

PRAGMÁTICA E SUBJETIVAÇÃO POR UMA ÉTICA IMPIEDOSA DO ACONTECIMENTO¹

Líliá Ferreira Lobo*

RESUMO. Partindo da concepção da pragmática de Deleuze e Guattari, que considera o enunciado (unidade elementar da linguagem) como palavra-de-order, este trabalho pretende estabelecer linhas de aproximação ao pensamento dos citados autores, no que se refere às articulações entre: 1. Palavra-de-order e os processos de subjetivação; 2. Pragmática das subjetivações e a ética do acontecimento (sentido). Apresenta ainda a proposta de uma ética do acontecimento (sentido) para os devires minoritários: uma ética do anômalo para um devir-deficiência.

Palabras clave: pragmática, ética, deficiência.

PRAGMATICS AND SUBJECTIVATION: FOR A MERCILESS ETHICS OF THE EVENT (SENSE)

ABSTRACT. Starting from Deleuze and Guattari's conception of pragmatics, which considers enunciation (the elementary unit of language) as a word of command, this paper aims at establishing close lines to the thought of the above mentioned authors, regarding the following: 1. Word of command and subjectivation processes; 2. Pragmatics of subjectivation and ethics of the event (sense); 3. A proposal for an ethic of the event (sense) for the minority "devires": an ethic of the anomalous for a deficiency "devir".

Key words: pragmatics, ethics, deficiency.

A PRAGMÁTICA DE DELEUZE E GUATTARI COMO INSTRUMENTO DE COMBATE

Num curioso e estranho livro chamado *Mille plateaux - capitalisme et schizophrénie* (1980) Gilles Deleuze e Félix Guattari apontam certos princípios da pragmática, baseados em autores como Austin, Benveniste, Labov, Bakhtin e Ducrot (para citar apenas os mais conhecidos), com os quais deflagram um combate ao que denominam a "tirania do significante", cujos alvos principais são o estruturalismo lingüístico e o lacanismo. Mil platôs no estilo da pragmática que defendem: nem ascendentes ou descendentes, apenas círculos de convergência onde cada platô pode ser relacionado a qualquer outro (conforme a vontade do leitor), os quais não pretendem formar um corpo teórico como o das ciências. Mil plataformas no sentido que Gregory Bateson deu a este termo:

uma região contínua de intensidade, vibrando nela mesma e que se desenvolve ao evitar toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a um fim exterior (citado por Deleuze & Guattari, 1980, p. 82)

A tentativa deste trabalho será não tanto explicitar todos os componentes do combate de Deleuze e Guattari, mas estabelecer algumas linhas de aproximação a estes dois autores, no uso que fazem de uma pragmática como fundamento dos processos de subjetivação (e da maneira peculiar como trabalham com a categoria de sujeito), articulando esta pragmática à proposta de pensar aquilo que me interessa mais de perto: uma ética do acontecimento para um devir minoritário, um devir-deficiência.

De qualquer forma, não se pode escapar de um combate, por pequeno que seja, quando se pretende encarnar com estes autores - a não ser que se queira

¹ À memória de Cláudio Ulpiano, pela inspiração de suas magníficas aulas e à memória de Anamaria Coutinho, que me proporcionou a oportunidade deste trabalho

* Docente do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Coordenadora do projeto: Devir criança: pesquisa de fontes para uma genealogia da criança anormal no Brasil. (CNPq – FAPERJ). Doutora em Psicologia PUC-Rio.

enfraquecer a intensidade do estranhamento que seu pensamento provoca. Um pequeno combate: de um lado, a formação de uma subjetividade sem sujeito, ou de um sujeito sem identidade, sem interioridade, não-universal, polifônico, não-individuado, mas em constante processo de individuação, coletivo-múltiplo porque singular; e, de outro, uma ética impiedosa do acontecimento.

Para começar (e é sempre preciso começar de algum lugar, não por força de uma lógica obrigatória do entendimento, mas porque um pensamento-rizoma pode começar de qualquer ponto, como veremos adiante) será necessário então enunciar alguns princípios da pragmática apresentados no *Mille plateaux*:

1. A impossibilidade de conceber a linguagem como um código, visto que o código é a condição que torna possível uma explicação²; e a impossibilidade de conceber a fala como comunicação de uma informação: ordenar, interrogar, prometer, afirmar não é informar um comando, uma dúvida, um compromisso, uma asserção, mas efetuar estes atos específicos, imanentes, necessariamente implícitos.
2. A impossibilidade de definir uma semântica, uma sintática ou mesmo uma fonemática como zonas científicas da linguagem que seriam independentes da pragmática; a pragmática deixa de ser um 'monturo', as determinações pragmáticas deixam de estar submetidas à alternativa: ou bem recaem na exterioridade da linguagem, ou então respondem às condições explícitas sob as quais são sintatizadas e semantizadas; a pragmática se torna, ao contrário, o pressuposto de todas as outras dimensões e se insinua em tudo.
3. A impossibilidade de manter a distinção língua- fala ['langue- parole'], já que a fala não pode mais se definir pela simples utilização individual e extrínseca de uma significação primeira, ou pela aplicação variável de uma sintaxe prévia: são, ao contrário, o sentido e a sintaxe da língua que não se deixam definir independentemente dos atos de fala que ela pressupõe. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 98)

Comentando sucintamente estes três princípios.

² O código não é condição primeira para a explicação, mas, ao contrário, ele próprio é sempre "explicado" (se é que se pode falar em explicação na pragmática de Deleuze e Guattari) e formado pelas práticas sociais.

Em primeiro lugar, como a linguagem não é nem informação nem comunicação, mas precisa da informação como o mínimo necessário para a efetuação dos atos que lhe são imanentes, a redundância é o que caracteriza a relação entre o enunciado e o ato, enquanto um enunciado sempre executa um ato e um ato se executa dentro de um enunciado. A redundância não seria, portanto, como nos diz a informática, uma condição que limitaria ou impediria o ruído que destrói ou perturba a informação, como um máximo ideal. Ao contrário, sendo a informação uma condição mínima à emissão e à transmissão de um ato de fala, será sempre "preciso estar bem informado para não confundir 'ao fogo!' com 'ao jogo'" (Deleuze & Guattari, 1980, p. 96). E esta relação implícita entre ato e enunciado, *que é sempre redundante*, é prévia à informação.

Em segundo lugar, quando a lingüística trabalha com constantes, com regras obrigatórias subjacentes, ela fecha a linguagem sobre si mesma, faz da pragmática um resíduo, reduzindo o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito e relegando as circunstâncias em que os enunciados são emitidos ao "exterior" da linguagem.

Como diz Bakhtin, enquanto a lingüística extrai constantes, ela se torna incapaz de nos fazer compreender como uma palavra pode formar uma enunciação completa; é preciso um 'elemento suplementar que fica inacessível a todas as categorias ou determinações lingüísticas', se bem que ele seja de fato interior à teoria da enunciação ou da língua (Deleuze & Guattari, 1980, p. 104-105).

Em terceiro lugar, considerar uma pragmática no interior da linguagem significa também nela introduzir elementos de variação contínua. Será preciso, então, forçosamente, tratar da mesma maneira os elementos lingüísticos e os não-lingüísticos, como os gestos, as convenções, os instrumentos, numa mesma linha de variação, num mesmo "continuum". As constantes de uma língua não são nem gerais nem universais, elas não são regras obrigatórias, mas facultativas - "um invariante se define menos por sua permanência e sua duração do que por sua função de centro, mesmo que relativo" (Deleuze & Guattari, 1980, p.120). Se "a lingüística não é nada fora da pragmática (semiótica ou política) que define a efetuação da condição da linguagem e o 'uso' dos elementos da língua" (p. 109), não há também como distinguir língua de fala, considerando a língua como coletiva e constante e os atos de fala como variáveis e individuais. A esse

respeito, Deleuze e Guattari (1980), citando William Labov, falam do paradoxo da distinção entre língua e fala: a língua como construção social fechada em si mesma é estudada “na intimidade de um gabinete, enquanto que seu aspecto individual exige uma pesquisa no seio da comunidade”. (p. 99) Trata-se, portanto, de dissolver tais dicotomias da lingüística, admitindo dois tipos complementares de variação: variáveis contínuas de regras facultativas, nem gerais nem universais, mas singulares (máquina abstrata) e os agenciamentos capazes de negociar variáveis dentro de cada variação para escolher aquelas que se estabeleceram constantes ou, ao contrário, aquelas que serviram de “matéria fluente de variação” (p. 127), o agenciamento coletivo de enunciação - num incessante vaivém dos diversos tipos de variáveis.

A máquina abstrata é sempre singular, designada por um nome próprio, de grupo ou de indivíduo, enquanto que o agenciamento coletivo de enunciação é sempre coletivo, tanto num indivíduo, como num grupo. Máquina abstrata Lenine e agenciamento coletivo bolchevique. (...) Nenhum primado ao indivíduo, mas a indissociabilidade de um Abstrato singular e de um Concreto coletivo. A máquina abstrata não existe independentemente do agenciamento, do mesmo modo que o agenciamento não funciona independentemente da máquina (p. 127).

De qualquer ângulo que se analisem as relações entre máquina abstrata singular e agenciamento concreto coletivo de enunciação, elas nada têm a ver com as relações entre língua e fala (*langue e parole*), com as dicotomias que aí se estabelecem: entre sociedade e indivíduo, entre coletivo-plural e um sujeito individualizado pessoal e unitário. A tirania do signifiante: “toda enunciação individualizada fica prisioneira das significações dominantes, todo desejo signifiante remete a sujeitos dominados”. (Deleuze & Guattari, 1980, p.33)

LINGUAGEM: A PALAVRA-DE-ORDEM E OS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

Sem pretender esgotar os argumentos que os autores empunham na construção de uma pragmática, continuarei esboçando alguns pontos que consegui atravessar num texto de tão difícil entendimento como o “*Mille Plateaux*”, nos dois capítulos³ que estou

³ Trata-se dos capítulos: “Introdução: Rizoma” e capítulo 4 - “Postulados da Lingüística”.

trabalhando, na tentativa de aclarar alguns conceitos já enunciados.

É Deleuze quem afirma:

(...) as boas maneiras de ler hoje, é chegar a tratar um livro como se escuta um disco, como se olha um filme ou um programa de televisão, como se é tocado por uma canção: todo tratamento do livro que exigisse um respeito especial, uma atenção de outra espécie, vem de uma outra era e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm a você ou não, que passam ou não passam. 'Pop' filosofia. Nada há a compreender, nada a interpretar (Deleuze, 1977, p. 10).

Não me sinto segura em concordar inteiramente com Deleuze, principalmente quanto aos seus livros - sua leitura me instiga fascínio, mas também muitas dificuldades. Ler um livro é assegurar um combate e conquistar seu domínio, desrespeitoso, é verdade, porque se pode usá-lo como mero instrumento para o propósito que se deseje alcançar. Mas um combate, não simplesmente uma fruição. Meu “método” é sempre, neste caso, o de recolher (um pouco intuitivamente, na aproximação de um enamoramento que me obrigará a mais e mais aproximações) alguns instrumentos, ainda que provisórios e inacabados, que sirvam à tarefa de pouca monta a que me propus.

De qualquer maneira, como a pragmática trabalha fora do campo das representações e das interpretações, utilizando o dizer de Deleuze e Guattari:

(...) jamais se perguntará o que quer dizer um livro, significado ou signifiante, não se irá procurar nada a compreender num livro, mas perguntar com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, dentro de quais multiplicidades ele se produz e e metamorfoseia a sua (...). Um livro só existe de fora e para fora. (Deleuze & Guattari, 1980, p.10)⁴

É neste sentido que pretendo, a partir dos quatro postulados da lingüística enunciados como alvos das armas de guerra dos autores, retirar alguns argumentos para uma pragmática, tanto da formação de

⁴ A esse respeito ver também: Deleuze, Gilles - “Pensamento nômade” Em: Marton, Scarlett (Org.) “Nietzsche hoje? - colóquio Ceresy”, 1985.

subjetividades como da ética do acontecimento. Eis os alvos do combate:

I - A linguagem seria informativa e comunicativa.

II - Haveria uma máquina abstrata da língua que não faria apelo a qualquer fator 'extrínseco'.

III - Haveria constantes universais da língua que permitiriam defini-la como um sistema homogêneo.

IV - Só se poderia estudar cientificamente a língua sob as condições de uma língua maior ou 'standard'⁵. (Deleuze & Guattari, 1980)

O Rizoma

Para pensar as questões da pragmática, como, de resto, da filosofia, Deleuze e Guattari propõem escapar dos códigos, dos estados, dos territórios cristalizados e do que se poderia chamar de um modo arborescente de pensar - uma imagem-árvore do mundo. Nesta imagem do tipo genealógica, do *um* sempre devem dois, depois quatro, de que devem oito... numa divisão binária e evolutiva das filiações que se prendem à raiz. “Mesmo uma disciplina tão 'avançada', a lingüística guarda como imagem de base esta árvore-raiz que a prende à reflexão clássica (assim Chomsky e a árvore sintagmática que começa num ponto S para proceder por dicotomia)”. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 11) E, a propósito da psicanálise: “A lógica binária das relações biunívocas domina ainda a psicanálise (a árvore do delírio na interpretação freudiana de Schreber), a lingüística e o estruturalismo, mesmo a informática”. (p. 11-12) Nem raiz, nem sistemas radiciais fasciculados enquanto raízes múltiplas, mas *rizomas*, que têm “formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até a sua concreção em bulbos e tubérculos”. (p. 12) Mesmo “as plantas com raiz ou radiculadas podem ser rizomórficas sob outros pontos de vista: é uma questão de saber se a botânica, em sua especificidade, não é inteiramente rizomórfica” (p.13).

Os rizomas procedem sempre por alianças, nunca por filiação. Por isso, não têm começo nem fim, estão sempre no meio, entre as coisas, entre os termos - o que não significa que tenham uma relação recíproca que vai de uma coisa a outra, “mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que leva uma e outra, um riacho sem começo nem fim (...)”. (Deleuze & Guattari, 1980, p.37) A conexão se faz

pela conjunção *e* que desenraíza todo o fundamento, a ilusão da origem ou de um ponto de chegada, uma reversão de toda a ontologia do verbo ser. Contrário à identidade, o rizoma tem por princípio a heterogeneidade e a multiplicidade.

Em primeiro lugar, um método do tipo rizomático irá encontrar sempre esta *heterogeneidade* onde outros métodos irão buscar a homogeneidade ao analisar a linguagem. Os elos semióticos não levam necessariamente a traços lingüísticos, porque o que aqueles fazem é aglomerar atos muito diferentes, que incluem os perceptivos, gestuais, mímicos, etc. As cadeias semióticas, como rizomas, não param de estabelecer conexões com as organizações de poder e de remetê-los aos campos das artes, das ciências e das lutas micropolíticas. Por isso não há universais na linguagem, nem locutor ou ouvinte ideais, ou comunidade lingüística homogênea, mas variedade de dialetos, linguajares, gírias, entre os quais a língua-mãe é uma tomada de poder da língua dominante, assim como a gramaticalidade que determina a constituição de frases corretas é apenas um marcador de poder.

Em segundo lugar, um método do tipo rizomático irá encontrar também a *multiplicidade* onde outros métodos irão buscar o plural ou o múltiplo na linguagem: “é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que não há mais qualquer relação com o Um como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem do mundo” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 14)

O rizoma não se deixa levar nem ao Um, nem ao múltiplo. Ele não é o Um que devem dois, nem mesmo o que deveria diretamente três, quatro ou cinco, etc. Ele não é um múltiplo que deriva de Um nem ao qual o Um se acrescentaria ($n + 1$). Ele não é fruto de unidades, mas de dimensões, ou melhor, de direções moventes (p.31).

Ao contrário da estrutura que se apóia em pontos e posições (relações binárias entre pontos e biunívocas entre posições), as multiplicidades rizomáticas traçam linhas que não são alinhamentos de ligações certas entre pontos localizáveis. São sobretudo linhas *incertas*, têm memória curta, ao contrário da etnia e da tradição, que têm memória de longa duração. O que suas linhas traçam são diagramas provisórios, cartografias mutantes - porque não reproduzem nenhum desenho, antes produzem e modificam seus próprios mapas. Se a elas se pode chamar de “sistemas”, são então acentrados, nem ao menos

⁵ Trata-se dos subtítulos do cap. 4 de Mille Plateaux (“20 novembre 1923 - postulats de la linguistique”) que se encontram nas pp. 95,109,116,127, respectivamente.

poliocentros; desconhecem a hierarquia, as ligações preestabelecidas e o significante. A questão do rizoma é

uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, em tudo diferente com relação arborescente: toda a sorte de 'devires'. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 32)

Subjetivação e Discurso Indireto

“A unidade elementar da linguagem⁶ - o enunciado - é a palavra de ordem”. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 95) “Os comandos não provêm de significações primeiras, não são conseqüências das informações: a ordem traz sempre e já outras ordens, eis porque a ordem é redundância” (p. 95). Esta é a tese principal da pragmática de Deleuze e Guattari. Citando Spengler, afirmam que “as formas fundamentais da fala não são o enunciado de um julgamento nem expressão de um sentimento, mas 'a ordem, o testemunho da obediência, a asserção, a questão, a afirmação ou a negação', frases muito breves que comandam a vida...” (p. 96) e carregam sempre um veredito, uma pequena sentença de morte. (Canetti, 1960/1983)

Segundo Austin (1970), as relações entre a fala e a ação não são extrínsecas, no sentido de que um enunciado apenas descreve uma ação num modo indicativo ou a impõe quando se utiliza o modo imperativo. Existem relações intrínsecas sob as quais uma ação é executada. Este seria o caráter *ilocutório* da linguagem, como uma função co-extensiva desta que não se restringe nem está marcada pelos modos. Desta forma, o enunciado como palavra de ordem não se expressa somente nos comandos explícitos do modo imperativo- “mas a todos os atos que são ligados aos enunciados por uma 'obrigação social’”. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 38) Quando um pai diz ao seu filho - “Você já não é mais uma criança” - não está simplesmente constatando o processo de maturação de um corpo vivo. Ele está produzindo um efeito neste corpo, da mesma maneira que o enunciado de um juiz, ao pronunciar sua sentença de condenação, transforma

o corpo de um criminoso em corpo de um prisioneiro. Assim, as obrigações sociais, as circunstâncias em que elas ocorrem, não são exteriores ao enunciado - não se trata do mesmo enunciado quando se diz “Eu juro”, caso se esteja em família, na escola, numa situação de amor, ou em um tribunal. Já que estamos imersos em obrigações sociais, em todo os tipos de convenções que em geral nos passam despercebidas, a função co-extensiva mais elementar da linguagem é a palavra de ordem. Mesmo a promessa malograda de um “Eu te amo” funda um marcador de poder, um agenciamento de ação e paixão de corpos pelo qual eles submetem ou são submetidos. Os atos jurídicos e seus equivalentes talvez sejam os que mais evidenciem o caráter ilocutório da linguagem, porque, como pressupostos não-discursivos, eles são implícitos: passam necessariamente pelo enunciado de uma sentença (um veredito). O julgamento de um crime, uma ação jurídica, pode determinar instantaneamente a paixão jurídica de um condenado à prisão.

Não obstante, não se trata de buscar um pressuposto implícito como a palavra de ordem a “origem” da linguagem. De qualquer forma, não há um ponto de partida que se possa encontrar fora da linguagem, *porque antes da linguagem há sempre linguagem*. Em outras palavras: segundo Benveniste, a linguagem não começa seu circuito pelo visto (ou sentido) para o que é dito, como no relato das abelhas⁷, mas segue do dito para o dito, porque o que alguém viu (ou sentiu) é sempre um modo de apresentação, uma referência que se acha impressa na linguagem, como prática de mundo, como prática dos corpos - “Há muitas paixões numa paixão, há muitas vozes numa voz”. (Deleuze & Guattari, 1980, p. 97) Utilizando o conhecido exemplo *Frege, Estrela Matutina e Vesper são modos de apresentação do mesmo planeta Vênus*, são relações entre corpos, são perspectivas. Nem mesmo Vênus seria um referente, um invariável, um corpo-em-si, em torno do qual as referências (*Estrela Matutina e Vesper*) fazem variações. *Vênus é também uma referência* (um dito e não um visto), porque sua visão e tudo que se sabe a seu respeito implicam em práticas de astronomia, acontecimentos e sentidos direta e imediatamente impressos na linguagem. Por isso, quando alguém diz: “Vejo Vênus no céu” não está simplesmente contando,

⁶ A expressão “unidade elementar” soa incoerente como recurso explicativo pelos autores, face ao que já foi exposto quanto à heterogeneidade e à multiplicidade do rizoma. Portanto, parece que não se pode aplicar à palavra-de-ordem nem o caráter da unidade, tampouco o de um invariável (que os autores tanto combatem na lingüística), mas o de uma *função básica* implícita aos atos de linguagem que, como veremos mais adiante, sempre remetem às obrigações sociais.

⁷ Segundo as pesquisas de Von Frichte, a abelha cuja função é procurar o alimento é aquela que vê e conta às outras, por meio de uma dança, a localização do alimento encontrado, bem como a sua qualidade e quantidade. Trata-se de um circuito que vai do que é visto para o que é dito e, por isso, parece bem próximo do que se pode caracterizar como descrição ou informação.

ao modo das abelhas, aquilo que vê, mas está dizendo uma referência, um dito de outros. Não está fazendo um discurso direto (mas um *discurso indireto*), como se o pronome pessoal desse a partida, engatasse a marcha (como uma embreagem) do enunciado. Ninguém fala exclusivamente por si, ou como um narrador que abre aspas, coloca o travessão e cita “as próprias palavras de outro”. Há todo um rumor que atravessa estas palavras. Nunca houve alguém que simplesmente viu e pôde, por isso, descrever a gloriosa primeira manhã, quando as coisas nasceram puras da mão de um demiurgo. Muitos falaram e continuam falando pela minha voz (Ducrot citado por Jabour, 1990). Um autor é sempre um agente coletivo de enunciação. Todas as referências que me constituem são um conjunto polifônico, sem a coerência de uma identidade ou a lógica de uma dialética, mas que pode adquirir a consistência do paradoxo: sem ponto de partida, nem chegada - uma espécie de eternidade que se desdobra ao mesmo tempo indefinidamente no passado e no futuro. (Deleuze, 1969/1974) O que não significa que os ditos sejam eternas repetições, porque são marcados por transformações no tempo (e por isso são *finitos*) e por variações no espaço dos múltiplos agenciamentos coletivos de enunciação (e por isso são *ilimitados*).

Mais do que discurso indireto. Todo discurso é *discurso indireto livre*, onde não há contornos distintivos claros entre um sujeito que narra (sujeito da enunciação) o que o outro sujeito diz ou faz (sujeito do enunciado). Mistura de vozes que estão presentes, por exemplo, na literatura de Guimarães Rosa ou Marguerite Duras - sujeito da enunciação e sujeito do enunciado desaparecem e se misturam em sucessivas polifonias. Se a questão não é a de procurar a origem da linguagem, mas a sua genealogia⁸ por procedimento rizomático, o que se vai encontrar é o “caráter necessariamente social da linguagem” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 105). Os “*shifters*”⁹,

⁸ Genealogia - termo utilizado por Michel Foucault que opõe as discontinuidades às continuidades de uma história linear e evolutiva e sua busca perpétua das origens. De certa forma, as discontinuidades históricas propostas por Foucault têm o mesmo traçado rizomático da cartografia “geográfica” de Deleuze e Guattari. Portanto, a genealogia nada tem a ver com a forma arborescente da árvore genealógica. É antes rizomática. (Foucault, 1979)

⁹ Para a lingüística, o pronome *eu* é um *shifter*, um elemento do código de qualquer língua e que tem sempre o mesmo significado. Na fala esse *eu* tem um único significado e muitos designados (por ex: “o locutor que vos fala”, como se anunciam os locutores das pequenas estações de rádio do interior). O significado do eu está sempre no código da

pronomes pessoais, os chamados embreadores do discurso, são fixadores de poder, bloqueadores de fluxos, cujos efeitos são identidades centralizadoras das ações que não ocorrem ou não são executadas por sujeitos individuados, mas por agenciamentos coletivos. Os embreadores não são a fonte do discurso, através dos quais qualquer enunciação começa ou se desdobra. Ao contrário, eles são a consequência de um tipo de agenciamento coletivo que determina certas marcas de individualidade e suas distribuições no discurso

Não é a distinção dos sujeitos [sujeito da enunciação e do enunciado] que explica o discurso indireto, é o agenciamento, tal como ele aparece livremente neste discurso que explica todas as vozes presentes em uma voz, as gargalhadas das jovens num monólogo de Charlus¹⁰, as línguas dentro de uma língua, as palavras-de-ordem numa palavra (...). É a noção de agenciamento coletivo de enunciação que se torna a mais importante porque ela dá conta do caráter social. Portanto, podemos sem dúvida definir o agenciamento coletivo pelo complexo redundante do ato e do enunciado que o executa necessariamente (Deleuze & Guattari, 1980, p. 101).

Trata-se, portanto, de uma proposta radical de dissociação dos conceitos de indivíduo e de subjetividade ou de uma subjetividade individuada a que estamos tão acostumados. Numa definição ampla de subjetividade, sua apropriação pelo indivíduo, por um ego, seria apenas um caso do processo de subjetivação. Na verdade não um caso, múltiplos casos. Os efeitos centralizadores de um ego são muito diversos:

momentos em que a subjetividade se reconhece num corpo ou numa parte do corpo, ou num sistema de pertinência corporal coletiva. Mas aí também estaremos diante de um pluralismo de abordagens do ego e, portanto, a noção de indivíduo vai continuar a explodir (Guattari & Rolnik, 1986, p. 32).

Nem mesmo se trata de considerar o processo de individuação como necessariamente pessoal. Ele pode se dar numa parceria, num grupo, na junção de dois

língua, mas o designado é um ego que fala *eu*, um indicador individual de subjetividade. Não existe o *eu* sem o *tu*, porque o *eu* é também um indicador de intersubjetividade.

¹⁰ Charlus, personagem de Proust.

riachos, no aparecimento de um crepúsculo, numa enchente, numa batalha, numa doença, todos têm nome próprio, mas são nomes de acontecimento¹¹, são acontecimentos sem sujeito. Eles se expressam na linguagem e é ela que lhes dá vida individual. Mas, não são os fatos da linguagem que produzem a subjetividade, como afirmam os estruturalistas, ao estabelecer contornos nítidos de sujeitos na enunciação. A constituição do sujeito não é dada pela língua. Há toda uma prática social implícita no discurso de um sujeito, um agenciamento de práticas que o leva a reconhecer-se enquanto indivíduo que fala.

Que práticas engendram este sujeito individuado? Desta vez é Foucault quem nos pode oferecer certas linhas de constituição deste acontecimento. É em “*Vigiar e Punir*” (1975/1979) que vemos como a noção de indivíduo emerge objetivada no campo do saber, quando então se torna possível uma ciência do indivíduo, esta figura antes expurgada pelo objeto geral de Aristóteles¹². Com o estabelecimento das grandes fábricas tornou-se necessário arregimentar forças coletivas de trabalho. Mas esta questão não era só coletiva: quem poderia lidar com as máquinas, já que eram tão dispendiosas? Que habilidades específicas teriam que ser requeridas para manipulá-las? Como evitar que fossem destruídas? Além de outras práticas disciplinares que visassem docilizar o corpo do trabalhador, surge a prática do exame, a anamnese individual, ao mesmo tempo em que se constitui um agenciamento coletivo de enunciação que permite utilizar, no interior da linguagem, os elementos necessários para pensar os indivíduos que passam imediatamente a integrar um campo de saber. Assim, a noção de indivíduo, já agora liberada como objeto da ciência, nasce da imposição de uma palavra-de-ordem: a fixação do indivíduo, através das práticas disciplinares, a uma instituição (fábrica, mas foi também a escola, o quartel, a prisão, como nos mostra Foucault). É, portanto, o acontecimento que determina as condições da própria relação da qual emergem as categorias de sujeito e de objeto.

¹¹ O nome “Dança com lobos”, personagem do filme com este título, é um nome de acontecimento.

¹² Para o pensamento aristotélico, o mundo é constituído por um número infinito de indivíduos. Como fazer ciência do indivíduo se a linguagem, como instrumento do conhecimento, é finita? O indivíduo enquanto tal não pode ser objeto do saber. Isto só se torna possível quando, por artifício de abstração, os indivíduos perdem suas características individuais e passam a integrar o campo dos objetos gerais - estes sim, os verdadeiros objetos do conhecimento para Aristóteles.

CORPO, LINGUAGEM E SENTIDO: POR UMA ÉTICA IMPIEDOSA DO ACONTECIMENTO

De inspiração nitidamente estoíca, a noção de acontecimento como transformação incorporal é utilizada por Deleuze e Guattari para dar conta da redundância entre ato e enunciado, cuja relação não se reduz nem à simples identidade, nem à representação.

Foram os estoícos os primeiros que fizeram a teoria desta independência: eles distinguem as ações e paixões dos corpos (dando a palavra “corpo” uma extensão bem ampla, ou seja, todo conteúdo formado) e os atos incorporais (que são o ‘expressado’ dos enunciados) (Deleuze & Guattari, 1980, p. 101).

Assim se pode dizer que uma moral, uma instituição e a própria alma são corpos. Trata-se de duas formalizações diferentes. A forma de expressão diz respeito ao encadeamento do expressado nos enunciados, enquanto a forma de conteúdo constitui o que se pode chamar de trama dos corpos. O acontecimento, como matéria de expressão, se instala entre o enunciado e as práticas que os corpos realizam. Ele é o sentido que atravessa os enunciados, ao mesmo tempo em que é produzido pelo agenciamento dos corpos; e, embora seja um efeito e produza efeitos nos corpos, ele mesmo é um incorporal.¹³ O ato jurídico, por exemplo, onde se efetua um agenciamento entre o corpo do condenado e o corpo da prisão, produz tanto a figura do primeiro (forma de conteúdo) quanto o discurso da delinquência (forma de expressão). Portanto, não há nenhum sentido prévio que seja mais verdadeiro: os corpos em suas misturas sempre habitam os acontecimentos, num processo que se prolonga indefinidamente no passado e no futuro - o paradoxo: “Alice no país dos espelhos” cresce e encolhe. Em que sentido, em que direção? Em ambas, ao mesmo tempo. (Deleuze, 1969/1974)

Um chicote golpeando um cavalo, um homem empunhando um revólver, uma gota de vinho que cai na água, são misturas de corpos, mas os enunciados: “o chicote golpeia o cavalo”, “o assaltante ameaça os

¹³ Para os estoícos o que existe são os corpos em suas misturas, ou seja, relações de força. Não separam corpo de alma, porque para eles alma também é corpo. Os incorporais são atributos que envolvem os corpos e, embora sejam reais, não existem, apenas subsistem. Da relação dos corpos com os incorporais puros - vazio infinito e tempo infinito - surgem os efeitos incorporais: o lugar e o acontecimento respectivamente. Nem o vazio, nem o tempo, nem os efeitos incorporais são falta (de ser), são extra-seres ou maneiras de ser (Brehier, 1928).

passageiros” ou “a água fica rosada” são de outra natureza porque são atributos (não são propriedades), são transformações que se dizem dos corpos, mas são elas mesmas incorporais. Elas não preexistem à combinatória dos corpos, porque uma relação não pode ser prévia aos corpos que a realizam. Aliás, não têm uma existência: os incorporais insistem ou subsistem nas relações dos corpos. Uma subsistência impassível: não têm ação nem paixão. Só os corpos agem e padecem, habitam o presente. Os incorporais são indiferentes: são passado e futuro. Assim como a existência de um corpo supõe necessariamente a mistura com outros, o que se produz destas combinações são sentidos que os corpos habitam e que recortam, em determinado momento, certas relações e não outras. Paul Veyne ilustra bem este recorte, a propósito do pensamento de Michel Foucault:

(...) a matéria da loucura ('behaviour, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria da loucura; pois, por que 'behaviour' e as células nervosas de preferência às impressões digitais? (Veyne, 1979/1982, p. 171).

O sentido, enquanto referência, provoca visibilidade em certas relações dos corpos e produz um referente, um recorte a posteriori e em ato. Este referente não é, portanto, um objeto natural - “Não mais que as diferenças das impressões digitais, as diferenças moleculares não são a loucura (...). O que em nós é matéria da loucura será matéria de qualquer outra coisa numa outra prática”. (p. 171)

O acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades, misturas e marcas, nem com a linguagem e seu encadeamento de sons corpóreos. O acontecimento funda a expressão e vive através dela na linguagem. O que melhor expressa os incorporais são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) porque eles dizem não o ser das coisas (as entidades como substantivos e adjetivos que bloqueiam as passagens e marcam as composições estratificadas), mas *maneiras de ser*. Acostumamo-nos a pensar que nos corpos existem entidades: sexualidade, doença mental, valores. Mas os corpos são puras relações de força. Tomam-se habitualmente os sentidos do mundo como natureza das coisas. É como se um avião fosse seqüestrado durante a viagem e os passageiros passassem, daquele momento em diante, a habitar o sentido de reféns: seus corpos não têm mais os

mesmos movimentos que possuíam sob o sentido de passageiro e o próprio corpo do avião muda também de atributo para o corpo prisão. E se este acontecimento durasse um tempo bastante longo, o suficiente para que se esquecessem que houve um dia o efeito de uma transformação incorporal sobre seus corpos e chegassem a identificar a sua natureza com a de reféns? É, em geral, o que nos acontece: somos reféns de nossos valores, assujeitados por uma subjetividade individual, impedidos de fazer novas derivações, porque tomamos os acontecimentos do nosso tempo como natureza das coisas. É que a consciência, ao contrário do que afirma a fenomenologia, habita o sentido, não o produz. Certos marxismos mantêm a crença numa consciência que age sobre o mundo, passando pela ideologia como falsa consciência. Não se trata de desalienar a consciência para produzir mudanças. A consciência nunca é alienada do sentido - ela sabe muito bem como se orientar nele, porque sua função é conservadora de adaptação. Por outro lado, produzir derivações não seria desativar a consciência - isto seria jogá-la numa força suicida; mas, ao contrário, dobrá-la em seu domínio a serviço de uma força aventureira de invenção (uma consciência serviçal e não tirana).

Quando um leão ruge na floresta ele pronuncia uma sentença de morte que obriga os outros animais à fuga, afirma Canetti (1960/1983). De fato, nesse momento se estabelece um ponto de bifurcação entre a morte e a fuga, tal como a palavra-de-ordem. Submetendo-se a ela, crava-se um agulhão no corpo, o que fará res senti-lo anos a fio, a ponto de sua marca mnêmica fazê-lo reproduzir-se sistematicamente, cravando-o em outros corpos. Ressentimento e vingança - produtos da memória ressentida de longa duração da palavra-de-ordem, afirma Canetti. Assim, a palavra-de-ordem traz sempre uma sentença de morte, por pequena que seja, “(...) mesmo adocicada, tornada simbólica, iniciática, temporária (...) etc. Mas, na medida em que a palavra-de-ordem é a variável de enunciação que efetua a condição da língua” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 135), ela define o uso dos elementos desta língua, segundo o tratamento de um modo maior (extraído deles as constantes), ou o tratamento de um modo menor (colocando-os em variação contínua). Por isso, a palavra-de-ordem tem outra face, diferente da sentença de morte - “(...) ela é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga”. (p. 135) Em ambas, o expressado é atributo dos corpos, uma transformação em si mesma incorporal, um acontecimento ou sentido (morte ou fuga).

A morte impõe limites aos corpos, fixa contornos estáveis, e se instala na passagem de uma forma a

outra - “É sempre por qualquer coisa de incorporeal que um corpo se separa e se distingue de outro. Enquanto extremidade de um corpo, a figura é o atributo não-corporeal que o limita e o fixa; a morte é a Figura”. (Deleuze & Guattari, 1980, p.136) É esta face da palavra-de-ordem que legifera por constantes e limita as metamorfoses.

Mas, se se considera o outro aspecto da palavra-de-ordem, a fuga e não a morte, as variáveis entram em um novo estado, o de variação contínua. (...) A única maneira, não de suprimir a morte, mas de reduzi-la, de fazer dela mesma uma variação (p. 137),

ou derivação de regras facultativas e não as obrigatórias do modo da língua.

Eis o ponto de bifurcação do acontecimento: de um lado as fixações das formas estratificadas e de outro o labirinto do devir, o inesperado, o imprevisível.

Como escapar da palavra de ordem? - mas como escapar à sentença de morte que a envolve, como desenvolver sua potência de fuga, como impedi-la de se voltar para o imaginário, ou de cair no buraco negro, como manter e liberar a potencialidade revolucionária da palavra-de-ordem? (...) em que caso uma submissão, em que momento é preciso se revoltar, em que momento se render, ou ser impassível, e quando se trata de palavra seca, quando é preciso uma exuberância ou um divertimento? (Deleuze & Guattari, 1980, p. 139).

Estranhamente, para os autores, não se trata propriamente de uma indagação (que seria também a minha), mas de buscar uma resposta a outra resposta - como a palavra-de-ordem - sempre provém de outra palavra-de-ordem, “(...) a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga seja ativa e criativa”. (p. 139)

O acontecimento não é da ordem do individual, nem do universal, ele é singular e impessoal. É sempre algo que nos espera no que acontece, numa relação de corpos, e por isso se efetua em nós. Uma afronta, uma dificuldade, uma ferida, algo inexorável e ao mesmo tempo imprevisível, é o que nos acontece, mas não é ainda o acontecimento. Não há necessidade - tornou-se necessário a partir do momento em que nos acontece e se desdobra num tempo de Aion¹⁴, um

tempo que não é cíclico, mas aberto e linear, que se desdobra ao infinito no passado e no futuro a cada novo encontro, a cada nova composição - muitos infinitos a cada instante que se abrem para outros labirintos que ninguém sabe aonde vão dar... O paradoxo: como “Alice no país dos espelhos”, de Lewis Carroll, ela não cresce, sem ao mesmo tempo encolher. Ela se torna maior do que era, mas também se torna menor do que é agora:

sem dúvida, não é ao mesmo tempo que ela é maior e menor. Mas é ao mesmo tempo que ela se torna um e outro. Ela é maior agora e era menor antes. Mas é ao mesmo tempo, no mesmo lance, que nos tornamos maiores do que éramos e nos fazemos menores do que nos tornamos. Tal é a simultaneidade de um devir cuja propriedade é furtar-se ao presente. Na medida em que se furta ao presente, o devir não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do devir avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo: Alice não cresce sem ficar menor e inversamente. O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável, mas o paradoxo é afirmação nos dois sentidos ao mesmo tempo (Deleuze, 1969/1974, p. 1).

O acontecimento é algo que se instala, então, no que acontece: sentença de morte ou fuga (derivação). O que aconteceu não poderia ser de outro modo, ferida (acidente genético ou adquirido), tornou-se necessária, daí a inutilidade do lamento. É assim que um escritor como Joe Bousquet, citado por Deleuze em “*Lógica do sentido*” pôde dizer, com júbilo, depois de levar um tiro que lhe despedaçou a espinha e o tirou para sempre da condição de atleta: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la”. (citado por Deleuze, 1974, p. 151) Um destino sem necessidade, um destino que não pode ser previsto nem um segundo antes de acontecer. Mas, uma vez acontecido, ele passa à eternidade porque não mais poderia ser de outro modo. Ou nos submetemos à sentença de morte e esperamos o reconhecimento piedoso da resignação,

inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-lo. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como futuro e passado, mas finito como instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta ilimitada nos dois sentidos” (1969/1974, p. 170).

¹⁴ Sobre o tempo de Aion, Deleuze em “*Lógica do sentido*”: “Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era

às regras obrigatórias de uma moral-maior do mérito e da culpa, ou enveredamos por uma ética do anômalo (Canguilhem, 1966/1978), nem normal nem anormal, aquele que escapa da normatividade das formas médias e que por isso pôde produzir outras formas de vida, outros modos de existência.

Em que consistiria, então, a liberdade? Uma questão tão demasiadamente humana e por isso quase sempre reduzida à moral do dever: uma idéia, um modelo utópico a ser aproximadamente copiado ou pura forma da lei que nos transcende - regras obrigatórias que fazem de nós possíveis transgressores. Os estoícos pensam uma ética do poder (Fuganti, 1990), que não é uma abstração, ao contrário, um exercício concreto, uma conquista cotidiana, uma microfísica que não separa o corpo daquilo que ele pode, soberano e, portanto, impiedoso. Solidariedade das alianças pela força de corpos ativos e não a identidade fraterna do contágio pela fraqueza e pela má consciência. É isto que nos torna piedosos: a identificação pelo medo de que a ferida também nos atinja, a incerteza de que possamos comandar o acontecimento, espalha a fraqueza no mundo e nos torna indignos do que nos acontece - “Não ser indigno daquilo que nos acontece. Ao contrário, captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossa chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa contra o acontecimento”. (Deleuze, 1969/1974, p. 151-152) Uma liberdade que é a expressão da potência dos corpos para querer o acontecimento - “Será que é aceitar a guerra quando ela chega, o ferimento e a morte quando chegam? É muito provável que a resignação seja ainda uma figura do ressentimento, ele que, em verdade, tantas figuras possui”. (p. 152) Querer não o que acontece aos corpos, porque o sentido, o acontecimento, é um efeito e como tal não é o que acontece aos corpos que se misturam, se separam ou se decompõem.

Para os estoícos, paixões e ações são corpos e podem formar também as misturas mais abomináveis (canibalismos, incestos, torturas) mas, na sua totalidade formam uma mistura perfeita, um presente permanente e sempre corporificado. Um mal ou um bem que daí possam advir são sempre uma consequência, um efeito de sentido. É por não se confundir com os corpos, embora lhes seja indissociável (a tal ponto que não se pode dizer que um corpo é somente as leis de sua fisiologia, como se suas marcas tivessem um valor em si, como se uma moral, uma alma, uma instituição não fossem também corpos e suas misturas não pudessem produzir sentidos), que o acontecimento é um excesso em

relação ao que o produziu, uma parte para sempre inacabada das efetuações, no passado e no futuro. É aí que ele se oferece à contra-efetuação, fazendo-nos filhos dele mesmo e senhores da mais alta liberdade. “Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (Deleuze, 1969/1974, p. 152).

É nesta distinção tênue que se instalam uma ética e uma estética do acontecimento. É aquilo em que ele excede aos corpos, ao golpe dado ou recebido, à inexorável dor da ferida que faz da morte não o que acontece, mas o acontecimento permanente, o devir e o fulgor de toda a vida.

Tomar a deficiência como acontecimento é sentido produzido historicamente, pré-pessoal, palavra-de-ordem, sentença de morte ou derivação. Como sentença -de morte, é um fantasma real que se fixa na falta, no não-ser (porque é falta-de-ser) da anormalidade, na identidade da não-eficiência. Então, é preciso perguntar: quem diz o que é este padrão de eficiência a partir do qual os outros devem ser julgados? Quem institui as palavras-de-ordem para que os outros lhes obedçam? Ser “eficiente” para quê e para quem? Nem a igualdade, esta máscara piedosa da integração, nem o gueto, que é seu subproduto - puras sentenças de morte. Querer o acontecimento, não o “ser deficiente” tampouco a ferida, mas um devir-deficiência, é romper as tutelas, afirmar as diferenças; é correr o risco de misturar-se no mundo enquanto modo minoritário e singular. É fugir das identificações (sempre da piedade) e dos reconhecimentos (sempre da má consciência moral). É chamar para si o acontecimento, conquistar a cidadania para além do pessoal e do coletivo, do público e do privado (Deleuze, 1969/1974), embora se tenha que enfrentá-los em suas lutas e suas misérias - cidadão do mundo. É uma política de expansão das potências dos corpos, uma vida ético-estética e política de um modo menor e impessoal - *um devir-deficiência* que nada tem a dizer sobre o que os nossos corpos são, mas que afirmam o poder de se tornarem livres, soberanos e belos.

REFERÊNCIAS

- Austin, J. L. (1970). *Quand dire c'est faire*. Paris: Ed. du Seuil.
- Bréhier, E. (1928). *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris: Vrin.
- Canetti, E. (1983). *Massa e poder*. (R. Krestan, Trad.). São Paulo: Melhoramentos Ed. da Universidade de Brasília. (Originalmente publicado em 1960).
- Canguilhem, G. (1978). *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. M. T. R. C. Barrocas, Trad.) (Originalmente publicado em 1966).

- Deleuze, G. (1974). *Lógica do sentido*. (L. R. S. Fortes, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Originalmente publicado em 1969)
- Deleuze, G. (1980). *Mille plateaux - l'anti-Oedipe II*. Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Editions de Minuit.
- Foucault, M. (1979). *Vigiar e punir*. (L. M. P. Vassalo, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes. (Originalmente publicado em 1975).
- Fuganti, L. A. (1990). Saúde, desejo e pensamento. *Saúde Loucura*, 2, 19-82. São Paulo: Hucitec.
- Guattari, F. & Rolnik, S. (1986). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Jabour, D. C. (1990). Duas teorias de Oswald Ducrot: a polifonia e a argumentação. *Cadernos do ICHF*, 18, 1-19.
- Marton, S. (Org.). (1985). *Nietzsche hoje? Colóquio do Cerezy*. São Paulo: Brasiliense.
- Veyne, P. (1982). Foucault revoluciona a história. Em *Como se escreve a história*. (M. A. Kneipp, Trad.) (pp. 151-198). Brasília: UNB. (Originalmente publicado em 1979)

Recebido em 01/04/2004

Aceito em 30/07/2004

Endereço para correspondência: Lilia Ferreira Lobo. Rua Senador Vergueiro, 157/905, Botafogo, CEP 22230-000, Rio de Janeiro-RJ. E-mail: devircianca@ig.com.br