tenha mesmo nenhuma, e cada um pode elaborar sua própria resposta, e viver sua vida a partir dela. Se esta é uma resposta subjetiva, como se tornou possível que os elementos que a compõem funcionam, em quase sua totalidade, afirmando modos de vida, pensar e agir, típicos da estrutura econômica capitalista? Parece estar subentendida a ideia de que ser feliz é fazer aquilo que o modo de produção econômica pede que você faça. Tomando como defensável tal afirmação, a implicação entre semióticas significantes e a-significantes torna ainda mais complexa a afirmação de uma subjetividade dissociada destes elementos sócio-culturais, bem como recoloca uma questão fundamental: como ser si mesmo distinto das exigências do modo de produção social e econômica?

CONCLUSÕES

Ao final da dissertação há mais perguntas incomodando e novas possibilidades para pesquisa que propriamente respostas definitivas aos problemas aqui levantados. Com relação ao período nomeado modernidade, e suas características, nucleadas numa racionalidade que distingue sujeito e objeto, em um processo em que aquele domina este, e dessa forma se torna sujeito. Percebeu-se um movimento apropriado por Deleuze, pensado por ele a partir de Espinosa e Hume, que transgride o modelo sujeito-objeto, abrindo possibilidades para pensar uma subjetividade que não se afirma primordialmente em confrontação com o outro, mas por si, num feixe de relações que a torna móvel e dinâmica.

Há que se destacar que essa subjetividade rizomática, repleta de linhas de fuga, de conexões, não fixa, nem centrada na relação sujeito-objeto (como acena parte do projeto de compreensão moderna do sujeito) acontece temporalmente. E o tempo pode ser pensado a partir de três dimensões: o cronos, o kairós e o aion. Pelo cronos experimenta-se o tempo como linearidade, e perde-se com isso a perspectiva da multiplicidade do presente, uma vez que está espremido entre duas realidades que absorvem a força do sujeito: o passado e o futuro. O transbordamento do passado do qual se é acometido quando se considera opções, organização e efetivação do presente termina por provocar um empobrecimento, uma limitação no movimento de escape do próprio presente. O tempo enquanto kairós é a melhor oportunidade, o momento propício. Do ponto de vista dos processos de subjetivação talvez tal tempo não ocorra, a não ser do ponto de vista de uma positivação das escolhas práticas da vida cotidiana. Todo o tempo se nos apresenta como toda a oportunidade para ser si mesmo, e desvincular-se de determinações sociais ou econômicas. A terceira

dimensão do tempo é o aion. Retomando o que foi afirmado anteriormente, o aion é o tempo da dança, das suspensões, da leveza e aspereza das exigências do presente, é a criança brincando, como foi acenado por Heráclito (1978), é o tempo da inscrição do sujeito no contínuo do presente, vislumbrando suas possibilidades e relativizando qualquer tentativa de uniformizar a experiência da produção de si mesmo. Sobretudo o aion é o que permite pensar alguma subversão na relação entre a produção de si enquanto autônoma e enquanto produto social, engendrado em relações de trabalho e servidão, e nesse sentido a leitura do tempo próprio se apresenta como uma subjetivação.

Para pensar a partir de algum processo de subversão na relação entre a produção autônoma e a produção social e econômica de si, optou-se por um autor que faz uma incursão pelo pensamento deleuziano e guattariano: Lazzarato. Sendo formado em Ciências Sociais e Filosofia, a abordagem de Lazzarato criou algumas condições, quiçá tenham sido suficientemente exploradas, para fazer deste texto algo que dialoga interdisciplinariamente com o problema investigado. Foi em uma das obras de Deleuze/Guattari que Lazzarato encontrou alguns elementos para pensar como uma engrenagem capitalista cria as condições para produzir uma subjetividade que responda a suas demandas, notadamente em processos de subjetivação nos quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos, sendo na realidade servos e sujeitados a mecanismos simbólicos não-significativos.

A tentativa foi escrever a partir do registro deleuziano, e isto é um grande desafio. E também um grande aprendizado. Ao terminar um trabalho que tentou entrar no espírito de sua filosofia, percebe-se que há muito ainda a investigar, muito a escrever; que talvez tenha havido mais uma desconstrução de concepções antes arraigadas que propriamente a afirmação de conceitos ou ideias. Aparentemente,

escrever a partir do registro da desconstrução é se reinventar o tempo todo como estudante, quiçá escritor, e vislumbrar ainda que longínquas algumas possibilidades de pesquisa, estradas a serem abertas para outros conhecimentos e quebras de modelos epistemológicos estatuídos. Estas conclusões trazem mais pontos de reinício que de chegada ou de finalização.

Há que se destacar que a máquina capitalista produz subjetividades, não uma subjetividade qualquer, mas aquela que, uma vez produzida no indivíduo, mas não individuada, retroalimenta a própria máquina para provocar novas subjetividades. Nesse sentido, a aplicação da expressão 'novas subjetividades' está sendo utilizada de modo muito particular, uma vez que até inconscientemente (veja, por exemplo, o conceito de subjetividade social) essa produção determina o sonho, devaneios, fantasias, paixões. Produz-se um tipo específico de sujeito, para que ele continue acreditando numa forma específica de distribuição de bens e de estima, de riqueza e de direitos, que por sua vez, se repetirá em outros sujeitos. Por isso, alinhar autonomia à subjetividade implica pensar pela destruição sumária destas estruturas da reprodução sócio-metabólica do capital.

Tanto para Deleuze quanto para Guattari, a ideia de uma produção histórica da subjetividade é devedora das contribuições de Marx. Supostamente, um conjunto de práticas, valores, crenças, sentimentos, estereótipos, representações etc, é que forma o substrato da subjetividade social. O indivíduo não existe fora do social, ele elabora sua subjetividade nesse contexto compartilhado com todos os outros, e somente pela transformação do todo social que lhe é referência axiológica e comportamental é que se pode esperar uma produção original de sentido subjetivo. Esta concepção se coaduna, em grande medida, com o que anteriormente foi nomeado de paradigma

moderno da subjetividade, uma vez que, conforme esse paradigma, qualquer possibilidade de pensar a subjetividade precisaria seguir de perto um modelo no qual o social se impõe sobre o individual.

A partir da perspectiva adotada aqui, dois principais problemas postos pelo capitalismo para pensar a subjetividade seriam: o apagamento do social na consciência e formas de apreensão do real por parte do indivíduo; e a mercantilização generalizada. Uma vez que o Estado vai se afastando das questões sociais, deixando ao mercado a incumbência por equacionar tensões econômicas e sociais, os indivíduos vão sendo responsabilizados por suas conquistas e fracassos, nesse sentido, o desemprego passa a ser compreendido como problema do desempregado, a violência é um problema do violentado, e assim por diante. Diante deste quadro, resta a pergunta: como pensar a subjetividade num universo que não reconhece no sujeito o impacto e a influência de condicionantes sociais? O segundo problema, é a mercantilização generalizada das relações, produtos, pessoas. Reduzir alguém a mercadoria não é tão diferente de reduzir um trabalhador a sua força de trabalho. Ironicamente, o ápice deste movimento parece ser entender-se como alguém que precisa estabelecer o preço pelo qual será comprado, e pior, entender que tudo está a venda. As políticas públicas visam regular um pouco esta relação perniciosa, corrigindo distorções, estabelecendo normas para divisão mais igualitária de direitos, bens, estima social, do contrário é lógico pensar que também ser sujeito é uma mercadoria, comprada por meio de livros, cursos, filmes, roupas, residência, viagens, relacionamentos.

Esta parece ser uma conclusão válida após essas incursões por Deleuze, Guattari e Lazzarato, e ao mesmo tempo, problemática que lança novas perspectivas e possibilidades de leitura: no capitalismo, a subjetividade é uma mercadoria. E,

aparentemente, aqueles que não podem pagar seu preço vivem imersos em processos de subjetivação cada vez mais alienantes. Há que se construir alguma alternativa.

De certa forma, uma indicação não explícita deste trabalho é que parece inevitável, ao fim e ao cabo, que o sujeito não seja algo de profundamente distinto daquilo que os condicionantes o pressionam a manifestar. Isso não significa, entretanto, que ocorra com todos da mesma forma, com a mesma intensidade, e no tempo desejado. A intenção deste trabalho era se alinhar a todo o aparato crítico ao capitalismo neoliberal e suas expressões em instituições normativas ou culturais que vem acenando para a emergência de novas formas e processos de subjetivação.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. **A imanência absoluta**. In: ALLIEZ, Éric (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Rio de Janeiro: 34, 2000. Págs. 169-192.
- ALLIEZ, E. **Tempos capitais – relatos da conquista do tempo**. São Paulo: Siciliano, 1991.
- BERGSON, H. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.
- BONFIM, E. M. S.; MANGUEIRA, M. **Força versus representação: o legado de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze**. Revista Kriterion, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 619-635.
- CRUZ, J. (Org.) **Gilles Deleuze – sentidos e expressões**. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.
- DELEUZE, G. **Proust e os signos**. 2.ed. Trad. Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968. Págs. 197-213.
- _____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Ed. Rés, 1976.
- _____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006. 2ed.
- _____. **Espinosa – filosofia prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. **L'immanence: une vie...** Educação e Realidade, Porto Alegre, v.27, n.2, 2002b.
- _____. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Ed. 34, 2001. Págs. 93-118.
- _____. **A ilha deserta**. Edição preparada por David Lapouja de. Organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- _____. **Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995)**. São Paulo: Ed. 34, 2016.

_____. **A Dobra; Leibniz e o Barroco**. Tradução Luiz B.L. Orlandi. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.

_____. **Kafka – por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Págs. 118-127.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

_____. **O Anti-Édipo – Capitalismo e Esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol 1. Rio de Janeiro: 34, 1995.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia – tratado de nomadologia**. Vol 5. Rio de Janeiro: 34, 1997.

DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. **Os intelectuais e o poder**. In: *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Lisboa: Relógio d'água, 2004.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Tradução e notas Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOREA, G. **Gilles Deleuze e Felix Guattari – heterogênesse e devir**. Margem, São Paulo, Nº 16, p. 91-106, DEZ. 2002.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. Edição bilíngue Latim/Português. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FOUCAULT, M. **O que é o iluminismo?** Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688. Original: *Qu'est-ce que les Lumières?*, *Magazine Littéraire*, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. Tradução Wanderson Flor do Nascimento.

FORNAZARI, S. K. **O esplendor do Ser. A composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado, 2005.

GALLINA, S. F. S. **Deleuze e Hume – experimentação e pensar**. PHILOSOPHOS 12(1): 123-144, jan/jun, 2007.

GUATTARI, F. **Da produção de Subjetividade**. In: *Imagem-Máquina*. PARENTE, A. (org) Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. p. 177-191.

HAESBART, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

KHUN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

LAZZARATO, M. **Créer des mondes. Capitalisme contemporain et guerres esthétiques**. In: Multitudes, 15, Art Contemporain. La recherche du dehor. Paris: Hiver, 2004.

_____. **Signos. Máquinas. Subjetividades**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2014.

_____. **Entrevista cedida ao Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/39543-atualmente-vigora-um-capitalismo-social-e-do-desejo-entrevista-com-maurizio-lazzarato>

LAZZARATO, M; NEGRI, A. **Trabalho imaterial – formas de vida e produção de subjetividade**. Tradução Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEVY, L. **O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto alegre: LP&M Editores, 1998.

LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.) **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza/CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

MIRANDA, L.L.; SOARES, L.B. **Produzir subjetividades: o que significa?** Revista de psicologia da UERJ, v. 09 nº 02, 2008. Disponível em <http://www.revispsi.uerj.br/>, acesso 02/02/2014, às 10:00.

MONEGALHA, F. **A gênese do sujeito no laboratório cinematográfico de Gilles Deleuze**. Revista Ideação, nº. 27, jan./jun. 2013. Págs. 263-301.

NEGRI, Antonio. **Kairós, alma venus, multitudes**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. (2007). **A Franz Overbeck na Basiléia (cartão postal)**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, Cadernos Espinosanos, XVI, pág. 137.

PELBART, P. P. **O tempo não reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PELBART, P. P. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

ROLNIK, S. **Esquizoanálise e antropofagia**. In: ALLIEZ, E.(Org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p.451-462.

SIBILIA, P. **O show do eu. A intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016. Págs. 153-193.

SILVA, R. N. **A dobra deleuziana: processos de subjetivação**. Rev. Dep. Psicologia/ UFF; 16(1): 55-75, jan.-jul. 2004.

SOARES, F. M. **A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri**. Revista de Psicologia, v. 28, n. 1, p. 118-126, jan.-abr. 2016.

THOVAR, D. **Kant**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

VASELLI, Paolo. Maffesoli, Echange et projets: tempo industrial e tempos individuais. In: DE MASI, Domenico (org.). **A sociedade pós-industrial**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2003.

ZOURABICHVILI, F. **Deleuze: uma filosofia do acontecimento**. Trad. Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2016.

_____. **Deleuze e a questão da literalidade**. Educ. Soc., Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1309-1321, Set./Dez. 2005.