

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma
psicologia

César Augusto Savazzoni

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como
parte das exigências para a obtenção do título de
Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO-SP

2012

CÉSAR AUGUSTO SAVAZZONI

Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma
psicologia

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade
de São Paulo para obtenção do título de Mestre em
Ciências

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Ribeirão Preto-SP

2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Savazzoni, César Augusto

Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma psicologia, Ribeirão Preto, 2012.
116 p. : il. ; 30 cm.

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Furlan, Reinaldo

1. Produção de subjetividade. 2. Psicologia. 3. Esquizoanálise.
4. Devir. 5. Singularidade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: SAVAZZONI, César Augusto

Título: Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma psicologia

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Furlan pelo enorme respeito, atenção e acolhimento que teve para com este trabalho e pelo grande aprendizado que tive com suas orientações que excedem as simples páginas deste trabalho.

Aos professores Hélio Rebello, Antônio dos Santos Andrade e Silene Torres Marques pela grande disposição em participar da banca avaliadora e pelos preciosos e enriquecedores apontamentos e comentários.

À minha querida Dalva pelo grande amor, carinho, respeito e cumplicidade em todos esses anos juntos.

À minha Mãe, por tudo que fizera para que eu aqui chegasse.

À Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto.

Aos amigos Mateus de Oliveira, Eduardo Risk e Filipe Sarti pelo grande apoio.

À todos os amigos e as pessoas que estiveram envolvidas direta ou indiretamente comigo e (ou) com este trabalho.

À vida ...

Quando Espinoza diz: o surpreendente é o corpo... ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo. Há a alma e o corpo, e ambos exprimem uma única e mesma coisa: um atributo do corpo é também um expresso da alma (por exemplo, a velocidade). Do mesmo modo que você não sabe o que pode um corpo, há muitas coisas no corpo que você não conhece, que vão além de seu conhecimento, há na alma muitas coisas que vão além de sua consciência. A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar. Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como diz Virílio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos. A longa lamentação universal sobre a vida: a falta-de-ser que é a vida... Por mais que se diga "dancemos", não se fica alegre. Por mais que se diga "que infelicidade a morte", teria sido preciso viver para ter alguma coisa a perder. [...] Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O célebre primeiro princípio de Espinoza (uma única substância para todos os atributos) depende desse agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinoza: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos. A filosofia torna-se aqui a arte de um funcionamento, de um agenciamento. Espinoza, o homem dos encontros e do devir, o filósofo do carrapato, Espinoza, o imperceptível, sempre no meio, sempre em fuga, mesmo se não se move muito, fuga em relação à comunidade judia, fuga em relação aos Poderes, fuga em relação aos doentes e aos venenosos. Ele próprio pode ser doente, e morrer; ele sabe que a morte não é o objetivo nem o fim, mas que se trata, ao contrário, de passar sua vida a outra pessoa. O que Lawrence diz de Whitman, a que ponto isso convém a Espinoza, é sua vida continuada: a Alma e o Corpo, a alma não está nem em cima nem dentro, ela está "com", ela está na estrada, exposta a todos os contatos, os encontros, em companhia daqueles que seguem o mesmo caminho, "sentir com eles, apreender a vibração de sua alma e de sua carne, na passagem", o contrário de uma moral da salvação, ensinar a alma a viver sua vida, não a salvá-la.

E sabeis o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em determinado espaço, e não em um espaço que em alguma coisa estivesse “vazio”, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com desconhecidos anos de retorno, como uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir a ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço -: esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, sem salvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia noite? – Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!

NIETZSCHE, F.

RESUMO

SAVAZZONI, C. A. **Subjetividade e devir à luz da filosofia de Deleuze e Guattari: contribuições para uma psicologia**. 2012. 116 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

O presente trabalho teve como objetivo inicial abordar a questão da subjetividade considerando de um lado, este problema em relação à psicologia, e num segundo momento a discussão sobre a (produção de) subjetividade e devir desenvolvida na obra Deleuze e Guattari (*Mil Platôs*). Trata-se de entender como é possível articular a crítica dos processos de subjetivação, tal como a realizada pelos autores, com uma idéia de subjetividade, sem com isso desembocar numa psicologia do sujeito. Isto é, que subjetividade é essa, que não se confunde com suas estratificações, e que parece antes a possibilidade de uma vida, sem ser por isso uma subjetividade transcendental, mas um campo de imanência como afirmam os autores? Para respondermos esta questão, consideramos inicialmente o problema da subjetividade tal como ele emerge na psicologia, em razão de seus percursos teórico metodológicos, para num segundo momento - sob o viés dos agenciamentos e dos devires - discutirmos a questão da “produção de subjetividade” e os processos de singularização. De um lado, temos os agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação, que articulando formal e substancialmente conteúdo e expressão atuam dimensionando o campo da experiência: os dispositivos. Por outro lado, temos os devires ou afectos, enquanto linhas de fuga que arrastam a subjetividade para zonas relacionais indiscerníveis que fazem vacilar o Eu na impessoalidade do Acontecimento. Portanto, é no campo das singularidades pré-individuais, nas relações entre forças que se compõe a experiência para além dos limites do perceptível. Ou seja, é a partir do *entre-jogo* das forças que se esboça a idéia de uma subjetividade (empírico-transcendental), simultaneamente: produto das relações de forças, e o próprio campo de forças que torna possível toda a relação entre as forças. Partindo desta perspectiva, cabe à psicologia fazer a cartografia dos afetos que são imanentes à constituição da subjetividade, segundo a qualidade das linhas (duras, maleáveis ou de fuga) e seus graus de intensidade. Não se trata de conceber uma teoria do sujeito, enquanto subjetividade substancializada no Eu, à moda da idade da representação. Para pensar em uma subjetividade livre do “sujeito” necessitamos pensá-la sobre o plano de composição das forças que tornam possível sua própria vida, forças estas sempre imanentes à própria experiência sensível com o mundo: hecceidades. O plano de imanência constitui o elemento genealógico da produção do real e que pode ser estudado sinteticamente por uma psicologia levando em conta as conexões, disjunções e conjunções que aí operam. Concluimos acreditando que essa discussão com Deleuze e Guattari poderá contribuir para com a psicologia, abrindo novas veredas, no sentido alçar luz sobre os processos que chamamos de subjetivação-dessubjetivação, tomados por nós como elementos-chave para uma análise da produção de subjetividade no mundo capitalista contemporâneo.

Palavras chave: Subjetividade, Psicologia, Esquizoanálise

ABSTRACT

SAVAZZONI, C. A. **Subjectivity and *becoming* enlightened by Deleuze and Guattari's Philosophy: contributions to the Psychology**, 2012. 116 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

The present work had as its initial goal to approach the matter of subjectivity considering, on one side, that problem related to psychology, and, at a second moment, the discussion about (the production of) subjectivity and becoming developed in the work of Deleuze e Guattari (*A Thousand Plateaus*). It is about understanding how it is possible to articulate the criticism of the processes of subjectification, as it is done by the authors, with an idea of subjectivity, without getting to a psychology of the subject, though. That is, what subjectivity is that, which doesn't mix with its stratifications, and that seems more like a possibility of a life, without being, because of that, a transcendental subjectivity, but an immanence field as the authors affirm? To answer that question, we initially considered the problem of subjectivity as it emerges from psychology, because of its theoretical-methodological ways, to, at a second moment – based on the approach of agencying and becoming – discuss the matter of the “production of subjectivity” and the processes of sigularisation. On one side, there is the machinic agencying of bodies and the collective agencying of enunciation, which, formally and substantially articulating content and expression, act in dimensioning the field of experience: the mechanisms. On the other side, we have the becomings or affections as lines of escape that drag subjectivity to undiscernible relational zones which make the I vacillate in the impersonality of the Happening. Therefore, it is in the field of pre-individual singularities, in the relations among forces that the experience beyond the limits of the perceivable is composed. That is, it is from the game between forces that the idea of a subjectivity (empirical-transcendental) is drafted, simultaneously: as a product of the relations of forces, and as the field of forces itself, which makes all the relation between the forces possible. From that point of view, it is psychology's role to trace the cartography of affections which are immanent to the constitution of subjectivity according to the quality of the lines (hard, malleable or of escape) and their degrees of intensity. It is not about conceiving a theory of the subject as subjectivity substantialised in the I, in the way of the representation age. To think of a subjectivity free of the “subject” we need to think of it in terms of the composition of forces that makes its own life possible, those forces always being immanent to the sensitive experience of the world: Hecceities. The ground of immanence constitutes the genealogical element of the production of the real and it can be studied synthetically by a psychology taking into consideration the connections, disjunctions and conjunctions which operate there. We concluded this work believing that this discussion with Deleuze and Guattari will be able to contribute with psychology, opening new ways, in the sense of casting light on the processes that we call subjectivation-dissubjectivation, taken by us as key-elements to an analysis of the production of subjectivity in the contemporary capitalist world.

Keywords: Subjectivity, Psychology, Schizoanalysis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A subjetividade entre a(s) psicologia(s): um panorama	16
1.1 Entre a unidade e a pluralidade.....	17
1.2 Entre o “passado longínquo” e a “história recente”	19
1.3 O impasse positivista.....	22
2. Entre técnicas e políticas	32
2.1 O problema da abstração.....	34
2.2 Entre políticas e técnicas (psicologia e tecnologia política).....	40
3. Psicologização e subjetivação	51
3.1 Entre objetivação e subjetivação.....	55
3.2 A subjetividade e a “dobra”: do “sujeito da força” ao “sujeito à força”	60
4. Produção de subjetividade e singularização	65
4.1 Sujeito e subjetividade.....	67
4.2 A subjetividade entre linhas.....	71
5. Entre Agenciamento e desejo	76
5.1 Multiplicidade e rizoma.....	76
5.2 Agenciamentos.....	81
5.3 Desejo e positividade.....	86
5.4 Semiótica e subjetivação.....	88
6. Devir: afecto e singularidade	98
6.1 Afecto, corpo e potência: entre a ética e a política.....	101
6.2 Heccidade e singularidade: imanência, uma vida.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Este trabalho teve como objetivo inicial abordar a questão da subjetividade considerando inicialmente, este problema em relação à psicologia e seu contexto epistemológico, para, num segundo momento traçar algumas considerações acerca da discussão sobre a (produção de) subjetividade e os processos de devir desenvolvida na obra *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* de Deleuze e Guattari. Pretendeu-se, assim, compreender como é possível articular a crítica dos processos de subjetivação, tal como a realizada pelos autores, com uma idéia de subjetividade, sem com isso desembocar numa psicologia do sujeito. Isto é, que subjetividade é essa, que não se confunde com suas estratificações, e que parece antes a possibilidade de uma vida, sem ser por isso uma subjetividade transcendental, mas antes um campo de imanência?

Para respondermos a esta questão, consideramos inicialmente o problema da subjetividade tal como ele emerge na psicologia, em razão de seus percursos teórico metodológicos, para num segundo momento - sob o viés dos agenciamentos e dos devires - discutirmos a questão da “produção de subjetividade” e os processos de singularização através da teoria da multiplicidade de Deleuze e Guattari. De um lado, há os agenciamentos maquínicos de corpos e os agenciamentos coletivos de enunciação, que, articulando formal e substancialmente conteúdo e expressão, atuam dimensionando o campo da experiência: são os dispositivos. Por outro lado, há devires ou afectos, enquanto linhas de fuga que arrastam a subjetividade para zonas relacionais indiscerníveis que fazem vacilar o Eu na impessoalidade própria do Acontecimento. Portanto, é no campo das singularidades pré-individuais, nas relações *entre* forças que se compõe a experiência para além dos limites do perceptível. Ou seja, é a partir do *entre-jogo* das forças que se esboça a idéia de uma subjetividade empírico-transcendental, simultaneamente: como produto das relações de forças, e como o próprio campo de forças que torna possível toda a relação entre as forças.

Partindo desta ótica, caberia à psicologia compor a cartografia dos afetos que são imanentes à constituição (produção) da subjetividade, segundo a qualidade das linhas (duras,

maleáveis ou de fuga) que compõem os “mapas intensivos”, seus graus de intensidade, e os seus regimes de signos. Não se trata de conceber uma teoria do sujeito enquanto subjetividade substancializada no Eu à moda da idade da representação. Para tanto, pensar em uma subjetividade livre do “sujeito” é necessário concebê-la sobre o plano de composição das forças (plano de imanência) que tornam possível sua própria vida, forças estas que são sempre imanescentes à própria experiência sensível com o mundo.

Assim, considerando a realidade contemporânea em que se encontra inserida a temática da produção de subjetividade, permeada pela lógica capitalista e marcada pelo consumismo e controle, com todos os seus paradigmas éticos, estéticos políticos e filosóficos, o presente trabalho teve a intenção contribuir para a crítica da subjetividade da psicologia, tema essencial para a composição de uma psicologia (por vir).

Psicologia e Ciências Humanas

Ao situarmos a nossa investigação acerca da psicologia sobre o “território” das Ciências Humanas constatamos se tratar de um campo de muitas polêmicas. Sendo assim, uma primeira característica intrínseca que pode ser verificada em relação à psicologia é a “multiplicidade”. Multiplicidade de seu surgimento, multiplicidade de discursos, de abordagens e de práticas.

Foi em meio a constantes e intensas turbulências e mutações epistemológicas que “as psicologias” se constituíram - tal como concebemos hoje - em sua “diversidade” ou “multiplicidade” de discursos e práticas. Cumpre lembrar que o emprego da expressão “a psicologia” denota ser um tanto “inadequado” se considerarmos a “multiplicidade” de psicologias (abordagens) em circulação. (Bernard, 1974; Figueiredo, 2005, Ferreira, 2010).

Como escreve Japiassú (1975), a epistemologia tem apontado para o grande crescimento e desenvolvimento dos discursos científicos, cada vez mais “plurais”. Esta “pluralidade” (multiplicidade) coloca em “xeque” o próprio ideal unitário (totalitário) de ciência. Por outro lado, também marca a mudança em relação à adoção do modelo físico-matemático como modelo (padrão) “exclusivo” de ciência. Disto resulta o fato que “*uma síntese das ciências, do tipo da newtoniana, não somente é hoje impossível, como não deve ser lamentada*” (JAPIASSÚ, 1975, p.9).

A ciência ocupa agora (no século XIX e XX) o lugar que outrora era conferido às teologias. As Ciências Humanas irão se situar em um campo complexo, “heterogêneo” e entrecruzado. Na opinião de Foucault esta “translação” é o que permite que as estudemos umas pelas outras, uma vez que suas fronteiras se fazem “movediças”. Isto implica considerar que o próprio “objeto” das Ciências Humanas (Homem) aparece praticamente “dissolvido” nas especialidades descritivas, das quais se servem as próprias. Seria este o anúncio da sua “morte” precoce?

Considerando a epistemologia das Ciências Humanas e, mais especificamente a epistemologia da psicologia como um setor restrito deste domínio, a epistemologia pretende então se ocupar da constituição, do desenvolvimento e da articulação dos conhecimentos em relação à história das ciências, e no nosso caso, mais especificamente em relação à psicologia. A psicologia, assim como outras disciplinas “humanas”, parece antes se confundir, em grande parte, com a história dos conceitos e das teorias que lhe atravessam (como é o caso da idéia de comportamento), o que suscitou muitas vezes várias “ameaças” de estabilidade relativas à sua legitimidade científica (Bernard, 1974; Japiassú, 1975).

Segundo Georges Canguilhem, três são as razões “necessárias” para se fazer a epistemologia de uma disciplina. Primeiramente uma “razão histórica”, extrínseca em relação à ciência; em segundo lugar, uma razão propriamente científica, que compete à sua história interna, e por fim, uma “razão filosófica” que se situa em função da reflexão ética e ontológica. Assim, qualquer pesquisa “sem referência a uma epistemologia, (enquanto) uma teoria do conhecimento seria uma meditação sobre o vazio” (CANGUILHEM apud JAPIASSÚ, 1975, p.11).

Muitos autores se questionaram se seriam ou não, as Ciências Humanas, “falsas ciências”. Para Foucault (1999), esta questão não se faz necessária uma vez que são consideradas ciências: a biologia, a física ou a química; mas também a economia, e a lingüística. Na análise de Foucault os “*a priori*” históricos, ou as condições de possibilidade para a emergência das Ciências Humanas, estão dispostos em função das mutações ocorridas tanto no campo da biologia (antiga história natural), quanto da economia (antiga história das riquezas) e dos estudos da linguagem (antiga filologia). Somente estes saberes podem realmente ser associados a uma legitimidade científica no sentido “positivista” do termo. Assim, as Ciências Humanas estão balizadas em função destes três “modos” de conhecimento, buscando sua legitimidade e sua justificativa nesses saberes já constituídos e

com seus objetos devidamente especificados. Isto é mais visível quando se leva em conta a crítica da psicologia contemporânea em relação a suas “incorporações” teóricas e metodológicas. Representando a si os problemas oriundos das “ciências maiores” sob a categoria de vivido, as Ciências Humanas surgem como a intersecção possível para a análise dos modos como os sujeitos vivem, trabalham e falam, e posteriormente, como as estruturas da sociedade modificam os indivíduos em função das “leis”, dos “conflitos” e “regras”, etc. (Foucault, 1966/1999). Todavia, para melhor compreendermos como Foucault (1999) entende as Ciências Humanas, devemos antes compreender o que o autor pretende quando afirma no final de seu livro *As Palavras e as Coisas* que “o homem é uma invenção cuja data recente a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim [esteja] próximo” (FOUCAULT, 1999, p.536). Isto melhor se verifica, por exemplo, quando Foucault admite que hoje em dia os homens são “esmagados” pela cultura (de massas) e por seus “resultados”. A ciência “[...] de que tanto nos orgulhamos hoje em dia, mais parece um acervo de conhecimentos acumulados nos livros do que conhecimentos que, de fato, possuímos em nós e que possamos compreender” (FOUCAULT apud JAPIASSÚ, 1975, p.17).

É deste modo que a etnologia, a lingüística e a psicanálise irão apresentar a problemática das leis às quais somos submetidos, mas que, no entanto, nos “escapam”. A psicanálise, através da noção de “inconsciente”, abriu caminhos para pensar como estamos implicados em fenômenos “impensados” e que, entretanto, nos constituem: a questão do “sentido” (profundezas da alma/ser mesmo do sujeito). No entanto, as “regras” e “leis” da biologia associadas ao papel de investigar a parte “invisível” da vida também forneceram uma base constitucional para a própria psicanálise em seu início.

Presos entre a superlinguagem da ciência e a sublinguagem da comunicação de massas, não sabemos mais o que significa verdadeiramente falar. Aqueles que pretendem saber utilizam o poder anônimo para conduzir-nos, contra nossa vontade, a um lugar que nos foi como que preestabelecido por um destino inelutável. Tudo indica que é a civilização tecnocientífica que elabora, sob medida, as condições “ideais” de nossa existência. O esforço do homem reduz-se a uma tentativa *de adaptar-se* a essas condições. Neste sentido o termo “humanismo” passa a significar a instauração de um reino de felicidades anunciado e programado pelos tecnocratas. Neste reino, o homem estaria desembaraçado deste enfadonho trabalho de pensar. No dizer de G. Bachelard, esse reino corresponde a um tipo de sociedade em que somos livres para fazer tudo, mas onde não há nada para se fazer; em que somos livres para pensar, mas onde não há nada o que pensar. Ela (a sociedade) saberá em nosso lugar (JAPIASSÚ, 1975, p.17).

Sendo assim, como poderíamos pensar hoje a psicologia em relação ao estudo da subjetividade? Frente às novas realidades do mundo contemporâneo em constantes transformações, estaria a psicologia (ou o psicólogo) em condições hábeis de debater o problema da subjetividade (em produção em série) em relação à sociedade de controle? Quais são suas condições de surgimento? Qual o sentido genealógico de seus fundamentos?

Estas são algumas questões que se mostram necessárias num mundo cada vez mais tecnicizado, levantando o problema dos novos “modos de subjetivação” e da produção de subjetividades que o psicólogo enfrenta como uma demanda cada vez mais crescente nos consultórios, nas escolas, nas empresas, nos hospitais, na comunidade, etc. Disso decorrem as mais variadas perguntas, como: o que fazem os psicólogos? O que é a psicologia? Que é a psicologia do psicólogo? Quais os problemas colocados hoje em dia pela sociedade capitalista para a psicologia? Haveria uma “psicologia de mercado”? O que a psicologia produz na sociedade? Que tipos de “subjetividade” são produzidos pelas psicologias? Quais são as “funções” da psicologia na sociedade do século XX (e XXI)? Ela é libertadora ou aprisionante? Ética ou moral?

Estes são alguns questionamentos que se fazem cada vez mais pertinentes à medida que, à serviço do capitalismo muitas psicologias adotam uma postura “cega” frente às implicações éticas de seus “serviços”. Ora, a serviço de “quem” está a psicologia (e o psicólogo)? Neste sentido, estaria a psicologia condenada apenas à tarefa de “adaptar o homem ao meio”?

A seguir, vamos tentar encaminhar o debate destas questões, levando em conta que durante o percurso, muitas outras surgirão ao leitor. Estas inquietações se fazem necessárias diante de um mundo em “psicologização galopante”: capitalismo e produção de subjetividade.

1. A subjetividade entre a(s) psicologia(s): um panorama

Em uma conferência realizada em [1958] (publicada no Brasil em 1973), o filósofo e epistemólogo Georges Canguilhem, começava por se perguntar “*O que é a psicologia?*”. Inicialmente, esta pergunta aparentemente simples, quando feita ao filósofo (o que é a filosofia?) é recebida com humildade, enquanto que para o psicólogo é vista como “ameaça” de “humilhação”. Segundo Canguilhem, o problema da resposta a esta questão poderia colocar o psicólogo, ao contrário do filósofo, numa situação demasiado embaraçosa. Pois, o psicólogo, quando questionado quanto à “essência” ou o conceito de sua psicologia, corre o sério “risco” de colocar à prova também sua própria existência (legitimação) enquanto profissional (psicólogo). Portanto, na análise inicial de Canguilhem, é devido à carência de condições (epistemológicas) “hábeis” para responder “exatamente” sobre o que vem a ser a (natureza da) psicologia que o psicólogo dificilmente dispõe de condições para responder o que ele “faz” (Canguilhem, [1958] 1973). Deste modo, segundo a crítica de Canguilhem, o psicólogo estaria sempre limitado a procurar a “eficácia de sua atuação” e a sua importância de especialista (em todo caso discutíveis) no próprio modo de organização das demandas que a sociedade lhe impõe, e não em uma unidade prévia que lhe conferiria sentido.

A partir de então, Canguilhem constrói um panorama genealógico da psicologia, considerando a discussão sobre as concepções de homem [ou mesmo a “aparente” ausência desta, como é o caso do behaviorismo] subjacentes à suas práticas. Este panorama realizado por Canguilhem nos serve como base para o diagnóstico das noções de “subjetividade” que atravessam as psicologias. Um primeiro caso que apresenta problemas com a concepção de “homem” é o comportamentalismo de Watson - também conhecido como “psicologia sem consciência” (Foulquié, 1968). Segundo Canguilhem o comportamentalismo, justamente por rejeitar qualquer reflexão de cunho filosófico que pudesse lhe conferir um estatuto ontológico, não escapa de um problema ético e ontológico um tanto mais sério, pois, acaba por aderir a uma concepção puramente “instrumentalista” e teleológica do homem. Decorrente deste problema inicial, o diagnóstico de Canguilhem assinala que muitas práticas e pesquisas

realizadas sob o nome de psicologia têm se demonstrado como: uma “*filosofia sem rigor*”, uma “*ética sem exigência*” e uma “*medicina sem controle*”:

Filosofia sem rigor, porque (é) eclética sob pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque, associando experiências etológicas elas próprias sem crítica, a do confessor, do educador, do chefe, do juiz, etc.; medicina sem controle, visto que das três espécies de doenças, as mais inteligíveis e as menos curáveis, doenças da pele, doença dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento das últimas forneceram sempre à psicologia observações e hipóteses (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.1).

A alusão à carência de rigor filosófico se deve ao fato de que muitas “incorporações” conceituais (acríticas) são feitas de maneira equivocada, de onde deriva a ética “despretensiosa” de algumas psicologias que, sob o pretexto da imparcialidade, não levam a sério a discussão acerca de seus “postulados ontológicos” relativos às implicações de suas práticas e seus “resultados” na vida dos indivíduos em sociedade. E, por último, uma medicina descontrolada se refere ao fato de que tanto a medicina como a psiquiatria - enquanto estudo das doenças dos nervos e das doenças mentais - sempre se mostraram como uma boa “fonte” de dados para as discussões em psicologia. Assim, ao situarmos a questão da psicologia em relação a sua emergência “científica” na modernidade e, relacionando-a a uma perspectiva genealógica e epistemológica, podemos notar que a sua busca de legitimidade em função da “unidade” do seu domínio, do seu “objeto”, ou mesmo de seu “método” decorrem do problema colocado pelas exigências de especificidade que eram requeridas pelo positivismo, no século XIX (e que dominou boa parte do século XX).

1.1 Entre a unidade e a pluralidade

Num segundo momento, para Canguilhem ([1958] 1973) o debate sobre a unidade da psicologia implica numa “ilusão” (decorrente do ideal positivista de ciência), uma vez a multiplicidade de “psicologias” e suas metodologias demonstram a configuração “plural” do espaço psicológico (Gagey, 1958; Figueiredo, 1999; Ferreira, 2006). Isto pode ser verificado quando Canguilhem, discutindo o problema da “unidade” no livro (*A unidade da psicologia*) de Daniel Lagache, denunciava a tentativa de “unificação” das psicologias experimental e clínica sob o nome de “ciência da conduta” enquanto “síntese da psicologia experimental, da psicologia clínica, da psicanálise, da psicologia social e da etnologia” (CANGUILHEM,

[1958] 1973 p.2). Para Canguilhem (1973), a discussão de Lagache sobre “unidade” da psicologia prefigurava certa “ambigüidade” ao deixar transparecer mais uma espécie de “pacto de coexistência pacífico” entre “as psicologias” (experimental e clínica) do que uma essência verdadeiramente lógica que tornaria possível um acordo epistemologicamente sólido entre as partes. Lagache buscava um acordo entre as tendências “naturalista” (psicologia experimental, onde estaria incluída a psicologia animal) e a “humanista” (psicologia clínica). Porém, a segunda parecia pesar mais insidiosamente sobre a primeira, conferindo maior privilégio a uma concepção clínica (humanista), que, por sua vez não pode ser entendida “fora” do aparato biológico do organismo, mas também não se reduzia a esta última (Canguilhem, [1958] 1973).

Na acepção de Canguilhem, nenhuma psicologia que quiser ser “qualificada” como “experimental”, pode ser definida unicamente em função de seu “objeto”, mas, sobretudo pelo seu “método”. Enquanto que, ao contrário, mais do que pelo método, é somente pelo “objeto” (o sentido subjetivo) que uma psicologia pode ser chamada de “clínica”. (Canguilhem, [1958] 1973). Para Canguilhem, todas estas direções tendem a se encontrar sob a égide de um mesmo “campo” de estudo: o homem, ou se preferirmos, a “subjetividade” (Canguilhem, [1958] 1973; Foucault, 1966/1999).

Feitas estas ressalvas, a crítica canguilhemeana perguntava à psicologia: qual é a sua concepção de homem? Ou seja, quais são seus “fundamentos ontológicos”? Estas seriam as questões que a filosofia deveria fazer para a psicologia: de onde ela tira essa idéia de homem, e a qual ou quais filosofias ela se reporta? Ou, quando não o faz, quais as implicações de uma visão subjacente, ausente de crítica, que conduz muitos psicólogos a certos embaraços, uma vez que se trata de uma questão ética e política extremamente delicada, no que se refere ao contexto contemporâneo? (Canguilhem, [1958] 1973; Japiassú, 1975).

Desta maneira, podemos destacar o fato de que o “problema da unidade” da psicologia parece ser, na verdade, um “falso problema”, uma vez que ela coloca em questão, através da multiplicidade de suas origens e discursos, o problema da própria “unidade” do objeto da ciência (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú 1975; Figueiredo, 2004, Ferreira, 2010).

Adiante pretendemos destacar como se configuram alguns modelos teóricos e práticos da psicologia em relação ao tema da subjetividade, salientando que, subjacente à nossa exposição, reside a problemática da “produção de subjetividade” como uma questão atual que

demanda uma crítica das implicações dos “dispositivos psicológicos” na cultura do mundo contemporâneo.

1.2 Entre o “passado longínquo” e a “história recente”

Como dizia Ebbinghaus (1910), a psicologia possui um “passado longínquo” e uma “história recente” (Ferreira, 2010). Historicamente, uma chamada “psicologia científica” nasce “oficialmente” na segunda metade do século XIX, em 1860 com Fechner e Wundt, através da fundação dos laboratórios de “psicologia experimental”. A então nomeada “psicologia científica” constituía-se sob o teto dos laboratórios universitários e o solo dos estudos “psicofísicos”.

Cumprido lembrar que, etimologicamente a palavra “psicologia” deriva de *psiqué* (alma) que se refere ao “estudo da alma”. No entanto, o emprego usual do termo “psicologia” é datado somente por volta do final do século XVII. Ao longo da antiguidade, a “psicologia da natureza” iniciada por Aristóteles, não era vista como uma disciplina “independente” dos sistemas filosóficos como hoje em dia. Os estudos antigos sobre a alma dividiam-se entre a metafísica, a lógica e a física. Exemplo disso é o tratado físico-biológico de Aristóteles *De anima* (Da Alma), onde o “estudo da alma”, propriamente dito, constituía um capítulo específico da seção sobre “física”. Esta concepção de “psicologia da alma” perdurou até meados do século XVII (e que podemos encontrar seus vestígios na moderna neurofisiologia). Ora, se o objeto da física era o corpo natural e organizado, e a vida entendida como uma forma de “manifestação da potência”, logo, a “alma” era entendida como uma “forma” do corpo vivo, e não como uma substância alheia à matéria. Isto é o que caracteriza o hilemorfismo aristotélico (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975).

A partir do século XVII, com decrescente prestígio da física aristotélica, a psicologia natural perdia espaço para a emergente “ciência racional” (do sujeito pensante). Os historiadores constantemente remetem à figura de René Descartes a “responsabilidade” pela fundação de um dos pilares das Ciências Humanas (ainda em estado germinal): a saber, o estudo da subjetividade pela razão. (Canguilhem, [1958] 1973; Müller 1969; Foulquié 1968; Bernard, 1974; Japiassú 1975; Figueiredo 2004).

Seguindo o panorama realizado por Canguilhem, os projetos de estudos da psicologia moderna podem ser resumidos sob cinco projetos distintos, a saber: 1) Como psicologia da

alma (natureza), 2) Depois, em se tratando da revolução cartesiana em relação ao antigo aristotelismo temos o estudo da “subjetividade”, que se subdivide como 2.1 “ciência do sentido interno” (instrospeccionismo), 2.2 “ciência do “sentido “intimo” (psicanálise e fenomenologia), 2.3 como ciência (física e matemática) do “sentido externo” (psicofísica), 3) E por último, como ciência “da reação e do comportamento” (behaviorismo), que, ao lado das exigências da sociedade capitalista, renunciava a qualquer fundamentação ontológica própria.

Inicialmente, considerando um ponto de vista comum a vários autores, a verdadeira responsabilidade pela inauguração da psicologia moderna (enquanto ciência do sujeito pensante) reside na figura dos físicos mecanicistas do século XVII (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975; Ferreira, 2010).

Se a realidade do mundo não é mais confundida com o conteúdo da percepção, se a realidade é obtida e colocada pela redução das ilusões da experiência sensível usual, a depreciação qualitativa desta experiência engaja, pelo fato de que ela é possível como falsificação do real, a responsabilidade própria do espírito, isto é, do sujeito da experiência, enquanto ele não se identifica com a razão matemática e mecânica, instrumento da verdade e medida da realidade (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.4)

Para Canguilhem, a psicologia enquanto “ciência da subjetividade” teve o seu “surgimento” marcado pela psicofísica por dois motivos básicos: em primeiro lugar porque, para ser levada a sério como “ciência” pelos físicos ela não podia ser “*menos que uma física*”. E, em segundo lugar, sua tarefa deveria consistir na investigação da natureza “orgânica” do organismo – estrutura do corpo humano – visando tornar “claro” a razão da existência de “complexos ficcionais” que compõem a experiência humana, que viria a justificar as “ilusões do espírito”, representada pelo problema das “equações pessoais” ou “erros” dos astrônomos (Canguilhem, [1958] 1973; Japiassú, 1975).

Longe de estar situada ao lado da “antiga” concepção aristotélica de ciência da alma - que era de fato um ramo da física -, a psicologia não deixou de seguir os passos da “nova física” onde tudo agora é “cálculo”, procurando as determinações das “constantes” qualitativas da sensação e das relações entre as diferentes constantes entre cálculos e probabilidades, como por exemplo, com os estudos de Weber e Helmholtz, etc. (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975).

Porém, cabe ressaltar que a psicologia enquanto “ciência da subjetividade” não se reduzia somente a elaboração de uma “*física do sentido externo*”, mas também num projeto distinto, enquanto “ciência da consciência de si” ou mesmo como “*ciência do sentido interno*”, reconhecida pelos famosos estudos introspeccionistas, (mesmo valendo-se de uma compreensão “equivocada” das meditações cartesianas) (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1975; Figueiredo, 2004). Segundo Canguilhem, a história da psicologia moderna se constitui em decorrência dos problemas (equivocos) derivados das meditações cartesianas. Foulquié (1965) inicia seu livro “*Psicologia Contemporânea*” atribuindo a Descartes o título de precursor da “psicologia da subjetividade” que veremos se desdobrar no século XVIII, XIX e XX.

Visando abordar a questão do pensamento de um ponto de vista “racional”, e, levando em conta sua representação como consciência, a terceira meditação cartesiana pretendia tornar conhecida e evidente a noção de “interioridade” (do Eu). O “dentro”, interior cartesiano, consciência do “Eu penso”, representava a possibilidade do conhecimento direto (imediatamente/imaneente) que a alma tem de si mesma (conhecimento da existência “em si”), enquanto reflexo do “entendimento puro”. De maneira geral, as meditações cartesianas pretendiam alçar o olhar sobre “natureza” e a “essência” do cógito (a “coisa” pensante), que, por essa mesma “dupla razão” eram intituladas de “metafísicas”. Ao contrário do que muitos imaginavam, as meditações cartesianas não configuravam, de forma alguma, uma “confidência pessoal”. Todavia, o “dentro” (interior) cartesiano não contemplava os mesmos fins que o “sentido interno” aristotélico, que, por sua vez, concebia os objetos interiormente e internamente situados dentro da cabeça. Para Descartes os estudos do corpo estão colocados em suspenso, uma vez que pressupunha o conhecimento da “alma” de maneira “imediatamente”: “Eis aí uma afirmação que se ignora freqüentemente a intenção polêmica explícita, porque segundo os aristotélicos a alma não se conhece diretamente” (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.6). Para os aristotélicos, o conhecimento da alma só podia ser obtido através da “reflexão” - a alma se assemelha ao olho que tudo vê, mas que, para ser visto, necessita do espelho, ou seja, da “reflexão”. Do mesmo modo, a alma não podia ser (re)conhecida senão como reflexão e por reconhecer a si os seus efeitos.

Mas, a psicologia se desdobra também como “ciência do sentido íntimo” apoiada nos estudos psicopatológicos, - como é o caso da psicanálise - ciência das “profundezas da alma”, ou do “abissal” (e a fenomenologia das “essências” de Husserl). O estudo do “sujeito” na psicanálise vai se configurar em função do “sentido íntimo”: sentido da história afetiva (das

emoções) pessoal do indivíduo. Porém, o problema da psicanálise é mais complexo que isso, uma vez que a estruturação da teoria freudiana se baseia, por um lado numa “metapsicologia do inconsciente”, mas, por outro lado, assenta o desejo (a libido) nas bases materiais do aparelho biológico.

Com a “psicologia experimental” pretendeu-se abandonar a “abstração metafísica” em razão da necessidade do tão almejado reconhecimento científico. A insustentabilidade dos “espiritualismos” era apontada pelos positivistas, sobretudo, devido às impossibilidades metodológicas e materiais de se estudar o sujeito como “objeto positivo” de conhecimento. Isto vai configurar outro projeto distinto de psicologia (positivista) que, no entanto, não aceita qualquer referência à consciência, ao sujeito ou o que quer que seja: a saber, “as ciências da reação e do comportamento” (behaviorismo) (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975; Figueiredo, 2004). Portanto, mesmo com a mudança repentina de uma "protopsicologia" para uma psicologia científica ocorrida na segunda metade do século XIX, e pelo fato de ter crescido rapidamente, proliferando-se pelo mundo através do ensino e o acesso à profissão sancionada por setores público-privados, a psicologia não deixou de ser indagada, e mesmo contestada, acerca de seu sentido teleológico, de sua ética, de sua eficácia, de seu rigor epistemológico e também de sua unidade (especificidade). Como bem assinalou Pierre Greco (1972), trata-se da *“infelicidade do psicólogo”*: a de nunca ter certeza de que seja ciência o que ele faz; e, quando faz, não sabe se é ou não psicologia. Infeliz psicólogo no reino da fatalidade científica objetivante (cansado mesmo antes de começar a batalha). Mas seria mesmo esta uma fatalidade? E seria ela intransponível à psicologia?

1.3 O impasse positivista

Um dos grandes impasses que sofreu a psicologia moderna refere-se à polêmica em relação à “interdição positivista”, que exerceu (e ainda exerce, em certa medida) grande influência no modo de se conceber e fazer ciência na modernidade. É sob a figura de Auguste Comte que reside a polêmica em relação à situação (científica) da psicologia. O famoso “veto positivista” denegava toda e qualquer possibilidade de uma ciência do “sujeito”, apoiada num método introspectivo (consciência), como era o caso das “introspecções metafísicas”. Em outras palavras, a tentativa do positivismo estava empenhada em desvalidar os pensamentos oriundos dos “espiritualismos” metafísicos alinhando-se a um ideal de “objetividade”. Renunciava-se assim a qualquer hipótese de um estudo do sujeito, no sentido metafísico

(filosófico/teológico) do termo, uma vez que, do ponto de vista da “objetividade” do fenômeno em questão, os fenômenos ocorriam sem qualquer interferência do observador (neutralidade do pesquisador). A fenomenologia fez questão de lembrar aos positivistas o papel da “consciência”, enquanto intencionalidade da consciência do próprio pesquisador na produção do dado, ou melhor, do “sentido do dado” (Bernard, 1974).

Muitos autores, munidos da crítica da especificidade e da unidade de investigação do objeto da psicologia, atribuem a Comte (e também à Kant) a responsabilidade de terem excluído a psicologia do projeto de ciência positivista, acarretando em muitos questionamentos, sobretudo, quanto a sua “validade” científica (Canguilhem, [1958] 1973, Japiassú, 1974, Bernard, 1975, Figueiredo 2004). Segundo o positivismo de Comte, o “estudo do homem” como um “animal histórico” pode ser explicado “[...] em sua animalidade, pela fisiologia das funções orgânicas e, em sua dimensão cultural, pela sociologia como ciência da história intelectual e moral do Grande Ser, a Humanidade” (COMTE apud BERNARD, 1974, p.22) onde o “indivíduo” era a resultante de uma “abstração”. Assim, para o positivismo os estudos concernentes ao homem dividiam-se entre os estudos físico-químico-biológicos de um lado e os estudos sociológicos de outro. Porém, por mais que este movimento de “ostracismo” possa nos surpreender, ao lado de uma psicologia (metafísica) filosófica da “alma-substância” e seus “introspeccionismos”, a “psicologia experimental” emergia como “psicofísica” com Weber (lei de Weber), neurofisiológica com Helmholtz, Wundt, Titchener, etc. (estudos da percepção/sensação/luminosidade). (Foulquié, 1965; Bernard, 1974).

Paradoxalmente, no próprio trabalho de Comte parecia haver um voto de que o “[...] estudo das funções mentais e “morais” se torne um estudo experimental e racional”. (Bernard, 1974, p.22). Mas, Comte permaneceu restrito em relação à “ciência psicológica” propriamente dita, uma vez que, para ele, o método “introspectivo metafísico” não passava de uma “[...] contemplação ilusória do espírito por si mesmo” (COMTE apud BERNARD, 1974, p. 23). O que permanecia válido era a “observação externa” do indivíduo realizada pelos estudos da biologia (e depois pela etologia = comportamento dos animais = biologia do comportamento), e pela sociologia (analisando os indivíduos em sociedade). O combate empenhado por Comte se dirigia contra uma “ciência do sujeito”, e não contra uma “ciência da alma”, que, em tese, poderia se desenvolver tão positivamente quanto se faz uma “*ciência da vida*”, como é o caso da atual psicobiologia. Portanto, Comte abominava a idéia “*ciência do sujeito*” que pudesse ser considerada como “[...] distinta e irreduzível às ciências da natureza fisiológica e da natureza social de todo ser humano” (BERNARD, 1974, p.23). No positivismo o valor do

objeto do conhecimento só podia ser obtido através do “método de observação externa” que levou a psicologia a enfrentar um dilema (sujeito e objeto) praticamente insolúvel, disposto da seguinte forma:

[...] ou a psicologia pretende manter sua especificidade epistemológica, entrando assim em choque com a metafísica e com o discurso literário; ou então submete seu objeto ao método positivo, e converte-se em ciência da natureza, não sendo mais ciência do sujeito. Em definitivo, a psicologia se encontra submetida ao critério de uma concepção a priori da objetividade científica, identificada com um método (BERNARD, 1974, p.23).

Eis uma das marcas essenciais do “veto positivista”. Opondo-se a toda e qualquer tentativa da psicologia se constituir como uma ciência do sujeito, os positivistas acreditavam poder reduzir a experiência “qualitativa” em função apenas de um “materialismo quantitativo”. Afinal, o problema da subjetividade, estava “desfocado” em Comte e concomitantemente “excluído” do projeto “científico” da psicologia (positivista). Destaque-se o fato de que o “peso” do veto ainda hoje repercute em muitos modos de fazer pesquisa em psicologia, porém, de uma maneira diferente, muito mais sorrateira e insidiosa, pois levanta “[...] a dúvida sobre a legitimidade da psicologia de figurar no pináculo das ciências ao lado das matemáticas e das ciências da natureza” (BERNARD, 1974, p. 23). É curioso destacar que, por um lado, mesmo sob a “*interdição comteana*”, a psicologia conseguiu conquistar seu estatuto de “ciência”, sobretudo, como uma disciplina privilegiada no campo das Ciências Humanas; ao mesmo tempo em que restavam ainda dúvidas sobre a “legitimidade” de sua conquista.

No momento, cabe compreendermos de que maneiras, mesmo sob a auto-imposição do “veto positivista”, a psicologia conseguiu afirmar sua especificidade em função da “[...] originalidade de seu objeto com relação às outras ciências, sem cair na metafísica ou no pathos literário [...]” e, em segundo lugar, contrariamente à “interdição” comteana, procuraremos compreender o que Bernard (1974) chamou de “[...] o valor epistemológico da explicação psicológica, isto é, a objetividade de um modo de conhecimento que não significa a especificidade do domínio estudado” (BERNARD, 1975, p. 23).

De maneira geral, a psicologia não pode ser vista dissociada de uma noção ontológica, mesmo que ela própria renuncie a isso (ou não tenha isso muito claro)! Se não houver possibilidade de se verificar este modo de compreensão “ontológico” (da psicologia em

questão) não será possível desautorizar quem quer que seja de se intitular psicólogo e chamar de psicologia o que ele faz, afirmava Canguilhem. Para este, a psicologia deveria sempre estar situada em relação a uma filosofia, mesmo que não se saiba disso. É o caso das chamadas “psicologias da reação e do comportamento”, que não abordam explicitamente a esta questão, mas, subjacente ao seu *modus operandi*, é possível encontrar certa concepção “instrumentalista” de homem (funcionalismo psicológico) (Canguilhem, [1958]; Bernard, 1974; Japiassú, 1975; Figueiredo, 1999; 2004; Ferreira, 2010).

Contrariamente às psicologias de tendência “humanista”, com forte inspiração no “utilitarismo” (idéia de “*homo faber*”), as psicologias da reação e do comportamento, por não deterem idéia alguma de “homem” distinta da idéia de “ferramenta” (homem como ferramenta “*homo tool*”), só poderiam ser definidas em função de seus comportamentos de “utilização do homem” (Canguilhem, [1958] 1973). Este comportamento de “utilização do homem” implica num posicionamento do psicólogo como uma espécie de “engenheiro” (ou “empresário”) das “relações humanas”: um “técnico” da adaptação. Não somente a adaptação do trabalho ao homem, mas, muito mais importante e necessária para as empresas capitalistas hoje em dia, é adaptação do homem ao trabalho. Importante destacar que as demandas relativas à psicologia crescem em nível acentuado, e os psicólogos são cada vez mais requisitados a assumirem o papel de “peritos”, como é o caso das práticas de “treinamento e seleção” nos setores organizacionais (institucionais) dos “recursos humanos” (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975). É desta forma que algumas psicologias foram muito criticadas em razão da “ausência de rigor” de seus pressupostos ontológicos e ontogenéticos, uma vez que, a grande maioria de seus “clientes” são empresas que vigoram estruturadas sob o modelo “taylorista” de maximização e massificação dos resultados: a técnica substituiu o sujeito.

Como vimos até o presente, a psicologia, seguindo uma “tendência naturalista” e “mecanicista” se via dissolvida, de um lado, pelas pesquisas físicas e fisiológicas (caso da psicobiologia); e por outro, pela concepção do “fato psíquico” como uma “coisa”, tomando como método de investigação modelos “analíticos”, procedia por redução da “natureza” do fenômeno a uma equação explicativa legal e mecânica. Além disso, nota-se, é claro, a ênfase dada ao comportamento como reação externa (reação ao estímulo). Num outro extremo, seguindo uma “tendência humanista” iremos encontrar as “psicologias da consciência” e do “sujeito”, que, servindo-se de empréstimo métodos investigativos de natureza holística e teleológica, balizados sobre um modo descritivo, compreensivo e qualitativo, tomavam como

“objeto” legítimo de análise o caráter histórico e o caráter “inconsciente” de sua origem (sociologia e psicanálise). Contrariamente a uma concepção ingenuamente externalista que apenas considerava os fatos em sua manifestação “física” enquanto sua aparição sensório-motora, estas psicologias também irão conceber um valor “funcional” das necessidades de adaptação vital. (Bernard, 1974). Note-se o fato de que, em ambos os casos, estamos tratando dos problemas relativos a dois tipos de “reducionismos”:

Em síntese, a especificidade da psicologia encontra-se ameaçada por um duplo reducionismo: o primeiro é realizado pelo imperialismo das ciências físico-químicas e biológicas, o segundo, mais ambicioso e sutil, é obra, de um lado, da crítica permanente e nostálgica dos filósofos, que pretendem manter seu direito de vigilância sobre o estudo do psiquismo humano; do outro, dos psicanalistas e dos sociológicos, que julgam possuir a chave desse mesmo psiquismo, situado para os primeiros no inconsciente, para os segundos nas relações sociais e, por conseguinte, relevando prioritariamente da comunicação verbal ou simbólica (BERNARD, 1974, p.25-26).

Esta questão relativa a crítica ao reducionismo psicológico vai de encontro com a crítica de Husserl à psicologia. Husserl denunciava, via fenomenologia, a visão ingenuamente reducionista da psicologia (experimental) apegada a um positivismo “raso”, contrapondo-se com a idéia de uma “análise do concreto” e do “retorno as coisas mesmas” (essências). Além de ter sua “especificidade” ameaçada pelos reducionismos psicológicos – por exemplo, com a redução da experiência sensível de mundo aos “fatos de consciência” - a psicologia também enfrentou problemas relativos das suas “explicações” em relação ao “senso comum”. Uma ameaça um tanto mais séria está no discurso atrelado à prática cotidiana e empírica do próprio profissional psicólogo. Portanto, além de a psicologia ter sua especificidade ameaçada pela “heterogeneidade” de seu surgimento e de seu campo investigativo, ela também sofria ameaças pela própria “linguagem do psicólogo” – donde resulta a necessidade da instituição de um “discurso psicológico” (e psicologizante). É neste sentido mesmo que o psicólogo parece antes possuir um “rival imprescindível”, habitante mundano anterior ao próprio conhecimento, como uma espécie de “já-aí” “[...] de que sempre fala o conhecimento e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, “sinalativa” e dependente, como a geografia em relação à paisagem em que aprendemos antes o que é uma floresta, uma pradaria [...]” (MERLEAU-PONTY apud BERNARD, 1974, p 28). Eis a “carne do mundo” para usar uma expressão merleauPontiana. Trata-se de um “já dado” antes mesmo da própria “atualização” do dado em relação ao conhecimento.

Diante destas questões, uma constatação se faz necessária: a psicologia, de maneira geral, se apresenta no mundo contemporâneo como um entrelaçamento entre disciplinas diversas, mais do que uma ciência una e específica. Esta “diversidade” é uma das marcas essenciais da psicologia contemporânea que se faz interdisciplinar, no sentido de que seu estudo não implica numa “pureza” do objeto, mas o contrário (Figueiredo, 2004; 2010). O problema colocado pela psicologia às ciências do homem - que ela mesma, de um modo ou de outro, ajudou a construir - remonta a uma “multiplicidade” de saberes e práticas que foram conjugadas por uma série de acontecimentos e procedimentos que se configuram por uma série de “rupturas”: ela se diz plural em um mundo que não é mais o dos “absolutismos”, mas o das “democracias” capitalistas.

Como vimos anteriormente, a psicologia se viu “ameaçada” pela dupla implicação de suas apropriações do discurso das ciências biológicas e das ciências sociais em relação às suspeitas de “especificidade” e “unidade” de seu domínio. Sendo assim, algumas tentativas de “solução” do dilema da interdição positivista foram empenhadas, e até certo ponto “consagradas”, como foi o caso da “ciência do comportamento”. As tentativas de solucionar este problema, sem desembocar no duplo perigo dos “reduccionismos” “biológicos” ou “sociológicos”, podem ser divididas em quatro segmentos, como bem destacou Bernard:

1º) Antes de tudo, as (soluções) que procuraram assegurar a especificidade da ciência psicológica determinando a unidade e a autonomia de seu domínio, quer corrigindo e aprofundando a noção watsoniana de comportamento, quer enfatizando sua natureza evolutiva e sua finalidade. 2º) Aquelas que se recusando a reconhecer esta unidade e esta autonomia do *domínio* psicológico, acreditaram, pelo contrário, descobri-las no nível da implicação ideológica do projeto psicológico; em outras palavras, no sentido *sui generis* da perspectiva do psicólogo. 3º) Aquelas que, invocando a necessidade de completar e melhorar a noção de comportamento, percebem ao mesmo tempo a necessidade de se fazer apelo a uma nova metodologia cuja aplicação – a dinâmica própria – bastaria para fundar a autonomia do processo científico do psicólogo, ao mesmo tempo em que para assegurar sua colaboração com as outras ciências. 4º) Enfim, aquelas que, aceitando a pluralidade dos campos diversificados da psicologia, descobrem sua unidade e sua especificidade na organização e na estratificação interna desses campos, “*em correspondência com as sucessivas emergências do Espírito científico*” (BERNARD, 1974, p. 28).

Na tentativa inspirada pelo positivismo de encontrar a “unidade” do “objeto” de estudo da psicologia, a “ciência do comportamento” de Watson - através da explicação “causal” do

“estímulo-resposta” (S-R) – estabelecia sob a categoria de “comportamento”, a unidade objetual de que devia se ocupar a (ciência) psicologia. Porém, é bem sabido que os comportamentos, por sua vez, também foram discutidos em termos físico-químicos, em suas relações complexas, com é o caso dos estudos de Pavlov. Apesar disso, o comportamentalismo inaugurado por Watson desconsiderava abertamente os estudos e as explicações neurofisiológicas. Ele foi considerado o primeiro “cientista” que - mesmo que de maneira “precária” - conseguiu aplacar certa “unificação objetiva” do campo psicológico com a definição da psicologia como “ciência do comportamento”.

Watson, servindo-se da sorte de seu estudo se aproximar de certo “positivismo”, foi muito criticado pela ausência de rigor reflexivo sobre seus próprios fundamentos e suas implicações na vida dos indivíduos (Politzer, 1928; Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975, Figueiredo, 1999; 2004). Pois a aparente unificação objetiva e “positiva” do comportamentalismo foi muito questionada por se sustentar a partir de “postulados ilegítimos”, além, é claro, das sucessivas reduções “radicais” que levaram o behaviorismo a uma quase total “esterilidade” (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974). Neste sentido, contrariamente à tentativa de constituir um “novo objeto” de investigação, a psicologia inaugurada por Watson se contentava em “[...] retomar o mesmo objeto já estudado pelo biólogo, mas estudando-o, não mais do ponto de vista essencial, mas fenomenal” (BERNARD, 1974, p. 29). A maneira do behaviorismo watsoniano de explicar o comportamento implicava numa recusa explícita à “explicação fisiológica”, uma vez que ela se referia a um nível “invisível” e “estrutural” (o próprio trajeto S-R), porém elementar do comportamento, que pressupunha a relação entre fenômenos fisiológicos e psíquicos. O próprio Watson chegou a declarar abertamente sua “inclinação”, ao afirmar a possibilidade de estudo do comportamento sem qualquer necessidade de recorrer às concepções de “sistema nervoso”, “glândular”, etc. (Bernard, 1974). Para Watson, mesmo desconsiderando o modelo de ciência psicofisiológico, seria possível “[...] escrever um estudo completo e exato sobre as emoções” (WATSON apud BERNARD, 1974, p.29). As conseqüências desta afirmação (absurda) foram refutadas, sobretudo, por Pavlov que mostrava sua indignação diante do fato de Watson pretender “estudar o comportamento” sem referir-se a qualquer atividade neurológica. Para Pavlov, o comportamento estava diretamente relacionado a “funções corticais”.

Além desta polêmica controversia, Watson também ficou famoso por recusar-se ao estudo da consciência, negando-a absolutamente. Esta recusa conduziu o behaviorismo

watsoniano numa direção defensiva em relação aos “introspeccionismos”, mas que, secretamente parece ainda deter, no meio de toda essa negação, uma ligação remota com certo “espiritualismo”, mesmo que às avessas. (Bernard, 1974, Japiassú, 1975). Isso fica mais evidente em alguns desdobramentos do behaviorismo que vão dissolver todo e qualquer conhecimento numa “formalização da linguagem”, por exemplo. Além disso, a recusa explícita à consciência se revela um movimento que tornou ininteligível qualquer significação dos comportamentos humanos do ponto de vista “social”, ou mesmo “subjetivo”.

Em resposta à polêmica behaviorista, Janet julgou importante conceber, paralelamente ao comportamento animal “elementar” que podia ser facilmente traduzido pela “linguagem dos fatos exteriores”, a “conduta” humana como natureza complexa, na qual a consciência tem um papel interventivo indispensável na produção do “sentido” da conduta. Foi desta maneira que Janet inaugurava sua “*psicologia da conduta*”, no intuito de considerar a esfera do “sentido” do comportamento para o indivíduo (personalidade do “condutor”) (Bernard, 1974; Japiassú, 1975; Foucault, 2000). Segundo Bernard, é daí que resulta “[...] o privilégio conferido, do ponto de vista metodológico, à observação sobre a experimentação e, especialmente, ao estudo psicopatológico e genético” (BERNARD, 1974, p.31). Destaque-se o fato de que para “psicologia da conduta” de Janet, o “fator intencional” é o que confere “sentido” (ligado à consciência) ao comportamento (e é daí que resulta necessidade da diferenciação entre os termos “comportamento” e “conduta”) e que se desdobrará na idéia de uma “personalidade” condutora, elemento decisivo (decisório), “operador” do próprio comportamento. Porém, a psicologia da conduta de Janet, para que pudesse render bons frutos, ainda necessitava de um complemento que veio a ser realizado posteriormente por Lagache (Bernard, 1974).

Como visto anteriormente, ao procurar encontrar a “unidade” e a “especificidade” da psicologia no objeto mesmo a que se aplicam os dois métodos complementares, Lagache pretendeu unificar a psicologia sob a fórmula de uma “ciência da conduta”. Através do termo conduta pretendia-se designar “[...] o conjunto das operações fisiológicas, motrizes, verbais e mentais através das quais um organismo em situação tende a realizar suas possibilidades e a reduzir tensões que, comprometendo sua integridade, põem-no em movimento” (LAGACHE apud BERNARD, 1974, p.33). Esta tentativa estava assentada num projeto de unificar a psicologia experimental com psicologia clínica. Mas, como assinalou Canguilhem, esta tentativa de unificação da psicologia parecia mais próxima de um “*acordo pacífico entre as partes*” (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.2), do que uma “essência lógica” obtida pela

revelação de suas interdependências, destacando o problema da natureza “múltipla” (e dispersa) da psicologia.

Várias foram as tentativas de “avanço” neste terreno. Fraisse tentou ampliar o esquema comportamentalista watsoniano entendendo a noção de estímulo como uma “configuração” qualitativa, o que tornou possível a constituição de uma idéia de “personalidade” definida em função de uma “organização dinâmica dos aspectos cognitivos, afetivos, conativos, fisiológicos e morfológicos do indivíduo” (BERNARD, 1974, p. 34). Porém, tanto Lagache, como Fraisse foram julgados por muitos autores por serem demasiados “ambíguos”, e por tenderem, no fundo, a uma tentativa de conciliação “artificial” entre a observação clínica e a experimentação “científica”. Zazzo foi outro autor que tentou dar uma extensão ainda maior à noção de comportamento, concebendo-o como “[...] processo de gênese do psíquico a partir do orgânico, da consciência a partir do organismo, do humano a partir do vital” (BERNARD, 1974, p.36) enraizando o psíquico num processo “evolutivo” permanente entre as “condições de existência” e as “razões de existir” do homem (Bernard, 1974).

Assim como as outras maneiras de proceder oriundas do behaviorismo, algumas psicologias ainda permaneceram, no entanto, reféns dos postulados específicos da biologia, como é o caso da questão da “adaptação” (Foucault, 1966/1999; Bernard, 1974). Como vimos, a psicologia do comportamento foi muitas vezes denunciada como concepção “instrumentalista” do homem, por conceber o homem não mais do que um “meio técnico” de se obter resultados. Assim, o behaviorismo e também as psicotécnicas, demonstram carências de fundamentação epistemológica sólida e crítica que podem ser constatadas pelo fato de que elas não parecem considerar as implicações “políticas” de suas “práticas” que, em muitos casos, se colocam indiscriminadamente a serviço dos grandes clientes (empresas/ Estado capitalista).

A esta altura, cabe ressaltar o diagnóstico da psicologia realizado por Canguilhem, subdividido em função dois modos de concepção do homem, a saber: o “utilitarismo” [subjetivismo] (utilidade para o homem/homem como fabricante de ferramentas = “*homo faber*”) e o “instrumentalismo” [objetivismo] (utilidade do homem/homem como ferramenta/instrumento do instrumento/ “*homo tool*”). Segundo o autor, o “comportamentalismo” não chegava mesmo a conceber uma “idéia” de homem que não seja diferente da idéia de “ferramenta”. Logo, o modo de tratar o homem “como um instrumento”

(ou “como um inseto”) seria explicado pelo comportamento de “utilização do homem” do psicólogo comportamentalista: única evidência “plausível” da lógica interna de estruturação epistemológica e ontológica (funcionalismo e liberalismo) (Canguilhem, [1958] 1973).

2. Entre técnicas e políticas

Nós psicólogos do futuro..., consideramos quase como um sinal de degenerescência o instrumento que quer se conhecer a si mesmo, nós somos os instrumentos do conhecimento gostaríamos de ter toda a ingenuidade e a precisão de um instrumento, portanto nós não devemos nos analisar a nós mesmos, nos conhecer. (Nietzsche, F. *La Volonté de puissance*, trad. Bianquis, livro III, 4.335 – citado por Canguilhem [1958] 1973).

Tão reveladora e ao mesmo tempo mal compreendida, a avaliação de Nietzsche sobre os “psicólogos do futuro” (século XIX) aponta para a “ingenuidade” (positivista) da instrumentalidade carente de reflexão “ética” acerca de suas práticas, de seus fundamentos, e das implicações de suas “tecnologias”. Esta questão pode ser relacionada ao domínio das psicologias “técnicas”. É fato que a psicotécnica representou uma tentativa de “ruptura” com as disciplinas enraizadas em filosofias ou antropologias, que poderiam lhe conferir uma reflexão ontológica. Porém, ao negar o problema “ontológico”, essas psicologias pretendiam se afirmar puramente pela justificação de sua eficácia, em razão das salvaguardas que a “pureza” da técnica e de sua aplicabilidade, que viriam a lhe conferir um estatuto de “funcionalidade” (e cientificidade). Desta maneira a questão do funcionalismo psicológico implica em algumas polêmicas importantes. Pois, mesmo negligenciando abertamente qualquer referência à subjetividade, elas não podem esconder o seu modo de “utilização do homem”, resultado de sua “ingenuidade” de “neutralidade” (Canguilhem, [1958] 1973).

O problema fica ainda mais sério quando estas formas de saber passam a integrar as lógicas sociais de captura e segmentarização sociais (indústria, comércio – recrutamento e seleção, por exemplo). Sem refletir “eticamente” quanto aos propósitos e seus pressupostos, se colocam à serviço do modelo predominantemente “utilitarista” e “funcionalista” de produção de subjetividade, que considera os indivíduos não mais do que “pontos de articulação” (subjetivação) instituídos pela lógica do capitalismo. Para Canguilhem uma psicologia que compreende o homem não mais do que como um “instrumento” impossibilita qualquer garantia estatutária de “especificidade” e “legitimidade”. Ora, escreve Canguilhem,

“[...] se não podemos definir essa psicologia por uma idéia de homem, isto é, situar a psicologia na filosofia, não temos o poder de proibir quem quer que seja de considerar-se psicólogo e de chamar psicologia o que ele faz” (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.11). A crítica dirigida, sobretudo, aos psicólogos comportamentalistas e experimentalistas (positivistas), e também às psicotécnicas, denunciava a “cegueira” do “ideal” positivista de ciência como um impedimento para os psicólogos poderem compreender o comportamento em relação a seus “sentidos” (valores) e em relação ao seu contexto. Portanto, por não levarem em conta as dimensões históricas e políticas nas quais estão situados e por onde são levados a propor seus métodos, técnicas e serviços, estes profissionais (psicólogos-cientistas) correm o risco de tornarem-se “instrumentos ingênuos” de controle e manipulação social (o caso de Watson é mais evidente / publicidade e consumismo). Desta maneira, o psicólogo (cientista do comportamento) à maneira de um “instrumento ingênuo” - de maneira mais ou menos pré-concebida, desejada e calculada segundo padrões gerais de desvio por uma elite corporativa (capitalista) - não sabe sequer a que propósitos ele realmente “serve”. Esta é uma das marcas mais expressivas que denota uma mutação (ontológica) significativa de uma concepção “utilitarista” (romântica) de homem para uma concepção “instrumentalista” de caráter puramente “funcional” que concebe o homem não mais do que um “meio” de se obter “fins” (liberalismo econômico e sociedade industrial): a forma “homem-ferramenta” do capitalismo.

A idéia de utilidade como princípio de uma psicologia, dizia respeito à tomada de consciência filosófica da natureza humana como poder de artifício. (Hume/Berkeley?) [...] mais prosaicamente, a definição do homem como fabricante de ferramentas [homem como inventor – homo faber] [...]. Mas, o princípio da psicologia biológica do comportamento não parece ter-se destacado, da mesma forma, de uma tomada de consciência filosófica explícita, sem dúvida porque ele não pode ser operado senão com a condição de permanecer não-formulado. Este princípio é a própria definição do homem como ferramenta. Ao utilitarismo, implicando a idéia de utilidade para o homem, a idéia do homem, juiz da utilidade, sucedeu o instrumentalismo, implicando a idéia de **utilidade do homem**, à idéia do **homem como meio de utilidade** [homem como invenção (fabricado) – homo tool]. A inteligência não é o que faz os órgãos e se serve deles, mas o que serve aos órgãos. (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.10, grifo do autor).

Esta discussão situa a mudança paradigmática de uma visão utilitarista (onde se assentava boa parte das psicologias), denunciando a “biologia do comportamento” como uma

concepção “instrumentalista” que trata o homem como “ferramenta”, ou ainda “como um inseto” (Canguilhem, [1958] 1973). Em outras palavras, a visão implicada nas psicologias referidas, coloca o psicólogo numa posição (perigosa) de “instrumento do instrumento”. Seria isso o resultado do que Foucault anunciava como a “morte do homem”? O servilismo tecnológico? A tecnologia sem homem?

No caso particular dos estudos da “adaptação” e da “aprendizagem” nos deparamos com o problema ético e político (talvez o mais importante neste momento) que é o “poder” que a psicologia tem nas “mãos” tanto para “(...) comandar uma filosofia libertária do indivíduo quanto uma teoria instrumentalista e escravizadora do homem” (BERNARD, 1974, p.39). Ou seja, a psicologia pode se alinhar de maneiras distintas levando em conta os valores à ela subjacentes, tanto ao lado de uma “máquina libertária” (máquina de guerra revolucionária), quanto ao lado dos “aparelhos de captura” e segmentarização sociais atrelados sempre a uma “política de Estado”.

A serviço de demandas que tem valorizado cada vez mais o “lugar” da psicologia na cultura contemporânea (na resolução de conflitos) encontramos o problema relativo a sua legitimação operacional. Pois, tomada a partir de um ponto de vista puramente “técnico”, a psicotécnica não parece sustentar outro postulado diferente de uma “prática de adaptação do homem” ao trabalho, e seu inverso. É o caso do domínio dos estudos da aprendizagem, que aparenta ser “o domínio mais teórico, mais desinteressado e, como que por acaso, mais unificador da psicologia” (BERNARD, 1974, p.40). Mas “implicitamente” parecem estar alinhadas com as exigências da sociedade capitalista do século XX: onde “*a natureza do homem é ser ferramenta*” (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.4, grifo nosso). Ou seja, a nova “vocação” conferida ao homem é a de ser “colocado no seu lugar”: seu cargo e sua função, ser “disciplinado”, “obediente”, “produtivo” e depois “consumidor” (Canguilhem, [1958] 1973; Foucault, 1997; Ferreira, 2010).

2.1 O problema da abstração

O modo de conceber a psicologia positivamente, em função de uma situação objetiva, passiva de explicação causal relativa à “reação” observável, torna-se estéril quando passa a se servir de conceitos (e métodos) “abstratos”? Esta era a pergunta que Politzer ([1928] 1998) colocava para a psicologia, denunciando os “impedimentos” (do ideal positivista) que sofria a

psicologia para tornar-se realmente uma “psicologia concreta”. Segundo o autor, para que não se caia na cilada de uma “máscara pseudocientífica da mitologia animista”, é necessário “retornar” ao “homem concreto” em sua relação imediata (e “dramática”) com o mundo sensível: o “sentido” do “drama” (Politzer, 1998).

É o caso da “*Crítica dos fundamentos da psicologia*” de Georges Politzer (1998) que, levantando a questão do “problema da psicologia”, denunciava as psicologias “experimentais” como “ciências abstratas” (Politzer, 1998). Segundo o autor, as psicologias, anteriores à psicanálise e a fenomenologia, não passavam de um esboço de psicologia, ainda sob os “véus” da “abstração”. Note-se que a abstração denunciada por Politzer, visava discutir, sobretudo, a aparente “renúncia” à abstração metafísica a que se pretendia a psicologia experimental (positivista), demonstrando a “abstração” na literalidade mesma do laboratório como recorte da realidade.

A psicanálise tem um papel importante na discussão de Politzer (1998), pois parecia se dirigir ao problema do sentido da existência “dramática” do homem. Deste modo, a psicologia experimental ao se distanciar do problema da dramaticidade existencial do homem, é caracterizada como “abstrata” por não compreender em nada o “sentido” da percepção vivida para o homem em situação. Assim, em um teor denso e sulfúrico, Politzer se autorizava mesmo a declarar que os psicólogos “(...) são (tão) cientistas assim como os selvagens evangelizados são cristãos” (POLITZER, 1998, p.40). Ao realizar a crítica da “afetividade” à psicologia, Politzer pretendeu demonstrar como o problema do sentido dramático da existência humana compõe o “verdadeiro” objeto de uma “psicologia concreta”. Ora, ao estudar a percepção, a sensação, etc., a psicologia experimental - abstraindo o todo em função da parte - opera verdadeiros procedimentos de “controle” e “registro”, graças à suas “garantias” de “fidelidade e precisão” oriundas dos métodos das ciências “positivas”. Mas com isso ela abre mão do “sentido (subjetivo)”, naquilo que corresponde à relação imediata (sensível e afetiva) do “sujeito concreto” com o mundo (Politzer, 1998). Assim, a psicologia abre mão “totalmente” da singularidade que e compõe a experiência sensível (e que a psicologia clínica chamará de singularidade do caso) ao pretender transformar em “princípios gerais” e universais da “natureza humana” os processos “complexos” e de natureza “singular” que compõem a existência humana. O mesmo ocorre com a psicologia “diferencial” ao codificar as “diferenças” (singularidades) em padrões de “repetição” e “desvio” (identitários) com o estabelecimento das “leis” (axiomas do capitalismo).

O conceito de “drama” em Politzer se refere aos resultados decorrentes das sínteses da percepção interna com a percepção externa de todo ato, possuindo um sentido para aquele que o vive: “o gesto iluminado pelo relato” (POLITZER apud BERNARD, 1974, p.41). Isto significa dizer que, frente aos teóricos dos “fatos de consciência”, trata-se de considerar todo e qualquer “fato psíquico” em relação ao *sentido humano*. Porém, como bem destacou Bernard (1974) referindo-se à crítica feita por Althusser à Politzer, a idéia de “concreto” (e de drama) como objeto de ciência parece estar condenada a certo “aprisionamento ideológico” ao confundir o conhecer com o ser. Por isso mesmo Politzer ainda ficou “refém” da “abstração” que ele mesmo tanto “combateu”. Segundo a análise de Bernard, Politzer não se viu apto a tirar proveito de uma “autêntica” psicologia concreta que concebia a psicologia necessariamente encaixada numa economia e que tomava o materialismo como “a verdadeira base ideológica da psicologia positiva” (POLITZER apud BERNARD, 1974, p. 42). Foi L. Sève, que anos mais tarde, retomando a trilha empenhada por Politzer, viu-se autorizado a fazer as correções “marxistas” necessárias para que a idéia de “psicologia concreta” fosse levada adiante. Politzer não pudera desenvolvê-la completamente por não dispor dos grandes textos marxistas traduzidos para o francês, muitos deles divulgados anos após a sua morte precoce (Bernard, 1974).

O encaminhamento realizado por Sève consistiu na mudança da noção de “drama” para a noção de “ato”. Sève julgava imprescindível a mutação conceitual para que fosse possível formular uma “teoria da personalidade” onde todo comportamento individual pudesse ser compreendido em relação a uma “biografia”, entendida como “constelação” de “atividades concretas”, onde o “ato” era entendido ao mesmo tempo, como a expressão no nível individual (ou se preferirmos, molecular), e, como expressão no nível das relações sociais situadas em suas condições históricas imanentes, definindo assim, a psicologia como uma “ciência da vida real dos indivíduos” (SÈVE apud BERNARD, 1974).

A esta altura, cabe lembrar, porém, que as tentativas unificadoras da psicologia, sob a “unidade” específica de um “domínio” - que, no caso de Sève, era o próprio “indivíduo concreto” - dão testemunhos de que esta esperança “totalizadora” é uma parca ilusão. Esta constatação vai de encontro com a idéia de Gagey (1958) - que declarava a necessidade de “(...) renunciar à ilusão unitária e totalizante que tende a conceber uma psicologia fundada de antemão” (GAGEY apud BERNARD, 1974, p., 49), ou seja, uma psicologia fundada *a priori*. Contrário às tendências unificadoras e totalizantes, Gagey anunciava a psicologia numa composição híbrida, heterogênea, como “[...] *uma respiração polimorfa, inscrita no processo*

interminável que é o do devir” (BERNARD, 1974, p. 49). Isto implica considerar que, na aceção de Gagey, a psicologia está sempre em vias de se fazer (devir-psicológico).

Gagey pensava a psicologia como uma “pluralidade” (multiplicidade) de campos os mais diversos, aplicando uma perspectiva (“bachelardiana”) que concebe a construção do conhecimento “[...] como uma dialética de níveis sucessivos de aproximação, tendo cada um sua autonomia” (BERNARD, 1974, p.48). Resulta daí a concepção de psicologia enquanto uma “constelação” de projetos distintos que se inscrevem num projeto científico de natureza “arborescente” (Bernard, 1974). Para Gagey (1958), o campo da psicologia está configurado fundamentalmente como um “*espectro de dispersão*”. Esta afirmação – como vimos – pretendia denunciar as ilusões decorrentes das exigências unificantes e especificizantes de uma psicologia puramente “específica”, “[...] estabelecida de uma vez por todas e sem referência às flutuações de sua história epistemológica e ao próprio psicólogo como sujeito que reflete a relação com outrem” (BERNARD, 1974, p.51). Nesta direção, mais do que ser concebida em relação a uma idéia de “originalidade” (unidade/especificidade) que viria a consolidar seu “mérito” estatutário, a psicologia devia ser pensada a partir espaço mesmo de sua própria “instituição”, enquanto instituição do “*espaço psicológico*” alicerçado no contexto das atividades humanas historicamente situadas e em constante processo de transformação. Resulta daí o fato de Gagey declarar a impossibilidade de compreender a psicologia de maneira “estática”, pois ela deve acompanhar a transformações sociais se fazendo “dinâmica” (Gagey, 1958) e “transdisciplinar” (Figueiredo, 1999).

Enfim, chegamos ao problema que Greco (1972) chamou de “*desconforto*” do psicólogo, resultado do incansável trabalho de dever sempre elucidar sua própria problemática. Este incansável trabalho “autocrítico” tem um papel positivo na visão de Greco, pois além de possibilitar a renovação dos modos de inteligibilidade, tem a função de lhe garantir (ao psicólogo) maior “segurança” e “especificidade” prática.

O problema da definição da especificidade da “*tarefa do psicólogo*” gira em função das “implicações” das suas explicações, o psicólogo é um profissional habilitado para emitir laudos, pareceres, dossiês, etc. Como vimos anteriormente, no positivismo de Comte, ficava vedada (à psicologia) qualquer tentativa de investigação causal, como era caso dos estudos da consciência a que se propunham os “introspeccionistas”, ainda herdeiros da tradição metafísica (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975). Dito de outro modo, o “conceito de explicação” positivista concebia a experiência num nível (reducionista)

quantitativo e mensurável enquanto conjunto de fenômenos reais e observáveis. Eis o que muitos autores denunciaram como “positivismo raso”. Porém, a ciência moderna não se limitou a este preceito, uma vez que as ciências físicas e químicas, e mesmo as biológicas, irão incorporar este “uso racional do conceito de causa” que se mostrou ser um método bastante fecundo. No entanto, a psicologia, amputada “desde o início” pela sanção positivista, parece ter tido alguma dificuldade em legitimar seu recurso da “explicação causal”, uma vez que, ao se propor a formular “leis gerais” do comportamento, dos padrões e dos desvios, implodia a “singularidade” implicada nas condutas individuais, abrindo mão daquilo que configurou um dos “maiores” avanços no terreno “psi”, realizados pela psicanálise e também pela fenomenologia, através da compreensão do “sentido”.

É por isso que a condenação da explicação em psicologia foi pronunciada conjuntamente, e por razões antinômicas, pelos herdeiros de um positivismo estrito, como Skinner ou Woodrow e pelos partidários de uma psicologia “compreensiva” das individualidades enquanto tais, como a propõem os clínicos e os fenomenólogos. Assim, para evitar cair nos procedimentos de uma psicologia do *inner man*, Skinner recusa as hipóteses tanto fisiológicas quanto mentalistas, e pretende ater-se a uma rigorosa descrição dos fatos de observação imediata, sem atribuir-lhes “propriedades locais ou fisiológicas. Um reflexo não é um arco, uma tendência não é o estado de um centro...”. Se os fenomenólogos como Jaspers se limitam também à descrição, é, ao contrário, porque visam a compreender a originalidade da consciência, desprezada pelos behavioristas, isto é, descobrir a significação desses conteúdos. Ora, é preciso reconhecer que tanto uns como os outros não conseguem manter suas posições: os primeiros, porque não podem evitar conceitualizar os dados empíricos e construir um aparelho lógico de descrição, com sua sintaxe e sua semântica (BERNARD, 1974, p.52,53).

E, quanto aos fenomenólogos:

[...] sua pesquisa da apreensão ingênua da experiência vivida de um sujeito não os condenaria a substituírem o rigor da conceitualização da explicação causal e matemática pelas aproximações sedutoras, mas estéreis, de belas metáforas? De qualquer forma, a prevenção comum do positivismo e da fenomenologia em relação à explicação organicista, isto é, ao fundamento puramente fisiológico, obriga ambos, embora por razões contrárias (o fisiológico uma entidade abstrata e inferida, portanto, subjetiva, para Skinner; é um decalque analítico e mecânico, por conseguinte, puramente objetivo, para a fenomenologia), a se privarem de toda confirmação pelas ciências da vida. Donde a ameaça de esterilidade. (BERNARD, 1974, p.53).

Podemos notar como ambas as formas de explicação “descritivas” dos fenômenos tendem para alguma forma de “dogmatismo” ao se pretenderem como saberes “universais” e “absolutos”. Numa tentativa de evitar esta “ameaça” de “esterilidade”, Piaget tentou estruturar sua “*Epistemologia genética*” numa articulação “contínua” entre as “investigações das leis” as “hipóteses explicativas” dos fenômenos humanos, procurando um acordo entre explicações causais e compreensões abstratas. Segundo Piaget os modelos explicativos em psicologia podem ser divididos entre “reducionismos” e “construtivismos”. Os tipos de “reducionismo” podem ser categorizados como: psicológico, psicossociológico, fisicalista e organicista. No entanto, os reducionismos precisam ser “completados” por modelos explicativos “construtivistas”: do tipo “teoria do comportamento”, do tipo construtivismo “genético”, ou do tipo construtivismo “abstrato”. Um bom exemplo do modelo “genético” reside na obra do próprio Piaget, que buscou “extrair a formação das estruturas operatórias da inteligência, na criança, pelo jogo fundamental do processo de equilíbrio entre as reações de assimilação e acomodação” (BERNARD, 1974, p.57). Porém, para levar esta idéia adiante, o autor se viu diante da necessidade de assentar seu modelo sobre o “formalismo lógico” que ele toma emprestado dos modelos matemáticos abstratos como a teoria das probabilidades, a álgebra de Boole e a teoria das proposições.

Um exemplo de construtivismo “abstrato” pode ser reconhecido no fato de os estudos da neurofisiologia, por si só, não explicarem os processos lógicos da inteligência, como $2 + 2 = 4$, por exemplo. Isso revela a “complexidade” a qual as atividades cerebrais (e que envolvem também a consciência) estão “implicadas” diretamente nos processos semióticos que as atravessam, e, por isso mesmo, não podem ser “reduzidas” a explicações causais sem o recurso a um método explicativo e dedutivo que lhes confira “sentido”. Desta maneira, os modelos “abstratos” servirão à neurofisiologia para explicar os fenômenos da consciência paralelos aos “fatos fisiológicos”. Este “paralelismo”, segundo Piaget, reside no “isomorfismo” das “implicações” da consciência (relações significantes) com as “causalidades” do mundo material ou orgânico, através dos fenômenos fisiológicos.

Essa conceitualização e esses modelos explicativos que são postos à prova numa experimentação devidamente preparada, medida e formulada logicamente, são, na psicologia contemporânea, o produto de uma **dupla opção**: de um lado, em favor de uma **epistemologia estruturalista** que é, segundo a expressão de Lewin, “*um método de análise das relações causais e um método de construção dos conceitos científicos*”; do outro, em favor da **perspectiva genética**, na medida em que a gênese dos comportamentos nos faz assistir à transformação das estruturas através da continuidade do

exercício das funções e, por conseguinte, garante-nos contra a tentação de crermos que o comportamento estudado (o do animal, o da criança ou o do adulto) obedece a lógica com o que interpretamos. A psicologia moderna não se opõe mais a um sentido subjetivo do comportamento a “ser compreendido” e significações objetivas, as únicas suscetíveis de “explicação”. Na realidade, o único sentido digno de ser levado em conta é o que é revelado pela “explicação”, isto é, de um lado, a determinação das relações constitutivas desse comportamento (sua estrutura), do outro, a de seu modo de aparição e de suas transformações (sua gênese) (BERNARD, 1974, p.59).

Nota-se, portanto, que a explicação sempre está implicada nas condições as quais são produzidas e articuladas. Cabe então perguntar: Quais são as condições imanentes aos seus surgimentos? Ou seja, sob quais condições estão circunscritos os projetos psicológicos do século XX? Ora, se considerarmos, por exemplo, a evolução da psicologia no século XX, - e mais especificamente em relação à Segunda Guerra Mundial – pode-se observar como “traços” mais evidentes de seus desenvolvimentos, por exemplo: a “psicologia genética” (Piaget e Wallon) e as “teorias da aprendizagem” (graças à teoria da informação e à cibernética); mas também as “psicologias da personalidade”, (aliando os estudos da neurofisiologia com contribuições da psicanálise), os testes psicométricos, e também a “psicologia social” das minorias (pequenos grupos) (Bernard, 1974; Japiassú, 1975).

Não se pode negar que na imanência destes desenvolvimentos existam “exigências (sociais) de aplicação”. Por exemplo, através da Segunda Guerra Mundial e seu acentuado teor “ideológico” - representado pela luta democrática contra os regimes totalitários, sobretudo contra o nazismo - os psicólogos americanos se debruçaram sobre os problemas da “moral dos soldados”, dos “traços de caráter”, do equilíbrio/desequilíbrio das personalidades, e das “dinâmicas de grupo”: “[...] eles haviam inventado e aperfeiçoado os testes e seu conhecimento das aptidões para orientar e selecionar milhões de homens lançados na guerra sem grande preparação militar” (BERNARD, 1974, p.60). Esta questão da relação da psicologia com os acontecimentos políticos merece atenção, pois levanta o problema do caráter “estratégico” (bélico) e “político” que passam a contribuir as tecnologias ou “técnicas psicológicas” na produção de subjetividades na sociedade capitalista.

2.2 Entre políticas e técnicas (psicologia e tecnologia política)

No que confere a questão das “técnicas psicológicas” propriamente ditas, devemos antes, nos ater a uma questão que parece fundamental que se revela em relação à teoria e à aplicação do conhecimento. Inicialmente, as “técnicas” (psicológicas) parecem mesmo preceder a ciência (psicológica), que delas depois se servirá através de suas aplicações. Portanto, é através das práticas (técnicas de governo de si e dos outros) que vamos encontrar o passado remoto das psicotécnicas. Ou seja, as técnicas científicas de “adaptação” e “condicionamento”, hoje disponíveis, podem ser situadas historicamente num solo arqueológico muito “anterior”, evidente nas práticas de governo (poder) dos indivíduos. Este é o campo da (economia) política, das técnicas de governo (de si e dos outros) e os modos de subjetivação. Nesta altura cumpre destacar a importância das análises de Foucault sobre a genealogia do sujeito moderno. Segundo Foucault (2006), para que possamos analisar a genealogia do sujeito em relação à civilização ocidental, “é necessário considerar não apenas as técnicas de dominação (governo), mas também as técnicas de si” (FOUCAULT, 2006, p. 95).

A questão relativa às técnicas de governo e direção dos homens implica considerar o homem situado dentro de um sistema (social) de relações de saberes e poderes que diferem do modo como os povos, em suas diferentes formações históricas se relacionam entre si e com os outros. Ora, estamos falando de relações de poder (e saber) e os modos como se constitui a subjetividade enquanto processos de subjetivação. Mas, para compreendermos os processos de constituição da subjetividade, enquanto um plano de interioridade (como é o caso da modernidade) devemos antes nos ater àquilo que Foucault (1995) chamou de “história das técnicas (do cuidado) de si”. Cabe frisar que, nas sociedades gregas antigas, não existia uma noção de “individualidade” como a tão valorizada “individualidade do sujeito” que se desdobra no mundo moderno. Para os gregos havia uma preocupação com o autocontrole (governo de si), porém, não se tratava de uma busca pelo conhecimento de si mesmo como a “interioridade reflexiva” de um “eu”, mas, uma vida bela como uma “obra de arte”: a vida enquanto estética da existência (Foucault, 1995; Ferreira, 2010).

Segundo a análise foucaultiana, era através da ética grega do “cuidado de si” que o homem grego podia de fato exercitar sua liberdade política. A prática ética da liberdade de governar-se a si era uma condição intransponível para almejar o governo dos outros (poder). O imperativo grego “conhece-te a ti mesmo” não detinha outra finalidade senão a constituição de um “si”, a fim de evitar que as cidades fossem governadas por tiranos (como os bárbaros).

Deste modo, o imperativo grego não se referia à interioridade do indivíduo, uma vez que “(buscava-se) a autonomia da pólis, não para si, mas através de si” (FERREIRA, 2010, p.25).

Segundo a afirmação de Deleuze, comentando a obra de Foucault, foram os gregos os primeiros a curvarem (dobrar) as forças sobre si, criando um interior, ou um “si”: eles inventaram um si para si (Deleuze, 2006), porém trata-se de uma interioridade muito diferente:

Para Jean Pierre Vernant (1990), os gregos não possuíam uma experiência generalizada do eu enquanto interioridade individualizada ou personalidade, apesar de esta se manifestar no discurso em primeira pessoa da poesia lírica, e nos feitos de indivíduos como magos e guerreiros. Há, enfim, entre os gregos uma interioridade, mas esta não é individualizada, reflexiva, ancorada num eu. Para Vernant, esse “eu” da Antiguidade clássica teria a impessoalidade de um ele. Por exemplo, quando se fala da alma humana, especialmente nos círculos pitagóricos e platônicos, esta não é a alma de alguém, como aprendemos na tradição cristã, mas uma alma universal. Mais uma alma em mim do que a minha alma. Mesmo quando se fala do conhecimento que essa alma tem das coisas, não há a nossa clássica oposição entre mundo externo e interno, pois conhecer é incorporar os próprios objetos ou a essência destes (FERREIRA, 2010, p. 16).

Portanto, com os gregos, podemos assistir a fundação de um “interior” (muito diferente do interior cartesiano) a partir de uma “exterioridade” (Fora) que era cara a eles, sobretudo pelo fato de que as “práticas” serem muito valorizadas esteticamente. Desta forma, para pleitear o governo dos outros, o homem, cidadão grego, deveria ser “avaliado” a partir de suas condutas em relação a uma ética facultativa, uma vez que não havia um “código de deveres”, como posteriormente se desenvolveu no direito romano e com a moral cristã, e que serviram de base para o Estado moderno. Logo, para os gregos, os mestres de si seriam, em potencial, os mais indicados para governar a cidade e os outros (Foucault, 1995; Deleuze, 2006). Mas as práticas do cuidado de si - enquanto “técnica de si” - sofreram uma importante “mutação” com cristianismo (a partir do séc. II d.C.). Com a “pastoral cristã” e a disseminação da “moral dos costumes”, instaurava-se o “si” como uma “interioridade individualizada”. Deste modo, uma característica comum a essa época era o espírito e o desejo de “deixar-se governar”, em nome do “espírito de rebanho” e da “salvação” pessoal, mesmo que para tanto, fosse necessário renunciar ao culto de “si” (Foucault, 1995). A moral cristã, com todo seu ascetismo bem conhecido, inverterá a proposição grega “conhece-te a ti mesmo” através da “moral de rebanho”. Estamos diante do “poder pastoral” e do “espírito de

rebanho’, onde a figura do ideal ascético está representada sob a figura do “padre”. Afinal, o cristianismo adotou como técnica de controle social o regime do “pecado” (culpa) e da “dívida infinita” como formas de condicionamento e governo social, e depois com as técnicas de confissão e exercícios de si (penitências): essa era a psicologia da moral cristã denunciada por Nietzsche como sinal do “mais alto grau de degenerescência”.

Segundo Foucault (1995), nesse momento surge a figura do homem santo que se destaca da comunidade a fim de buscar Deus no interior do seu verdadeiro eu, tendo para tal que estar atento às armadilhas do demônio. Trata-se, nesse mergulho na própria alma, de distinguir os pensamentos de origem divina dos infundidos pelo mal. Esse modo de vida, lentamente produzido no seio da vida religiosa, nos monastérios do Oriente próximo (atuais Síria e Egito), irá se propagar ao longo de todo tecido social progressivamente até a nossa modernidade no interior das práticas culturais, instituições e hábitos individuais. E com algumas inversões de signos: o próprio eu, impedido de ser cultuado na ética dos primeiros cristãos, tendo em vista a purificação do indivíduo, passará a se tornar uma finalidade em si na modernidade, configurando-se como a nossa riqueza mais preciosa (FERREIRA, 2010, p.16).

Com a modernidade a questão do cuidado de si sofre uma importante mudança quanto a sua “finalidade”. Pois, não se trata mais de buscar uma purificação da alma, mas a “afirmação de si”: “eu penso”. A partir da modernidade, várias formas de relação consigo passaram a existir, além da experiência religiosa (sexualidade, relação público-privado, etc.). Como assinala Ferreira, o “[...] exame de si, outrora exercido através dos instrumentos religiosos e jurídicos (como a confissão), cede (espaço) aos aparatos científicos modernos (a anamnese, a entrevista clínica, os testes mentais)” (FERREIRA, 2010, p.16). Podemos notar uma mudança significativa quanto a essa nova modalidade de técnica do “cuidado de si”, pois, na modernidade a questão do “método” (tema do conhecimento) se abre como a possibilidade de qualquer homem ter condições de alcançar a verdade com “precisão e clareza”, tema este que será fundamental para as psicologias a partir do século XVIII. Ora, se na Antiguidade cristã buscava-se distinguir o bem e o mal no pensamento (em nós), a partir do século XVII, a exploração da interioridade tinha como objetivo o “[...] acesso à verdade e a fuga das ilusões, alternando-se os filósofos na atribuição da razão [...] ou dos sentidos como via privilegiada do conhecimento” (FERREIRA, 2010, p.18-19).

Este problema fica evidente com a filosofia de Descartes quando o “método matemático” passa a ser a condição que torna possível a revelação da verdade a qualquer

homem que se dispusesse a seguir um conjunto de procedimentos. Bastava um método para que se tivesse acesso à verdade. Em outras palavras, contrariamente ao problema da ética aristocrática grega e da moral cristã, o método cartesiano, implica numa mutação política importante. Pois, nestas circunstâncias, para conhecer as coisas, não é antes preciso que o sujeito seja um mestre de si, mas que disponha de um “método”: “padronização” que torna possível o acesso ao conhecimento (a verdade). Em decorrência da cisão cartesiana da alma e do corpo, da valorização da primeira em função dos mistérios que envolvem as sensações e percepções oriundas do corpo sensível, a alma será concebida como o próprio pensamento enquanto substância distinta.

Não há, pois, dúvida alguma que sou, se ele (o suposto Gênio Maligno) me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que essa proposição eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio em meu espírito (DESCARTES, 1972 [1641], p.100).

Podemos notar como essa “intuição imediata” do eu cartesiano implica numa virada do pensamento ocidental moderno, uma vez que não está mais em pauta a busca pela essência dos seres como no pensamento antigo, ou mesmo a fundamentação divina da própria existência como no pensamento medieval, mas sim a concepção do (espírito) sujeito como “sede” da verdade. Descartes fazia uma distinção entre o espírito enquanto consciência racional e o corpo como “fonte de enganos”. Pois, corpo e alma eram concebidos como substancialmente distintos: o corpo extenso e o espírito “inextenso”. Haja vista que o corpo, a princípio, se constitui como objeto de “exame” e “controle” por parte do espírito. Ou seja, havia a predominância do pensamento sobre o corpo, pois o primeiro era possível de se conhecer diretamente. Esta concepção serviu de base, de um lado, para o materialismo biológico, e, por outro, para o estudo da consciência tornarem-se objeto de conhecimento científico das psicologias no século XIX.

Em contrapartida a Descartes, a corrente empirista (Locke, Berkeley, Hume) declarava, pois, que, não havia possibilidade de conhecimento que não tenha outra fonte senão dos sentidos, atribuindo ao pensamento (tabula rasa) a função de “associar” conjuntos de impressões (princípios de associação). Ora, o debate em vigor nos séculos XVII e XVIII estava questionando qual era a fonte da verdade e qual a fonte do erro. Ambos concordavam

no aspecto da opacidade do corpo em relação à “transparência” do espírito. E, portanto, seria mais fácil conhecermos nosso interior (subjetividade) do que nosso corpo. Não vamos nos ater aqui aos detalhes da crítica empirista, pois o que pretendemos ressaltar através dessa discussão é o modo como vem se constituindo uma noção de “interioridade” (individualizada) enquanto “subjetividade”.

No século XVIII, com a filosofia de Kant, se anuncia uma nova mutação (“revolução copernicana”) no modo de conceber a relação do sujeito do conhecimento com o mundo (objeto de conhecimento). Na filosofia kantiana supõe-se o sujeito transcendental enquanto síntese *a priori* (razão), condição da própria experiência (conhecimento), e o “eu empírico” (nossa experiência particular). Porém nem a razão pura, nem o sensível puro nos levam ao conhecimento, pois “a primeira nos conduziria às conclusões mais disparatadas (como faz a metafísica) e o segundo não produziria sem a razão nenhum conhecimento” (FERREIRA, 2010, p.21). Deste modo, é o sujeito transcendental (enquanto categorias do juízo *a priori*) que permite o conhecimento dos objetos, mas quanto ao conhecimento de si é totalmente limitado. Assim, para que haja possibilidade de uma psicologia inspirada em Kant, a investigação deveria se debruçar sobre o conjunto das experiências do eu empírico com o rigor de uma de uma experiência científica baseada numa precisão matemática - e não do sujeito transcendental, entendido como mera condição da experiência (lógica) do conhecimento. Nesta filosofia, portanto, o sujeito transcendental é concebido como universal e a experiência do eu empírico, singular.

Esses novos parâmetros exigem que a psicologia, para ser reconhecida como científica, seja mais do que a descrição do sujeito empírico, ou das vivências imersas em um mundo de ilusões: ela deve ter, no trato com a experiência imediata, todo o rigor de uma experiência cientificamente mediada e matematizada. Surge, então, no final do século XIX, na Alemanha, o projeto da psicologia enquanto ciência da experiência, tomando como base a fisiologia, calcado no conceito de sensação como elemento objetivo materializável. Esse conceito de sensação ocupou na psicologia o lugar do sujeito transcendental de Kant, permitindo que Wilhelm Wundt propusesse a psicologia como ciência independente. É através de sua análise que se podem avaliar as ilusões presentes em nossa experiência comum (imediate), de resto distinta da experiência física (mediata) (FERREIRA, 2010 p.23).

De maneira geral, como bem frisou Ferreira (2010), a herança da filosofia kantiana sobre a nossa subjetividade não se reduz somente a instauração de uma psicologia da

experiência rigorosamente científica, mas se aplica “a toda a psicologia”. Pois ela vai se instituir entre os modos de relação entre o “sujeito empírico” (experiência consciente) e o “sujeito transcendental” que é agora “assimilado a um conceito de uma ciência natural, como o de sensação fisiológica, equilíbrio físico e adaptação biológica” (FEREIRA, 2010, p.22). Portanto, como assinala Ferreira (2010), a psicologia tentou unir aquilo que a modernidade separava: o sujeito transcendental (condição da experiência) com o sujeito empírico (objeto [impuro] de conhecimento). Em outras palavras, a psicologia esta situada no intercâmbio entre o “plano transfenomenal (opaco)” ao plano da consciência (vivido) (Ferreira, 2010).

Retomando a discussão que fazíamos sobre a individualização como uma ocorrência derivada das práticas sociais (técnicas de si), devemos considerar o fato de que, como bem apontou Norbert Elias (1994), até o século XIII, sequer a palavra “indivíduo” existia. Como vimos anteriormente, o cuidado de si grego visava o autocontrole e governo de si como condição para o governo da cidade (dos outros), porém, não havia uma experiência de individualidade interiorizada como a nossa. Para tanto, a avaliação de Nietzsche sobre a genealogia do indivíduo nos parece crucial para este esclarecimento:

Nos tempos mais longos e remotos da humanidade, o remorso era inteiramente diverso do que é hoje. Hoje em dia alguém se sente responsável tão-só por aquilo que quer e faz, e tem orgulho de si mesmo: todos os nossos mestres do direito partem desse amor-próprio e prazer consigo de cada indivíduo, como se desde sempre se originasse daí a fonte do direito. Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda a miséria e todo medo. Naquele tempo, o “livre arbítrio” era vizinho imediato da má-consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicasse o rebanho, tivesse o indivíduo desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! Foi nisso, mais que tudo, que nós mudamos (NIETZSCHE, 2001, p.142,143).

Com a cristandade pudemos notar a insurgência desse modelo de interioridade individualizada, mas que só ganhará corpo, propriamente dito, com a modernidade, e mais ainda com a instauração do Estado moderno. Isto implica considerar agora a constituição do indivíduo (século XVI) como “sujeito” (autônomo) individualizado (interioridade do foro íntimo) implicado nas bases contratuais da fundamentação do Estado moderno. Em outras palavras, o sujeito, agora indivíduo “soberano” passa a ser considerado como “objeto” ao qual incide a lei, e ao mesmo tempo como “fonte” da própria lei (lei dos homens). Neste contexto, o Estado não detinha ainda as obrigações de garantir o bem estar dos cidadãos. Estamos diante da sociedade de soberania, onde, nas palavras de Foucault, “trata-se de um Estado que faz morrer e deixa viver” (FOUCAULT, 1977, p.138). Nesta época, o indivíduo existia no plano jurídico pautado a partir de suas condutas, mas ainda não se tratava de conceber o sujeito como objeto de estudo científico, que só será possível, a partir das mudanças ocorridas a partir do século XVIII (Figueiredo, 1985; Ferreira, 2010).

Fatores como o aumento da população, a proliferação dos pobres nas cidades, a invenção de novas técnicas, como o fuzil e os artefatos industriais e novas relações de produção baseadas no trabalho contratual impõem a constituição de novas tecnologias de poder, baseadas não mais na lei, mas no esquadramento e na vigilância constantes dos indivíduos e das populações ao longo do tempo e do espaço (FERREIRA, 2010, p.28).

Este novo modo de organização está implicado no que Foucault chamou de “biopoder”, ao mesmo tempo composto pelas “técnicas disciplinares” (que incide sobre os corpos dos indivíduos) e pela “biopolítica” (que incide sobre o corpo das populações). Agora o Estado não vai mais gerir a morte, mas produzir saberes para gerir a vida. Contrariamente ao sujeito soberano que era segmentado pela lei, o indivíduo “disciplinado” passa a ser esquadramento em função da “norma” (normal/anormal). O indivíduo passa a ser então considerado, não mais como sujeito da lei, mas como “objeto determinado, singular, diferenciado e dotado de uma interioridade (identificada agora a uma natureza biológica) que será o alvo do cuidado dos Estados contemporâneos e de uma série de agências privadas” (FERREIRA, 2010, p.28). Nesta ocasião a antiga fórmula do regime de soberania sofre uma inversão: não mais “fazer morrer e deixar viver”, mas “fazer viver e deixar morrer”. É somente aí, na sociedade disciplinar, que podemos nos encontrar com a constituição dos modernos saberes médicos, psiquiátricos, e mesmo psicológicos.

Deste modo, ou uma determinada teoria, prática ou sistema psicológico valorizará mais o indivíduo em sua suposta autonomia soberana, ou tomará mais como referência a disciplina, seja em nome da sociedade, do Estado, ou do bem comum, sempre, contudo, se dirigindo à direção complementar à sua posição. Assim, ou se parte do indivíduo autônomo em direção a uma suposta determinação última, como procedem os funcionalistas, construtivistas e gestaltistas, ou se parte das disciplinas para a constituição de um indivíduo autônomo e autocontrolado, como realiza o behaviorismo. Algumas psicologias, pois, mesmo que privilegiem a autonomia do ser humano, remetem-no a uma norma natural; outras ainda que tentem disciplinar os sujeitos, fazem-no de modo a favorecer o seu autocontrole autônomo (FERREIRA, 2010, p.28-29).

Portanto, a psicologia parece encontrar sua possibilidade de existência no espaço político do indivíduo “autônomo” - enquanto fonte do poder- e “disciplinado” enquanto objeto (alvo) dos poderes. Deste modo, é mediante as novas tecnologias disciplinares, como a instituição dos asilos, escolas e fábricas, por exemplo, que irão surgir as especificidades psicológicas, como as “psicopatologias, psicologias da infância e do desenvolvimento, psicologias do trabalho” (FERREIRA, 2010, p.29), e assim por diante.

Cumprir lembrar que a perspectiva de Foucault, enquadrada sob uma perspectiva kantiana, visa situar a subjetividade em função de seus *a priori* históricos enquanto regimes específicos de articulação que delimitam o que é visível e o que é dizível, bem como interditam o que é invisível e indizível. São os conjuntos de processos diagramatizados entre saberes e poderes que delimitam as possibilidades de existência dos homens ali situados em função de suas políticas (o que se faz e o que se diz). Assim, a perspectiva de Foucault aponta para uma “ontologia histórica” que se atualiza através dos modos de subjetivação e objetivação que os regimes sociais produzem, bem como através dos processos de resistência e ruptura que ali atravessam: são as “condições da experiência” que tornam possível, ou não, a emergência de um sujeito.

Vimos, de maneira geral, como a questão das “técnicas”, implicadas nos modos de existência humanos está necessariamente implicada numa política, tanto dos “enunciados”, quanto dos “corpos”. Das técnicas de governo antigas às experiências contemporâneas de motivação e liderança nas empresas, estamos diante de implicações que, ultrapassando o campo estritamente psicológico, elevam a discussão para as implicações políticas da psicologia no processo de produção de subjetividade. Com Foucault (e também com

Nietzsche), aprendemos que a política (dos corpos e dos enunciados) está situada no plano de forças, atravessada por relações de poder e saber, que irão delimitar as formas de captura ou escoamento das singularidades no campo social. Parafraseando Foucault, “onde há liberdade há poder” (Foucault, 2000).

Ao voltarmos nossos olhos para a psicologia experimental, enquanto “ciência psicológica”, devemos notar, por um lado, as suas aplicações técnicas em relação à ética; e, por outro, as implicações políticas da inserção e incorporação de novos métodos de quantificação oriundos dos estudos físicos e biológicos. É o caso do discurso psicológico dos estudos aparentemente despreziosos sobre os “limiares de sensação” e sensibilidade estudados pelos fisiólogos alemães como Weber, Helmholtz e Wundt que serviram e muito, quando “*o estudo psicológico do homem apareceu como condição indispensável de seu emprego na indústria*” (BERNARD, 1974, p.61, grifo nosso).

Em suma, como visto, é em função das “condições” de possibilidade da própria experiência (jogos de verdade) que se produzem as necessidades de transformações práticas que anteciparam o que se convencionou chamar de “psicotécnica” enquanto um ramo da “psicologia aplicada”. Destaque-se o fato de que a exigência das técnicas “psicológicas” parece, então, decorrer das necessidades decorrentes da própria experiência (prática) cotidiana. É neste sentido que a técnica será entendida como o “elemento propulsor” de que se constituirá ciência e teoria. Tomemos o exemplo de Freud, que, partindo essencialmente de questões de ordem prática, constituiu as bases do que depois se tornou a psicanálise. Este exemplo torna evidente o fato de que Freud não partiu “necessariamente” de um tratado pré estabelecido acerca da psicogênese das neuroses que ele viria simplesmente constatar. Ao contrário, a psicanálise é um exemplo nítido de como a construção teórica e a fundamentação do método explicativo partiram das necessidades impostas pela prática no cotidiano.

De modo geral, as “técnicas psicológicas”, entendidas como procedimentos de controle e registro, estão assentadas no rol das necessidades e dos interesses práticos que circulam em sociedade. É o caso da “psicotécnica”, cuja origem remonta ao início do século XX. Fortemente marcada pelas necessidades impostas pelo desenvolvimento industrial, ela se instala frente às necessidades de adaptação do homem ao trabalho, de maximização dos resultados, e de minimização dos gastos (mais-valia). Neste sentido, “o papel que a psicotécnica veio a desempenhar foi o de mecanizar a mão de obra, regular cientificamente o trabalho humano e utilizar o homem segundo o determinismo de sua atividade” (BERNARD,

1974, p.63). Decorre deste movimento o surgimento dos estudos da “ergonomia” sob a figura de Taylor, visando tornar os instrumentos de trabalho menos fatigantes e mais produtivos. Anunciava-se assim, a “racionalização” do ambiente de trabalho, tanto sob aspectos materiais, como operacionais (luminosidade, tempo, espaço, repetição das séries, etc.). Outro exemplo pode ser encontrado na declaração de obrigatoriedade do ensino primário, bem como o alistamento militar, na França entre o final do século XIX e o início do século XX. Assim, é em função destas “igualdades *de jure*” (e não de fato) que surgia a “necessidade” de uma “prática generalizada da perícia, no sentido lato, como determinação da competência e desvendamento da simulação” (CANGUILHEM, [1958] 1973, p.5), a saber: uma “psicotécnica dos interesses” (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Ferreira, 2010).

[...] entre ciência e técnicas psicológicas, há uma relativa descontinuidade, devida essencialmente à intervenção de fatores sociológicos próprios a toda cultura. Não deixa de ser menos verdade que, ao transformar o saber psicológico em vista de seus próprios fins, esta cultura se transforme, por sua vez, graças precisamente ao advento e a multiplicação das técnicas de que esse saber é a ocasião (BERNARD, 1974, p. 74).

Entretanto, mesmo antecedendo e muito a psicologia como “ciência aplicada”, a psicotécnica parece não ultrapassar totalmente, uma vez que não dispõe de articulações “outras”, como é o caso da psicologia aplicada à educação através da psicopedagogia, e também à clínica através da psicoterapia, que implicam num domínio mais amplo que o da prática puramente (automática) “instrumental”. Por outro lado, a psicotécnica parece não se resumir somente a uma simples aplicação técnica da ciência consolidada em torno de sua “eficácia”, porém a questão implicada nas “técnicas psicológicas” deve ser considerada em relação aos contextos históricos, políticos e econômicos os quais as tornam possíveis e se fazem “necessárias”. Neste sentido, cabe agora discutirmos mais especificamente alguns efeitos do processo de “psicologização da cultura” apontado por Bernard, analisados sob o viés da discussão de Foucault em relação ao tema da “objetivação/subjetivação” em suas relações com a problemática da produção de subjetividade.

3. Psicologização e subjetivação

A emergência da “ciência psicológica” estava situada em meio às transformações tecnológicas, econômicas e políticas da sociedade industrial, que exigia cada vez mais uma prática pericial especializada. É impossível considerar “as psicologias” fora do plano de forças que as tornaram possíveis. Para os aristotélicos, por exemplo, ela era uma física, mas também uma biologia. Já com Descartes ela brotava da “cisão” metafísica do *cógitio* e da valorização da “razão”. A partir de então a psicologia parece se desdobrar, grosso modo, entre uma “metafísica da consciência” (humanismo) (e também as exegeses do inconsciente), uma “biologia” (naturalismo) e também uma “engenharia dos comportamentos” e das relações de adaptação e aprendizagem. No século XX, a psicologia, assim como as demais Ciências Humanas, são cada vez mais requisitadas para auxiliar na resolução de “conflitos” decorrentes das velozes transformações sociais, tanto nas instituições, quanto na vida prática dos indivíduos: seja na empresa, na escola, no hospital, na comunidade, na família, no sujeito (indivíduo), na criança, etc. Assim, mesmo a muitos contragostos, a psicologia ao ocupar um importante espaço no “pináculo” das ciências passou a exercer um papel “privilegiado” na cultura (de produção de subjetividade) levando em conta a “utilidade” de suas “explicações” e suas “técnicas” (de controle e registro).

Este é um dos riscos que correm as Ciências Humanas, que procedendo por “reducionismos totalizantes”, acabam desembocando em “psicologismos”, “sociologismos” ou “historicismos”, que representam o problema do “sono antropológico”: o homem “*mise en scène*” (ao mesmo tempo em que sua morte vem sendo anunciada pela tecnocracia). Porém, a própria psicologia foi capaz de provar como a percepção do mundo externo não é total, mas “parcial”, ou seja, não captamos a realidade em sua completa “totalidade”, apesar de muitas vezes parecer o contrário. Dito de outro modo, a realidade é um fenômeno (inconsciente) muito mais amplo dado o “limite” da própria consciência em apreender a realidade.

Contra os “reducionismos” Husserl destacava a “inocência” implicada no procedimento de reduzir as “essências” dos fenômenos aos “fatos da consciência”, ou mesmo

confundir a noção de “objeto” com a própria experiência de objeto. A crítica era dirigida, sobretudo ao “positivismo raso”, que tomava, grosso modo, a experiência como a própria condição da verdade (objetiva) em si mesma. Em outros termos, o positivismo, tomando empírico como transcendental, desembocava na esterilidade por desconsiderar o sujeito implicado na própria produção do “sentido” do dado. A crítica fenomenológica endereçada ao positivismo atacava, sobretudo, a “ilusão” decorrente da idéia de “neutralidade” do pesquisador, mostrando a necessidade de considerar a “intencionalidade da consciência” do sujeito no próprio processo de produção do conhecimento. Evocando a figura do cientista (onisciente e onipresente) o positivismo, acreditava operar metodológica e objetivamente a verdade sem nela estar implicado. Para Foucault, este problema se desdobra sobre a questão da “verdade” em função das posições de poder que estão em jogo no campo vivido: são os “jogos de verdade” os quais o positivismo parece ser completamente insensível e acrítico. A verdade está no fato ou no dado? O dado ultrapassa o fato, ou o contrário? O que se chama verdade (desejo) está nos modos como se deseja o que é dado no fato e, o que é fato no dado? No empirismo de Hume, por exemplo, a resposta já apontava para o “ultrapassamento” do sujeito em relação ao “dado” através do “princípio de associação” ou “causalidade” (imaginação).

Retomando a questão relativa às relações ou implicações da psicologia na cultura (de produção de subjetividade) do século XX, podemos notar suas “implicações”, por exemplo, no movimento da arte contemporânea na escolha de alguns “temas psicológicos”, inspirados, sobretudo, na psicanálise, como é o caso do surrealismo de S. Dalí. O gravurista Escher também merece ser destacado uma vez que operava, simultaneamente, a crítica da arte pela gestalt e a crítica da gestalt através de sua arte. A lista dos artistas é enorme, porém, não pretendemos expor os pormenores relativos à análise dos temas da arte em suas relações com os temas “psicológicos”, mas apenas nos limitamos a apontar um exemplo de suas “incidências”. Isto é um índice do que configura a atual “*psicologização galopante*” da cultura que fica ainda mais evidente, por exemplo, no modo como os meios de comunicação de massa se servem de maneira acrítica e superficial de assuntos de natureza científica. Isto é o que contribui, em grande parte, para a disseminação e a “vulgarização” dos saberes científicos (Bernard, 1974; Japiassú, 1975). A temática do “bem estar”, por exemplo, nos parece supor, em todo caso, uma idéia subjacente à de “adaptação” tal como discutimos anteriormente. Além do mais, se levarmos em conta os “vieses” econômicos e políticos que são articulados silenciosamente nas bases do próprio dispositivo comunicacional, como é o

caso da "publicidade e propaganda", por exemplo, iremos nos deparar com interesses políticos e mercadológicos subjacentes aos modos como se vê e como se fala sobre determinando assunto (problema do jornalismo e o mercado da informação). É daí que decorre o problema da "manipulação da informação" que, muitas vezes, em detrimento de interesses implícitos, se limita a um "esboço de verdade" sobre o fato. Ora, os meios de comunicação de massa, ao servirem-se do discurso "natural" e "naturalizante", à moda do senso comum (e também do positivismo), aliando o requinte da "engenharia do comportamento" com as técnicas de publicidade e propaganda fortemente alicerçadas em interesses mercadológicos de manobra e controle social, vão de encontro com o alerta de Canguilhem sobre o uso "instrumental" do homem pela cultura do capitalismo. O homem como "ferramenta" ou "peça do jogo" parece figurar a própria "morte do homem" (tecnologia sem o homem). Isto representa o caráter contraditório que ocupam estes discursos, pois o discurso adaptativo do "bem estar" parece esconder a real situação do jogo, que, no fundo, nega qualquer possibilidade de "bem estar" de fato (Canguilhem [1958] 1973).

A questão da tecnicização do mundo corrente encontra um espaço nos últimos escritos de Heidegger, que via certo "negativismo" nos avanços tecnocientíficos. Para o autor alemão, a "técnica", cada vez mais especializada e menos crítica, parecia caminhar na direção contrária, no que se refere ao homem em relação a si mesmo (existência autêntica). Seria como se a técnica viesse a substituir o homem: a tecnologia sem homem? A "morte do homem"? (Foucault, 1999; Bernard, 1974, Japiassú, 1975).

O crescente aumento das "demandas" para a resolução de conflitos que a sociedade faz em relação psicologia - enquanto técnica "aplicada" - decorre dos mais variados setores institucionais, como: o econômico, o político, o militar, o escolar, o administrativo, o asilar, e assim por diante. Esta constatação se confirma, sobretudo, com a crescente disseminação do uso de termos como, por exemplo, a "motivação", o "condicionamento", as "fases do desenvolvimento", "aprendizagem", e assim por diante. Isto é o que configura o problema da "psicologização da cultura" na sociedade capitalista (Bernard, 1974, Japiassú, 1975; Figueiredo, 2004).

O "discurso psicologizante" parece ganhar cada vez espaço nas conversas, nos diálogos, etc. Isto pode ser relacionado à questão da "imagem que temos do outro", numa perspectiva comum a de Sartre. A referência a questão do "olhar" e ao conceito de "Outro" é fundamental para discutir a psicologia em função da visão que a ela é subjacente, pois para o

referido autor, está no outro a “chave” do sentido de nós mesmos. Porém, há o risco do olhar se “perder” num processo manipulativo, que Sartre chama de “má-fé”. Isto ocorre quando ele passa a (in) ferir a liberdade dos outros. Em outras palavras, “[...] cada um de nós traz um psicólogo em potencial, tanto mais perigoso quanto não somente ele ignora, mas desrespeita a singularidade e a liberdade pessoal dos outros” (BERNARD, 1974, P.78). Eis o perigo de se tratar o homem “como um inseto”, segundo uma expressão de Stendhal (Canguilhem, [1958] 1973). De maneira geral, com Sartre podemos notar uma mudança no modo como a filosofia contemporânea conferiu um lugar específico para o “olhar” em relação a Outrem. A análise sartreana em *O ser e o nada* culminará em demonstrar como o olhar, ao psicologizar-se, perdera a expressividade (afetividade) do mundo em função de seu poder de “objetivação”. (Cabe lembrar que a questão do olhar sempre ocupou um lugar privilegiado nas discussões dos filósofos desde a época de Platão). Há, no entanto, uma diferença epistemológica crucial entre o “modo de olhar” psicologizante e objetivante relativo ao “positivismo” em relação ao “modo olhar” concebido pela fenomenologia. O primeiro repousa numa concepção biologicista da visão (órgão da visão) enquanto o segundo concebe o olhar um função de uma concepção “clínica” (sentido) do olhar. De maneira geral, o problema da “psicologização da cultura” parece ser sinônimo de um processo de “instrumentalização” crescente da psicologia, resultante dos avanços tecnocientíficos da sociedade capitalista: funcionalismo e liberalismo (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974; Japiassú, 1975; Figueiredo, 2004; Ferreira, 2010).

Podemos ilustrar de muitas maneiras de ilustrarmos o problema da “psicologização da cultura contemporânea” em função das inter-relações com outros campos de saberes, porém o que vale destacar é que esta “psicologização” “implica” tanto no nível teórico quanto prático, ou seja, tanto no modo como se pensa como no modo como se vive (individual e coletivamente). No que se refere à questão do “olhar”, a perspectiva de Foucault merece aqui nosso destaque. Em se tratando do modo como uma dada sociedade “vê” o mundo, não se pode desconsiderar o campo epistêmico ao qual está relacionada e que a torna possível: são as condições de visibilidade e dizibilidade (objetivação/subjetivação). Assim, não vemos o mundo da mesma forma como o homem do século XII, porque a epistême era outra, apesar, de que de uma epistême à outra, temos sempre uma interconexão entre fragmentos de outras: os regimes semióticos são sempre “interpenetrados”, e, portanto, “mistos” como afirmam Deleuze e Guattari (2006).

3.1 Objetivação e subjetivação

Para Foucault a temática da objetivação (subjetivação) está implicada nos modos como as forças (de saber e poder) são articuladas num campo social, onde serão produzidos “modos de subjetivação” (produção de subjetividade). Vale lembrar que para Foucault, todo processo de subjetivação é, ao mesmo tempo, um processo de objetivação. Estes processos estão situados no campo de forças dos discursos e dos corpos que Foucault chamou de “jogos de verdade”. A articulação deste campo delimita as fronteiras por onde a subjetividade emergirá, em suas coordenadas “historicamente” relacionadas, constituindo o objeto de uma verdadeira “genealogia”. Mas a subjetividade não está limitada a ser construída no “interior” do campo social, uma vez que, se constitui fundamentalmente em relação às forças do Fora (campo das multiplicidades). Neste sentido, a “subjetividade”, numa leitura comum a Foucault, é, ao mesmo tempo, um interior do exterior ao mesmo tempo em que forma um exterior do interior: a “*dobra*”.

Há, no entanto, contrariamente aos processos de subjetivação acachapantes, o que Foucault chamou de “práticas de resistência” – ou linhas de fuga - que implicam em movimentos de ruptura às estratificações sociais, aos “determinismos”, produzindo, assim, “aberturas” frente ao “intolerável”, abrindo caminhos para novos modos de existência. A questão relativa aos “novos modos de existência” (como invenção de si e do mundo) foi muito valorizada, não só por Foucault, mas, sobretudo, por Deleuze e Guattari, ao discutirem a sociedade em relação as suas “linhas de fuga”, enquanto microprocessos revolucionários que afirmam ativamente sua diferença como condição possível do próprio pensamento: o caso das minorias e as máquinas revolucionárias (nômades). Resulta daí a afirmação de Deleuze e Guattari (2004) que uma sociedade não se define somente por seus “programas” - enquanto macroestrutura - mas, sobretudo, pela micropolítica das “linhas de fuga” que são traçadas como contra efetuação dos processos de segmentarização e estratificação (captura) do desejo, que formatam o real e conferem uma “identidade” (rostidade) a um sujeito.

As análises de Foucault (2000) - segundo o próprio autor - tiveram como objetivo principal estudar as questões relacionadas à “subjetividade e verdade”. São os “jogos de verdade” que operam no nível imanente às próprias práticas de subjetivação, implicando necessariamente numa “produção de subjetividade” em circulação nas práticas humanas. Estas práticas são sempre relacionadas ao plano de forças que as constituem. Articulado entre

saberes e poderes, o campo epistemológico se configura como plano de desdobramento dos modos como se faz e se diz. É daí que resulta a idéia de genealogia em Foucault. Considerado por si próprio ligado à tradição kantiana, Foucault toma como transcendental o próprio tempo: os *a priori* históricos estão sempre implicados num conjunto de práticas, enquanto condição fundamental aonde irão se estruturar os modos como se habita o mundo.

A questão dos modos de “objetivação/subjetivação”, ou melhor, os modos como se “olha” (e se é olhado) estão intrinsecamente relacionados com a disposição das forças no tecido social. A análise genealógica dos dispositivos permite, desta maneira, pensar as relações imanentes à própria experiência no mundo, tanto enquanto um sujeito, como também aquilo que dele escapa (instituições). É desta forma que um homem do século XVII não via o mundo como um homem do século XI, que não via da mesma maneira que o homem do século XXI, e assim sucessivamente. Portanto, são as próprias condições técnicas, políticas, históricas, discursivas, e assim por diante, que segmentam a realidade, enquanto séries de acontecimentos.

Frente ao problema da “cisão do homem”, tanto o marxismo quanto a psicanálise parecem ter-se iludido com uma idéia de solução na dialética entre natureza e cultura. De um lado, o materialismo histórico e dialético ao conceber o natural e o social de maneiras inter-relacionadas (dialética da natureza e cultura), escondia as “diferenças” através de um jogo de oposições que visam sempre um “equilíbrio” ou “síntese” (falsas diferenças). A psicanálise também, adotando uma perspectiva biológica e metafísica do inconsciente, resulta num acúmulo de críticas quanto ao procedimento de “redução” dos conflitos às representações libidinais inconscientes que prefiguram o conflito humano em função da figura clássica de Édipo.

Para Foucault, o problema do homem para as Ciências Humanas implica, de fato, no problema do “duplo empírico-transcendental”. Tomado ao mesmo tempo, como o vivente a ser estudado [como objeto empírico], e como elemento que torna possível o próprio conhecimento (elemento transcendental/sujeito do conhecimento), segundo Foucault, as Ciências Humanas, assim como as “analíticas da finitude” não abrem mão da categoria do vivido enquanto campo de análise, o que lhes confere ainda uma herança da “idade clássica”. Para o autor as mutações advindas da psicanálise, da etnologia e da lingüística, ambas associadas ao estruturalismo, serão anunciadas como as novas opções epistemológicas disponíveis, que irão abrir caminhos para o “impensado” (sistema e estrutura). A dimensão da

análise de Foucault aponta para estas formas de saber que, libertos do problema (central) do homem, seja com o inconsciente, com as estruturas mitológicas ou com as análises sincrônicas e diacrônicas da língua (a lingüística), apontam para uma dimensão “imaneente” e (impessoal) do vivido que é dada, mas não é nítida ou consciente.

Um dos principais objetivos de Foucault (1999) em *As palavras e as coisas* foi o de demonstrar como as diversas ciências apareceram, em seus regimes distintos, sob fundos epistêmicos diferentes, concentrando o foco de análise no processo de constituição relativo às Ciências Humanas. Nesta perspectiva, a emergência das Ciências Humanas no século XIX está relacionada a uma “redistribuição geral do saber”, onde o Homem surge no fundamento de todas as positivities e, simultaneamente, como próprio objeto empírico “privilegiado”. Esta “emergência do homem”, como objeto e também como condição de justificativa da própria ciência, implicou, como vimos, numa dupla “contestação”, entre as Ciências Humanas e as ciências “puras”. Contra a pretensão das Ciências Humanas de se proclamarem autofundantes, as ciências “puras” se viram “obrigadas” a procurar, nos seus próprios fundamentos, uma justificativa metodológica além de sua “purificação” histórica “contra os “psicologismos”, contra os “sociologismos”, contra os “historicismos”. Por outro lado, a contestação da filosofia às Ciências Humanas implica na acusação de ingenuidade autofundante uma vez que as Ciências Humanas, em geral, reivindicam como seu “objeto” o que outrora era de domínio da filosofia (antropologia filosófica) (Foucault, 1999).

A emergência das Ciências Humanas para Foucault está relacionada a uma tripartição epistemológica entre: “o das ciências matemáticas e físicas, o das ciências biológicas, econômicas e lingüísticas e, enfim, o da filosofia” (BERNARD, 1974, p.92). Sendo assim, as Ciências Humanas, utilizando formalizações matemáticas, ou adotando modelos como o biológico, o econômico ou o lingüístico, irão se debruçar sobre o problema dos “modos de ser” (o vivido) do homem como “objeto” de investigação (comportamento/conduita, por exemplo), seja através do corpo biológico tornado “organismo”, seja do corpo social tornado “massa”, seja o corpo semântico tornado “enunciação” (palavra de ordem). (Foucault, 1999)

Concomitantemente, as Ciências Humanas vão representar um “perigo eminente” para esses campos epistemológicos que constantemente são ameaçados de se sociologizarem ou se psicologizarem, e também são presa fácil das contestações de seus anseios. Portanto, as Ciências Humanas não obtêm sua “positividade”, nem sob intermédio do discurso matemático, nem se reduzindo às ciências biológicas, econômicas ou lingüísticas, mas sim

“representando” para si mesma seus objetos. Por isso Foucault argumenta que elas não podem ser consideradas “de fato” como “ciências”. Pois somente “reduplicando” (representando) seu objeto, estudando-o, seja como a vida, o trabalho ou a linguagem se representam nas ações ou condutas, nas trocas e nas palavras realizadas, é que elas “reduplicam a si mesmas”. Isso é o que permite, por exemplo, que se faça a “psicologia da psicologia”, a “sociologia da sociologia” e assim por diante. (Bernard, 1974; Foucault, 1999).

A análise empreendida por Foucault colocava em pauta a questão da representação como o “elemento” constituinte da epistême clássica (século XVII) (Las meninas – Velásquez). É daí que brota o gérmen do humanismo (das Ciências Humanas), com Descartes e seus questionamentos sobre o “sujeito pensante”. Porém, as Ciências Humanas irão entrar em “crise” com a dobragem da epistême clássica (modernidade) para a epistême atual (pós-modernidade), com a emergência do “impensado no pensamento” (inconsciente), através das contribuições da etnologia, da lingüística, e, sobretudo, da psicanálise (sobretudo a lacaniana).

Deste modo, a psicologia, assim como as Ciências Humanas, aparece no interstício de três modelos constitutivos “bipolares”, que correspondem o que Foucault chamou de “triângulo epistemológico”, constituído pelo: “modelo biológico” (biologia), com o par “função e norma”; “modelo econômico” (economia política) com o par “conflito e regra”; por fim o “modelo lingüístico” (lingüística/psicanálise) com o par “significação e sistema” (Foucault, 1999). A partir desta contextualização epistemológica a psicologia pode ser equacionada como “[...] um estudo do homem em termos de funções e normas [...], (elas mesmas passíveis de serem interpretados num segundo nível) [...] a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos sistemas” (FOUCAULT, 1999, p.495).

Se observarmos a história das Ciências Humanas no século XIX, iremos constatar a ocorrência do que Foucault chamou de “duplo deslocamento” da epistême. No que tange à psicologia, ele foi operado pelo modelo lingüístico através da passagem da idéia de “significação” para a idéia de “sistema”. Esta transformação se deve em parte à grande valorização da idéia de “inconsciente”, que irá demonstrar, dentre outras coisas, que toda a ação ou conduta detém um sistema e uma significação implícitos, que a torna possível: a questão da imanência (do sentido). Isto implica considerar um nível subjacente, ou mesmo “imane” de sua origem. (herança da Aufklärung que fala Foucault no texto sobre a psicologia no séc. XIX XX). A análise foucaultiana descreve a existência das Ciências Humanas numa relação limitada de “vizinhança” e transferência de modelos científicos

exteriores, como é o caso da biologia, da economia ou da lingüística. O crescente aumento da influência do domínio lingüístico sobre as Ciências Humanas, porque ela implica no “*desvelamento de nossa finitude*”, tal como a revela mais precisamente a psicanálise e também a fenomenologia num sentido próximo:

Por conseguinte, se a possibilidade de conhecer empiricamente o homem, de fazer dele o objeto de uma ciência, resultou de um deslocamento da linguagem para o lado da objetividade e de sua fragmentação em múltiplos discursos (psicologia, sociologia, história, etc.), “a volta à linguagem”, para além da representação, não ameaçaria ao mesmo tempo o estatuto do homem e não implicaria seu desaparecimento, enquanto invenção de uma epistème superada?

[...] A psicologia encontra-se assim encerrada numa tensão inevitável e permanente entre a vontade de ser um discurso objetivo autônomo e específico sobre uma realidade autêntica, e o fato de que esta realidade e este discurso remetem a modelos formais distintos e as opções axiológicas subjacentes de que o psicólogo nunca é mestre. [...] Para nós, é esse duplo movimento de ruptura e de deciframento que define a situação da psicologia. Situação pouco confortável, sem dúvida, mas como observa D. Hameline, em seguida a J. Florence, “o desconforto da Psicologia não é tanto uma situação provisória quanto ao seu estatuto original, revelador de sua ‘miséria’ congênita (mas é), especialmente, revelador da peripécia histórica em que consistiu sua fundação” (BERNARD, 1974, p.94,95).

Em resumo, a problemática epistemológica da psicologia aponta para o “múltiplo” surgimento desta, que começou a tornar-se um saber institucionalizado a partir do século XIX. Vimos também como a psicologia remonta saberes muito anteriores à sua própria concepção que dela temos atualmente. É no mundo contemporâneo (século XX) que situamos nossa análise em relação às implicações éticas, políticas e filosóficas que envolvem a psicologia, sobretudo considerando a problemática da “produção de subjetividade”, ou seja, a crítica à subjetividade da psicologia pretende discutir o problema das implicações de concepções em função de suas práticas. A questão oriunda do problema da subjetividade não deve ser confundida com o problema do sujeito, apesar de corresponder a este num segundo momento. Como vimos, a idéia de “sujeito” está diretamente relacionada com a tradição humanista que teve sua tomada de consistência com Descartes, seguindo a tradição, passando por Kant, Hegel, Husserl, Heidegger (Dasein). Portanto, o problema do “homem” está diretamente relacionado a um modo de pensar implicado em um campo de forças que o torna possível (filosofias da consciência). É desta maneira que Foucault se alinha com a tradição kantiana,

fazendo alguns ajustes: o elemento transcendental para Kant é o próprio “sujeito transcendental” enquanto detentor da condição estrutural e estruturante da experiência. Ou seja, o *a priori*, para Foucault, implica nas condições transcendentais que permitem a experiência no mundo não estão no sujeito, como concebia Kant, mas na própria história, enquanto séries de acontecimentos marcados por discursos e práticas (saber e poder). Neste momento o sujeito perde seu “status” de centralidade em função das condições de experiência que irão permitir o que Foucault chamou de “processos de subjetivação”. Isto também o aproxima de Nietzsche, com a discussão sobre a genealogia do moral enquanto a análise dos modos de condição da produção de “um animal capaz de fazer promessas”: a “forma-homem”.

3.2 A subjetividade e a(s) dobra(s): do “sujeito da força” ao “sujeito à força”:

Segundo Deleuze, a contribuição do pensamento de Michel Foucault para o problema dos processos de subjetivação consiste em traçar um plano de compreensão sobre os modos de constituição dos sujeitos nos diferentes períodos históricos (genealogia do sujeito moderno). Como o próprio autor salienta não se trata de uma pesquisa histórica no sentido mais usual do termo, e sim, uma pesquisa de cunho arqueológico-epistemológico que visa, sobretudo, problematizar a nossa existência do ponto de vista dos jogos de poder e saber que nos atravessam. De maneira geral, seu trabalho se concentrou em explicitar os problemas da constituição dos sujeitos através da análise os dispositivos, onde se situam as instituições, os enunciados e as práticas (Foucault, 2006). O desdobramento destas discussões pode ser situado em função de uma tríade composta: 1) pelo “saber”, ou seja, pelas práticas discursivas e que também podem ser entendidas como “enunciados”, ou, como em *Mil Platôs* (2004), enquanto agenciamento coletivo de enunciação, que veremos adiante quando discutirmos a noção de agenciamento; 2) pelo o “poder”, pois toda a relação de poder é uma relação de “forças”, repercutindo a tonalidade nietzscheana de sua inspiração “genealógica; 3) pela “subjetividade” ou “dobra” da força sobre um “si”. A idéia que pressupõe o poder enquanto “relações entre forças” têm como correspondente o saber, compreendido enquanto relações de formas. Para melhor clarificar a idéia, Deleuze coloca uma citação de François Chatelêt com o intuito de resumir o pragmatismo de Foucault: “o poder como exercício, o saber como regulamento” (DELEUZE, 2006, p. 82).

Entre o poder e o saber, há diferença de natureza, heterogeneidade; mas há também pressuposição recíproca e capturas mútuas e há, enfim, primado de um sobre o outro. Primeiramente diferença de natureza, já que o poder não passa por formas, apenas por forças. O saber diz respeito a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas, repartidas segmento a segmento sob as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, arquivado dotado de uma segmentaridade relativamente rígida. O poder ao contrário, é diagramático: mobiliza matérias e funções não-estratificadas, e procede através de uma segmentaridade bastante flexível. Com efeito, ele não passa por formas, mas por pontos, pontos singulares que marcam, a cada vez, a aplicação de uma força, a ação ou reação de uma força em relação às outras, isto é, um afeto como “estado de poder sempre local e instável” (DELEUZE, 2006, p.81).

Nota-se que a subjetividade encontra-se situada no “meio” destes processos, uma vez que não está descolada dos processos reais de sua constituição: práticas de poder e jogos semióticos (nestes se incluem os conhecidos “*jogos de verdade*”, com vimos em Foucault). É dentro dos processos de produção de saber e poder que se configuram a sociedade e os indivíduos que a ela pertencem ou escapam (subjetivação/dessubjetivação). Tal afirmação condiz com a questão da “máquina de produção de subjetividade” (Deleuze; Guattari, 2004; Guattari; Rolnik, 2007; Guattari, 1993). Porém, diferentemente de Foucault, Deleuze e Guattari entenderão as esferas do poder e do saber, por exemplo, como “afecções do desejo”, e não como anteriores a este. Isso implica considerar primeiramente que os “agenciamentos de desejo” atravessam o campo social traçando seus mapas, seus territórios e suas linhas de fuga, tema esse que discutiremos melhor nos capítulos seguintes. Dito de outra maneira, Foucault considera o desejo como parte do dispositivo de poder em que se constitui a sexualidade. No entanto, diferentemente de Deleuze e Guattari, Foucault estava mais preocupado em fazer a crítica da ontologia (análise das condições de constituição do sujeito moderno=subjetivação) – que caracteriza inclusive o fato de o próprio Foucault se considerar como um kantiano - do que de propor uma ontologia.

Em uma leitura *sui-generis*, Deleuze (2006) diz que o pensamento de Foucault pode ser traçado em um diagrama que envolve três grandes planos, tal como dissemos anteriormente. A saber, o plano do Saber, o plano do Poder e o plano do Fora ou Si, considerado como “dobra” do caos propriamente dito. Primeiramente, o Saber é composto basicamente de duas formas, sendo elas: o Ver e o Dizer, o visível e o dizível, enfim, a luz e a linguagem. Assim como o “visível” não se resume somente ao que seja da ordem da visão,

mas refere-se a um “conjunto” de experiências perceptivas, sempre situadas no contexto histórico específico onde perpassam as leis do “claro” e do “escuro” (no sentido dos jogos de verdade); o “enunciável” não se refere somente às palavras, mas ao modo como se distribuem as discursividades numa dada duração temporal. Ou seja, jogos de verdade onde se articulam o que se fala e o que se cala. Desta forma, o plano do saber encontra-se diretamente implicado com o plano do Poder que se configura por sua natureza “diagramática”, mobilizando matérias e funções não estratificadas. É no “Fora”, ou no caos propriamente dito, onde encontramos as forças soltas, nômades e selvagens que compõem o mundo das singularidades; lugar onde se chocam as forças, e onde elas se constituem em sua diferença de potencial. É precisamente entre essas três instâncias situa-se a “subjetividade” enquanto “dobra” (da força). Portanto, esta dobra do ser se configura como a relação de si com o Fora que elas representam, sejam as formas de saber-poder ou o fora absoluto (caos ou infinito, conforme “*O que é a filosofia?*” – 2004f), mas, no entanto não designam um “eu” do sujeito (sujeito da subjetividade – que se constitui pelo “hábito” [repetição]), mas, ao contrário, são processos de individuações impessoais.

O Fora, em Foucault como em Blanchot, a quem ele toma emprestado esse termo, é o que é mais longínquo que qualquer mundo exterior. Mas também é o que está mais próximo que qualquer mundo interior. E daí a reversão perpétua do próximo e do longínquo. O pensamento não vem de dentro, mas tampouco espera do mundo exterior a ocasião para acontecer. Ele vem desse Fora, e a ele retorna (DELEUZE, 2006, p.137).

Segundo a leitura de Deleuze, para Foucault a “subjetividade” aparece enquanto dobra das forças (impessoais) do “fora”. Isso significa dizer que só é sujeito aquele capaz de se relacionar com as formas de saber-poder e com o próprio caos. Ao mesmo tempo em que é assujeitado e significado pelas formas de saber-poder (sujeito à força), e atravessado por forças caóticas, é também capaz de poder e de enunciação, ou seja, de utilizar as forças do caos a favor de sua própria vida (sujeito da força). Esta idéia nos parece compatível com a idéia de Deleuze e Guattari (2004c) sobre a necessidade de se guardar provisões de organismo e de significância para a experiência das linhas de fuga (e dessubjetivação) que abandonam as referidas formas, a favor do fluxo do desejo, pois do contrário, organismo e subjetividade se desfazem, culminando no “aniquilamento” ou na “loucura”. E daí a idéia da “prudência

necessária” para que o devir do fluxo do desejo, ao romper com suas formas ou estratificações, não caminhe em direção à morte ou ao próprio aniquilamento.

Em síntese, a subjetividade seria um dentro (região) do Fora, ou antes, uma “invaginação”, uma dobra do Fora. Isso fica mais evidente quando Foucault trata da questão da ética e do cuidado de si na Grécia antiga. Deleuze (2006) ao comentar a obra de Foucault diz que os gregos foram os primeiros a curvarem a força sobre si mesma, como vimos anteriormente. É o que Deleuze chamou de “gargalo”: o que entra e como entra na Dobra. O desenvolvimento da idéia de dobra implica considerar o pensamento como um interstício entre “visibilidades” e “dizibilidades”, ou seja, como “dobras” e “redobras” das forças que agem e reagem no plano do Fora. No entanto, para Foucault, a tarefa de “pensar de outra forma” consiste na possibilidade de desobstruir esse “gargalo”. Porém, fracassar nessa empreitada seria cair no caos das forças nômades: “loucura”. Assim, entendida como curvamento das forças do exterior, a subjetividade forma um interior (Dobra). É no “curvamento” das forças que se dá o pensamento, sempre em relação com um “Fora”, “mais longínquo que todo o exterior” e, ao mesmo tempo, “mais profundo que todo interior” (Deleuze, 2006). A questão da transcendência em que implicam as filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty, embora sem a implicação das forças, segundo Deleuze, é por isso ainda limitada - considerada de forma “beata” – frisando assim a relevância do pensamento de Nietzsche para o pensamento de Foucault.

No caso da loucura, particularmente, ocorre uma espécie de “desdobramento” do si em direção ao caos das forças do “fora”. É como na audição. Ouvimos as “ondas” sonoras porque essas forças (ondas) são filtradas ou “dobradas” pelo nosso aparelho auditivo (tímpano, martelo, bigorna e estribo, labirinto, etc.), sofrendo todo um processo de torções e “distorções”. No caso da loucura, assim como da surdez, é como se os tímpanos fossem “estourados”, onde, soltos no caos das forças selvagens do fora, não ouviríamos nada. Como bem frisou Pélbart (1989) “o louco não é” um sujeito. No caso específico da experiência estética (enquanto relação com as forças do fora) ocupa um lugar importante tanto nas obras de Deleuze e Guattari como também em Foucault, uma vez que ela nos oferece uma experiência “privilegiada” com o fora, pois, através da arte seria possível uma experiência estética com a vida. É quase a possibilidade de “pirar sem enlouquecer”, apesar deste limiar da loucura ter sido muitas vezes transposto pelos próprios artistas. Tal como a arte, a filosofia também não abre mão do caos (ou infinito) quando constrói um plano de consistência (no caos) através dos conceitos. São duas formas de pensamento, a arte e a filosofia, que, segundo

Deleuze e Guattari (2004d), guardam uma relação muito próxima com o caos, que de fato lhes dá guarida, mas enquanto construção de conceitos (filosofia) ou composição de sensações (arte). A ciência, por sua vez, renúncia ao infinito (caos), traçando planos de referências, mas atrita-se com ele, o que impede que seu pensamento se feche sobre si mesmo.

4. Produção de subjetividade e singularização

Como vimos anteriormente, a questão da subjetividade que emerge com a psicologia estava diretamente relacionada às concepções filosóficas às quais a psicologia estava ou não a par. Porém, a questão da subjetividade aparece na psicologia com maior intensidade a partir das discussões implicadas na esfera dos sentidos (das emoções), como é o caso da psicologia psicanalítica e fenomenológica, do que de fato de um problema oriundo de sua própria “unidade” constituinte. Vimos também como o ideal positivista de ciência era perseguido pelos “psicólogos” que então se candidatavam a estabelecer as bases de uma “psicologia experimental” (científica), recusando qualquer necessidade de recorrer às teses introspeccionistas, ou explicações de ordem filosófica. Pretendia-se única e exclusivamente estudar os fenômenos a partir da observação externa do pesquisador. Desta maneira, a “sanção” positivista impôs à psicologia a necessidade de constituir um modelo pautado nas análises biológicas, físicas e químicas do organismo, pretendendo estudar os fenômenos psicológicos em si mesmos, desconsiderando qualquer relação ao sentido “subjetivo” dos “estímulos” (ou afetos) em questão. Assim, a psicologia experimental (científica) foi enormemente criticada, assim como posteriormente o behaviorismo por desconsiderarem a análise dos seus pressupostos ontológicos, em razão de seus “reducionismos” e de seu “servilismo mercadológico” (Canguilhem, [1958] 1973; Bernard, 1974).

Com a psicanálise de Freud, e, concomitantemente, com a fenomenologia de Husserl, a questão do “sentido” se abria à psicologia como uma questão a ser redescoberta, levando em conta não mais as antigas abstrações introspeccionistas, mas o sentido da vida para aquele que fala, vive, e trabalha: o homem em sua subjetividade (individual). A questão do “sentido subjetivo” se desdobrará no âmbito da constituição de uma “clínica” psicológica, que, através do diálogo (e métodos de entrevista, etc.), vai se instituir como serviço de saúde, quando os transtornos de comportamento foram relacionados a fatores emocionais. Vimos como Janet via a questão do comportamento. Na tentativa de superar o comportamentalismo “raso” de Watson, Janet estava preocupado em encontrar elementos que conectassem a conduta a um sentido do sujeito condutor. Isso implicava em relacionar fatores emocionais, e completamente individuais como elementos “constituintes” das condutas. Assim, abria-se o

campo de estudo da personalidade em relação aos tipos de “desvio” (patológicos) de comportamento. Com Freud essa discussão foi aprofundada levando em conta a discussão sobre a “neurose”, e as patologias oriundas de “conflitos” de ordem “emocional”. Freud vai relacionar os problemas das condutas com a história pessoal do indivíduo, que, numa sucessão de acontecimentos afetivos vai estruturar uma teoria da “personalidade”. Esta estruturação segue uma lógica que Freud encontra no início da vida do ser humano: os conflitos oriundos da “sexualidade” na infância. Mais especificamente, Freud estabelecia sob a idéia de conflitos “edípicos”, oriundos das mais tenras idades, conflitos emocionais (familiares) que iriam configurar o que ele inicialmente chamou de “complexo nuclear das neuroses”, e que posteriormente ficou famoso como “complexo de Édipo”.

A fenomenologia inaugurada por Husserl tinha como “inimigos” os “reducionismos psicológicos”, sobretudo os oriundos do positivismo. Husserl argumentava a impossibilidade de estudar os fenômenos sem considerar a “intencionalidade” da consciência do pesquisador na própria produção do sentido do dado. Assim, Husserl pretendia com a redução fenomenológica um “retorno às coisas mesmas”, na tentativa de recolocar o problema da análise do real em uma análise descritiva que visava capturar o sentido “bruto” da experiência (essências) (tese que será desenvolvida por Merleau-Ponty).

Portanto, a problemática da subjetividade não aparece na psicologia associada à modernidade, pois a psicologia se instituiu através do paradigma das ciências naturais, determinadas pelo positivismo e pela física newtoniana. Foram estes os paradigmas científicos que se impuseram à psicologia no âmbito de seu exercício, dificultando, ou mesmo afastando a psicologia do tema da subjetividade, uma vez que estava envolvida em uma compreensão dos processos psíquicos dentro de uma visão reducionista, quantitativa e mecanicista. Neste sentido, em um primeiro momento a psicologia surge na modernidade diante de paradigmas científicos específicos, e não em decorrência das problematizações sobre a subjetividade ou mesmo sua relação com a ontologia, que configurará, dentre outras, as discussões das filosofias da finitude, ou fenomenologias.

O modelo da ciência natural “limitava” a compreensão dos processos sociais, relativos aos modos de existência dos homens na sociedade. Somente posteriormente, a psicologia (social) pôde reconhecer a esfera da subjetividade e o complexo campo de articulação entre o individual e o social. Mas permanecendo ainda numa dicotomia difícil de resolver entre natureza e cultura. A consideração da natureza complexa e a amplitude do sentido social e

histórico dos fenômenos psíquicos contribuíram para superar a perspectiva de sua redução a um substrato puramente físico ou biológico. O empenho em se discutir a subjetividade em sua produção (imane) através de uma abordagem que considera o nível da complexidade que envolve os múltiplos processos implicados em sua produção necessita de uma delimitação deste conceito para além do nível da subjetividade do “sujeito”.

4.1 Sujeito e subjetividade

A questão que se coloca frente à problemática da (produção de) subjetividade encontra fortes ressonâncias com as análises de Deleuze e Guattari acerca dos processos (agenciamentos e dispositivos) maquínicos e enunciativos que compõem o (plano de imanência) campo de experiência do mundo em que será possível a aparição de tipos de “subjetivação” dos quais se produzirá a “forma sujeito”. No que se refere ao tema da subjetivação, tal como vimos em Foucault, encontramos um desdobramento muito próximo com a noção de “produção de subjetividade” desenvolvida por Deleuze e Guattari (o segundo falou explicitamente deste conceito, mas toda obra *“Mil Platôs”* versa sobre isso). O tema da “produção de subjetividade” aparece situado no contexto em que a “cultura de massa” é tomada como o elemento “chave” para a compreensão da produção de subjetividade no mundo capitalista. Isto significa dizer que há na “cultura de massas” um processo imanente de produção de subjetividade (máquina abstrata) que pressupõe a produção de indivíduos normalizados, serializados, disciplinados, submetidos a sistemas de valores, sistemas hierárquicos, mas que, no entanto não são explicitamente “visíveis” (como na etologia animal), mas muito mais insidiosos e “dissimulados” (Guattari; Rolnik 2007).

Tendo vista que não se trata de compreender a subjetividade como “um vazio a ser preenchido”, no sentido comum que o termo “interiorização” possa suscitar, trata-se de considerar a subjetividade em um plano “imane) de produção. Ao contrário das tradições da filosofia e das Ciências Humanas que concebem o sujeito como um *“être là”* (Guattari; Rolnik, 2007), entende-se a subjetividade como essencialmente “industrial” ou “maquínica”, no sentido que ela é constantemente modelada, fabricada e consumida. Diferentemente das máquinas de produção de subjetividade “territorializadas” como, por exemplo, uma etnia, uma casta, etc., na máquina de produção de subjetividade do sistema capitalista a produção se dá em escala “serial” e “global” (Guattari; Rolnik, 2007). De maneira esquemática escreve Guattari: “[...] assim como se fabrica leite em forma de leite condensado, com todas as

moléculas que lhe são próprias, injetam-se representações nas mães, nas crianças, como parte do processo de produção subjetiva (GUATTARI; ROLNIK, 2007, p. 33). Desta forma, a questão do problema da produção da subjetividade – para uma psicologia - implica considerar as conexões sistemáticas entre as “grandes máquinas produtivas” e as “instâncias psíquicas”, para compreender os modos de “sensibilidade” ou de “percepção” do mundo que estão se produzindo (GUATTARI; ROLNIK, 2007). Pois a relação que constituímos com o mundo está sempre permeada pelos diferentes dispositivos e agenciamentos que nos atravessam, delimitando nossas “zonas existenciais” ou “territórios intensivos”.

Inicialmente, podemos afirmar que “o” sujeito é um “ponto (de subjetivação)” resultante de um processo de produção em massa, onde ele é demarcado, modelado, e consumido: são os “agenciamentos de subjetivação” (Deleuze; Guattari, 2004; Guattari; Rolnik, 2006). Em segundo lugar, a noção de subjetividade não pode ser “reduzida” à esfera “pessoal” ou “subjetiva” do indivíduo, mesmo que seja o plano por onde estas se desenvolvam posteriormente. Existem, portanto, diferentes “tipos de individuação”:

[...] uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos de subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. Descartes quis colar a idéia de subjetividade consciente à idéia de indivíduo (colar a consciência subjetiva à existência do indivíduo), e estamos nos envenenando com essa equação ao longo de toda a história da filosofia moderna. “Nem por isso deixa de ser verdade que os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação”.

[...] um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade. Ele consome sistemas de representação, de sensibilidade, etc., os quais não têm nada a ver com categorias naturais universais (GUATTARI; ROLNIK, 2007, p. 40,41).

O sujeito “terminal” é também compreendido como um “resto” adjacente da máquina de produção de subjetividade que o estabelece como indivíduo consumidor. As lógicas do capital (máquina abstrata) estabelecem os modos de circulação dos fluxos através da categoria indispensável de “sujeito”: são os “sujeitos endividados” da sociedade de controle (Deleuze; Guattari, 2004; Guattari; Rolnik 2006; Deleuze. 2006). Não se trata, portanto, de conceber a subjetividade como recipiente onde as coisas ou representações externas seriam “interiorizadas”, mas, pelo contrário, a produção de subjetividade cria modos de subjetivação

que são (imanes) à forma de garantir o funcionamento do sistema. Mas, por outro lado, também permitem a possibilidade da produção de novos modos de agir, pensar e sentir, ou seja, novos modos de existência que configuram os “processos de singularização” (Guattari; Rolnik, 2007; Guattari, 1993). Desta forma, o “sujeito” está situado no plano dos “estratos”. Ou seja, as “identidades” são como “macroconfigurações” do sistema da subjetividade: são “rostidades” de que falam Deleuze e Guattari (2004).

Não é a toa que hoje em dia, uma das marcas mais expressivas do capitalismo mundial se dê em torno do modelo de consumo massificado. Através da proliferação dos ideais neoliberais instituídos pelo “individualismo” em circulação, os indivíduos são concebidos não mais do que “engrenagens” (o que Canguilhem falava sobre o “homem-ferramenta”) “centradas sobre o valor de seus atos, valor que responde ao mercado capitalista e seus equivalentes gerais” (GUATTARI; ROLNIK, 2007, p. 48). Ora, pois, o que vem a caracterizar a subjetividade capitalística são os modos de supressão dos processos de “singularização”. Dito de outro modo, devido ao seu alto desenvolvimento tecnológico e também pelo que configura um mercado competitivo e de consumo, a lógica do capitalismo “necessita” de um sujeito, enquanto ponto de “articulação” ou “subjetivação” do capital. Em contrapartida a essa massificação (estratificação) do sujeito pela máquina de produção de subjetividade capitalista, existem “*processos de singularização*” que a ela escapam e que podem configurar, em alguns casos, o que Guattari (1993) chamou de “revoluções moleculares”. Esta questão permite elucidar um papel “ativo” importante destes processos que se configuram como “linhas de fuga” ou movimentos de “ruptura”, ou “resistência” como dizia Foucault, frente aos processos de “estratificação” ou “subjetivação”.

Vale ressaltar o fato de que a idéia de “unidade” da “pessoa”, do “indivíduo” ou do “ego” na verdade, não representam aqui a subjetividade “em si”, mas, são correlativos a processos de “modelização” identificatórios (rostidade) e de “padronização” - na leitura deleuzeana de Hume, são os “hábitos” (repetições) que permitem ao indivíduo dizer “Eu”: Eu é um hábito (Deleuze, 1997). Nota-se com isso que não se trata de um sujeito “solipsista”, fechado em seu mundo de representações internas como o era o caso do sujeito cartesiano. Ao contrário, o “sujeito” está sempre em vias de tornar-se, (devir-outro) em vias de se fazer, em processos de subjetivação e ao mesmo tempo em processos singulares de individuação intensiva (afetiva) que constituem os processos de “devir” e que, dada sua natureza impessoal e pré-individual, arrastam o “sujeito” para zonas de indiscernibilidade que fazem “vacilar” o

Eu: “devir animal”, “devir intenso”, “devir imperceptível”, “devir outro” (Deleuze; Guattari, 2004).

Somos segmentarizados por ‘n’ lados, desde a casa, a família, o bairro, a escola, o exército, o trabalho, o consumo, etc. A todo o momento estão em jogo processos de subjetivação que compõem a própria “engrenagem” da máquina de produção de subjetividade, caracterizada, de um lado, pela cultura de massa e sua produção de sujeitos serializados, e, por outro lado, na imanência mesma da experiência do devir, a “*involução criativa*”, que implica na possibilidade da “invenção” de novos modos de existência: de si e do mundo. Os devires atravessam os agenciamentos operando individuações por intensidade que não implicam de forma alguma em um sujeito do devir. Ao contrário, operam no nível impessoal das singularidades pré-individuais: são “hecceidades” (como veremos mais adiante).

Para Deleuze e Guattari (2004) as sociedades se definem menos por suas contradições do que por suas linhas de fuga. Em um nível macrológico as contradições de fato aparecem, porém, no nível micrológico, ou molecular, a sociedade é mais aquilo que a ela escapa do que aquilo que ela comporta. Assim, a discussão sobre a (produção de) subjetividade deve perpassar necessariamente pela compreensão de um duplo viés em que se enquadram os agenciamentos de desejo e sua produção (processos de estratificação), e os processos de devir e suas singularizações (desestratificação/desterritorialização).

A discussão que envolve o tema da subjetividade (e sua produção) [para uma psicologia] mostra-se extremamente atual no que se refere às problematizações que permeiam o campo de estudos dos fenômenos subjetivos que caracterizam, de certa forma, o “domínio” de algumas psicologias. Pensar a subjetividade “livre da representação” de um sujeito (transcendental) abre um espaço para pensar as os processos de subjetivação e dessubjetivação que se dão na imanência da própria experiência (afetiva e intensiva) sensível de mundo. Em outras palavras, a filosofia de *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari pretende pensar a multiplicidade em sua intensidade e imanência (pensar a diferença); uma subjetividade “impessoal” (virtual) no lugar da subjetividade do “eu” (atual). Deste modo, o tema da singularização (seja do indivíduo, grupo, etc.), como forma de produção da diferença frente a um dispositivo hegemônico de produção de subjetividade massificada, surge como uma temática importante para se pensar as “singularidades” (intensidade e afeto) dentro do campo da psicologia, sem recairmos em qualquer forma de arcaísmo teórico metodológico do tipo

“totalizante” ou “unificante”. Assim, a noção de “subjetividade”, numa perspectiva relativa à esquizoanálise pode ser considerada como “processo” (devir). Compreendida em relação às forças que compõem os agenciamentos de desejo, ela está situada no nível das singularidades pré-individuais, que manifestam, ativa e criativamente, o devir-outro de todo Ser.

4.2 A subjetividade entre linhas

Diante da necessidade que se faz presente de compor subsídios teóricos e metodológicos que permitam estudar os afectos em suas individuações intensivas para além de uma psicologia do “eu” (hábito), trata-se de conceber uma psicologia (intensiva) disposta a pensar a diferença (do ponto de vista da singularidade) que não é de forma alguma característica exclusiva de um indivíduo (enquanto sujeito), mas configura os “*n*” processos nos quais a subjetividade se produz enquanto multiplicidade. Segundo Deleuze e Guattari (2004), somos atravessados por “*n*” segmentos ou “linhas”: somos segmentarizados “binariamente”, dentro das grandes séries como homens e mulheres, etc., mas também segmentarizados “circularmente”, inseridos em nossa morada, nosso bairro, nossa cidade, nosso estado, país, planeta, etc. Ainda assim, somos segmentarizados em linhas “retas”, onde cada segmento torna-se uma etapa ou um “processo” ou “etapas” do processamento da subjetividade pelos grandes agenciamentos coletivos de subjetivação, como a família, depois escola, depois exército, a profissão e assim por diante.

Indivíduos ou grupos somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não têm a mesma natureza. São linhas que nos compõem, diríamos três espécies de linhas. Ou, antes, conjuntos de linhas, pois cada espécie é múltipla. Podemos nos interessar por uma dessas linhas mais do que pelas outras, e talvez, com efeito, haja uma que seja, não determinante, mas que importe mais do que as outras... se estiver presente. Pois, de todas essas linhas, algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá por quê. Outras devem ser inventadas, traçadas, sem nenhum modelo nem acaso: devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida. (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p.76).

Os três tipos de linha acima considerados se referem às linhas de segmentaridade “dura”, às linhas de segmentaridade “maleáveis” e às “linhas de fuga”. As chamadas “linhas

de segmentaridade dura” são associadas a processos de subjetivação e estratificação ligadas ao aparelho de Estado, por exemplo (instituições/normas). Deste modo, as linhas de segmentaridade dura (ou molar) associadas à máquina de “binarização”, visam sempre uma “organização”, ou “sobrecodificação” das singularidades das linhas que ali fogem. Porém, o aparelho de Estado cria, necessariamente, suas linhas duras e por elas faz passar suas normas, entretanto, ele necessita também de linhas “flexíveis” e circulares para poder atingir “todos” os segmentos do *socius*: do nível “molar” ao “molecular”. Porém, não se trata de supremacia do molar sobre o molecular, ou vice-versa. Todos os indivíduos em uma dada sociedade são atravessados necessariamente por múltiplas “linhas”, sejam de segmentaridades “molares” e/ou “moleculares”, sejam linhas de “fuga”. Todavia, elas diferem porque não compartilham dos mesmos termos (estão em níveis distintos), nem da mesma natureza, no entanto, pressupõem-se reciprocamente e complementarmente. O nível “molar” é entendido como campo onde se situam macro segmentos, centros de poder e controle, etc. Mas, para alcançar “toda” a extensão do plano necessitam estender suas linhas flexíveis sobre o plano das molecularidades (onde se encontram os indivíduos e suas práticas). É por isso que todo o “fascismo” é também, em certa medida um “microfascismo”. O fascismo representa o perigo destas linhas maleáveis que operam no nível molecular traçando linhas “negativas” ou linhas de “morte” (abolicionistas). O terceiro tipo de linha diz respeito às “linhas de fuga”. Consideradas segundo dois pólos, ou direções, de um lado temos as linhas de fuga “construtivas” ou “inventivas” que operam “rupturas” da ordem precedente em direção ao “novo”, pois visam liberar o desejo dos processos de estratificação (esquizofrenia como processo produtivo). Por outro lado, existem linhas de fuga “abolicionistas”, ou linhas de morte, que assim como a “fuga por fugir” (dos suicidas, por exemplo) desembocam numa desintegração absoluta, ou seja, no próprio aniquilamento (esquizofrenia como malogro). Deste modo, a questão das linhas para a esquizoanálise de Deleuze e Guattari implica numa “cartografia” dos processos de desejo, uma vez que elas nos compõem e compõem nossos “mapas” (existenciais). Isto implica considerá-las de um ponto de vista que não confere nenhuma prioridade ao “sujeito” como condição do processo, pois, no campo das multiplicidades não há “sujeito”, mas somente singularidades pré individuais e individuações por intensidade (Deleuze; Guattari, 2004).

Como vimos, o “sujeito” (da psicologia) está situado na ordem dos estratos, dos processos de codificação e rotulagem, articulado no jogo das forças que compõem agenciamentos de subjetivação (ou produção de subjetividade). Longe de considerar qualquer

privilégio ao sujeito estratificado, o método cartográfico de Deleuze e Guattari pretende contribuir para a clínica (psicológica) no sentido da análise dos “mapas” que compõem as rotas de encontros e desencontros (devires), em termos de afectos e intensidades. Assim, a cartografia esquizoanalítica consiste numa “dupla análise”, tanto dos processos de estratificação, significação e subjetivação (entendidos aqui como sinônimos), como das linhas de fugas que são traçadas e os fluxos desejanteres que as percorrem. Deste modo, as linhas de fuga, de uma forma ou de outra, são importantes porque possibilitam a desestratificação do desejo, liberando-o para novas conexões e novos agenciamentos. Porém, Deleuze e Guattari lembram constantemente da importância da “prudência” necessária para que as desestratificações, e as dessubjetivações não despenquem no abismo do próprio aniquilamento: caos e loucura.

Ora, quando há a ocorrência de rupturas, é por que linhas de fuga são traçadas. Mas a todo o instante elas correm o risco de serem novamente reestratificadas. É o desejo em seus fluxos de intensidade que percorre os “n” segmentos do mapa. Deste modo, assim como as linhas de fuga operam a desestratificação do desejo, abrindo-o para novas conexões e novos arranjos, há as linhas que o estratificam e o segmentarizam em “estruturas fechadas” ou “semi fechadas”, do tipo “sujeito”. Um exemplo correlativo aos processos de estratificação pode ser encontrado no tema da “rostidade”. A questão da “rostidade” não se refere somente a um “rosto” em sua natureza individual e concebida *a priori*, mas a processos (de “rostificação”) que definem zonas de frequência ou probabilidade, delimitando “[...] um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 32). As “expressões e conexões rebeldes” equivalem às potências de ruptura que são segmentarizadas em “zonas de frequência” delimitando a circulação das singularidades em “padrões” e “perfis” codificados. Pois, a “máquina de rostidade” funciona por meio de operações “seletivas” do tipo “muro branco-buraco negro” ou “rosto-paisagem”. Tomemos o exemplo da relação do rosto com a cabeça: A cabeça compõe uma paisagem corporal na qual o rosto se desterritorializa da cabeça em conjuntos de traços e linhas de expressão, configurados por uma “máquina abstrata” que os relaciona de antemão, selecionando o que “passa” e o que “não passa” (questão do racismo europeu). Portanto, há uma máquina abstrata que atua diretamente sobre agenciamentos concretos. No caso de Foucault, por exemplo, no dispositivo prisional, a disciplina desempenhava esse papel (diagramático) de máquina abstrata que agira diretamente nos agenciamento concretos determinando suas coordenadas de articulação entre conteúdo e expressão, no caso a prisão e

seus prisioneiros. Assim, o rosto emerge de processos de desterritorialização e descodificação, mas também de sobrecodificação e reterritorialização. Desta forma: rosto, significação e subjetivação, segmentarização e estratificação são elementos de uma mesma razão que compõem um regime semiótico “misto” entre significância e subjetivação (DELEUZE; GUATTARI, 2004c).

O rosto não age aqui como individual, é a individuação que resulta da necessidade de que haja rosto. O que conta não é a individualidade do rosto, mas a eficácia da cifração que ele permite operar, e em quais casos. Não é questão de ideologia, mas de economia e de organização de poder. (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 42).

Nota-se, como a noção de individualidade está diretamente relacionada aos “modelos” de identidade, ou aos “rostos” subsequentes. Pois a “identidade” é um modo de expressão da máquina (abstrata) de rostidade que situa o corpo estratificado dentro de uma massa identificável, cifrável e controlável. Ou seja, a “rostidade” ou os “processos de rostificação” são processos de organização e exercício de poder que pressupõem estruturas “arborescentes”, estratificadas, rígidas e pouco maleáveis. De acordo com Deleuze e Guattari, somos mais capturados pelos rostos do que os criamos, pois a máquina de rostidade detém um papel de resposta seletiva: “[...] dado um rosto concreto, a máquina julga se ele passa ou não passa, se vai ou não vai, segundo as unidades de rostos elementares” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 44), operando por binarizações do tipo sim-não.

Assim, a esquizoanálise de Deleuze e Guattari se apresenta como uma “pragmática” ou “diagramática”, que toma como objeto a análise do desejo (cartografia). Através das intensidades e dos fluxos que se expressam em agenciamentos (em sua singularidade) e em processos de devir, seu campo de incisão é o das linhas e dos agenciamentos que atravessam todo um campo social, tanto indivíduos quanto grupos, etc.

[...] qual é o seu corpo sem órgãos? quais são suas próprias linhas, qual mapa você está fazendo e remanejando, qual linha abstrata você traçará, e a que preço, para você e para os outros? Sua própria linha de fuga? Seu CsO que se confunde com ela? Você racha? Você rachará? Você se desterritorializa? Qual linha você interrompe, qual você prolonga ou retoma, sem figuras nem símbolos? (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p.76).

Trata-se de considerar a análise do desejo (diferentemente da psicanálise) de um ponto de vista (da produção) necessariamente prático e político, quer se trate de segmento da ordem do campo social, dos indivíduos, dos grupos, etc. A “micropolítica” ou análise do desejo concebe a política como anterior ao Ser ou à própria ontologia. E, portanto, a “prática”, entendida como “ação”, não é posterior à instalação dos termos e suas relações (termos *apriori*), mas, ao contrário, ela participa ativamente do traçado das linhas, enfrentando os mesmos perigos e as mesmas variações que elas (Deleuze; Guattari, 2004). Dentro desta perspectiva “pragmática” a esquizoanálise pode desdobrar “múltiplos” modos de expressão cartográfica, considerando a analítica do desejo em “[...] linhas que tanto podem ser as de uma vida, de uma obra literária ou de arte, de uma sociedade, segundo determinado sistema de coordenadas mantido” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 78). As linhas são produzidas (traçadas) de acordo com os “agenciamentos de desejo” que configuram a própria condição da experiência enquanto princípio relacional de individuação intensiva.

5. Entre agenciamento e desejo

5.1 Multiplicidade e rizoma

A filosofia de *Mil Platôs* é também conhecida por inaugurar uma “teoria das multiplicidades”. Ora, mas o que é uma multiplicidade? Para Deleuze e Guattari (2004), trata-se de pensar a diferença por ela mesma enquanto substantivo. Ou seja, a própria realidade é uma multiplicidade que não faz qualquer referência a uma “unidade” prévia ou totalizante, da qual seria um predicado, muito menos a um “sujeito”, que, ao contrário, se produz na multiplicidade. Sumariamente, o conceito de multiplicidade está relacionado a elementos, enquanto “singularidades”, e suas relações enquanto “agenciamentos” e “devires”. Nesse caso, os acontecimentos em que implicam as multiplicidades são também chamados de “hecceidades”, entendidas como modos de individuação sem sujeito. Seu “modo de conexão” ou “realização” é do tipo “rizoma” constituído sobre “platôs” que se configuram enquanto “zonas de intensidade contínuas” atravessadas por “linhas” ou “vetores” que implicam processos de constituição de “territórios” e “graus de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2004).

Vamos nos ater mais especificamente neste contexto à discussão sobre a noção de agenciamento de desejo e suas articulações de conteúdo (relações entre corpos de qualquer natureza: pessoas, coisas, instituições, etc.) e de expressão (relações de sentido/enunciação: dizibilidades) para depois apresentarmos o conceito de devir que nos parece uma noção essencial para a compreensão dos processos de singularização que escapam à lógica dominante e estratificante dos processos de subjetivação ou produção de subjetividade. Mas, antes de discutirmos mais precisamente a noção de agenciamento, vamos fazer algumas breves considerações iniciais sobre a noção de rizoma a título de esclarecer a questão sobre a noção de multiplicidade. Entendido como o “modo” de conexão das multiplicidades, o sistema “aberto” do tipo rizoma não tem começo nem fim, ao contrário, “[...] ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. [...] o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e...”

e...” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 37): é “grama”. A imagem da árvore é evocada para discutir a noção de estratificação, entendida como processo de sedimentação ou segmentarização dos fluxos em razão de uma estrutura centralizada e hierarquizada. Para Deleuze e Guattari, o rizoma configura-se como princípio de “realidade”. Mas, para que possamos melhor compreender esta noção, tomemos de início a concepção de rizoma de acordo com seus princípios de “composição” ou “regência”, tal como explicitados por Deleuze e Guattari (2004). Em um total de seis, os princípios básicos de funcionamento do rizoma podem ser situados independentemente da ordem do encadeamento aqui proposto. Ou seja, a sequência exposta a seguir não tem qualquer pretensão de estabelecer uma “ordem” ou hierarquia entre os princípios, uma vez que eles ocorrem simultaneamente. Inicialmente há os princípios de “*conexão*” e de “*heterogeneidade*” que são caracterizados pela possibilidade ou “flexibilidade” de conexões entre diferentes segmentos (heterogêneos), pois, “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.15). Ou seja, trata-se de um sistema de conexões “aberto” e plural em contraposição a uma concepção estrutural centralizada. A “*heterogeneidade*” é caracterizada pela própria realidade da conexão de elementos que são, em sua natureza diversa, portadores de movimentos aleatórios distintos. Ou seja, a heterogeneidades (agenciamento) compõem a própria realidade, implicada numa articulação entre termos de naturezas diferentes (múltiplas) onde um traço de expressão, por exemplo, não corresponde somente a um traço lingüístico em geral, mas refere-se tanto a cadeias semióticas como a “estados de coisas”.

Num rizoma, (...) cada traço não remete necessariamente a um traço lingüístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estados de coisas. Os *agenciamentos coletivos de enunciação* funcionam, com efeito, diretamente nos *agenciamentos maquínicos*, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.15).

Esta concepção refere-se à noção de agenciamento concebido num primeiro momento, enquanto agenciamento maquínico de corpos, que opera as misturas de corpos (objetos) e agenciamento coletivo de enunciação que opera as produções de “sentido”, também chamadas de transformações incorpóreas. O princípio de heterogeneidade do rizoma corresponde, portanto, a conexão entre elementos de ordens distintas, “[...] cadeias semióticas,

organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.16) não somente de ordem lingüística, mas também de ordem perceptiva, gestual, cogitativa, etc.

Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 17).

Em suma, não se pode agenciar sem fazer rizoma, uma vez que só há desejo em sistemas abertos do tipo rizomático. Quando o desejo é capturado num sistema hierárquico e fechado, ele passa a ser estratificado sobre num sistema organizado, que impõe cadeias (inflexíveis) de códigos e regras, (e significâncias e subjetivações). É, portanto, a partir dos processos de estratificação que podemos compreender a “gênese” do organismo em suas ordens hierarquizadas. Uma boca para comer, um nariz para respirar, um ânus para defecar. Corpo orgânico, corpo estratificado. Este é o plano de organização ou plano de transcendência. É nele que encontramos os sujeitos e os objetos, enquanto multiplicidades “concretas”. Mas há um “segundo” plano, subjacente a este. É o plano de imanência ou plano de consistência das multiplicidades (abstratas) que se configura como um campo de possíveis. Mas, a ele não se pode chegar, muito menos “vê-lo”, mas apenas “supô-lo”. Ele é antes um limite imanente, enquanto a própria condição da experiência. E não comporta sequer sujeitos ou objetos, mas somente fluxos e partículas, velocidades e lentidões, gradientes de intensidade. Fluxos de comida, fluxos de moléculas, fluxos de fezes. Veremos mais adiante essa questão quando tratarmos da questão do desejo e o corpo-sem-órgãos.

Mas voltemos à questão do rizoma. Em um exemplo “concreto”, Deleuze e Guattari opõem a imagem de “grama” a de “árvore”. Mas o que isso significa? Ora, árvore é sinônimo de um “centro organizador e um sistema hierarquizado”. Com suas raízes e sua segmentaridade rígida representada pelo seu tronco, os fluxos seguem as “linhas pouco maleáveis” que os distribuem pelos galhos em direção às folhas. Poderíamos chamá-lo de sistema “estratificado”. Por outro lado, a imagem da “grama” se refere ao seu potencial de crescimento por “n” lados, pois ela brota do meio e pelo meio, em qualquer direção. “Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa

raiz. Existem somente linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.17). Desta maneira, pode-se considerar dois tipos distintos de sistema: um sistema aberto do tipo rizoma, e um sistema semi-aberto ou “fechado” (estratificado) do tipo arborescente.

O terceiro princípio, e talvez um dos mais importantes, é o *princípio de multiplicidade*. Para Deleuze e Guattari (2004), uma multiplicidade, em si, não comporta nem objeto nem sujeito, pois “[...] 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” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.16). A multiplicidade é em sua natureza, “rizomática”. Ela comporta somente dimensões de grandeza, velocidades e lentidões, fluxos e intensidades. Essas “*n*” dimensões são crescentes segundo o número de conexões estabelecidas, pois não há conexão que não produza uma mudança de natureza dos termos precedentes. Para Deleuze e Guattari toda a multiplicidade é “plana”, compreendendo como “plano” o conjunto das “[...] dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 17). Este plano corresponde ao “plano de consistência”, ou “plano de imanência” das multiplicidades. Destaque-se a diferença entre o plano de consistência e o plano de imanência, apesar de que ambos estão pressupostos reciprocamente. Ou seja, não há plano de consistência sem plano de imanência. Ou seja, o plano de imanência pode ser compreendido como o “caos” das forças soltas e nômades, enquanto que o plano de consistência já pressupõe um princípio de composição (conjugação) das forças soltas do caos (corpo sem órgãos ou máquina abstrata). Assim, o plano de imanência é o “fora” das multiplicidades, pois elas se definem pelo “fora”, e também pelas linhas que o atravessam. Quando ocorrem novas conexões num rizoma, nada permanece indiferente, pois é na conexão com outros fluxos de desejo (no plano de consistência) que os fluxos se metamorfoseiam, ou seja, entram em devir. Esta ideia de devir enquanto “metamorfose”, ou de “mudança de natureza” veremos mais retidamente no capítulo seguinte. Mas por hora podemos adiantar que o devir expressa o encontro (afectivo) com as intensidades que não são de ordem pessoal, mas dizem respeito aos acontecimentos que são em sua natureza impessoais, indiscerníveis e imperceptíveis (Deleuze; Guattari, 2004d).

O quarto princípio do rizoma diz respeito a “*ruptura a-significante*” em oposição aos “cortes significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 18) compreendendo a possibilidade de ruptura com estruturas rígidas de significados e de subjetivações, colocando-os em variações,

desterritorializando-os. No entanto, sempre que uma ruptura se faz corre-se o risco imanente de encontrar à frente organizações que reestratificam o conjunto de fluxos, compondo reterritorializações enquanto “formações que dão poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 18). É neste sentido que o rizoma também é princípio de desterritorialização. Ou seja, o rizoma compreende tanto linhas de segmentaridade por onde ele pode ser estratificado, o que é sinônimo de organização ou sedimentação, como o exemplo da organização orgânica do corpo. Mas o rizoma também compreende linhas de fuga, de desterritorialização por onde se faz saltar sem cessar em direção a novas conexões e devires. “Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p. 18) muito menos sujeito e objeto, homem e natureza etc.

Como é possível que os movimentos de desterritorialização e os processos de reterritorialização não fossem relativos, não estivessem em perpétua ramificação, presos uns aos outros? A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque da vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa desterritorializa, no entanto, tornado-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. Poder-se-ia dizer que a orquídea imita a vespa cuja imagem reproduz de maneira significativa (mimese, mimetismo, fingimento, etc.). Mas isto é somente verdade no nível dos estratos – paralelismo entre dois estratos determinados cuja organização vegetal sobre um deles imita uma organização animal sobre outro. Ao mesmo tempo trata-se de algo completamente diferente: não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries heterogêneas na linha de fuga composta de um rizoma que não pode ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.18,19).

Finalmente, como quinto e sexto princípios do rizoma temos o “*princípio de cartografia*” e o “*princípio de decalcomania*”. Curiosamente são dois princípios opostos, mas interdependentes. A cartografia presume o mapa como sistema aberto (do tipo rizoma),

compreendido como tendo múltiplas entradas, ao contrário do decalque que se remete a uma reprodução (foto) que retorna sempre a imagem do “mesmo” (Uno). O mapa, assim, é composto somente por linhas de devir. No caso da orquídea e da vespa, acima considerado, não se trata da orquídea “reproduzir” um “decalque” da vespa sobre si, copiando assim a imagem da mesma; trata-se, antes da construção de um “mapa” (intensivo) com a vespa. “Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.22). Deste modo, os mapas são abertos, sempre conectáveis e suscetíveis das mais diversas montagens. “Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social” (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.22).

Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas; a toca, neste sentido, é um rizoma animal, e comporta às vezes uma nítida distinção entre linha de fuga como corredor de deslocamento e os estratos de reserva ou de habitação (cf., por exemplo, a lontra). Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre "ao mesmo" (DELEUZE; GUATTARI, 2004a, p.22).

5.2 Agenciamentos

O construtivismo cartográfico de Deleuze e Guattari (2004) consiste, portanto, em considerar o desejo dentro do processo (ativo) de produção do real. Entendido na ordem das intensidades (multiplicidades) não há desejo que não corra para um agenciamento, pois o desejo, considerado na sua produção imanente, comporta somente “fluxos”. Afinal, são os fluxos de desejo que irrigam os agenciamentos. Há um duplo movimento faz bascular o agenciamento de desejo: de um lado são processos de estratificação do desejo situados no âmbito dos conteúdos e expressões, compondo uma das pontas do agenciamento no nível próprio dos estratos. Por outro lado, há processos de desestratificação ou desterritorialização que abrem a ponta do agenciamento para novas possibilidades, liberando as linhas de fuga do desejo (para devir). Tudo passa por agenciamentos, somos atravessados, produzidos por eles, e também nos constituímos sobre eles. Como adiantamos, existem, de um lado, “agenciamentos molares” que constituem os grandes aparelhos de subjetivação como as instituições sociais (dispositivos) onde estamos situados; por outro lado, existem

“agenciamentos moleculares”, que competem a nossa produção “particular” de novos agenciamentos. Desta maneira, o agenciamento pode ser definido como uma “multiplicidade de heterogêneos” (ou “multiplicidade de multiplicidade”) que estabelece conexões, relações e ligações entre termos. Assim, segundo Deleuze, o que configura a “unidade” característica do agenciamento é a ideia de “co-funcionamento” ou “simbiose” (Deleuze; Parnet, 2004).

Para Deleuze e Guattari, se há uma “unidade real mínima”, ela não reside na palavra, muito menos na ideia ou no conceito, mas é o próprio agenciamento. Ou seja, são os agenciamentos (de desejo) que produzem (o real). Entendido como sinônimo de relação, ou simbiose, ele é o processo que constitui as relações entre corpos (misturas entre os corpos) e os enunciados (transformações incorpóreas do sentido). Esta concepção permite considerar o agenciamento pelo viés de uma “micrológica do real”, onde estão situadas as problemáticas da produção do desejo e dos processos de subjetivação ou produção de subjetividade relativas à seus regimes de signos por onde se efetuam. Sendo assim, pensar o desejo na esfera da produção, longe de situá-lo somente no nível da substancialidade de um sujeito desejante, implica considerá-lo como elemento essencial da produção da própria realidade: produção do inconsciente = produção do “real” (por vir). Para Deleuze e Guattari, o inconsciente de forma alguma é dado, ao contrário, ele deve ser produzido, fabricado: é sempre “uma substância a fabricar, um espaço social e político a conquistar [...] Os fluxos são a única objetividade do desejo” (DELEUZE; PARNET, 2004, p.100). Como assinala Deleuze: “[...] o desejo está sempre agenciado, maquinado, num plano de imanência ou composição, que deve ser construído ao mesmo tempo em que ele agencia e maquina” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 127). É característica de o desejo almejar sempre “mais” conexões: o desejo deseja agenciar. Há um destaque para o caráter “revolucionário” do desejo, que implica em considerá-lo como um processo “ativo”, “coletivo” e “molecular”, longe de qualquer individualidade, propriedade ou sujeito isolado. Ora, pois, todo “[...] agenciamento é coletivo, ele próprio é um coletivo; é verdade que qualquer desejo é um assunto do povo, ou um assunto de massas, um assunto molecular” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 119). Com isso destaca-se a tentativa de ruptura com os modelos que estabelecem coordenadas que vinculam o desejo à lógicas personalistas. Pois, entendido como “processo”, o desejo enquanto plano de imanência comporta somente velocidades e lentidões, fluxos e partículas, intensidades e devires que escapam tanto aos sujeitos quanto aos objetos.

O agenciamento maquínico coletivo é tanto uma produção material do desejo como causa expressiva do enunciado: articulação semiótica de

cadeias de expressão cujos conteúdos são relativamente os menos formalizados. Não representar um sujeito, porque não há sujeito de enunciação, mas programar um agenciamento. Não sobrecodificar os enunciados, mas pelo contrário impedi-los de soçobrar sob a tirania das constelações ditas significantes. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 101).

O desejo máquina! Mas o que vem a ser esta maquinação? Responde Deleuze: a “[...] máquina, maquinismo, ‘maquínico’: não é nem mecânico nem orgânico. A mecânica é um sistema de ligações em cadeia de termos dependentes. A máquina, pelo contrário, é um conjunto de “vizinhança” entre termos heterogêneos independentes [...]” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 127). Trata-se de conceber a maquinação como um processo ativo, em constante movimento (rizomático) de transformação ou de devir, ao contrário da mecânica que se resume a um quadro definido de relações dependentes e estáticas (e estatísticas).

Máquinas abstratas ou corpos sem órgãos, isso é o desejo. Há os diversos tipos, mas definem-se pelo que se passa sobre eles, neles: *continuums* de intensidade, blocos de devir, emissões de partículas, conjugações de fluxos. Ora bem, são estas variáveis (que continuums? que devires, que partículas, que fluxos, que modos de emissões e de conjugações?) que definem os regimes de signos. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 129).

Entendido como “plano de imanência” do desejo, o corpo-sem-órgãos (CsO) é, ele mesmo, o próprio desejo. Ele implica numa experiência inevitável que se impõe no momento mesmo em que se constitui a própria experiência. Ele é “um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 9). É através dele que se produz realidade. É através dele que produzimos desejo e é através dele que desejamos, sendo ele mesmo o próprio “corpo” do desejo. Sinteticamente falando, “[...] não há desejo que não corra para um agenciamento” (DELEUZE, 1988, p. 15), ou seja, “[...] desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol...” (DELEUZE, 1988, p. 15). Pois, como vimos, em uma de suas faces o agenciamento está voltado para os estratos (misturas e corpos e transformações incorpóreas), mas, a outra face do agenciamento está voltada para o plano de consistência do desejo, o corpo sem órgãos ou as máquinas abstratas que os traçam. É neste sentido que se deve pensar o desejo “fora” do sujeito, levando-se em conta que é o processo desejante que investe sobre todo um campo social. Afinal, o desejo é, antes de tudo, assunto de um povo: desejam as massas, os bandos, as tribos, as matilhas, etc.

Para Deleuze e Guattari (2004) trata-se de uma questão de vida ou de morte saber “criar para si” um corpo-sem-órgãos, onde as regras de prudência tornam-se imprescindíveis ao longo desta “experiência inevitável”. Ora, você pode fracassar, e construir um corpo-sem-órgãos “vazio” – onde nada passa – ou, “doente”, canceroso, como os drogados, ou os suicidas, por exemplo. Mas você também pode construir corpos plenos e sadios, cheios de alegria e potência. Portanto, o corpo desprovido de órgãos não significa uma tendência contrária ao corpo dos órgãos, mas sim à organização orgânica dos órgãos, ou seja, o “organismo” enquanto “estratificação”, que se estrutura em função de uma hierarquia rígida e segmentária. Mas, ao corpo sem órgãos nunca se chega, pois ele é antes um “limite”, limite imanente da própria experiência:

[...] o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. O inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo. É verdade que Artaud desenvolve sua luta contra os órgãos, mas ao mesmo tempo, contra o organismo que ele tem: O corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus “órgãos verdadeiros” que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos. (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 21).

Há, portanto, um duplo movimento de estratificação x desestratificação que implica o desejo e, portanto, o corpo-sem-órgãos. Por um lado, as estratificações condensam os elementos em estruturas “organizadas” e centros de poder hierarquizados; enquanto, por outro lado, as desestratificações atuam através de linhas que fogem às capturas dos processos de “organização” e “estratificação”. De maneira geral, o corpo sem órgãos compõe a dimensão intensiva do próprio corpo, “precedendo”, assim, o processo de organização do organismo. O corpo sem órgãos é o “ovo” intensivo, é o “diagrama”. Uma vez que precede às formas de organização que são da natureza dos estratos, é, pois, através de sua construção que o organismo poderá exercer suas funções.

Nós não paramos de ser estratificados. Mas o que é este nós, que não sou eu, posto que o sujeito não menos do que o organismo pertence a um estrato e dele depende? Respondemos agora: é o CsO, é ele a realidade glacial sobre o qual vão se formar estes aluviões, sedimentações, coagulação, desdobramentos e assentamentos que compõem um organismo – e uma significação e um sujeito. É sobre ele que pesa o juízo de Deus, é ele quem sofre. É nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo. O CsO grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me

indevidamente! roubaram meu corpo! O juízo de Deus arranca-o de sua imanência, e lhe constrói um organismo, uma significação, um sujeito. Ele é o estratificado. Assim ele oscila entre dois pólos: de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação. E se o CsO é um limite, se não se termina nunca de chegar a ele, é porque há sempre um estrato atrás de outro estrato, um estrato engastado em outro estrato. (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 21).

São os processos de estratificação (juízo de Deus) que vão constituir um organismo, assim como a significância e o sujeito. Ora, mas então o que seria um sujeito senão uma formalização? Sim, o sujeito está sempre situado ao lado da máquina, como resto adjacente de um processo que o produz e o transborda (Deleuze; Guattari, 2010). Ou como dizia Foucault, o sujeito não é uma substância, mas uma “forma” (Foucault, 2006, p.275).

Imprescindível à constituição do corpo-sem-órgãos está a “experimentação” (ao invés da “interpretação”) que implica na possibilidade (micropolítica) de traçar novas coordenadas no plano, novos agenciamentos e novos modos de singularização, rompendo com as hierarquias instituídas. Porém, há sempre o perigo da desterritorialização “absoluta” do corpo com relação ao organismo, e por isso mesmo regra da “prudência” é necessária para que guardemos uma provisão minimamente suficiente de organismo para que “[...] ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 23). Deste modo, o corpo-sem-órgãos não é um espaço, não está no espaço, mas ele torna possível a passagem de intensidades, produzindo-as e distribuindo-as em um “*Spatium*” que é por si só, intensivo e não extensivo. Ou seja, “ele é matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas ou contrárias” (DELEUZE; GUATTARI, 2004c, p. 13). É, portanto, pelo corpo sem órgãos que se produz realidade, a partir de “zero” como grandeza intensiva. Ocorre que não se trata exclusivamente da ruptura do corpo com relação ao organismo, mas também da alma em relação à significância, da consciência em relação ao sujeito, pois é deste modo que podemos pensar o campo das multiplicidades, situando aí os devires. A questão do desejo consiste, portanto, em pensá-lo em sua “*exterioridade*”, ou seja, ele não é nem interior a um sujeito, muito menos caminha em direção a um objeto (já que ele é o próprio objeto): “é estritamente imanente a um plano ao qual não preexiste, a um plano que é preciso construir, onde são emitidas partículas, onde há fluxos que se conjugam”

(DELEUZE; PARNET, 2004, p. 112). Como vimos anteriormente, só se pode agenciar pelo desejo, e só se pode desejar agenciando, sem que isso, no entanto implique numa dicotomia entre sujeito “desejante” e objeto “desejado”. Ou seja:

[...] longe de supor um sujeito, o desejo só pode ser atingido no ponto onde alguém é despojado do poder de dizer Eu. Longe de tender para um objeto, o desejo só pode ser atingido no ponto em que alguém não procura ou não atinge um objeto, em que já não se apreende a si mesmo como sujeito (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 112).

5.3 Desejo e positividade

Neste momento cumpre destacar como a concepção do desejo de Deleuze tem uma forte inspiração na teoria das forças de Nietzsche, onde o conceito de vontade de potência é tomado como uma das chaves para a compreensão da “natureza” do desejo. A tonalidade do pensamento de Nietzsche pode ser conferida quando Deleuze diz que “[...] aqueles que ligam o desejo à falta, a longa corte dos cantores da castração, testemunham um longo ressentimento assim como uma interminável má consciência” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 113), conceitos esses que são explorados por Nietzsche em sua segunda dissertação sobre a *Genealogia da Moral*.

Como visto, o conceito de agenciamento está conectado a uma perspectiva que concebe desejo enquanto “fluxo” ou “intensidade” e de natureza “produtiva” e “ativa”. Sob a perspectiva do eterno retorno (da diferença) de Nietzsche, o desejo é entendido como a “própria” vontade de potência enquanto “princípio diferenciante” e propulsor da vida (devir ativo da força = “*plus*” de potência). Esta é a “positividade” do desejo de que falam Deleuze e Guattari. No desejo não há bem nem mal, mas fluxos de potência. A ideia consiste em liberar o desejo dos estratos, ou seja, ultrapassar as representações familiares e pessoais, operando uma abertura para pensar o desejo como fenômeno vital positivo. Afirmação da vida, eis o princípio do desejo entendido como devir ativo da força expresso através de um “*plus*” de potência (Deleuze, 2007). Para Deleuze (2007), assim como para Nietzsche, não há possibilidade de considerarmos uma força isolada, ou em si mesma, pois a força se define justamente na sua relação com outra força. Este é o campo da diferença ou “multiplicidade” onde se instauram os “jogos” de forças em Nietzsche. Em outras palavras, uma força se define

em razão da sua diferença de “qualidade” (ativa e reativa), que por sua vez só pode ser entendida como diferença de “quantidade” (dominantes e dominadas). Observe-se que as forças são definidas nas suas diferenças, pois não há possibilidade de equilíbrio entre as forças em relação (crítica de Nietzsche à ciência). Pois toda força em seu “devir afirmativo” quer se afirmar, mesmo que seja através da sua própria negação, como é o caso do ressentimento (moral cristã) na visão de Nietzsche. Portanto, a relação das forças se dá perante um constante “desequilíbrio”: eterno devir ativo (eterno retorno da diferença). Portanto, o que confere a garantia da relação (encontro) entre duas ou várias forças é sua qualidade de afirmar sua diferença segundo sua “fisiologia” própria, ou como diz Espinosa, enquanto capacidade de “afetar e ser afetado” (Deleuze, 2002). Existem forças “ativas” que têm como expressão a afirmação de sua potência vital e diferenciante, bem como forças “reativas” que se constituem a partir da negação da afirmação precedente (Deleuze 2007). Aquilo que quer na vontade, eis o nome que Nietzsche lhe designa: “vontade de potência”. Essa noção se mostra muito importante para a compreensão do desejo no pensamento de Deleuze, tal como ele discute em *Nietzsche e a filosofia* (2007). Uma característica comum a ambos (desejo e vontade de potência) é o fato de tenderem sempre a “mais” conexões. Isso configura a expressão de um “*plus*” de potência, que age como devir ativo das forças, enquanto “eterno retorno da diferença”: o devir. (DELEUZE, 2007). Todas as forças querem se afirmar, porém algumas são comandantes e outras comandadas, dadas as quantidades/qualidades das forças postas em jogo. Assim, a ideia de considerar o desejo no campo das forças (multiplicidades) visa situá-lo numa dimensão indispensável à vida, no sentido de que o devir (afirmativo) percorre toda expressão vital. O desejo como afirmação de uma vida nos leva a considerar o nível fundamental da experiência vital com produção (desejante) da realidade em sua singularidade (intempestiva).

Ora, quando dormimos, acordamos, viajamos, comemos, bebemos etc., estamos lidando com o desejo. Ouvir uma música, compor uma música, pintar, escrever, desenhar, enfim, tudo isso é desejo, é produção desejante. O desabrochar de uma flor, as folhas que caem, “[...] uma primavera, um inverno são desejos. A velhice também é desejo. Mesmo a morte. O desejo nunca deve ser interpretado, é ele que experimenta” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 118). O desejo, portanto, tomado na ordem da experiência, é imanente a sua constituição, situando criador e criado num mesmo processo. Mais ainda, o desejo implica em Acontecimentos que são, em sua natureza, impessoais e sempre singulares. Ou seja, são processos de devir enquanto individuações intensivas que arrebatam os agenciamentos em

linhas de fuga. Para Deleuze e Guattari importa pensar o desejo em relação aos agenciamentos e, portanto, “fora” de seu suposto objeto. Quando desejamos, não desejamos sozinhos, desejamos sempre conjuntos, em conjuntos, pois o desejo investe sobre todo um campo social, histórico e político. Assim, não se pode desejar “uma mulher” que não esteja envolta em uma “paisagem”: “[...] paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito” (DELEUZE, 1988, p. 15). Tal como a mulher que deseja um vestido, ela não o deseja como um vestido “abstrato”, mas, segundo um contexto de sua vida. Segundo suas afecções, ela deseja todo um conjunto; todo um território. Deste modo, “ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com sua profissão, etc.” (DELEUZE, 1988, p. 15). Territórios e populações, portanto, pressupõem-se reciprocamente: deseja-se o território assim como se desejam suas populações, seus fluxos, suas intensidades. Pois, o território se define justamente pela formação de um campo intensivo, e pelas passagens de signos intensivos. É deste modo que a vida principia com o animal enquanto constituição de um território (existencial), em que se conectam coisas, lugares, tempos e uma população; o bicho a tal hora ou outra, noite ou dia, presa ou predador, toca, lugar ao sol, etc.

Assim, temos agenciamento de desejo a cada momento que, num campo de imanência ou plano de consistência, se produzem “[...] *continuuns* de intensidade, conjugações de fluxos, emissões de partículas de velocidades variáveis” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 121, grifo dos autores). Pois é através da relação entre multiplicidades de heterogêneos que se constroem as relações que produzirão algo, inclusive um sujeito larvar. Logo, o desejo nunca está só. É no conjunto das relações entre termos que se produz a realidade de um agenciamento, ou seja, é no meio, e pelo meio, nas conexões, nas misturas de corpos e nas transformações incorpóreas, como também nas territorialidades e nos processos de desterritorialização que se constitui o plano do desejo enquanto devir.

Considerado em sua “latitude”, o agenciamento de desejo se articula entre agenciamento maquínico de corpos e suas misturas e agenciamento coletivo de enunciação e suas transformações incorpóreas. Cada uma das vertentes do agenciamento, sejam elas conteúdo e expressão, têm por sua vez, uma dupla articulação de forma e substância. O agenciamento maquínico situa-se no nível (pragmático) dos estratos, na própria concretude das relações de transformação/produção, enquanto que o agenciamento coletivo de enunciação se situa no nível (semiótico) dos enunciados e das palavras de ordem. Já em sua

“longitude”, o agenciamento comporta territorialidades e picos de desterritorialização que implicam os “diagramas” ou “máquinas abstratas” que esquadrinham os modos de operação dos agenciamentos.

O agenciamento comporta todo um jogo de forças. De um lado os agenciamentos corporais ou maquínicos e de outro os agenciamentos incorporais: conteúdo e expressão. Interessante notar que os modos de funcionamento de um agenciamento implicam em considerá-lo em relação à natureza do regime de signos, ou da semiótica envolvidos no processo. Ou seja, o agenciamento em seu conteúdo é irrigado por intensidades, devires, enfim, multiplicidades. Os agenciamentos, em sua semiótica própria (enquanto heciedade) articulam somente “[...] artigos ou pronomes indefinidos que não são de modo algum indeterminados [...] verbos no infinitivo que não são indiferenciados, mas que marcam processos [...] nomes próprios que não são pessoas, mas acontecimentos [...]” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 102), portanto, impessoais. Logo, as duas faces do agenciamento enquanto seu conteúdo e sua expressão podem vir a engendrar um processo em que culmine um sujeito, levando em conta o regime de signos considerado. Como vimos anteriormente, não se trata de conceber um modelo subjetivo que considere o desejo apenas como um “objeto”, por isso o agenciamento é considerado na ordem das multiplicidades (coletivo) enquanto singularidades (pré-individuais).

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem em uma face *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam. (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 26).

5.4 Semiótica e subjetivação

A discussão sobre os regimes de signos (semiótica) situa-se especificamente no agenciamento tomado em sua latitude primeira, enquanto agenciamento coletivo de enunciação e suas transformações incorpóreas. No entanto, sempre haverá uma forma de

conteúdo independente e inseparável de uma forma de expressão, porém ambas se pressupõem reciprocamente, remetendo, por sua vez, a agenciamentos que não são necessariamente linguísticos. Neste caso, as formalizações de expressão podem ser consideradas “abstratamente” de maneira autônoma. Deste modo, um regime de signos pode ser compreendido como “complexo” de enunciados que emergem em um campo social, diretamente relacionado a uma máquina abstrata que lhe confere uma unidade de “estrato”. Isto significa dizer que a “linguagem” está sempre relacionada a agenciamentos que a torna possível. Uma vez que há uma grande diversidade entre as formalidades de expressão não se trata de estabelecer qualquer privilégio a um regime de signos específico. Há mesmo vários tipos de “regimes de signos”. Dentre eles, há o regime pré significante, o regime significante, o contra significante e por último, o regime pós significante ou de subjetivação.

Primeiramente, considerando o regime significante, podemos destacar sua característica geral que configura o que os autores chamam de "redundância", ou seja, há uma configuração “circular” dos signos, onde um signo remete a outro signo, que remete a outro, e assim infinitamente.

Sua mulher olhou para você com um ar estranho, e essa manhã o porteiro lhe entregou uma notificação de imposto cruzando os dedos, depois você pisou em um cocô de cachorro, viu na calçada dois pequenos pedaços de madeira dispostos como os ponteiros de um relógio, as pessoas sussurraram à sua passagem quando você entrou no escritório. Pouco importa o que isso queira dizer, é sempre o significante. O signo que remete ao signo é atingido por uma estranha impotência, por uma incerteza, mas potente é o significante que constitui a cadeia.

[...] Não terminamos nada em um tal regime. É feito para isso, é o regime trágico da dívida infinita, no qual se é ao mesmo tempo devedor e credor. Um signo remete a um outro signo para o qual ele passa, e que, de signo em signo, o reconduz para passar ainda para outros. "Podendo mesmo retornar circularmente...". Os signos não constituem apenas uma rede infinita, a rede dos signos é infinitamente circular. O enunciado sobrevive a seu objeto: o nome, a seu dono. (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 63).

A semiótica significante é também caracterizada como “regime despótico paranóico” ou “regime trágico da dívida infinita” que detém constitucionalmente um componente essencial para garantir seu funcionamento, a saber: a “interpretação”. Pois é a interpretação que permite a expansão circular dos signos conferindo-lhes os “significados”. Mas interpretar não se limita somente ao trabalho de organização circular dos signos, pois deve também

permitir a proliferação circular ou espiral de modo a “[...] fornecer novamente ao centro o significante para vencer a entropia própria ao sistema, e para que novos círculos brotem ou para que os antigos sejam realimentados” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 64). Assim, há um eixo “sintagmático” que corresponde à redundância dos signos, e um eixo “paradigmático”, “[...] onde o signo assim formalizado traça para si um significado conforme” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 65). Eis que surge a figura do “sacerdote interpretativo” que eleva o processo de interpretação ao infinito, onde não se encontra nada para se interpretar que já não seja “interpretação”. “Assim, o significado não para de fornecer novamente significante, de recarregá-lo ou de produzi-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 65).

Seguindo a linha de articulação das formalizações de expressão, não podemos deixar de considerar a substância de expressão que se configura, neste regime sob o nome de “rostidade” (que já aludimos alhures). Isto significa dizer que mediante o plano das formalizações da expressão do regime significante, há um correlativo substancial que se configura enquanto corpo, sob o “rosto” do déspota.

É, em si mesmo, todo um corpo: é como o corpo do centro de significância no qual se prendem todos os signos desterritorializados, e marca o limite de sua desterritorialização. É do rosto que a voz sai; é por isso mesmo, qualquer que seja a importância fundamental de uma máquina de escrita na burocracia imperial, que o escrito mantém um caráter oral, não livresco. O rosto é o ícone próprio ao regime significante, a reterritorialização interior ao sistema. O significante se reterritorializa no rosto. É o rosto que dá a substância do significante, é ele que faz interpretar, e que muda, que muda de traços, quando a interpretação fornece novamente significante à sua substância. Veja, ele mudou de rosto. O significante é sempre rostificado. A rostidade reina materialmente sobre todo esse conjunto de significâncias e de interpretações [...] (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 65,66).

A semiótica significante não é de modo algum “primeira” em relação aos outros regimes, mas compõe sua singularidade em razão dos tipos de agenciamentos que são articulados. Ao contrário, existem regimes semióticos de natureza não menos importantes como: a semiótica *pré significante* que concerne às “sociedades primitivas”, muito mais próxima das codificações naturais a-significantes que inscrevem seus signos tanto no corpo como no território; a *semiótica contra significante*, associada aos nômades das estepes que funciona basicamente por numeração e aritmética; e a *semiótica pós significante* ou de

subjetivação (que corresponde ao nosso regime) que supõe um “ponto de subjetivação” operando sob o dipolo de um sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado (Deleuze; Guattari, 2004b).

Primeiramente, a semiótica *pré significante* é caracterizada como um regime de signos “[...] segmentar, mas plurilinear, multidimensional, que combate antecipadamente qualquer circularidade significante” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 69). Ou seja, não é apenas a polivocidade dos enunciados que é preservada, como também é possível eliminar o próprio enunciado. A antropofagia, considerada no regime pré-significante, expressa justamente este sentido: “comer o nome”. Longe de representar um recalque do significante, essa semiótica é inteiramente voltada para impedir a ereção do significante, bem como a emergência de um Estado totalizante. Seu objetivo “intrínseco” é prever e impedir aquilo que o “ameaça”. Esta “ameaça” é representada pela “[...] abstração universalizante, a ereção do significante, a uniformização formal e substancial da enunciação, a circularidade dos enunciados, com seus correlatos, aparelho de Estado, instalação do déspota, casta dos sacerdotes, bode expiatório. [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 69). Deste modo, quando a antropofagia come um morto, diz-se “mais um que o Estado não terá” (Deleuze; Guattari, 2004b).

Em segundo lugar, a *semiótica contra significante* (relativa aos nômades das estepes) opera os signos numéricos, ou números abstratos. Porém, o número toma diferentes formalizações e expressões de acordo com o regime considerado. Longe de significar ou mesmo representar, o signo numérico:

[...] não é produzido por nada exterior à marcação que o institui, marcando uma repartição plural e móvel, estabelecendo ele mesmo funções e correlações, procedendo a arranjos mais do que a totais, a distribuições mais do que a coleções, operando por corte, transição, migração e acumulação mais do que por combinação de unidades”, parece pertencer a uma máquina de guerra nômade “dirigida por sua vez contra o aparelho de Estado. Número abstrato. A organização numérica em 10, 50, 100, 1000... etc., e a organização espacial que lhe é associada, serão evidentemente retomadas pelos exércitos do Estado, mas revelam, antes de tudo, um sistema militar próprio aos grandes nômades das estepes, dos hicsos aos mongóis, e se superpõem ao princípio das linhagens” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 70).

Mas é o regime *pós significante* ou de “subjetivação” que merece nossa atenção em particular, uma vez que é nele em que estamos situados. Nos capítulos antecedentes tratamos

da questão da subjetivação, porém, cumpre agora destacar algumas características relativas a este regime semiótico segundo a perspectiva de Deleuze e Guattari a fim de complementar nossa articulação com a temática da subjetividade. Portanto, a semiótica de subjetivação é o regime onde se aborda especificamente a questão da subjetividade (o sujeito), uma vez que não existe mais centralidade da significância, mas “pontos de subjetivação” que marcam sempre o início de uma nova linha. “Agora o que há é um sujeito de enunciação (derivado do ponto de subjetivação) rebatido sobre um sujeito de enunciado. Desta maneira, ocorrem processos “lineares” onde “o signo se abisma através dos sujeitos” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 82), e não mais a redundância ou circularidade “do signo ao signo”. Tomemos o exemplo da filosofia do cogito de Descartes em oposição à filosofia antiga: o infinito como ideia primeira, ou seja, como “ponto de subjetivação” absolutamente necessário:

[...] o Cogito, a consciência, o "eu penso", como sujeito de enunciação que reflete seu próprio uso, e que só se concebe segundo uma linha de desterritorialização representada pela dúvida metódica; o sujeito de enunciado, a união da alma e do corpo ou o sentimento, que serão garantidos de forma complexa pelo cogito, e que operam as reterritorializações necessárias. O cogito, a ser sempre recomeçado como um processo, com a possibilidade de traição que o assola, Deus enganador e Gênio maligno. (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p.82).

De maneira geral, toda linha “passional” do regime pós significante é disparada por um “ponto de subjetivação” que pode ser qualquer um. Portanto, são traços característicos da semiótica de subjetivação a “traição” que corresponde ao mesmo tempo a traição de Deus para com o homem e deste para com aquele. É daí que resulta o “duplo desvio”. Desvio do rosto de Deus e desvio do rosto do sujeito. Assim, o processo de subjetivação está implicado em duas “linhas”, a saber: a “consciência” que se projeta sobre o “duplo rebatimento” de um sujeito de enunciação e um sujeito de enunciado, e o “amor-paixão” que opera uma espécie de “cógito a dois”. A linha de subjetivação é, portanto, totalmente habitada pelo “duplo”, ou melhor, por dois tipos de duplo: “[...] a figura sintagmática da consciência ou o duplo consciencial que concerne à forma (Eu=Eu) [...]” e “[...] a figura paradigmática do par ou duplo passional que concerne à substância (Homem-Mulher, sendo o duplo imediatamente a diferença dos sexos)” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p.87). No caso da anorexia, por exemplo, é o alimento que desempenha este papel de ponto de subjetivação, uma vez que, o anorético não enfrenta a morte, mas se salva ao trair o alimento.

[...] um vestido, uma lingerie, um calçado são pontos de subjetivação para um fetichista. Um traço de rostidade para um apaixonado, mas o rosto mudou de sentido, deixando de ser o corpo de um significante para se tornar o ponto de partida de uma desterritorialização que põe em fuga todo o resto. Uma coisa, um animal podem bastar. Existe cogito em todas as coisas (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 83-84).

Se considerarmos as formas de educação ou mesmo “normalização” que são impostas a um indivíduo em sociedade, elas sempre o fazem mudar de ponto de subjetivação, conforme seu suposto “ideal”: você está na escola, você não está em casa, você está no trabalho, etc. Assim, é a partir do ponto de subjetivação que deriva o sujeito de enunciação, que por sua vez é rebatido sobre um sujeito de enunciado, ou seja, “[...] um sujeito preso nos enunciados conformes a uma realidade dominante” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 84). Contrariamente ao regime significante que operava uma “uniformização substancial da enunciação”, o regime de subjetivação ou “subjetividade” opera uma “individuação, coletiva ou particular” do tipo “sujeito” (Deleuze; Guattari, 2004b). Desta forma o sujeito do enunciado torna-se um “respondente” do sujeito de enunciação, concebidos dentro de uma relação “biunívoca”. Dito em outras palavras, é como se sujeito agora duplicado fosse, por um lado, a causa mesma dos enunciados dos quais ele mesmo pertence em sua forma: o duplo empírico transcendental de que falava Foucault.

[...] quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito de enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura "razão", o Cogito. (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 84-85).

Deleuze e Guattari (2004) pretendem demonstrar através da discussão sobre as semióticas a importância do alcance da noção de agenciamento (de desejo), uma vez que não há sujeito “[...] mas somente agenciamentos coletivos de enunciação, sendo a subjetivação apenas um dentre eles, e designado por isso como formalização da expressão ou um regime de signos, não uma condição interior da linguagem” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 85). Isto implica considerar a semiótica de subjetivação (enquanto forma de expressão) em relação a um agenciamento que a produz: “[...] o capital é um ponto de subjetivação por excelência” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 85-86) sendo o capitalismo, sua máquina abstrata.

Os principais estratos que aprisionam o homem são o organismo, mas também a significância e a interpretação, a subjetivação e a sujeição. São todos esses estratos em conjunto que nos separam do plano de consistência e da máquina abstrata, aí onde não existe mais regime de signos, mas onde a linha de fuga efetua sua própria positividade potencial, e a desterritorialização, sua potência absoluta (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 90).

Seguindo esta direção os autores enfatizam a necessidade de “[...] fazer bascular o agenciamento mais favorável: fazê-lo passar, de sua face voltada para os estratos, à outra face voltada para o plano de consistência ou para o corpo sem órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 90), pois, é a subjetivação que leva o desejo a um ponto de excesso e de escoamento que ele deve ou se abolir em um buraco negro ou mudar de plano.

Desestratificar, se abrir para uma nova função, *diagramática*. (...) Fazer da consciência uma experimentação de vida, e da paixão um campo de intensidades contínuas, uma emissão de signos-partículas. Fazer o corpo sem órgãos da consciência e do amor. Servir-se do amor e da consciência para abolir a subjetivação: "para se tornar o grande amante, o magnetizador e o catalisador, é preciso antes de tudo viver a sabedoria de não ser senão o último dos idiotas". Servir-se do *Eu penso* para um devir-animal e do amor, para um devir-mulher do homem. Dessubjetivar a consciência e a paixão (DELEUZE; GUATTARI, 2004b, p. 90).

Esta passagem revela o posicionamento de Deleuze e Guattari (2004) frente aos problemas implicados nos processos de produção (de subjetividade) atravessados pelo desejo. Vimos as diferentes formas de articulação do agenciamento no que tange seu eixo horizontal ou latitudinal, enquanto agenciamento de corpos e enunciados. Além do mais, pudemos notar como os processos em que os agenciamentos estão implicados produzem, de fato, as relações de um dado campo social e que são anteriores ao sujeito constituinte: se há “sujeito” ele é concebido em estado “larvar”. Sujeitos ou não, o que está em jogo são os agenciamentos de desejo que constituem os indivíduos de acordo com suas coordenadas estabelecidas de antemão pelos diagramas de forças (ou máquinas abstratas) que são traçados. A ideia de operar a desestratificação e a dessubjetivação implica na produção novos agenciamentos, e novas formas de vida. Porém cabe lembrar a necessidade da regra concreta da “prudência” para que estes processos de “linha de fuga” não culminem de fato em centros de coação e aprisionamento ou aniquilamento. Não se trata de negar a existência do sujeito, porém, trata-

se de considerá-lo dentro de um campo específico de forças que o produz e possibilita suas ações e falas. Pensar a linha de fuga como processo positivo de dessubjetivação (e desterritorialização) visa romper com as ordens estabelecidas da “realidade dominante” abrindo espaço para a emergência dos devires, permitindo novos arranjos existenciais, novos modos de individuação singulares.

Uma ressalva deve ser feita em relação ao segundo eixo do agenciamento que trata necessariamente do “*território*” e seus “picos de desterritorialização”. Segundo Deleuze e Guattari todo agenciamento é, antes de tudo, “territorial”. Ao mesmo tempo, não há agenciamento sem processos de “desterritorialização”. Antes de ser um “lugar” o território é uma ação, um conjunto de movimentos, uma política. É nesta direção que Deleuze e Guattari consideram os animais como precursores da arte. Pois construir um território é antes um ato que implica em uma “engenharia”, ou melhor, em uma “arquitetura” dos agenciamentos e dos fluxos. Ora, o território é composto de “[...] fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos dos meios, mas que adquirem a partir desse momento um valor de “propriedade”” (DELEUZE; GUATTARI, 2004e, p.218). Em outras palavras, por maior que seja a tendência de pensarmos o agenciamento do ponto de vista de um conceito “universal” e mesmo “abstrato”, ele não se deixa enganar, pois precisamos conhecer o território onde ele se instala e onde as práticas que se constituem em sua natureza “singular”.

As regras concretas de agenciamento operam, pois, segundo esses dois eixos: por um lado, qual é a territorialidade do agenciamento, quais são o regime de signos e o sistema pragmático? Por outro lado, quais são as pontas de desterritorialização, e as máquinas abstratas que elas efetuam? Há uma tetravalência do agenciamento: 1) conteúdo e expressão; 2) territorialidade e desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2004e, p.220).

Contudo, enquanto tratamos do “território” estamos lidando com os estratos. Porém, o segundo aspecto do agenciamento, em sua “longitudinalidade”, diz respeito às “linhas” ou “processos” de desterritorialização que os arrastam e os atravessam. Segundo Deleuze e Guattari, essas linhas podem se configurar de maneiras diversas, podendo abrir o agenciamento de territorialização para outros agenciamentos e para as máquinas abstratas que neles se efetuam. (Deleuze; Guattari, 2004e). Desta maneira, a territorialidade é inseparável dos processos de desterritorialização (linhas de fuga), assim como o código é inseparável de uma descodificação. Nesta dimensão do agenciamento, não há distinção entre conteúdo e

expressão, mas apenas “matérias não formadas”, forças e “funções desestratificadas”: é o nível das máquinas abstratas (Deleuze; Guattari, 2004e).

6. Devir: afecto e singularidade

A noção de devir enquanto um conceito filosófico implica no constante processo de transformação em que se situa o Ser: tudo se move, tudo passa, tudo merece passar. Este tema teve seu surgimento com a filosofia pré-socrática de Heráclito. Na acepção de Heráclito, o devir denota a “perenidade” do ser, ou seja, não se trata de um ser “estável”, mas antes um “vertiginoso” devir que arrasta tanto as coisas, como nós. Isso fica evidente no famoso exemplo de Heráclito: “ninguém atravessa duas vezes o mesmo rio”, ou “não sentimos duas vezes o perfume da mesma rosa”. Na segunda vez já não se trata do mesmo rio (ou perfume/rosa), muito menos do mesmo homem. Ora, isso implica considerar o devir como um eterno “vir a ser”, enquanto movimento (imperceptível) que atravessa os seres. “A essência primeira das coisas, conclui Heráclito, deve confundir-se com o mais móvel de todos os elementos” (CRESSON, 1960, p.15), a saber: o fogo. O tema do devir também ocupou um importante destaque na obra de Nietzsche, expresso pelo “eterno retorno” (da diferença). Não vamos nos ater aqui a história do conceito de devir ao longo da tradição filosófica, mas nos limitaremos apenas a esta alusão quanto a suas “remotas” origens, pois, veremos com mais atenção como se desdobra essa noção na filosofia de Deleuze e Guattari.

A discussão sobre o devir ocupa um lugar importante na obra *Mil Platôs*, justamente por abordar a questão das transformações ocorridas nas relações enquanto modos de individuação (intensiva) singulares, ou por afectos, e, também, por tratar da questão dos processos de desterritorialização e reterritorialização. Quando aludimos à relação da vespa e da orquídea, podemos dizer agora, o que ocorre é uma “dupla captura”, um devir-vespa da orquídea, assim como um devir-orquídea da vespa. Ora, mas o que isso significa? Ora, não se trata simplesmente de a orquídea “imitar” a vespa, produzindo simplesmente um “decalque” desta. Se isso ocorre, é simplesmente por um “ajuste de bloco”. Mas, antes, o que ocorre nessa relação são devires, onde a vespa e a orquídea constroem uma “aliança”, compõem um “mapa” (intensivo). Devir vegetal da vespa e devir animal da orquídea. Como dizem Deleuze e Guattari (2004d), os processos de devir não são “evolutivos” nem “regressivos”, mas antes

“involutivos”, ou seja, na relação referida, o que ocorre é uma “evolução a-paralela” entre vespa e orquídea:

A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura pois "o que" cada um se torna não muda menos do que "aquele" que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir, ou, como diz Rémy Chauvin, uma "evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro". Há devires animais do homem que não consistem em imitar o cachorro ou o gato, já que o animal e o homem só se encontram no percurso de uma desterritorialização comum, mas dissimétrica. Como os pássaros de Mozart: há um devir pássaro nessa música, mas tomado em um devir-música do pássaro, os dois formando um único devir, um único bloco, uma evolução a-paralela, de modo algum uma troca, mas "uma confiança sem interlocutor possível", como diz um comentador de Mozart – em suma, uma conversa (DELEUZE, PARNET, 1998, p.10,11)

Para Deleuze e Guattari (2004d) devir é um “vir-a-ser” que nunca “é”, já que o Ser se diz do devir (e, e, e...). Ou seja, um eterno “tornar-se” sem que isso implique numa mimetização ou reprodução (imitação). Em outras palavras, a vespa não “vira” orquídea, assim como a orquídea não se transforma numa vespa. Do mesmo modo, há um devir-animal no homem sem que isso implique numa “imitação” ou “semelhança” com o animal. Quando o homem entra em um agenciamento com o animal, por exemplo, com o cavalo, ocorre uma aliança onde se estabelecem trocas “intensivas”, onde o homem devém cavalo e o cavalo devém outra coisa. Ou seja, o homem se avizinha de potências (affectos) do cavalo, como por exemplo, a velocidade e a força, para que o cavalo devesse outra coisa, pura velocidade, puro deslocamento. O devir animal do homem é totalmente real sem que seja real o animal que ele se torna. “E é isso o essencial para nós: ninguém torna-se animal a não ser que, através de meios e de elementos quaisquer, emita corpúsculos que entrem na relação de movimento e repouso das partículas animais, ou [...] na zona de vizinhança da molécula animal” (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.67). Neste sentido, como bem sublinharam os autores, ninguém se torna realmente um animal, senão enquanto um “animal molecular”.

Ninguém se torna cachorro molar latindo, mas ao latir, se isso é feito com bastante coração, necessidade e composição, emite-se um cachorro molecular. O homem não se torna lobo, nem vampiro, como se mudasse de

espécie molar; mas o vampiro e o lobisomem são devires do homem, isto é, vizinhanças entre moléculas compostas, relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, entre partículas emitidas. É claro que há lobisomens, vampiros, dizêmo-lo de todo coração, mas não se procure aí a semelhança ou a analogia com o animal, pois trata-se do devir-animal em ato, trata-se da produção do animal molecular (enquanto que o animal “real” é tomado em sua forma e sua subjetividade molares) (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.67).

O devir em si é multiplicidade e heterogeneidade, não tendo “sujeito” distinto de si mesmo: ele é linha de fuga, ele é “afecto” (Deleuze; Guattari, 2004d; Deleuze, 2002). Em oposição ao ponto que pressupõe a ideia de arborescência e estratificação, a linha de devir se define por estar “entre” os pontos, entre os processos, entre as relações. Neste sentido o devir é rizoma. “Um ponto é sempre de origem. Mas uma linha de devir não tem começo nem fim, nem saída nem chegada, nem origem nem destino [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p. 91). Ele pertence ao campo de imanência do desejo (multiplicidades moleculares), onde se traçam as linhas de ruptura que escapam aos rostos, às significâncias e as subjetivações. O devir, portanto não é uma árvore classificatória, muito menos genealógica, ele é, no entanto, multiplicidade. “Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’” (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p. 19). O devir é real, mas não possui sujeito distinto de si próprio.

Os devires são necessariamente moleculares, e por isso, estão sempre ao lado das “minorias”. Ou seja, não há um devir-homem, um devir-rei, um devir-comandante, pois se referem a substâncias molares e estratificadas, majoritárias, totalitárias, territorializadas. O fato de os devires serem moleculares e minoritários implica no fato de serem os animais, as crianças, as mulheres, os nômades, os loucos, o “povo”, que sempre desempenharam os processos de linhas de fuga frente aos grandes estratos molares segmentários. No entanto, não devemos confundir o “minoritário” com “minoria”. Pois a distinção entre maioria e minoria são se dá somente de maneira “numérica”, uma vez que uma minoria pode ser (e normalmente é) muito mais “numerosa” do que uma “maioria”. Dito de outro modo, como já aludimos anteriormente, uma “maioria” (molaridade) se define por processos de estratificação e poder: o homem branco médio adulto que habita as cidades (de primeiro mundo), enquanto que uma “minoria” não dispõe de um modelo segmentário, pois se constitui enquanto processo, enquanto linha de fuga, ou seja, enquanto devir.

Todo mundo, sob um outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo. Quando uma minoria cria para si modelos, é porque quer tornar-se majoritária, e sem dúvida isso é inevitável para sua sobrevivência ou salvação (por exemplo, ter um Estado, ser reconhecido, impor seus direitos). Mas sua potência provém do que ela soube criar, e que passará mais ou menos para o modelo sem dele depender. O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece como tal, mesmo quando conquista uma minoria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano (DELEUZE, 2008, p.214).

Como visto, uma minoria não se define necessariamente pela sua “quantidade” numérica. Do mesmo modo, uma maioria não pode ser definida senão em relação a um “estado de dominação”. Deste modo, tanto maioria quanto minoria são definidos em função de “molaridades” e “molecularidades”. Enquanto uma multiplicidade molar é atravessada por linhas segmentares, a multiplicidade molecular é atravessada por “fluxos” e “afectos”. Os judeus, ciganos, loucos e etc. podem ser minorias, mas isso não é totalmente suficiente para dizer que se trata de devir, pois o devir é um movimento, é um processo que arranca o sujeito de seus padrões rostificados, colocando-o em variação contínua e aleatória: o devir é sempre um “devir-outro”. Pois no devir animal, devir mulher, devir intenso, devir imperceptível, devir outro, o que está em jogo são afectos, entendidos como graus de potência que um corpo é capaz: “[...] *os afectos são devires*” (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.42, grifo nosso).

6.1 Afecto, corpo e potência: entre a ética e a política

Para compreendermos os processos de devir, devemos considerar inicialmente que não se trata de “processos abstratos”, ao contrário, eles são totalmente reais, uma vez que dizem respeito aos corpos (e suas relações afectivas/intensivas). Esta discussão está conectada com a questão levantada por Espinosa em relação às “potências” de um corpo. “O que pode um corpo”? Ora “[...] *não sabemos o que pode um corpo*” (DELEUZE, 2002, p.23, grifo nosso), e justamente por não sabermos é que falamos tanto sobre ele. Desta maneira se não sabemos o que pode um corpo, quiçá podemos saber o que é o pensamento. Para Espinosa um corpo é definido por “latitudes” e “longitudes”. Ou seja, o corpo em sua “latitude” é definido conforme os graus de potência (intensidades/CsO) de que ele é capaz de afetar e ser afetado, e em sua “longitude” o corpo se define por suas relações de movimento e repouso de uma

“infinidade” de partículas que configuram a própria “individualidade” do corpo (Deleuze, 2002). Intensivo e extensivo são as duas dimensões do corpo segundo o espinosismo de Deleuze e Guattari, onde “[...] a latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas de uma relação” (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.42). Portanto, não se trata simplesmente de definir o corpo em função de seus órgãos e suas funções orgânicas (fisiologia orgânica), mas, sobretudo, levar em conta seus estados afetivos (individuações intensivas) que decorrem de sua fisiologia intensiva (e não orgânica).

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são os seus afectos, como eles podem ou não compor-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.43).

Deste modo, a leitura de Deleuze sobre a ética de Espinosa nos permite considerar algumas questões relevantes para uma psicologia. Primeiramente ocorre que existem afectos que “aumentam” nossa potência (de agir) e disto decorre o fato de sentirmos “alegria”; do mesmo modo, e por outro lado, existem afectos que diminuem nossa potência de agir e disto decorre o fato de sentirmos “tristeza” (Deleuze, 2002). É desta forma que se organiza a Ética espinosana, onde alegria e tristeza configuram duas modalidades de potência, as potências “ativas” e “alegres”, e as potências “reativas” e “tristes”, e que Deleuze e Guattari chamam de “etologia”, enquanto o estudo dos “afectos”. Ou seja, a “etologia” deve considerar – tanto do ponto de vista dos homens como dos animais – o “poder de ser afetado”. Nessas condições é necessária uma distinção entre dois “tipos” de afecção: as “ações” e as “paixões”. As primeiras “[...] se explicam pela natureza do individuo afetado e derivam de sua essência”, e as segundas “[...] se explicam por outra coisa e derivam do exterior” (DELEUZE, 2002, p.33). Mas não devemos distinguir apenas ações e paixões, mas “duas espécies” de paixão, sendo elas a “alegria” e a “tristeza”. Para tanto, escreve Deleuze:

O próprio da paixão, em qualquer caso, consiste em preencher a nossa capacidade de sermos afetados, separando-nos ao mesmo tempo de nossa capacidade de agir, mantendo-nos separados desta potência. Mas, quando encontramos um corpo exterior que não convém ao nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de *tristeza*. Mas, ao contrário, quando

encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de *alegria*, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida (DELEUZE, 2002, p.33).

Assim como em Espinosa, também em Nietzsche uma força ativa se define em função de sua tendência de se afirmar e se expressa pela tendência ao aumento do número de conexões com outras forças que pode ser entendida aqui como “aumento” da capacidade de agir (o que Espinosa chama de alegria). Enquanto as forças reativas, elas são definidas por “separarem” (negar) a força daquilo que ela pode (o que Espinosa chama de tristeza). É deste modo, que tanto em Espinosa, quanto em Nietzsche, encontramos uma desvalorização da moral em relação à ética, assim como a desvalorização da consciência em relação ao inconsciente (Deleuze, 2002; 2007). Ao invés das categorias morais de Bem e Mal, Espinosa se contrapõe com a ética do “bom” e “mau”. A diferença consiste em considerar como “bom”, por exemplo, um “alimento”. Ou seja, “[...] o bom existe quando um corpo compõe diretamente com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa” (DELEUZE, 2002, p.28); e como “mau”, Espinosa o relaciona ao exemplo do “veneno”, ou seja, “[...] o mau para nós existe quanto um corpo decompõe a relação com o nosso” (DELEUZE, 2002, p.28). É desta maneira que a Ética de Espinosa se configura como o que Deleuze chamou de “tipologia dos modos de existência imanentes”, onde a diferença qualitativa dos modos de existência (bom e mau) se opõe à Moral de valores “transcendentes”: tu debes! [princípio de decomposição] (Deleuze, 2002). É deste modo, portanto, que a filosofia de Espinosa se configura como uma “filosofia da vida”. Contrapondo-se a tudo aquilo que nos aparta da vida, procura-se denunciar os valores “transcendentes” que se destinam a “negar a vida”, uma vez que estão vinculadas às “condições” e “ilusões” da consciência (Deleuze, 2002). Deste modo, escreve Deleuze: “A vida está envenenada pelas categorias de Bem e Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão” (DELEUZE, 2002, p.32), sendo o ódio e a culpabilidade os afectos que representam a perversão e a negação da vida. Isto é o que Espinosa denominava de “paixões tristes” na sua “teoria das afecções”.

Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular; isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções (DELEUZE, 2002, p.33).

6.2 Heceidade e singularidade: imanência, uma vida...

Portanto, os afectos e devires dizem respeito a processos de individuação intensivas que operam no plano de imanência. Sendo assim, levando em conta a discussão sobre os modos de individuação, cabe ressaltar a diferença entre a individuação do tipo sujeito, pessoa ou coisa, de um tipo de individuação muito diferente, que se chama “heceidade”. As heceidades operam por individuações impessoais (por intensidade) (sem sujeito): uma hora do dia, uma nuvem, uma luz, um perfume, uma tarde, um ocaso, são uma “individualidade perfeita” à qual nada falta, e que não se confunde com o modo de individuação precedente: uma vida, e nada mais. (Deleuze e Guattari, 2004; Deleuze, 1995). Os devires são heceidades, são individuações singulares e impessoais. No modo de individuação por heceidade, “[...] tudo aí é relação de movimento e repouso entre moléculas ou partículas, poder de se afetar e ser afetado” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.47). A individuação de “uma vida”, portanto, difere da individuação do sujeito que a suporta ou carrega. Ora, não se trata do mesmo tipo de plano. Plano de imanência e plano de transcendência. O plano das heceidades (imanência) é povoado somente por “velocidades” e “afectos”; enquanto que o plano das “formas” (transcendente) é onde se situam as subjetivações e os sujeitos. Mas, não é somente a diferença dos planos que conta, pois a “temporalidade” também não é a mesma: Aion e Cronos.

Aion é o tempo indefinido do acontecimento, a linha flutuante que só conhece velocidades, e ao mesmo tempo não para de dividir o que acontece num já-aí e um ainda-não-aí, um tarde-demais e um cedo-demais simultâneos, um algo que vai se passar e acaba de passar. E Cronos, ao contrário, o tempo da medida, que fica as coisas e as pessoas, desenvolve uma forma e determina um sujeito (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p.49).

Segundo Deleuze e Guattari, não se trata simplesmente de uma dualidade entre sujeitos e intensidades, ao contrário, não há sujeito, senão “heceidades”: você é uma heceidade e nada além disso! Ou seja, somos heceidades enquanto corpo em afecto com o mundo das intensidades (multiplicidades). Somos latitudes e longitudes, enquanto conjuntos de velocidades e lentidões de partículas ainda não formadas bem como de afectos não subjetivados.

Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de uma vida (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da regularidade). Ou pelo menos você pode tê-la, pode consegui-la [...]. Não se acreditará que a hecceidade consista simplesmente num cenário ou num fundo que situaria os sujeitos, nem em apêndices que segurariam as coisas e as pessoas no chão. É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; é ele que se define por uma latitude e uma longitude, por velocidades e afectos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano (DELEUZE; GUATTARI, 2004d, p.49-50).

Desta maneira podemos compreender melhor a questão da subjetividade à luz da filosofia de Deleuze e Guattari. Contrapondo-se à idéia de uma subjetividade substancializada num sujeito, a subjetividade está situada em um nível “molecular” (e impessoal), numa perspectiva relativa às intensidades e multiplicidades onde não há mais “sujeito”, mas encontros e devires (singularidades pré-individuais): uma chuva, um entardecer, uma hora do dia, um verão, etc. que configuram individuações por intensidade (sem sujeito). São as hecceidades as verdadeiras “dobras” das linhas de inflexão do espaço intensivo. Para Deleuze e Guattari, devemos distinguir, portanto, dois “modos” de hecceidades: as “hecceidades de agenciamentos”, ou seja, o corpo enquanto latitude e longitude; e as “hecceidades de inter-agenciamentos” que estabelecem as potências do devir no interior de cada agenciamento, enquanto cruzamento entre latitudes e longitudes. Porém, os dois tipos de hecceidades são completamente inseparáveis e imanentes, ou seja, os acontecimentos não são de natureza diferente das coisas, pessoas ou bichos que o habitam. Segundo Deleuze, é preciso que se leia de uma só vez “um bicho-caça-cinco horas”.

São dois planos que se pressupõem reciprocamente: plano de consistência ou plano de imanência e plano de organização (transcendência). No plano de consistência (imanência) só existem hecceidades enquanto conjuntos de linhas que se entrecruzam, enquanto que os sujeitos e as formas não se constituem neste plano, uma vez que não pertencem a esse “mundo-aí”. Ora, “[...] uma hecceidade não tem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas, Ela é rizoma” (DELEUZE GUATTARI, 2004d, p.50). Enquanto as formas e os sujeitos povoam o plano de organização ou transcendência que já supõe processos de estratificação e subjetivação como vimos anteriormente. Quando aludimos ao plano de imanência (desejo) falávamos do plano próprio dos devires (ou hecceidades). É o plano impessoal, povoado de singularidades pré-

individuais, que Deleuze também chama de “uma vida”: puro acontecimento. É deste modo que se configura o “empirismo transcendental” de Deleuze: “*em oposição a tudo que faz o mundo do sujeito e do objeto*” (DELEUZE, 1995, p.1).

O empirismo transcendental de Deleuze se apresenta como uma filosofia da vida, onde o conceito de imanência carrega todo o seu valor enquanto princípio de afirmação da diferença. Segundo Deleuze, por empirismo não se trata de um “empirismo simples” como aquele que estuda as sensações em si mesmas (psicologias empiristas). Antes disso, trata-se de conceber a experiência sensitiva em relação aos devires (affectos) que expressam as passagens, enquanto variações de gradientes de potência de uma sensação à outra. E como “transcendental” Deleuze ressalta uma diferença importante entre “transcendente” e “transcendental”. Ou seja, o transcendente é relativo ao plano dos sujeitos e dos objetos, mas o “transcendental” se refere ao plano de imanência, que não expressa senão as singularidades do acontecimento: “[...] *a transcendência é sempre um produto de imanência*” (DELEUZE, 1995, p3).

As hecceidades (enquanto os próprios agenciamentos) compõem uma semiótica própria que é expressa pelo artigo indefinido + nome próprio + verbo no infinitivo: uma tarde, uma hora, uma batalha, enfim, uma vida. Esta semiótica expressa a ruptura tanto com as semióticas significantes quanto as de subjetivação, pois expressam o “puro” acontecimento. Segundo Deleuze, precisamos compreender a imanência não em relação a “Alguma” coisa, que expressaria uma espécie de “unidade superior” (transcendente) a todas as coisas, muito menos a um “Sujeito” enquanto operador das sínteses das coisas, mas conceber o plano de imanência imanente a si mesmo:

Diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. Ela não é imanência para a vida, mas o imanente que não existe em nada é, ele próprio, uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa. [...] A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, e entretanto singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. “Homo tantum” do qual todo mundo se compadece e que atinge uma espécie de beatitude. Trata-se de uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma

vida... [...] Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que tal ou qual sujeito vivo atravessa e que tais objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que sejam uns dos outros, mas apenas entre tempos, entre momentos (DELEUZE, 1995, p.2-3).

A filosofia de Deleuze (e também Guattari) se configura como uma ética e uma política dos corpos em suas relações (afectivas) com mundo. Os afectos que compõem a alegria dos bons encontros são valorizados nessa filosofia que visa combater, sobretudo, as formas de servidão e a produção da exclusão da diferença, tal como vivenciamos hoje na sociedade capitalista de controle. Somos indivíduos que vivemos num mundo de comunicação de massa, onde somos os equivalentes finais desse processo de serialização da subjetividade que se configura como dispositivo de captura das singularidades em “padrões” estratificados do tipo sujeito. Contra essas formas de sedimentação do devir em processos identificatórios, a perspectiva da esquizoanálise pode contribuir com a clínica psicológica no sentido de alçar luz sobre os processos de devir e singularização que expressam a produção ativa do desejo enquanto processo revolucionário.

Contra o pessimismo atual, Deleuze fala da importância de “acreditar” no mundo: “[...] acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo que pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaço-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos” (DELEUZE, 2008, p.218). Acreditar no mundo como possibilidades de uma vida! Nesta ótica, valorizar a alegria dos bons encontros representa uma postura ética seletiva que tem como único fundamento a afirmação da vida em sua magnitude e potência. É deste modo que Deleuze se alinha à perspectiva do eterno retorno de Nietzsche, onde o que retorna é justamente a diferença (eterno retorno da diferença = univocidade), como expressão ativa da vida em eterno processo de devir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando as últimas palavras deste trabalho, tivemos como objetivo compreender como se configura o problema da subjetividade em relação às principais perspectivas da psicologia, levando em conta seus problemas epistemológicos e também políticos (teórico-práticos). Abordando a questão política envolvida nas práticas psicológicas pretendemos compreender como se situa a questão da psicologia (e das técnicas psicológicas) em função das perspectivas do mundo contemporâneo, alicerçado pela lógica capitalista da sociedade de controle e suas demandas crescentes às “psicologias”. Levando em conta o processo de “psicologização da cultura” procuramos discutir os processos a ela subjacentes, discutidos sob a perspectiva dos processos de objetivação e subjetivação através da analítica de Foucault.

Nesta direção procuramos destacar a importância (ética e política) da questão da produção de subjetividade e dos processos de singularização tal como discutidos pela perspectiva relativa à Deleuze e Guattari. Com estes, procuramos compreender, a partir dos conceitos de agenciamento e devir como se configura a crítica da noção de subjetividade para estes autores. Através da noção de agenciamento e devir, procurou-se consolidar uma análise crítica dos processos imanentes que configuram o processo de produção de subjetividade, levando em conta a perspectiva do desejo em sua “positividade”. Destacamos a importância da noção de devir, que se mostra uma noção extremamente rica para pensarmos uma psicologia em sintonia com os “affectos”, e concomitantemente, portanto, uma psicologia como afirmação da vida.

Partindo destas questões, caberia à psicologia fazer a cartografia dos affectos que são imanentes à constituição da subjetividade, segundo a qualidade das linhas (duras, maleáveis ou de fuga) e seus graus de intensidade. Como vimos, não se trata simplesmente de conceber uma teoria do sujeito, enquanto subjetividade substancializada na individualidade de um Eu, como se procedia na idade da representação (Descartes).

Para pensar em uma subjetividade, longe de uma redução à categoria de “sujeito”, necessitamos concebê-la através do plano de composição das forças (plano de imanência) que

tornam possível sua própria vida, forças estas sempre imanentes à própria experiência sensível (afectiva) com o mundo: são as hecceidades.

Deste modo que podemos considerar o plano de imanência como elemento genealógico da produção do real, e que pode ser estudado sinteticamente por uma psicologia levando em conta as conexões, disjunções e conjunções que aí operam.

Acreditamos que essa discussão com Deleuze e Guattari pode contribuir para com a psicologia, abrindo novas veredas, no sentido alçar luz sobre os processos que chamamos de subjetivação-dessubjetivação, tomados por nós como elementos imprescindíveis para a análise dos processos de produção de subjetividade no mundo capitalista contemporâneo. Afinal, para lembrar a pergunta foucaultiana, o que nós estamos nos tornando? Para onde estamos indo? Que mundo é este, o nosso? Quais mapas? Quais rotas de colisão ou de fuga?

Finalmente, cabe a nós (psicólogos ou não) a potência de agenciadores de encontros (moleculares) que favoreçam a expressão da vida em sua potência libertadora: produzindo alegria. Uma psicologia ética nesse sentido seria uma psicologia alinhada com os processos de singularização e devir, com o objetivo de favorecer bons encontros e desvios saudáveis, numa análise dos afectos. Uma clínica ética é uma clínica que favorece os devires, as expressões das singularidades, enquanto modos de afirmação da vida. Mas a clínica também se faz crítica, através da análise dos processos de produção imanentes, que segmentam o real em torno de um “mundo-ai”: produzindo sujeitos.

REFERÊNCIAS

BERNARD, M. *A psicologia*, In: CHATELÊT, F. Historia da filosofia Vol.7. Rio de Janeiro:

Zahar, 1974.

CANGUILHEM, G. *Qu'est-ce que la psychologie?* Paris : revue Métaphysique et de Morale,

nº1, 1958 *O que é psicologia?* Tempo Brasileiro 30/31, 104-123, 1973.

CRESSON, A. *A filosofia antiga*. São Paulo, EDIPE, 1960.

DELEUZE, G. *A imanência: uma vida*. In: VASCONCELOS, J; FRAGOSO, M (Org.)

Gilles Deleuze, imagens de um filósofo da imanência. Londrina: UEL, 1997.

_____. *Abecedário de Gilles Deleuze*, 1988. (transcrição integral do vídeo)

_____. *Crítica e clínica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1962 (5^a edition, Quadrige, 2007).

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O anti-édipo*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

_____. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004a. (Vol.1).

_____. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004b. (Vol.2).

_____. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004c. (Vol.3).

_____. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004d. (Vol.4).

_____. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004e. (Vol.5).

_____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004f.

DELEUZE, G; PARNET C. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'água Ed., 1977 (2004).

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. **In:** Pessanha, J. A. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril cultural, 1972 [1641].

DOSSE, F. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Porte Alegre: Artmed, 2010.

ELIAS, N. *O processo civilizador* (Vol. I). Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FERREIRA, A. *O múltiplo nascimento da psicologia*, In: JACÓ-VILLELA, A.; FERREIRA, A.; PORTUGAL (Orgs). *História da psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007.

FIGUEIREDO, L.C. *Matrizes do pensamento psicológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

FOULQUIÉ, P; DELEDALLE, J. *A psicologia contemporânea*. São Paulo: Ed. Nacional, 1965.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *Ética, sexualidade, política* (Col. Ditos e escritos Vol. V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (Col. Ditos e escritos Vol. I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*. In: DREYFUS, H.

RABINOW, P (Orgs) Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GAGEY, J. *Analyse spectrale de la Psychologie*, Ed. Riviére, 1958.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JAPIASSÚ, H. *Introdução à epistemologia da psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

LINS, D. A *alegria como força revolucionária*, In: FURTADO, B.; LINS, D. (org.) *Fazendo Rizoma: pensamentos contemporâneos*. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Nietzsche* (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PELBART, P. P. *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. São Paulo: UNIMEP, 1998.

ZOURABICHVILI, F. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Bibliografia de suporte

ALLIEZ, E. *Deleuze: o atual e o virtual*. São Paulo: Ed.34, 200?

ALLIEZ, E. (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BAREMBLITT, G. *Introdução à Esquizoanálise*. Belo Horizonte: Ed. Instituto Félix Guattari, 1998.

_____. *Saber, Poder, Quehacer e Deseo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visão, 1988.

CARDOSO Jr., H. R. (org.) *Inconsciente-multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FURTADO, B.; LINS, D. (org.) *Fazendo Rizoma: pensamentos contemporâneos*. São Paulo: Hedra, 2008.

GALLO, S. *Deleuze & a educação*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2003.

GIL, J.; LINS, D. (org.) *Nietzsche e Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GONZÁLEZ-REY, F. *Sujeito e Subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003

GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LINS, D. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio De janeiro: Relume Dumará, 1999.

LINS, D. (org.) *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Nietzsche/Deleuze: arte e resistência*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche/Deleuze: imagem, literatura e educação*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

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

ORLANDI, L. B. (org.) *A Diferença*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

PARENTE, A. (org.) *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed.34, 2004.

PRADO Jr., B. *Erro ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.

ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto

Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2007.

ZIZEK, S. *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. Routledge: New York, N.Y.,

2004.

ZOURABICHVILI, F., SAUVAGNARGUES, A., MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*.

Paris: Quadrige

