



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Mestrado em Filosofia Contemporânea

Linha de Pesquisa: Subjetividade e Contemporaneidade

- Adilson de Andrade -

ACERCA DO CONCEITO DE SENTIDO EM GILLES DELEUZE

**- Vicissitudes semióticas de um corpo em tempos
de capturas bioidentitárias –**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia da
Universidade Estadual de Londrina sob
a orientação do professor Dr Eder
Soares Santos.

Outubro de 2019

Título: ACERCA DO CONCEITO DE SENTIDO EM GILLES DELEUZE-**Vicissitudes semióticas dos corpos em tempos de capturas bioidentitárias****RESUMO**

Uma concepção deleuziana acerca do que é o mundo poderia indicá-lo como é uma topologia constituída de corpos sobre os quais se distribui séries de significados. Assim, a inteligibilidade endereçada aos corpos seria o fruto de múltiplas redes semióticas – o que faria de cada corpo uma sobreposição hermenêutica de formas imagéticas e formalizações discursivas. Entretanto, coube a Deleuze fazer-nos notar que, imanente a esse mundo serial semiótico, uma topologia radicalmente díspare o perpassa e o ultrapassa constantemente: um campo intensivo fora da linguagem e da imagética, constituído por fluxos de forças heterogêneas a engendrar mosaicos intensivos únicos e metamorfoseantes. Deleuze compreenderá a noção de acontecimento como o elemento conceitual articulador entre ambas as topologias: se, por um lado, o acontecimento alude à essa produção contínua de vetores singulares intensivos; por outro lado, ele concerne às efetuações expressivas de tais composições no mundo. Os corpos não seriam, portanto, somente efeitos de semióticas; seriam, sobretudo, atualizações de fluxos intensivos que se sinalizam e se evanescem no eterno vir-a-ser da diferença referenciada tão somente a si mesma. Se as semióticas dizem respeito às significações outorgadas aos signos do acontecimento; os sentidos, por sua vez, concernirão exclusivamente aos múltiplos vetores intensivos do acontecer de cada composição de forças. A presente pesquisa transita por paisagens conceituais deleuzianas no interior da obra *Lógica do Sentido* atinentes a esses dois conceitos: significação e sentido. Propusemo-nos, assim, a fazer notórios os embates, as ressonâncias e as disparidades do sentido quando este se defronta com regimes semióticos que se pretendem como verdades unas e totalitárias definidoras do que é o corpo. Para tal, incursionamo-nos em direção à noção de captura semiótica produzida através das interlocuções de Deleuze com Guattari. Compreendemos, então, que, paralelo às significações contemporâneas bioidentitárias de um monismo suprassomático que tem reduzido o corpo a organismo anátomofisiológico de alta performance, insiste o corpo-sentido que, à revelia de qualquer semiótica, acontece como fuga intensiva criadora de outros modos de corporeidades.

Palavras-chave: **Acontecimento; Corpo; Captura Semiótica; Significação e Sentido.**

-SUR LE CONCEPT DE SENS CHEZ GILLES DELEUZE-

Des vicissitudes sémiotiques des corps em temps de captures bioidentitaires

RÉSUMÉ

Une conception deleuzienne au sujet de ce qui est le monde pourrait le décrire en tant qu'une topologie constituée de corps sur lesquels on distribue des séries de significations. Ainsi, l'intelligibilité adressée aux corps serait le fruit de multiples réseaux sémiotiques – par conséquent, chaque corps serait une superposition herméneutique de formes imagées et formalisations discursives. Néanmoins, c'est à Deleuze de nous faire remarquer que, sur l'imminence de ce monde sérial, une topologie absolument incomparable le traverse et le dépasse constamment : il s'agit d'un champ intensif au dehors de la langage et de l'imagerie, constitué par des flux de forces hétérogènes, créatrices de mosaïques intensifs uniques et métamorphosants. Deleuze comprendra la notion d'événement comme l'élément conceptuel articulant toutes les deux topologies: d'une part, l'événement fait allusion à cette production continue de vecteurs singuliers intensifs, d'autre part, il concerne les effectuations expressives de leurs compositions dans le monde. Donc, les corps ne seraient pas seulement des effets sémiotiques ; ils seraient, plutôt, des actualisations de flux intensifs en se signalant et en s'estompant au cours de l'éternel devenir de la différence référencée uniquement à soi-même. Tandis que les sémiotiques concernent les significations prônées envers les signes de l'événement ; les sens, à leur tour, concernent strictement les multiples vecteurs intensifs de l'événement de chaque composition de forces. La présente recherche transite sur des paysages conceptuels deleuziens à l'intérieur de l'oeuvre *La Logique du Sens* en abordant ce deux concepts-ci: la signification et le sens. Ainsi, nous nous sommes proposé de mettre en relief les collisions, les résonances et l'hétérogénéité du sens lorsqu'il fait face aux régimes sémiotiques qui ont l'intention d'être la seule vérité totalitaire à propos de la définition du corps. Dans ce but, nous avons fait une incursion envers la notion de capture sémiotique telle que produite à travers les interlocutions entre Deleuze et Guattari. Nous avons compris que, parallèlement aux significations contemporaines bioidentitaires de certain monisme suprassomatique qui réduit le corps à organisme anatomo-physiologique d'haute performance, le corps-sens insiste de produire des fuites intensives créatrices d'autres modes de corporités, en ignorant n'importe quelle sémiotique.

Mots-clés: Corps ; Capture Sémiotique ; Événement; Signification et Sens.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| | |
| CAPÍTULO 1. UM “ADVERSÁRIO INAPREENSÍVEL” NAS MALHAS DA REPRESENTAÇÃO..... | 4 |
| | |
| Diferença e degradação: A hierarquização dos corpos sob a potência do Mesmo..... | 10 |
| Nomadismos anárquicos de um devir-louco: O mundo como paragens e fluxos..... | 15 |
| Fluxos do devir como acontecimentos produtores de pontos intensivos singulares.... | 18 |
| | |
| CAPÍTULO 2. ACONTECIMENTO E EXPRESSÕES DA DIFERENÇA: O SENTIDO COMO PRODUÇÃO PARADOXAL..... | 23 |
| | |
| O sentido como produção afetiva..... | 28 |
| A anatomia paradoxal do sentido..... | 33 |
| | |
| CAPÍTULO 3. O SENTIDO E O MAIS ESTRANHO DE TODOS OS HÓSPEDES | |
| | |
| Dois circuitos de produção de inteligibilidades: As expressões da diferença entre as variações do que difere e as variações do mesmo..... | 42 |
| Capturas semióticas e o “mais estranho de todos os hóspedes”..... | 45 |
| Devir reativo e a produção de centros centrípetos de inteligibilidades..... | 49 |
| Corporalidades e regimes de significação: O que pode um corpo nas sociedades de controle?..... | 52 |
| | |
| CAPÍTULO 4. SIGNIFICAÇÕES TOTALITÁRIAS E SENTIDO COMO ACONTECIMENTO: RETRATAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE UMA DISPARIDADE..... | 58 |
| | |
| O que se pede aos corpos nas sociedades de controle..... | 61 |
| O corpo: entre a potência de vir-a-ser e o esgotamento bioascético..... | 66 |

As ascetes: perspectivas foucaultianas para uma apresentação sumária da noção de etopoiese do corpo.....70

A “saúde hiperatrofiada”: Quando as praticas ascéticas se tornam práticas assépticas..76

CAPÍTULO 5. ESCRITURAS E VISIBILIDADES DE UM MONISMO SUPRASSOMÁTICO: O ENGENDRAMENTO BIOIDENTITÁRIO DE UM CORPO-HIPÉRBOLE.....81

E o “sujeito psicológico” se transmuta em “sujeito neurogenômico”.....85

Corpos-Acontecimento à revelia do mestre do excesso.....88

Na fábrica do excesso, escrituras e luzes reproduzindo colossos com pés de argila.....99

CONCLUSÃO.....105

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....107

INTRODUÇÃO

Trata-se de indagar como Deleuze concebe o sentido no âmbito das perspectivas conceituais que ele construiu no interior de sua obra *Lógica do Sentido*. Sabemos que as teorizações deleuzianas no interior dessa obra constituirão estratégias centrais ao seu projeto filosófico – qual seja, conceber a diferença como potência originária e arredia à quaisquer liames epistêmicos e enunciações que tentam aprisioná-la em tramas conceituais que primam pela lógica da representação identitária. O desafio a que Deleuze se propôs foi o de “libertar a diferença” das amarras de modelos epistêmicos que tomam a identidade como entidade ontológica originária e fundante das próprias trilhas por onde o pensamento é instigado a rumar: as trilhas da reconhecimento de um Mesmo, que embora variante, só faz circular clonagens sofisticadas de si mesmo a cada vez que se reproduz – relegando, assim, a diferença ao lugar reduzido de mera oposição às identidades constituídas. A problemática do sentido em Deleuze discorreria, pois, acerca das vicissitudes das produções dessa diferença originária – referenciada somente a si mesma como puro devir intensivo, multiplicador de si mesmo a partir de seu vir- a-ser sem fundamentação transcendente alguma.

Se se fala de uma diferença originária – anárquica e inapreensível por liames quaisquer, por que um projeto para libertá-la. Deleuze precisa a distinção entre a diferença enquanto devir e as efetuações dessa diferença no campo das formas e formalizações – o campo do extensivo. Não que esse devir seja entidade ontológica de uma topologia transcendente; mas que é elemento circulante entre duas topologias imanentes, articuladas, porém, sumamente díspares entre si. Ao campo do extensivo, Deleuze tematizará uma topologia fora da linguagem e da imagética: um campo intensivo transcendental constituído por múltiplas forças que em, suas correlações pontuais, engendram mosaicos intensivos únicos – serializações de pontos intensivos singulares inéditos. Em verdade, a doação do sentido não poderia se realizar senão em um campo transcendental (DELEUZE, 2015, p.101). Portanto, ao falar das redes representacionais identitárias que aprisionam a diferença, Deleuze alude às efetuações dessa diferença incapturável – atualizações de um devir que, justamente por estar num fora radical das visibilidades e dizeres, por isso, faz-se ver e faz-se ser dito. As

possibilidades de capturas exercidas pelos liames da representação são atinentes às expressões da diferença, e não ao devir intenso e intensivo – puro fluxo incapturável. É assim, que a problematização deleuziana acerca do sentido, lida com os paradoxos de um elemento ontológico que se anuncia no instante acontecimental de sua própria evanescência – e assim estando no mundo, acaba por constituir a própria produção dos corpos, corpos esses compreendidos como entidades que expressam o Acontecimento desse devir nomádico. Assim, nossa pesquisa tentará percorrer paisagens conceituais da teorização do sentido em Deleuze através de uma vertente de problematização formulada na seguinte questão: como o homem engendra enunciações acerca das expressões da diferença, possibilitando-se, assim significações às efetuações desse devir acontecimental?

No primeiro capítulo de nossa pesquisa apresentaremos a problemática com que Deleuze se embatia quando se propôs uma conceituação da diferença que não aquela possibilitada pela hegemonia da lógica da representação. Veremos tratar-se de um confronto de perspectivas ontológicas díspares: uma que priorizou pela potência do mesmo – notadamente presente no legado platônico – e outra pela potência inventiva de um devir anárquico cuja natureza é a de ser pura diferença. Tematizaremos nesse capítulo como se dá a produção de enunciação em ambas as perspectivas ontológicas.

No segundo capítulo, trataremos de acompanhar a conceitualização deleuziana quando ele propõe em suas interlocuções com o pensamento estóico, a conceber o sentido como uma produção acontecimental – isto é, advinda de composições intensivas transcendentais. Incursionaremos rumo a teorização deleuziana dos afetos - fruto das interlocuções de Deleuze com Espinosa – para compreendermos qual o lugar do corpo quando propomos a nos perguntar por enunciações e significações da diferença. Será nesse capítulo que veremos que a anatomia do sentido é da ordem do paradoxo – pois que se trata de um devir que simultaneamente se efetua e se esvanece – engendrando incorporais intensivos entre os corpos – os afetos – e suscitando, assim, a sensibilidade, a linguagem e o próprio pensamento.

Perguntaríamos no terceiro capítulo como o sentido comporta ao seu lado uma lógica hegemônica que recusa a diferença em si mesma, mediante crivos semiotizantes que instigam semelhanças, oposições, identidades e equivalências. Aprenderíamos, então, que essa lógica – é ela mesma – efeito da égide de correlações de forças reativas

que engendram centros totalitários de significação: verdadeiros “buracos negros” que capturam os signos da diferença em serializações homogeneizantes e concêntricas. Constituir-se-ia assim um controle semiótico que operaria por módulos centralizadores de significação.

Para fazer notório o quão o sentido acontecimental é radicalmente heterogêneo quanto a tais processos semióticos totalitários, no capítulo quatro retratamos uma semiotização contemporânea imbuída pela potência do mesmo. Identificamos práticas discursivas a respeito do corpo que o reduzem a uma materialidade orgânica instigada a alcançar ideais imperativos de performances e otimização de desempenhos anátomo-fisiológicos. Tais práticas são designadas na Antropologia do corpo como bioasceses e seus efeitos de subjetivação engendrariam o que se designa como bioidentidades.

Por fim, no último capítulo teceríamos problematizações que dessem conta de contrastar as dissidências da perspectiva deleuziana acerca do corpo como locus do sentido acontecimental quando comparado com tais práticas discursivas de um monismo suprassomático que se quer como centro único de produção de enunciados e significações às expressões da diferença efetuadas nos corpos.

CAPÍTULO 1

UM “ADVERSÁRIO INAPREENSÍVEL” NAS MALHAS DA REPRESENTAÇÃO -

[...] imaginemos algo que se distingue – e, todavia, aquilo de que ele se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-ia que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. De uma parte e de outra, há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue opõe-se a algo que não pode se distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral (D.R, p.63-64).

Uma diferença inventiva – posto que se faz ver e ouvir em suas próprias expressões(seus relâmpagos).Uma diferença inapreensível...subversiva – posto que retorna fugaz a um fundo amórfico intensivo radicalmente fora do campo das visibilidades e enunciações. A topologia dessa diferença não é a indeterminação absoluta, ensina-nos Deleuze; mas sim, um caos de forças múltiplas, únicas e sumamente díspares a compor mosaicos intensivos híbridos e mutantes. Ressaltemos, conforme Simont (2003, p.203), que o estatuto ontológico da força em Deleuze diz da força não como um princípio substancial, nem como um fundamento, nem como uma entidade em luta com outras entidades do mesmo gênero numa espécie de meio energético. A força seria sempre uma resultante de um jogo de diferenças de quantidades intensivas estabelecidas transitoriamente nas correlações de forças acionadas por um vir a ser ininterrupto. É assim, que o “céu negro” de intensidades mutantes consiste veloz e simultaneamente numa trama ontológica de esboços e evanescências. Deleuze e Guattari:

O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinação que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra, mas ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre as duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. (Q.F, 1991, p. 59).

Os autores nos remetem, portanto, a um caos produtivo e distribuidor de composições intensivas inéditas – séries de pontos singulares – diferenças sem alusão a

quaisquer modelos comparativos: diferenças em si mesmas. Reportando-se ao caos enquanto uma topologia intensiva de diferenciações únicas, Guattari (2012, p.74 e p.95) o apresenta como sendo o portador virtual de uma complexificação infinita a qual seria produzida num trama ontológica específica, povoada de entidades virtuais e de modalidades de alteridade que não teriam nada de universal. Falaríamos, pois, de virtualidades intensas e intensivas constituintes de um “fundo inapreensível” de fluxos de forças que se apropriam do campo fenomênico – o que faz com que os objetos empíricos sejam simultaneamente: feixes de forças atualizadas (estagnação provisória de fluxos) e forças atualizantes (processualidade de devires). Reportemo-nos a Deleuze:

A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para delas se apoderar. [...] o próprio objeto é força – expressão de uma força. E é por isso que há mais ou menos afinidade entre o objeto e a força que dele se apodera. Não há objeto (fenômeno) que não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força. Toda força está, portanto, numa relação essencial com uma outra força (N.F, 1976, p.3 e 5).

A respeito da problematização deleuziana em torno do caos e seus acontecimentos, Craia (2009, p.110) comenta que qualquer configuração ou modo de ser dos campos fenomênicos - o mundo do aparecer das coisas – é expressão de multiplicidades atravessadas por devires, os quais são designados na obra deleuziana como “fluxos de intensidade”. A noção de intensidade é peça central para uma ontologia das forças uma vez que essas são concebidas como seres relacionais cuja essência corresponderia à própria diferenciação de *quantus* intensivos esboçados, desfeitos e ineditamente rearranjados quando se dão as transitórias correlações de forças. Nas palavras de Deleuze:

Lembremo-nos de que a essência da força é a sua diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o elemento genético das qualidades dessas forças. (N.F, 1976, p. 41).

Decorre-se dessa concepção- destaca Craia – que a própria diferença é sempre uma diferença intensa, uma pura potência vazia de conteúdo específico ou determinável. É porque são intensidades relacionais que as forças fluem, variam, não se detendo em nenhum lugar fixo; ao contrário vivem se diferenciando das outras intensidades e de si mesmas. Assim, os fluxos de intensidades que se constituem como diferenciadores não

pressupõem – muito menos precisariam de quaisquer suportes ou fundamentos ontológicos. Tratar-se-ia, sobretudo, da própria intensidade autodiferenciada acompanhada, sempre, do seu “ser diferença”, que se transmuta a cada nova composição de forças. Deleuze inscreverá seu projeto filosófico em torno dessa topologia e esforçar-se-á para libertar a noção de diferença das tradicionais malhas epistêmicas que a imobilizaram através de uma racionalidade representativa-identitária que há séculos reduziu a diferença como sendo mera oposição comparativa a algum modelo referencial. A história de esse aprisionamento faz evidenciar a hegemonia de uma interpretação que instituiu a identidade originária como sendo o fundamento de toda ontologia: o matricial do mundo e de sua exterioridade seria um conjunto ontogênico sob a égide do Mesmo abstraído de suas variações empíricas. Conforme o comentário de Simont (2003, p.204), o projeto deleuziano em torno da diferença como sendo intensidade “caotizante” originária consistiu numa “máquina de guerra” contra essa imagem dogmática do pensamento proporcionada pela hegemonia de uma modalidade específica de pensamento: o pensamento por representação recognitiva.

O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação. Mas o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. [...] **Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo** (D.R, 1988, p.16. Grifos nossos).

O projeto deleuziano: uma criação conceitual em torno de uma problematização que pensou e afirmou, ontologicamente, a diferença em seu estatuto de diferença em si e para si mesma – e para tal empreitada, foi necessária uma crítica incisiva à representação identitária. Por que a representação configurou-se como produção de limitações ao próprio ato de pensar a diferença? Por que concebê-la criticamente como uma malha epistêmica aprisionante das expressões da diferença? Consideremos, primeiramente, que a concepção constituída pela racionalidade em torno da representação fez dela uma sofisticada modalidade epistêmica de “apreensão”. Apercebemo-nos através de Abbagnano (2003, p.853) que a palavra “representação” ganhou contornos precisos no léxico medieval, significando “imagem” ou “idéia” acerca de um objeto cognoscível: a questão central é precisar que parâmetros epistemológicos hegemonicamente foram escolhidos para caracterizar e validar tais

imagens ideativas. Fruto um legado platônico-aristotélico, a significação do termo representação foi sugerida aos escolásticos pela concepção de conhecimento como apreensão (detenção) ideativa da semelhança entre o objeto e a imagem cognitiva que o alude. Abbagnano nos remete a São Tomás de Aquino, para quem representar algo seria conter (ser continente à) a semelhança da coisa. Schöpke (2010, p.211) acrescenta que a representação passou a designar o ato de “tornar presente” (re-apresentar) ao espírito alguma coisa da qual se apreendeu a semelhança. Nesse sentido, a imagem que conteve e registrou no espírito o objeto seria a sua re-apresentação equivalente. Por que a suposição de re-apresentação? Se no legado platônico haveria uma concepção de que a alma já teria tido acesso aos modelos ideativos essenciais do objeto num plano transcendente – possibilidade de memorá-los - no legado aristotélico dir-se-ia que os objetos abstraídos de suas entificações seriam reaccessados pelos registros ideativo-mnêmicos das classes genéricas dos mesmos. Conhecer seria, pois, re-conhecer semelhanças entre o objeto, seu registro imagético ideativo e a suposta essência do mesmo (para Platão -uma essência que seria transcendente às suas cópias empíricas; para Aristóteles, uma essência que seria imanente aos objetos do mundo empírico e abstraída do mesmo).

Estariamos, pois, às voltas de um legado epistêmico que para legitimar o que é o pensar vale-se dos seguintes parâmetros centrais: a semelhança, a equivalência e a identificação de essências originárias do Mesmo. Meta do conhecer: acessar identidades de maneira cada vez mais refinada e abrangente até que se apreenda ou ao menos se aborde a coisa em si (o Mesmo pra além de suas expressões empíricas). Foi no interior dessa interpretação do que significa pensar que o ato de representar passou a ser o mecanismo cognitivo central de uma racionalidade instigada a conter uma suposta isomorfia entre três elementos: essências fundantes alocadas em objetos-modelos, os objetos ordinários que os representam no plano empírico e as imagens ideativas que representam (aludem) a ambos planos objetais. Proliferam-se, assim, sofisticadas variações de uma mesma identidade através de um pensamento que só se faz de pensamento mediante re-conhecimentos de equivalências, similitudes e analogias entre os três elementos citados acima. Pelo viés dessa perspectiva epistêmica, conhecer seria, pois, re-conhecer as manifestações variadas do Mesmo. Ao indicar a crítica deleuziana a essa perspectiva que hegemonicamente definiu o que significa pensar – a reconhecimento – Zourabichvilli traz um apontamento preciso:

O objeto pensado é menos o objeto de uma descoberta do que o objeto de um reconhecimento, pois o pensamento, não estando numa conexão de absoluta estranheza com o que ele pensa ou se esforça por pensar, antecipa-se de algum modo, prejudgando a forma do objeto. [...] Assim que interpreta seu objeto como realidade, o pensamento lhe consigna *a priori* a forma da identidade: homogeneidade e permanência. O objeto é submetido ao princípio de identidade para que ele possa ser reconhecido, de modo que todo conhecimento já é um reconhecimento. O pensamento reconhece o que ele previamente identificou; ele se dá a si próprio para pensar apenas aquilo que tenha passado de antemão pelo crivo do Mesmo (ZOURABICHVILLI, 2016, p.41).

Ora, se a representação diz das complexidades de uma problemática epistemológica, não menos, ela concerne a uma problemática ontológica, uma vez que parte de concepções como essência, fundamento, expressão e isomorfismo. Que lugares haveria para uma diferença que não se reportasse a modelo algum – anisomórfica em relação a qualquer identidade? Que vicissitudes restariam a uma diferença que fosse díspare o suficiente para atualizar-se em objetos ao ponto de delineá-los em figurações sem semelhança alusiva a nada? Ao que seria reduzida tal diferença quando alocada no âmago da hegemonia de uma racionalidade regida pela vontade de captura, apreensão e contenção de semelhanças? Antes de qualquer “destinação”, as expressões da diferença seriam peneiradas por crivos epistêmicos para os quais Deleuze (1988, p.65) utiliza o termo “liames”. Trata-se de operações que a representação exige para adequar a diferença ao *logos* identitário. O termo liame condiz com o propósito da representação: um liame é tudo aquilo que faz prender, que faz atar... e imobilizar! A representação operaria mediante quatro liames, ou seja, através quatro exigências lógicas.

De qualquer maneira, a diferença em si mesma [...] só se torna pensável quando domada, isto é, quando submetida à quádrupla sujeição da representação: **a identidade** no conceito, **a oposição** no predicado, **a analogia** no juízo, **a semelhança** na percepção. [...] Toda e qualquer outra diferença que não se enraíze assim será desmesurada, incoordenada, inorgânica: grande demais ou pequena demais, não só para ser pensada, mas para ser. Deixando de ser pensada, a diferença dissipa-se no não-ser. (D.R, 1988, p.416-417. Grifos nossos).

Consideremos, pois, que, se um por um lado, a produção de inteligibilidade identitária enuncia e visibiliza os corpos (re)conhecidos por seus crivos; por outro lado, ela forja ora a negatização a tudo o que é julgado como subversivo às identidades; ora forja a inexistência de tudo aquilo que é indiciado como “hiperbólico ou insignificante demais” aos quatro liames da representação. Se nos deparamos com um modelo de

produção de inteligibilidade, não menos estaríamos também no interior de uma fábrica de produção de inexistências: diferenças “estranhas” demais às classes identitárias, diferenças “grandes ou pequenas demais, não só para ser pensadas, mas para ser”. Para Deleuze (1988, p.415) essa teria sido a trajetória com a qual a diferença se debateu ao longo de toda a história da Filosofia: ou bem a diferença foi concebida como o além-celestial de um entendimento divino inacessível a nosso pensamento representativo, ou o aquém-infernal, insondável para nós mesmos, de um Oceano da dessemelhança. Crivado no regime de significação do reino das generalidades, o que pode um corpo instigado às semelhanças, às oposições, às analogias e às equivalências?

Ora, no domínio da representação, diante de todos os corpos com os quais nos encontramos – incluindo nossos próprios corpos – para que eles recebam o aval de inteligibilidade e existência - é imperativo que eles sejam incluídos em alguma classe ôntica – um conceito – e que apresentem em comum com os membros dessa classe uma essência idêntica: id(êntica) entidade - identidade– mesmo que tal essência admita variações. Todos esses corpos idênticos devem “reter”, ”apreender” uma semelhança em relação a um “corpo maior” – esse corpo-essência ideal que legitima toda a classe identitária. Para serem incluídos em classes identitárias ou excluídos das mesmas - sob a égide do juízo de analogias, predicar-se-ia aos corpos os distintivos de “oposto à” / “semelhante à”. A diferença torna-se reduzida a oposição entre os membros de uma classe identitária: a diferença específica aristotélica. Vemos-nos no final diante da incitação ao binarismo semelhança/oposição; binarismo que domestica o próprio ato perceptivo pois engendra o hábito de se perceber tão somente as figuras desenhadas por essa lógica binária. Ao corpo por demais “desviante” – aquém demais ou além demais dessas balizas identificatórias: a destituição radical de inteligibilidade e a inexistência. Consequências:

[...] nunca se vê a diferença mudar de natureza, nunca se descobre um **diferenciador da diferença** que possa relacionar em sua imediatidade respectiva, o mais universal e o mais singular. [...] Aí está o princípio de uma confusão danosa para toda a filosofia da diferença: confunde-se o estabelecimento de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença no conceito em geral – confunde-se a determinação do conceito de diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado. [...] Deste modo, a diferença fica sendo apenas um predicado na compreensão do conceito (D.R, 1988, p.69, grifos do autor).

Se a indagação guia de nossa pesquisa é como o homem engendra inteligibilidade às expressões da diferença, podemos já considerar que segundo as lentes

hermenêuticas da representação é pelo viés da variação do mesmo que o acontecer da diferença ganha significação. Para cada corpo que aloca o acontecer da diferença minunciosamente lhe sobrevém imperativos de uma lógica que exige a classificação e a sondagem de equivalências possíveis. Mira-se, assim, a uma coisa-em-si cujo a própria condição de “em si” é como a autocontemplação de um narciso apaixonado por uma identidade originária, pura e somente aproximável. Nesse âmbito de produção de significações, proliferam-se sobreposições de imagens: corpos-imagens que refletem identidades imaginárias matriciais sob a égide do Mesmo absoluto – o mundo como uma fábrica de espelhos. A crítica deleuziano sobre o método de divisão platônico é uma das incursões possíveis para pensarmos essa produção especular e os desdobramentos de significação que ela outorga aos corpos: corpos-ícones e corpos-simulacros.

Diferença e degradação: A hierarquização dos corpos sob a potência do Mesmo

Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero... Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo? (PLATÃO, 2005, p.311).

Um mundo transcendente constituído por modelos e verdade e um mundo visível ilusório constituído por corpos imagéticos distintos: corpos-sombras e corpos-reflexos; ora a linha metafísica da divisão platônica não seccionaria apenas dois planos ontológicos distintos- uma primeira operação de hierarquização- mas operaria também secções no interior do próprio mundo sensível; catalogando e estabelecendo categorias entre as suas cópias imagéticas – segunda operação de hierarquização. Categorizar o mundo sensível dos corpos imagéticos corresponderia a uma exigência vital para a própria produção do conhecimento. Enquanto problemática epistemológica, vejamos como essa categorização veio a ser uma estratégia platônica para uma proposta das condições necessárias para a produção do saber filosófico – uma das modalidades possíveis para conferir inteligibilidade aos campos fenomênicos. Em seu questionamento pelas condições de produção do conhecimento, Platão asseguraria que o verdadeiro e mais profundo conhecimento só seria possível em relação ao mundo

inteligível: topologia transcendente povoada por modelos incorpóreos – essências ideativas eternas e imutáveis, absolutas em sua pureza incorpórea, unidades que não se misturam entre si. São tais características do mundo inteligível – a ordem, a imutabilidade e a pureza – que confeririam como verdadeiro e desejável tão somente um conhecimento que acessasse ao mundo das idéias.

Instável, efêmero, finito e mergulhado em permanentes misturas, o mundo sensível dos corpos surgiria como uma topologia a princípio nem elegível, nem indicável para um verdadeiro conhecimento. Não obstante, a valoração epistemológica negativa desse mundo se alteraria se ele fosse concebido como efeito de causas transcendentais e não como causa de si mesmo. É assim que a ontologia platônica fez dos corpos efeitos imagéticos – cópias incompletas e imperfeitas, mas que, a despeito de suas incompletude e imperfeição, ainda assim seriam efeitos dos modelos causais ideativos transcendentais. Se ontologicamente tais efeitos ainda mantinham-se inferiores em relação às suas causas ideativas, ao menos epistemologicamente eles lograriam o aval de serem elementos inclusos na produção do verdadeiro conhecimento uma vez que, na qualidade de efeitos, eles seriam remissivos às suas causas matrizes. Chamaria a atenção de Deleuze essa modalidade de causalidade apresentada na ontologia platônica: a causalidade por modelação, isto é, os corpos sensíveis seriam cópias que trariam em sua constituição diferenças de graus de semelhança para com as suas essências ideativas.

A jornada em busca do conhecimento em sua etapa inicial no mundo sensível deveria, portanto, manobrar três coordenadas: enquanto alvo dessa jornada, o modelo – pleno em sua própria identidade essencial; a graduação de semelhança entre as cópias e seus modelos e a valoração das próprias cópias entre si no que diz respeito à mais ou menos congruência para com seus modelos (tendo-se em mente de que a perfeição absoluta residiria somente nos modelos transcendentais)¹. Instaura-se, a partir de Platão, um tribunal acerca da aproximação-distanciamento dos corpos-reprodução para com seus modelos incorpóreos ideativos. Consoante a crítica deleuziana a esse tribunal de comparações, Zeppini (2010, p.38) observa que foi assim que se construiu uma

¹ Como saber se os corpos seriam mais ou menos congruentes aos seus modelos incorpóreos uma vez que esses modelos essenciais estariam vedados à observação empírica? Platão apontará para uma dimensão constituinte do homem – a alma – a qual sendo ela própria uma idéia incorpórea transcendente já teria, desde a eternidade, contemplado as demais essências. Decorre-se daí a compreensão do pensamento como operador de reconhecimentos cada vez mais precisas. O corpo humano em sua relação com a alma seria, por consequência, dimensão inferior e obstáculo à produção de significações, posto que só seria capaz de apreender índices fenomênicos mutáveis, logo, apreender ilusões efêmeras.

hierarquia ontológica em que o fundamento é quem tem o objeto de pretensão em primeiro lugar, e que o dá mediante uma prova capaz de medir e julgar a (suposta) pretensão dos pretendentes. Deleuze descreve esse julgamento como sendo “a prova do fundamento”. Deleuze:

Participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar. De onde a célebre tríade neoplatônica: o imparticipável, o participado, o participante. Dir-se-ia também: o fundamento, o objeto da pretensão, o pretendente; o pai, a filha e o noivo. O fundamento é o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento. O participado é o que o imparticipável possui em primeiro lugar. O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos (L.S, 2015, p.261).

Ao comentar a problematização deleuziana acerca da prova platônica do fundamento, Schöpke (2004, p.52-53) destaca que, como cópia-sombra ou cópia-reflexo, a realidade sensível guardaria semelhanças em relação ao mundo inteligível; assim, ainda que precariamente, o mundo dos corpos nos remeteria ao ser verdadeiro das coisas. Desse modo, afirma a autora, não existiria, de fato, uma diferença de natureza entre o mundo sensível e o mundo inteligível em Platão. Existiria apenas uma diferença de grau entre eles, na medida em que a diferença real entre os dois mundos refere-se ao fato de que em um deles as idéias encontram-se perfeitamente separadas e absolutas em si mesmas e no outro, essas idéias apresentam-se misturadas num verdadeiro caos. O caos seria, portanto, a produção de degradação incidente sobre um cosmos primário e originário marcado notadamente pela permanência eterna de identidades ideativas. A crítica deleuziana incidiria sobre as consequências para a diferença quando ela é apreendida no interior de uma perspectiva que toma a identidade e a semelhança como matrizes ontológicas. A diferença seria sempre um efeito de relações comparativas quanto ao critério de elegibilidade de similaridades para com uma identidade originária modelo. Em relação a si mesma a diferença seria impensável e inexistente. A divisão platônica tentaria, pois, encurralar a diferença rumo a uma axiologia negativa: endereça-la a crivos valorativos sustentados pela postulação de supostas identidades originárias desde o ambicionado mundo das idéias. Nesse mundo transcendente a diferença não seria menos que um efeito lógico advindo da sustentação do Mesmo inerente a cada modelo ideativo. Alinhemos nossas considerações aos comentários de Schöpke (2004, p.144):

Seria preciso incluir a existência da diferença também no mundo inteligível, já que uma idéia, para se conjugar com uma outra, precisa não só guardar a sua identidade como marcar bem a sua diferença com relação às demais.[...]Assim, a diferença é introduzida como alteridade no mundo das essências: da Idéia se diz que ela é idêntica a si mesma e também “outra” com relação às demais.

Se no âmbito do perfeito mundo das essências transcendentais a diferença é concebida como consequência lógica da identidade inerente a cada modelo ideativo, no mundo caótico dos corpos imagéticos ela é concebida como variação de grau de semelhança em dois sentidos: variação de congruência das cópias para com os modelos e variação de congruência das cópias entre si. Deleuze apercebeu-se de que conceber a diferença nos meandros de uma lógica comparativa levaria necessariamente a uma distribuição moralizante dos corpos: onde há graduação para com um modelo, haveria também a incitação a conceber a degradação como condição ontológica daqueles corpos por demais distantes ou mesmo disruptivos para com os modelos de referência. É assim que, para Deleuze (2005, p.259), a motivação central da ontologia platônica deve ser buscada numa vontade de selecionar, filtrar os corpos, categorizando-se desde os corpos “bons” (as “boas cópias”), ou seja, com altos índices de semelhanças aos modelos ideativos, até aqueles corpos degradados demais por banharem-se no oceano da dessemelhança. A esses corpos-simulacros, a pena do degrado. A respeito das exigências operacionais e das consequências da divisão platônica Deleuze afirma:

[...] é preciso distinguir, sem dúvida, todo um conjunto de graus, toda uma hierarquia nesta participação eletiva: não haveria um possuidor em terceiro lugar, em quarto etc, até o infinito de uma degradação, até aquele que não possui mais que um simulacro, ele próprio miragem e simulacro?(L.S, 2005, p.261).

A leitura crítica deleuziana acerca das consequências do platonismo para a diferença assinala, então, que se Platão opõe modelos e cópias é visando mais à condenação à disparidade em si do que visando à uma distinção entre os dois mundos - condenação que para ser instaurada necessita de imperativos morais como hierarquização e degradação de corpos. Nessa perspectiva, a condenação aos simulacros é necessária já que eles instigam conhecimentos ilusórios pois não aludem à quaisquer fundamentos essenciais: grau zero de paridade com o modelo-fundamento. Apresentando-se à revelia de quaisquer modelos, os simulacros rejeitariam a interiorização da semelhança, contudo, pelo viés do observador externo que se depara com eles, em cada simulacro são buscados índices de similitudes o que os tornam para o pensamento pura simulação, armadilha para um conhecimento verdadeiro. Deleuze:

O simulacro implica grandes dimensões, profundidades e distâncias que o observador não pode dominar. É porque não a domina que ele experimenta uma impressão de semelhança. O simulacro inclui em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e se deforma com seu ponto de vista. (L.S, 2005,p.264).

A respeito desse embate entre inteligibilidade, ilusões e simulacros, o comentário de Chediak (1999, p.113) é decisivo:

Por um lado, o simulacro-diferença se instala entre as formas, nas rupturas, nas falhas e descontinuidades desse mundo já estabelecido e, por outro lado, a forma não é outra coisa senão esta captura, sem dúvida possível, da diferença, por parte das atividades unificadoras e cognitivas, que querem e buscam constituir-se a partir de estabelecimentos de semelhanças, continuidades e fixações.

E se a disparidade do simulacro não fosse valorada pelo crivo avaliativo daquele que é movido pela vontade do Mesmo? E se sua subversão não fosse uma degradante ilusão, mas sim uma produção ontológica singular em si mesma? São indagações como essas que levariam Deleuze (2005, p.263) a buscar perspectivas outras para uma filosofia da diferença: perspectivas que afirmassem o simulacro como sendo construído sobre uma disparidade originária diferença- pura interiorização de uma dissimilitude matriz – razão pela qual simulacro algum poderia ser definido com relação a quaisquer modelos. Nesse sentido, a leitura deleuziana não é uma mera oposição ao platonismo, mas uma reversão ao mesmo. Deleuze:

Em suma, há no simulacro um devir-louco, um devir ilimitado [...] em que “o mais e o menos vão sempre à frente”, um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil à esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual. Impor um limite a este devir, ordená-lo ao mesmo, torná-lo semelhante- e, para a parte que permaneceria rebelde, recalca-la ao mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano: tal é o objetivo do platonismo em sua vontade de fazer triunfar os ícones sobre os simulacros (L.S, 2005, p.264).

Estaríamos às voltas com duas opções ontológicas, separadas por implicações inversas quanto ao lugar da diferença na produção de pensamentos e de modos de existência: “só o que parece difere” (potência do Mesmo como originário) ou “somente as diferenças se parecem” (potência do Diferente como originário). A primeira perspectiva prioriza a Idéia-essência, a identidade como fundamento convergente e como molde primordial a serviço da ordenação do mundo – o que significa aproximá-lo do cosmos originário. A segunda, pelo inverso, ao invés de catalogar os corpos, faz

notar a proliferação de multiplicidades díspares de uma produção sem centro referencial: uma produção de singularidades expressa por aquilo que a primeira perspectiva ontológica chama de simulacros. Escolher pensar os corpos pela segunda perspectiva ontológica implica em afirmar que “é a semelhança que se diz da diferença interiorizada, é a identidade que se diz do Diferente como potência primeira. O mesmo e o semelhante não têm mais por essência senão ser simulados, isto é, exprimir o funcionamento do simulacro” (Deleuze, 2005, p.268). A assunção de tal perspectiva requer a precaução contra o engodo de compreender de que estaríamos fazendo uma troca de fundamentos-modelos – do fundamento identitário-cosmos ao fundamento diferença-caos. Pensar a diferença como unidade matricial imanente aos corpos e compreendê-los como campos de expressões da mesma é afirmar que todo e qualquer “fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o porvir” (Deleuze, 1988, p.159). E quanto aos corpos e a seleção que os hierarquiza e os degrada?

Não há mais seleção possível. A obra não hierarquizada é um condensado de coexistências, um simultâneo de acontecimentos. É o triunfo do falso pretendente. Ele simula tanto o pai como o pretendente e a noiva numa superposição de máscaras. Mas o falso pretendente não pode ser dito falso com relação a um modelo suposto de verdade, muito menos que a simulação não pode ser dita uma aparência, uma ilusão. A simulação é o próprio fantasma, isto é, o efeito do funcionamento do simulacro enquanto maquinaria máquina dionisíaca. [...] Subindo à superfície, o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasma) o Mesmo e o Semelhante, o modelo e a cópia. [...] Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas (L.S, 2005, p.268).

Nomadismos anárquicos de um devir-louco: o mundo como paragens e fluxos

Vimos que para Deleuze, os corpos sentenciados como simulacros não seriam degradações de supostos modelos matriciais. Ao que concerne à natureza de tais modelos fundantes, verificamos que eles seriam eterna e perfeitamente idênticos a si mesmos e assepticamente definidos como outros em relação aos demais modelos ideativos. Por consequência, no interior dessa ontologia modelar, a diferença é pensada como alteridade e oposição entre dois elementos mergulhados em suas identidades originárias – o que faz com que o mundo seja concebido como reedições imperfeitas de um Mesmo abstraído de suas emanações. Apreendemos também que para Deleuze os “simulacros degradados” não seriam nem simulacros oriundos de quaisquer operações de similitudes, nem seriam exemplares máximos de uma degradação hierarquizante. Antes, Deleuze os interpretou como expressões de uma potência anárquica originária;

efetuações de uma força de criação inerente a uma diferença matriz cuja natureza básica seria a de ser alusiva tão somente ao seu próprio devir auto-diferenciador – ou seja, corpos simulacros seriam expressões de um devir múltiplo de si mesmo, contanto que se conceba esse “si mesmo” do devir como sendo inéditas diferenciações de suas correlações de forças. Falaríamos, então, de corpos que expressariam uma diferença destituída de qualquer centro fundante gerenciador de suas efetuações: uma diferença que opera uma transitividade contínua pela qual se transmuta a si mesma sem alusão a nenhum fundamento exterior a ela. Uma vez contrapondo a perspectiva ontológica do Mesmo à perspectiva da Diferença originária, Deleuze passa a precisar uma distinção no interior da ontologia platônica. Trata-se de apontar para a dualidade entre duas topologias heterogêneas circunscritas no universo mesmo dos corpos: um campo de paragens e fixações em estados de ser e um campo de fluxo contínuo de multiplicidades inéditas de um devir incapturável por quaisquer liames e figurações da linguagem. Deleuze:

Platão convidava-nos a distinguir duas dimensões: 1º) a das coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, quer sejam permanentes ou temporárias, mas supondo sempre freadas assim como repousos, estabelecimentos de presentes, designações de sujeito[...] 2º) e, ainda, um puro devir sem medida, verdadeiro devir-louco que não se detém nunca[...] sempre furtando-se ao presente, fazendo coincidir o futuro e o passado, o mais e o menos, o demasiado e o insuficiente na simultaneidade de uma matéria indócil[...]Reconhecemos esta dualidade platônica. Não é, em absoluto, [...] a das Idéias e dos corpos. É uma dualidade mais profunda, mais secreta, oculta nos próprios corpos sensíveis e materiais: dualidade subterrânea entre o que recebe a ação da Idéia e o que se subtrai a essa ação [...]. O puro devir, o ilimitado, é a matéria do simulacro, na medida em que se furta à ação da Idéia, na medida em que contesta ao mesmo tempo tanto o modelo como a cópia (L.S, 2005, p.264).

Incursionaremos em alguns trechos da conceitualização deleuziana em torno desse “devir louco” porque através desse elemento anárquico Deleuze assentará toda a sua concepção do que vem a ser uma “lógica do sentido”. A temática do “devir louco” gravita em torno de problemáticas centrais no pensamento deleuziano no que tange às articulações, aproximações e distanciamentos, confluências e imparidades entre a diferença originária, suas expressões, os corpos e a linguagem. Diante da alta complexidade conceitual dessa temática, queremos considerar alguns de seus tópicos a fim de fabricarmos um arsenal de diretrizes conceituais que nos levará a pensar como o homem “recepiona” e produz inteligibilidade às expressões da diferença. Assim, ao

considerarmos a dualidade topológica apontada por Deleuze, indagaríamos se aquela dimensão do puro fluxo, ainda que imanente aos corpos, não seria algo da ordem do inefável e do inacessível a toda e qualquer tentativa de inteligibilidade. Questionaríamos a respeito de essa imanência entre um vir-a-ser imobilizável e os corpos com suas paragens: o que Deleuze considera quando diz dessa imanência? Além disso, uma vez diante da dualidade entre “paragens” e “trânsito perpétuo”, Deleuze acabou por colocar-se diante do desafio de problematizar ambas as topologias: quais seriam as relações e/ou não-relações entre elas? Visamos na escrita que se segue iniciarmos uma reconstrução de algumas das “paisagens conceituais deleuzianas” em torno dessa temática.

Começamos pela indicação deleuziana de que, assim como a topologia das paragens ônticas, a topologia do devir anárquico transpassa a todos os corpos – sejam eles valorados como “boas cópias” ou como simulacros. Deleuze (2005, p.2) compreende que todas as coisas medidas (a topologia das “paragens”) acham-se sob os imperativos das Idéias; mas que debaixo das próprias coisas haveria este elemento indomável que subsiste, que “sub-vem”, aquém da ordem imposta pelas Idéias e recebidas pelas coisas². O devir nômade não seria pois um elemento processual exclusivo dos simulacros – até porque as cópias(mesmo as “ cópias boas”) seriam percíveis e finitas devido à ação de esse vir-a-ser que na ótica platônica é caracterizado como um devir corrosivo. Boas cópias ou simulacros, todo corpo seria um duplo simultâneo: corpo-paragem e corpo-devir. Seria possível ao pensamento construir inteligibilidades para ambas as modalidades de corporalidades? Ambas seriam enunciáveis pelas operações e recursos disponibilizados pela linguagem? A propósito de essa relação de duplicidade que faz com que cada corpo seja habitante simultâneo de duas topologias imanentes, Deleuze apresenta algumas possíveis implicações para a própria linguagem:

Não seria essa relação essencial à linguagem, como em um “fluxo” de palavras, um discurso enlouquecido que não cessaria de deslizar sobre aquilo a que remete sem jamais se deter? Ou então, não haveria duas linguagens e duas espécies de “nomes”, uns designando as paradas e repousos que recolhem a ação da Idéia e os outros exprimindo os movimentos ou os devires rebeldes? Ou ainda, não seriam duas dimensões distintas interiores à linguagem em geral, uma sempre

² Atentemos que surgiria aqui um desafio conceitual para Deleuze. Havendo duas topologias distintas, uma sob a égide da Idéia e a outra sob a regência do Devir anárquico, seria a admissão de dois elementos ontológicos originários? Retomaremos a essa problemática quando discorrermos no capítulo 3 sobre a noção de captura no pensamento deleuziano.

recoberta pela outra, mas continuando a “sub-vir” e a substituir sob a outra? (L.S, 2005, p.2).

São essas inquietações deleuzianas acerca do estatuto da linguagem que percorrerão toda a problemática de nossa pesquisa – a construção de inteligibilidade às expressões da diferença através da linguagem. Seria preciso, então, que atentemos para essa dupla face da linguagem. Deleuze sintetiza essa antonímia no interior da própria linguagem, compreendendo que a mesma atividade humana chamada linguagem, a qual fixa os limites ônticos é também aquela que os ultrapassa e os restitui à equivalência infinita de um devir ilimitado. Derivamos de essa duplicidade da linguagem algumas implicações para o próprio conceito do que venha a ser inteligibilidade: produção de figuração epistêmica designadora de estados (paragens) de coisas; mas também produção de figuração epistêmica para expressar os múltiplos e diferenças atravessamentos de esse devir transeunte. No âmbito de uma lógica deleuziana acerca do sentido, designação e expressão não formam jamais uma paridade sinonímica; entretanto, ambas teriam o corpo como a ancoragem de suas manifestações e como o destinatário de suas efetuações. Foi a partir de interlocuções com o pensamento estóico que Deleuze problematizou a possibilidade de disparidade no interior da própria linguagem – por um lado, a linguagem como operação de designações às “paragens e repousos”(indicações epistêmicas acerca dos corpos em sua condição de permanência); por outro, a linguagem como produção de expressões aos múltiplos atravessamentos do devir anárquico (apresentações de figuras epistêmicas que possam dizer de algo que acabou de passar e está prestes a passar novamente). Para tal problematização o percurso conceitual deleuziano valeu-se profundamente do estatuto ontológico que o corpo adquire no pensamento estóico: o corpo definido como potência expressiva e atualizante de acontecimentos intensivos.

Fluxos do devir como Acontecimentos produtores de pontos intensivos singulares

Deleuze (2005, p.5 e 6) buscou na ontologia estóica uma perspectiva de imanência acerca do mundo e seus processos genealógicos. Nessa ontologia distinguem-se duas espécies de coisas: os corpos e os incorporais (ou “incorpóreos”). Os corpos seriam caracterizados por suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os estados de coisas correspondentes. É a interação entre os corpos – suas conexões e encontros - que seria a característica mais marcante do corpo

definido pela ontologia estóica. Resultar-se-ia de essa relacionalidade entre os corpos que os estados de coisas, as ações e paixões corporais seriam sempre determinadas pelas “misturas entre os corpos”. Quanto à temporalidade, os corpos teriam o presente como locus temporal regente uma vez que o presente vivo seria a extensão temporal que acompanha o ato, que exprime e mede a ação do agente, a paixão do paciente. Na unidade dos corpos entre si, um presente cósmico envolveria o universo inteiro: só os corpos existiriam no espaço e o presente no tempo. Quanto à causalidade, todos os corpos seriam causas uns com relação aos outros, conectando uma unidade entre todas as causas na extensão do presente cósmico; conexão causal essa que os estóicos definiriam como Destino.

Por sua vez, os incorporais seriam efeitos produzidos no momento mesmo dos encontros (“misturas”) entre os corpos. Eles não se confundiriam nem com os corpos – em sua materialidade extensiva – nem com as produções corporais advindas das conexões entre estes – os estados de coisas, as ações e as paixões vivenciadas pelos corpos. Não seriam qualidades e propriedades físicas, mas sim, atributos lógicos e dialéticos. Sendo impassíveis e neutros às ações e paixões corporais – ainda que se decalquem das mesmas – os incorporais não seriam causas para os corpos; seriam efeitos intensivos que se manifestando entre os corpos, instigar-lhes-ia a potência de metamorfosearem-se. Ao estudar o pensamento estóico, Ildefonse (2007, p.38) faz notar que os estóicos desenvolveram uma ontologia da efetividade ou da atualização: pensadores de uma potência ativa e efetiva, os estóicos rejeitariam o sentido aristotélico de potência como potencial possível. O autor nos reporta ao personagem “o estrangeiro” (ou “o hóspede de Eléia”) – um interlocutor introduzido no diálogo platônico “Sofista”, enquanto visitante originário da cidade natal de Parmênides – representando assim o pensamento pertencente ao círculo desse filósofo e do filósofo estóico Zenão. Ildefonse (2007, p.38) remete-nos à seguinte definição proferida pelo “estrangeiro”:

Aquilo que tem uma potência natural qualquer, seja para agir sobre não importa o quê, seja para sofrer a ação, ainda que a menor de todas, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real; pois eu coloco, como definição capaz de definir os seres, que eles não são outra coisa senão potência.

Ildefonse (2007, p.32-33) assinala que, de fato, o mundo estóico é um corpo vivo – pura potência – distinguindo-se, contudo, o *tó pan* do *tó hólon*: *tó pan* sendo a totalidade “total” (o universo) que compreende *tó hólon*, (a totalidade do mundo) e o vazio que o cerca. O vazio é concebido, então, como um espaço não extensivo

incorpóreo que se espalha para além e aquém do Mundo – definido como aquilo que pode ser ocupado pelos corpos, mas não está ocupado. Dessa definição resulta que o vazio – aquilo que é privado de extensão formal – não seria um nada; ao contrário seria uma matriz topológica ilimitada. Ildelfonse (2007, p.53):

É na qualidade de suscetível de ser ocupado pelos corpos, sem o estar em ato, que o vazio é considerado ilimitado (*ápeiron*).[...]Pode-se conceber que o lugar é ilimitado antes que o corpo nele se inscreva, dando-lhe um limite, figura, uma circunscrição como lugar desse corpo.

Os incorporais constituiriam uma outra topologia imanente ao campo extensivo – um espaço outro, por assim dizer, que nas “fronteiras” entre os corpos configuraria uma dimensão estritamente intensiva. Estaria aí uma precisão topológica pela qual Deleuze se interessou: a simultaneidade imanente entre um campo da existência e um campo da intensidade (campo da “insistência” intensiva). Ainda que a existência fosse exclusiva aos corpos, paralelamente a ela haveria uma dimensão outra que não seria atrelada ao estatuto ontológico de um não-ser (o inexistente); haveria uma dimensão radicalmente fora da existência, cujo modo de operar é o da insistência exercida sobre a dimensão existencial dos corpos. Os elementos dessa topologia insistente, ainda que destituídos de formas e formalizações (portanto incorpóreos) desempenhariam sobre os corpos operações que não seriam nem ações nem paixões –mas sim incitações à diferenciações de si. Deleuze compreende então os incorporais estóicos como elementos atinentes ao que ele vinha problematizando na ontologia platônica como sendo inerentes à atuação do devir anárquico que se furta às imobilizações do presente e do espaço extensivo (as coisas e suas paragens). Reportemo-nos a Deleuze:

[Os incorporais] não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes que subsistem ou insistem, tendo este mínimo ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, “impassíveis” – impassíveis resultados. Não são presentes vivos, mas infinitivos: Aion ilimitado, **devir que se divide ao infinito em passado e em futuro, sempre se esquivando do presente** (L.S, 2005, p.5 e 6/Grifos nossos).

Deleuze interessa-se, portanto, por esses elementos intensivos dotados de forças suficientes para insistir sobre os corpos dos quais eles se decalam. Os incorporais sendo efeitos dos encontros entre os corpos, haveríamos, pois, que perguntar o que seria inerente aos corpos que fosse, então, capaz de produzir esses efeitos intensivos. Ora, se

os incorporais advêm dos próprios corpos é porque um corpo não seria somente um extensivo agente e paciente – articulado à sua extensão material orgânica, um corpo apresentaria uma constituição outra capaz de engendrar seres intensivos incorporais. É assim que Deleuze nos apresenta essa constituição outra do corpo quando em seus estudos sobre Nietzsche, ele afirma:

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campos de forças ou de batalhas. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidade de força “em relação de tensão” umas com as outras. [...] não se perguntará então como nasce um corpo vivo, posto que todo corpo é vivo como produto “arbitrário” das forças que o compõem. O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irredutíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo[...] (N.F,1976,p.32-33).

Apreendemos, assim, que composições intensivas inéditas de uma topologia fora da existência - verdadeiros pontos singulares resultantes de arranjos tensos entre as múltiplas forças de um corpo - definiriam, então, entidades incorporais que produzem a própria vida de um corpo. Nesse sentido, a existência não seria a realidade última dos corpos. Consideraríamos uma dimensão de encontros de intensidades a qual não seria nem realidade última nem primeira posto que é ela mesma atinente a um “devenir louco aiônico” marcado pela insígnia acontecimental de um instante móvel e evanescente. Deleuze:

O devir ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporeal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente ainda, o já e o não: pois o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa[...] (L.S,2005,p.7).

Se o devir em Platão é processualidade de negatização do ser – mobilidade corrosiva em contraste com a eternidade imóvel das Idéias – em Deleuze o devir nômade passa a ser concebido como o motor acontecimental de uma produção ontológica bem peculiar: trata-se de pensar em elementos intensivos móveis e diferenciadores de si mesmos, engendrando atualizações de si nos corpos dos quais se depreendem. É preciso, contudo, a cautela conceitual assinalada por Deleuze de não confundir tais elementos supondo-os essências substâncias constituídas no momento do acontecer dos encontros de forças – como se eles constituíssem protótipos

personalísticos ou formas ideativas ônticas aos corpos extensivos. Pelo contrário, falaríamos de variações díspares da potência de um devir que se multiplica a si mesmo através de encontros únicos e fugazes – processualidade de um devir uno que constitui e emite singularidades intensivas distribuindo-as nesse campo intensivo de maneira nômade e rizomática, isto é, sem nenhum centro único gerenciador. Falaríamos de um devir anárquico e sua potência de produção de múltiplas serializações de pontos intensivos singulares, díspares e heterogêneos. É exatamente esse deslizar contínuo inerente ao devir nômade que configuraria a escansão de uma dualidade intensiva bastante peculiar: por um lado, a produção de composições de forças; por outro, a fugacidade em relação a essas composições intensivas – um eterno deslizar-se a impulsionar novos e inéditos encontros de forças. A essência de esse devir fugaz seria atinente a uma repetição transgressora de qualquer perpetuação do Mesmo.

Discorremos em páginas anteriores que para Deleuze – a partir das interlocuções que ele faz com a ontologia estóica – o devir acontecimental, produtor de incorporais, é inerente aos próprios corpos; não sendo, pois, um habitante de nenhuma topologia transcendente além ou aquém dos corpos. Vimos que na perspectiva ontológica platônica a materialização mais “evidente” de esse devir era os chamados simulacros – compreendidos, então, como discrepância abrupta e mutável decorrente da ação avaliada como corrosiva exercida por esse “devir louco”. Em contraposição, apresentamos a leitura deleuziana que concebe esse devir como potência ontológica originária nos corpos e através do corpos – considerando-se ambas as dimensões imanentes e radicalmente heterogêneas onde todo corpo acontece :o plano extensivo da existência e o plano intensivo da insistência. Se em um deles é possível repousos e paragens extensivas; no outro, o inédito e a surpresa adquirem as insígnias de um devir desejante que reiteradamente faz petição por novas passagens (re-petição por transgressões). Traduzir-se uma parte na outra parte seria questão de vida ou morte – seria arte?

Uma parte de mim é todo mundo. Outra parte, ninguém - fundo sem fundo. Uma parte de mim é multidão. Outra parte, estranheza e solidão. Uma parte de mim pesa, pondera. Outra parte delira.
 Uma parte de mim almoça e janta. Outra parte de se espanta.
 Uma parte de mim é permanente. Outra parte se sabe de repente.
 Uma parte de mim é só vertigem. Outra parte é linguagem.
 Traduzir-se uma parte na outra parte – que é uma questão de vida ou morte – será Arte?

(TRADUZIR-SE, Ferreira Gullar, 1980).

CAPÍTULO 2

ACONTECIMENTO E EXPRESSÕES DA DIFERENÇA: O SENTIDO COMO PRODUÇÃO PARADOXAL

O acontecimento subsiste na linguagem, mas acontece às coisas. (DELEUZE, 2005, p.26).

Conseguimos compreender que no interior de uma modalidade hegemônica de construção do pensamento – a representação recognitiva – as expressões da diferença são crivadas por quatro operações epistêmicas: a inserção dessas expressões em identidades conceituais, o juízo operador de analogias exercido sobre elas, a oposição das mesmas em relação a predicados de outras classes identitárias e a instigação de percepção de semelhanças entre essas expressões e as identidades já constituídas. Não haveria, assim, a possibilidade de atribuir inteligibilidade às expressões da diferença a não ser pela via da oposição a algum outro elemento – por consequência a diferença torna-se sempre um elemento relacional a alguma identidade: a diferença com a outra identidade em relação a uma identidade de comparação. Desse modo, seria ilógico pensar as expressões da diferença tomando a própria diferença como parâmetro de inteligibilidade para tais expressões. Se resgatarmos a questão de nossa pesquisa: como o homem recebe e cria inteligibilidades às expressões da diferença; diríamos, pelo percurso feito até aqui, que uma das possibilidades (hegemônica na racionalidade ocidental) seria aguardando-as, munidos de modelos comparativos, e tornando-as identidades outras, isto é, fazendo das expressões da diferença a alteridade das identidades já disponíveis.

Compreendemos também que a problemática de nossa pesquisa não tensiona apenas os campos da epistemologia e/ou da linguagem. Se houve a produção e a sustentação de uma lógica representativa recognitiva acerca da diferença é porque a própria noção de ser esteve em jogo: a noção mesma de modelos identitários e de apreensão de equivalências para com eles circunscrevem-se em torno de uma problemática ontológica. Vimos que a crítica deleuziana direcionou-se principalmente ao legado ontológico platônico, onde, dada a postulação de modelos transcendentais eternamente idênticos a si mesmos, produzir-se-ia uma serialização hierárquica aos corpos no sentido de uma graduação de suas aproximações e/ou distanciamentos em relação aos modelos incorpóreos perfeitos. Dentre as várias interlocuções com

pensamentos filosóficos que pensaram ontologias outras – ontologias rebeldes à potência do Mesmo – o pensamento estóico forneceu aportes para Deleuze conceber o devir anárquico que se furta a qualquer sorte de modelo como sendo ele mesmo uma potência originária marcada notadamente por uma característica: repetir a si mesmo enquanto multiplicidade de sua própria diferença intensiva – uma diferença destituída de qualquer fundamento ou centro organizador. Com os estóicos, Deleuze se apercebe de que os corpos não são cópias-efeitos emanadas de modelos; antes, os corpos seriam causas entre si uma vez que as suas “misturas” acionariam combinações inéditas das forças que os constituem. A esse campo de forças Deleuze associou a incidência – ou antes, a “morada imanente” – de esse devir nômade que, a cada vez que se transmuta, produz efeitos inéditos sobre os corpos: pontos singulares intensivos que os estóicos designaram como incorporais. Os corpos e os “incorporais” que se derivam neles e através deles passam a ser então um universo temático imprescindível para o projeto deleuziano de se pensar a diferença em si mesma. Nesse capítulo queremos compor diretrizes conceituais a fim de pensarmos as expressões da diferença e suas figurações epistêmicas pelo viés aqui assinalado: expressões da diferença, o corpo como acontecimento e a possibilidade de enunciá-los. Para tanto, faremos uma apresentação do conceito estóico de “*lekton*” (o “expressível”) uma vez que ele foi fundamental para que Deleuze trabalhasse a noção de que entre os corpos extensivos e as proposições referentes a eles passa-se algo que os articula, sem confundir-se com eles: intensidades incorpóreas transitariam na fronteira entre eles.

Ao discorrer sobre a filosofia estóica da linguagem, Nef (1995, p.29-30) e Ildefonse (2007, p.100) nos afirmam que a semântica estóica acerca da proposição repousa sobre a distinção entre o significado (registro conceitual de uma coisa) e o significante (registro enunciativo de uma coisa); ao primeiro corresponderia a produção de significação e ao segundo, a produção de enunciação – a utilização de recursos simbólicos (em especial, as palavras) para produzir a dizibilidade atinente a uma coisa. Como o campo do significado compreenderia também a operação representativa, seria preciso atentarmos para o sentido que esse termo adquire na semântica estóica, uma vez que nesse âmbito a representação assumiria uma perspectiva bastante distinta quando comparada com aquela que a propõe como detenção imagética da semelhança de um objeto, tal como vimos no capítulo anterior. Segundo Ildefonse (2007, p.71-73), a representação estóica diz de alterações que alma sofre em função de vibrações que ela capta quando se dá as conexões entre os corpos; atravessamentos (*pathos*) vibracionais

acontecidos no interior desses encontros produziram afecções anímicas que impulsionariam a alma a criar imagens e dizeres sobre os efeitos e/ou impactos desses atravessamentos. Dessa perspectiva, os corpos são fontes vibracionais e os encontros (“as misturas”) entre eles são ressonâncias de intensidades vibrantes. Seria inerente à composição corporal a capacidade de ser sensível aos atravessamentos vibracionais de outros corpos. Mas também seria inerente aos corpos uma capacidade chamada alma a qual lograria um efeito epistêmico: a partir da criação de imagens e dizeres, a alma ampliaria a visão sobre si mesma e sobre os corpos com os quais ela se conecta. É pertinente destacar que alma estóica diz desse corpo que se afeta por atravessamentos vibracionais e que produz intelecção e enunciabilidade acerca do que se passou com o corpo e com o outro corpo nesses encontros intensivos. O conceito estóico de representação pressupõe esse entendimento acerca dos atravessamentos e ressonâncias vibracionais que se dão entre os corpos. A palavra grega que os estóicos usam para o que se traduziu como representação é o termo *phantasia* – termo esse que, conforme indica o estóico Crisipo (apud Idelfonse, 2007, p.72), extrai seu nome do termo grego que indica luz (*phôs*), pois da mesma maneira que a luz permite ver, tudo junto, ela mesma e os objetos que ela envolve; também a representação permite ver, tudo junto, ela própria e o objeto que a fez vibrar.

Idelfonse (2007, p.100) descreve que o processo de criação de significados, para os estóicos, envolveria tanto a produção de representações – enquanto figuras imagéticas ideativas – como também a produção de “expressíveis” ou “ditos” enunciadores das mesmas. É nesse ponto que os estóicos introduzem uma terceira dimensão na analítica da proposição a qual será fundamental para uma lógica deleuziana do sentido: trata-se do conceito de *lekton*. Idelfonse (2007, p.102) comenta sobre a delicadeza e a dificuldade a propósito da tradução do termo conceitual *lekton* uma vez que este está articulado às implicações do conceito de acontecimento em toda a ontologia estóica. O termo corrente na filosofia da linguagem usado para traduzi-lo – sempre com ressalvas etimológicas – tem sido “o expressível” ou “o dito”. Assim como o tempo, o lugar e o vazio, o *lekton* é um dos quatro incorporais estóicos e é ele quem faz a articulação conceitual remissiva entre corpo e linguagem. Idelfonse nos remete a um texto de Sêneca a fim de uma apreensão inicial desse conceito. Exponho o texto realçando elementos que compreendo como importantes para uma abordagem ao conceito de “*lekton*”.

Existem [...] as naturezas dos corpos, por exemplo, isso é um homem, isso é um cavalo; em seguida, ligam-se a essas naturezas os **movimentos da alma** declarativos ao sujeito do corpo. **Esses movimentos têm algo que lhes é próprio e distinto dos corpos**, por exemplo, "eu vejo Catão caminhando". Meus sentidos me mostram, meu pensamento acredita. É um corpo que vejo que ocupa meus olhos, meu pensamento. Em seguida, digo: "Catão caminha". O que eu disse não é um corpo, mas uma certa **expressão declarativa** a respeito de um corpo, chamada por uns um "pronunciado", por outros um "enunciado" e por outros um "dito". Da mesma maneira, quando dizemos: "a sabedoria", compreendemos um ser corpóreo; quando dizemos: "ele é sábio", falamos a respeito de um corpo. **Ora, há uma enorme diferença entre nomear um ser e falar a respeito dele.**

Tenhamos em mente que a alma estóica é aquela dimensão do próprio corpo a qual uma vez sendo atravessado por vibrações – ou seja, intensidades – é "impactada" pelas mesmas de maneira a criar figuras imagéticas para a inteligibilidade inerente aos efeitos desses atravessamentos, assim como criar expressões que os enunciem. Para falar desses impactos anímicos Sêneca usou a expressão "movimentos da alma" – são eles que impulsionam a construção de uma declaração. Relembremos: a "representação [para os estóicos] é um efeito sofrido na alma (*pathos em tèi psykhèi*), onde se produzem impulsões e representações, e a partir da qual a linguagem é emitida" (ILDEFONSE, 2007, p.70). Pelo viés dessa noção de atravessamentos e afecções, pode-se dizer que em toda declaração a respeito de um corpo – incluindo aquelas declarações que o declarante emite acerca de seu próprio corpo – há um quarto elemento que não é nem a proposição em si mesma, nem o corpo alvo da declaração, nem o corpo anímico que a declara. Articulando esses três elementos, um elemento "vibratório" inerente aos atravessamentos intensivos, atinge a alma e suscita a dizibilidade da experiência. Ele seria, pois, um elemento de fronteira entre um campo de pura vibração, o corpo atravessado por essas vibrações e a declaração aí elaborada. Ele não seria, pois, o enunciado em si – mas aquilo que possibilitou e impulsionou a enunciação; dito de outra forma: ele é a impulsão vibratória que tornou exprimível a expressão de um encontro entre vibrações. A esse elemento fronteiro entre um campo atravessante vibratório e um campo extensivo alusivo aos corpos em sua materialidade e aos enunciados que aí se "materializam" os estóicos o designaram como "*lekton*".

A fim de esclarecer ainda mais esse conceito estóico, Ildefonse (2007, p.103-104) comenta que, da mesma forma que eu sinto um sensível na minha atividade de sentir, eu "inteliço" um inteligível na minha atividade de intelecção, eu represento um representável em minha atividade de representação, da mesma forma, o *lekton* alude a

um enunciável em minha atividade de enunciação. Por ser o elemento engendrador da significação, o *lekton* é compreendido como elemento significador – não porque é a própria declaração em si, mas porque é a força motriz que a torna declarável. Reportemo-nos ao texto de Nef (1995, p.31) num contexto em que esse autor inicia uma apresentação ao conceito de *lekton*:

Os estóicos afirmam que três coisas são ligadas: a coisa significada, a coisa que a significa (o “significador”) e a coisa existente (o “portador do nome”). O significador é um enunciado [...], a significação é o estado de coisas real revelado por um enunciado, e que nós apreendemos como ele subsiste de acordo com nosso pensamento [...] o portador do nome é o objeto externo [...] Desses, dois são corpos – o enunciado e o portador do nome, mas o outro é incorporeal – o estado de coisas significado e dizível [...].

O “exprimível”, nos lembra Nef(1995,p.32), seria no sistema estóico um quase-ente, uma quase-coisa. Dizer que ele subsiste seria dizer que ele supera a oposição entre o existir e o não existir. A sub-sistência denota um modo ontológico – o dos objetos de linguagem e pensamento – e se para Platão, “ser alguma coisa já é existir” – comenta Nef – para os estóicos, existe toda uma série de incorporais, que, a despeito de não existirem, apresentam um outro modo ontológico de estar no mundo. Sendo elementos incorporais, como os exprimíveis indicariam a sua presença na linguagem? Notadamente, através dos verbos – concebidos pelos estóicos como recursos linguísticos que denotam efetuações do acontecimento – e mediante aquilo que a Linguística moderna conceberia como os sendo os “dêíticos”: elementos linguísticos que tem por finalidade localizar as efetuações do acontecimento no tempo e no espaço sem defini-las, como por exemplo, a função semântica exercida por alguns demonstrativos e advérbios (lá, cá, onde, hoje...). Trata-se de palavras que não seriam os exprimíveis em si – elas lhes serviriam de suporte sonoro, por assim, dizer – ou, na concepção da Linguística moderna, são “palavras-*valise*”(palavras “mala”); palavras-suporte de elementos incorporais fronteiraços entre um campo acontecimental e os corpos. É sobre esse elemento incorporeal fronteiraço que Deleuze fundamentará a sua conceituação do que venha a ser o sentido – o sentido sendo ele mesmo o aparecer e o desaparecer desse *lekton* que margeia simultaneamente: os corpos e um plano vibracional intensivo; enunciado e enunciação. Deleuze:

Trata-se da coexistência de duas faces sem espessura, tal que passamos de uma para a outra margeando o comprimento. Inseparavelmente o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas. Ele volta uma face para as

coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É, exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas. É este *aliquid* [quase-ser], ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências. É neste sentido que é um acontecimento: com a condição de não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas. [...] O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas. (L.S, 2005, p.23).

Percorramos no texto que segue os elementos da paisagem conceitual que estão envolvidos nessa citação e como Deleuze valeu-se do conceito estóico de *lekton* para propor o sentido como sendo uma produção sumamente paradoxal. Se até aqui a nossa questão de pesquisa incidia sobre a produção de inteligibilidade às expressões da diferença, um novo eixo central se avizinha cada vez mais imprescindível: a distinção e também a articulação precisa que Deleuze faz entre sentido e significação enquanto processos remissivos um ao outro, mas heterogêneos entre si.

O Sentido como produção afetiva

Quando nos apresenta em que constitui o seu percurso de problematização em *Lógica do Sentido*, Deleuze, no prólogo deste livro, diz-nos tratar-se da escrita de capítulos concebidos como séries de paradoxos, os quais configurariam uma teoria do sentido, uma vez que o sentido seria uma entidade não existente, tendo ele mesmo com o não-senso relações muito particulares. Whal (2000, p.131) comenta que, ao estabelecer distinções cada vez mais precisas entre a significação e o sentido, Deleuze visaria investigar uma gênese intrínseca ao próprio sentido – isto é, ainda que se desdobrando no campo das coisas e das proposições; o sentido teria as suas condições de engendramento num campo transcendental fora do universo extensivo – um campo intensivo e evanescente que temos abordado desde o texto introdutório de nossa pesquisa. Dizer que o sentido é uma “entidade não-existente” é afirmar que a sua natureza radical não está nas formas e formalizações próprios do campo extensivo – sua natureza está atrelada a um campo intensivo de “insistências”, ou seja, de transbordamentos de intensidades sobre as extensões. Não fixando seus estudos nas figurações empíricas e fenomênicas próprias às significações, Deleuze rumaria a um campo onde nem mesmo haveria um eu pensante e seus objetos epistêmicos – seria aí que ele buscaria a construção de uma ontologia. Deleuze propor-se-ia a tarefa de incursionar-se pelo terreno sem fundo do acontecimento em seus aspectos de fugacidade

– suas contra-efetuações. Conforme as indicações de Whal, viríamos um Deleuze não se satisfazendo com o plano formal das coisas – mas ao contrário, compreendendo as formas como efeitos de um jogo muito mais complexo e poderoso que imanentemente as perpassa: o jogo múltiplo de forças impulsionadas por um vir-a-ser nômade e rizomático. Das formas para os fluxos transcendentais e, logo após, um retorno à superfície – eis o percurso de Deleuze em sua teorização sobre a lógica do sentido.

À maneira dos estóicos, Deleuze concebe uma topologia acontecimental produtora de elementos incorporais e compreende que esta dimensão imanente aos corpos, porém fora da empiria, não seria da ordem do inefável. Ao compor suas redes seriais de pontos singulares intensivos, os fluxos de forças atravessam (*pathos*) entre corpos e denunciam as suas passagens. “Assim como os acontecimentos se efetuam em nós, e esperam-nos e nos aspiram, **eles nos fazem sinal**”(DELEUZE,2005,p.151/grifo nosso). O que seria a capacidade humana de designação – uma das operações da linguagem - senão a criação de enunciados – dizibilidade – para tudo aquilo que nos faz sinal de efetuação empírica? O campo da linguagem é possibilitado justamente porque sinais se fazem captados pelos corpos: os atravessamentos intensivos ressoariam sobre a materialidade corpórea, impregnando-a de indícios de sua passagem. Vimos que os estóicos descreveram a experiência do corpo com esses indícios mediante o termo “afecções”. Remetamo-nos ao texto do estóico Crisipo (apud Ildelfonse,2007,p.71),para quem a representação (*phantasia*) é uma afecção (*pathos*) produzida no interior da alma, processo que engendraria a produção de idéias tanto à propósito do outro corpo quanto em relação à afecção experienciada. É no campo de “um algo que se irrompe” – um *pathos* – que o estóico Diógenes Laércio (apud Ildelfonse, 2007, p.73) falaria da representação (*phantasia*) como marcas anímicas deixadas por esse algo que se irrompeu entre os corpos. Pela ótica possibilitada pelas interlocuções com o pensamento de Espinosa, Deleuze resgataria a temática das afecções – articulando-as com um outro conceito, dos quais elas se distinguem: os afetos. Uma abordagem sumária à teorização deleuziana dos afetos nos é necessária para que compreendamos como o corpo – justamente por ser um corpo sensível ao que lhe atravessa (um corpo de afetos) – consequentemente é um corpo promotor da linguagem.

Ao discorrer sobre as implicações do pensamento espinosista para a construção do projeto filosófico deleuziano, Machado (2009, p.59) nos situa os três elementos conceituais protagonistas da ontologia de Espinosa: substância, atributos e modos. A substância seria uma instância una originária, produtora de infinitas de criações. Ela

seria o que existe em si e por si, isto é, aquilo que não necessita do conceito de outra coisa para ser formada – assim, Espinosa expõe a sua concepção de Deus como sendo essa substância una que se caracteriza pela sua infinita potência de criar multiplicidades infinitas de elementos – os quais são designados como modos. Ainda que para a inteligência humana só seja possível apreender as “criações extensas” (*res extensa*: a extensão) e as “criações ideacionais” (*res cogitans*: os seres do pensamento), Deus apresentaria infinitas outras modalidades inventivas, além de essas duas. São essas modalidades (ou formas) inventivas que na ontologia espinosista são designadas como atributos da substância. Machado (2009, p.60) comentará que no âmago da concepção deleuziana do atributo está a sua caracterização como forma: os atributos sendo formas de ser unívocas, no sentido de que eles não mudam de natureza quando afirmados do ser absolutamente infinito e dos seres finitos; ou mais precisamente, considerado como ser unívoco, o atributo se diz formalmente em um mesmo sentido da substância.

Quanto ao conceito de modos, dir-se-ia que cada um deles seria uma efetivação da potência divina criadora: eles seriam as composições formais advindas dos infinitos atributos inventivos divinos. É nesse sentido que cada corpo seria um modo expressivo de Deus atualizar a sua potência criadora. Deleuze:

[...] a essência da substância é potência. Essa potência absolutamente infinita de existir traz consigo um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras. [...] Sendo onipotente em si mesma e por si mesma, a substância é necessariamente capaz de uma infinidade de afecções, é causa ativa de todas as afecções das quais ela é capaz. Dizer que a essência de Deus é potência, é dizer que Deus produz uma infinidade de coisas nos seus atributos, pois seus atributos constituem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Portanto, não bastará dizer que a potência de Deus é atual: ela é necessariamente ativa, ela é ato. [...] Da mesma maneira, os modos são as afecções de Deus[...] (E.P.E, 2017, p.102-103).

Deleuze (2017, p.98) enfatizaria que no cerne dessa dinâmica expressiva da substância, as suas modalidades inventivas – os atributos – teriam um papel essencialmente dinâmico. Tomados coletivamente eles seriam as condições sob as quais é atribuída à substância absoluta uma potência absolutamente de existir e de agir. Tomados distributivamente, os atributos seriam as condições sob as quais é atribuída aos seres finitos – os modos – uma potência idêntica a sua essência formal, tendo em vista que essa essência está contida nos próprios atributos. É neste sentido que os corpos seriam condicionados, sendo necessariamente modificações (afecções) da substância una ou modos de um atributo divino. É essa trama ontológica de pura imanência – os

efeitos como atualizações contínuas e singulares de uma causa una – que será o grande aporte conceitual que Deleuze encontrará em Espinosa. O devir nômade é compreendido, então, como engendrador matricial uno de composições intensivas inéditas e inventivas (seus atributos), que se atualizam em efetivações acontecimentais – os corpos – tornando-os, eles também, graus únicos da sua potência múltipla³. Se em Platão Deleuze deparou-se com uma ontologia hierárquica marcada pela iminência do ser (as Idéias) em relação aos corpos (as cópias) – e a conseqüente noção de uma degradação ontológica – em Espinosa a noção de participação dos modos na potência divina quebraria toda superioridade da causa para com seus efeitos, uma vez que estes efeitos (os corpos) seriam graus atualizantes da potência infinita. A causalidade ontológica deixa de ser emanações transcendentais e passa a ser atualizações imanentes. A participação deixa de ser eletiva na qual o modelo doa de si – mas mantendo-se totalitário absoluto em suas potências - e passa a ser uma participação atualizante de potências. Deleuze:

O espinosismo, em sua totalidade, concorda em reconhecer nos seres finitos uma potência de existir, de agir e de perseverar [...] Espinosa não quer dizer que um ser que não exista por si não tem potência; ele quer dizer que ele tem potência própria, mas enquanto parte de um todo, quer dizer, **parte da potência de um ser** que, este sim, existe por si.[...]Na *Ética*, Espinosa diz: a potência do homem é “uma parte da potência de Deus”. Mas a parte se revela irreduzível, **grau de potência original e distinto de todos os outros**.[...]Em Espinosa, a participação será sempre pensada como uma participação das potências (E.P.E, 2017, p.99/ grifos nossos).

Ora, enquanto atualização de uma potência una, cada corpo traria em seu espectro de ser grau de potência, o mesmo poder de produzir afecções, bem como o poder de ser afetado pelas demais atualizações – pelos demais corpos. Deleuze (2017, p.101-102) observa que, por ser o modo uma parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas pelas coisas exteriores (afecções ditas passivas), seja por afecções que se explicam por sua própria essência (afecções ditas ativas). Assim, Espinosa teria conseguido apresentar a potência do modo, ora como invariante idêntico à essência, pois que o poder de ser afetado permanece constante, ora como sujeita a

³ Imprescindível dizer que não se trata aqui de buscar em Deleuze uma espécie de transliteração da ontologia espinosista- mesmo porque, enquanto Espinosa mantém a substância una sob a égide uma identidade infinita de si mesma, em Deleuze, o ser do devir não apresenta identidade qualquer; ele é pura diferença em si e de si mesmo. ”Espinosa [...] mantém a independência da substância relativamente aos modos, que dela dependem como de outra coisa. Seria preciso que a substância fosse dita *dos* modos, e somente *dos* modos, que a identidade não fosse primeira, mas existisse como princípio que deveio”(ZOURABICHVILI,2017,p.417).

variações, pois a potência de agir (a força de existir) aumentaria ou diminuiria, segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante. Para essa variação da potência corporal de existir ,Deleuze , consoante a conceituação espinosista, a designaria como afeto. O afeto seria ,pois, da ordem de experiências intensivas que o corpo vivencia em função das variações (aumentos ou diminuições) da processualidade de seu grau singular intensivo. Vimos que nas interlocuções com o pensamento estóico Deleuze atentou-se para a noção de atravessamentos intensivos (*pathos*) que irrompem sobre os corpos – e se anunciam mediante incorporais – os exprimíveis. É nesse âmbito que os afetos são teorizados por Deleuze: são incorporais exprimíveis que deixam sinais de passagens nos corpos – quais sinais: os estados de sensibilidade experienciados quando se efetuam as variações da potência de existir e de pensar. ” Os afetos [...] transbordam a força daqueles que são atravessados por eles[...] são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e afetos “(DELEUZE e GUATTARI,1992,.p.213).

Depararíamos, então, com uma precisão conceitual: afecções e afetos. Deleuze (2002, p.55) compreenderá as afecções designando o que acontece aos corpos, as modificações neles acontecidas, os efeitos dos outros corpos entre si. Sua natureza seria da ordem de imagens ou marcas corporais e a idéias decorrentes dessa experiência corporal englobariam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante. Em termos de uma filosofia do acontecimento de um campo intensivo, diríamos que as afecções é o acontecido – as efetuações de um devir que não se detem em suas próprias atualizações ,esvanece-se e segue seu transito nômade . As afecções seriam, pois, registros das incidências de algo que se disse e partiu alhures. O que seriam tais registros psíquicos – as imagens ideativas possibilitadas por essa experiência sensível – se não como fotografias de um acontecido. Fotografa-se estados, não processos. À respeito do acontecimento em si e da potência variante dos corpos desse encontro acontecimental – tais registros ideativos não dizem absolutamente nada – seriam idéias inadequadas para a apreensão intelectual dessa dimensão potencial dos atravessamentos do devir.

Quanto aos afetos, Deleuze torna preciso :

Mas essas afecções-imagens ou idéias formam certo estado do corpo [...]. De um lado a outro, de uma imagem ou idéia à outra, há portanto **transições, passagens** vivenciadas, **durações** mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor.[...] **Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas afetos[...]**. (E.F.P, 2017, p.55/ grifos nossos).

Assim, ainda que inaptas para a conquista de um conhecimento sobre a essência potencial de um corpo, as afecções seriam sinalizadores de um acontecimento – justamente por serem indícios de uma efetuação acontecimental, elas podem tornar-se possibilitadoras de uma impulsão desejante acerca de um querer saber mais além daquilo que ficou registrado em estados, em efetuações de um acontecimento (“ um querer saber além dos acontecidos”). As afecções podem vir a ser trampolins para um nível superior de conhecimento, incitando-nos ao menos a questionar sobre o que é isso que se alterou e que promoveu alterações sensíveis quando nos apercebemos dos diferentes estados de sensibilidade de nossos corpos.⁴ Enquanto ser incorporal habitante de transições, passagens e fronteiras entre afecções, o afeto é, pois, o exprimível de um acontecimento: uma de suas faces, voltando-se para as afecções e a outra para as fugas de um vir-a-ser deslizando que se expressa na materialidade corporal mediante experiências intensivas – contanto que se tenha a cautela de precisar que esse vir-a-ser está nos próprios corpos – ainda que fora de suas formas e organizações anátomo-fisiológicas. É no campo do afeto que se constitui a teorização deleuziana sobre o sentido: entidade sumamente paradoxal, pois que, se por um lado promove a constituição de designações ao já-produzido (afecções), por outro, expressa a passagem mesma de algo que de tão transeunte ,mutante e intensivo, nem mesmo forma e formalização tem – e por isso mesmo , as engendra.

A anatomia paradoxal do sentido

“Fica estabelecida a possibilidade de sonhar coisas impossíveis e de caminhar livremente em direção aos sonhos” (Michel de Montaigne).

Guiamo-nos pela questão que perpassa todo a nossa pesquisa: como o homem constitui inteligibilidades às expressões da diferença. Poderíamos propor uma precisão

⁴ Importante destacar que para Espinosa e Deleuze somente as afecções chamadas “alegria” apresentam esse poder de suscitar o desejo pela construção de conhecimentos mais elaborados acerca do corpo e sua multiplicidade potencial – bem como, caberia tão somente à alegria a impulsão desejante de abordar esse devir nômade que atravessa a vida, constituindo-a. Designa-se como “alegria” as variações intensivas que aumentam a potência de existir de um corpo, ao passo que a “tristeza” seriam variações intensivas que a diminuem.

conceitual graças ao arsenal temática construído até aqui. O que designamos como “expressões da diferença” seriam esses indícios sensíveis que o afeto – enquanto incorporal portador de intensidades acontecimentais – suscita nos corpos e entre os corpos. Poderíamos, assim, transmutar a nossa questão de pesquisa da seguinte forma: como o homem cria figuras de intelecção - imagens epistêmicas - para fazer visualizáveis e dizíveis suas experiências sensíveis. Já compreendemos que duas dimensões estão em jogo nessa questão: se por um lado, tais experiências sensíveis remetem a efetuação de acontecimentos – afecções -, por outro, elas remetem a um devir que “acabou de passar” e está “prestes a repetir uma passagem inédita”. Se ao campo do já-efetuado – campo das afecções – somos incitados em nossos corpos a produzir figuras ideativas de designação; na vertente do devir, somos instigados a criar expressões imagéticas e dizeres que façam ver e falar algo que é pura intensidade fluída. Talvez nessa segunda vertente o termo “abordar” seja propício para descrever a natureza dessa produção epistêmica: com o devir não nos encontramos, apenas margeamos suas bordas nesse instante evanescente onde ele acontece. Assim, estamos lúcidos de que a questão de nossa pesquisa toca duas problemáticas simultâneas e complexas: significação e sentido. O que é possível ao homem diante dos sinais de expressões da diferença originária? É-lhe possível designar as suas efetuações e abordar as suas contra-efetuações. Eis-nos diante de operações paradoxais do sentido: designar e expressar. Deleuze:

Se compararmos o acontecimento a um vapor nos prados, este vapor se eleva precisamente na fronteira, na dobradiça das coisas e das proposições. Tanto que a dualidade se reflete dos dois lados, em cada um dos dois termos. Do lado da coisa, há as qualidades físicas e as relações reais, constitutivas do estado de coisas; além disso, os atributos lógicos ideais que marcam os acontecimentos incorporais. E, do lado da proposição, há os nomes e adjetivos que **designam** o estado de coisas e, além disso, os verbos que **exprimem** os acontecimentos ou atributos lógicos. De um lado, os nomes próprios singulares, os substantivos e adjetivos gerais que marcam as medidas, as paradas e repousos, as presenças; de outro, os verbos que carregam consigo o devir e seu cortejo de acontecimentos reversíveis e cujo presente se divide ao infinito em passado e futuro. (L.S, 2015, p.26/ grifos do autor).

Depreendemos dessa natureza paradoxal do sentido que da mesma forma que as declarações designativas não são os objetos e os estados para o quais elas aludem – são remissões indicativas aos mesmos disponibilizadas pela linguagem – assim também as expressões que a linguagem pode conferir ao acontecimentos, elas não os são; antes, as

expressões seriam possibilidades de suporte linguísticos às multiplicidades de desdobramentos acontecimentais do devir. Dito de outra forma: os substantivos e os adjetivos não são os corpos e estados de corpos aos quais eles aludem – são indicações aos mesmos; assim também, os verbos e os dêiticos ou qualquer composição simbólica alusiva à face acontecimental dos afetos não são os exprimíveis incorporais afetivos em si; antes, são tais recursos da linguagem são veículos de expressões de intensidades em trânsito (“palavras *valise*”). Assim, em Deleuze, a lógica do sentido é o próprio paradoxo de exprimíveis incorporais intensivos – afetos - que margeiam as bordas entre designações e expressões , transitam nas fronteiras entre os corpos e as proposições, marcam passagens entre um campo transcendental intensivo e um campo extensivo por consequência intensificado pelas incidências de um devir uno que se diz como diferença em si mesma. Deleuze discorrerá na quinta série de seu livro *Lógica do Sentido* sobre a natureza paradoxal do sentido, apresentando-nos quatro paradoxos.

O primeiro paradoxo é a condição matricial de possibilidade para os demais – ou se preferirmos dizer: os outros três só existem porque derivam desse paradoxo protagonista. Trata-se do **paradoxo da regressão ou proliferação indefinida**. Deleuze inicia seu texto a propósito desse paradoxo fazendo-nos notar uma ilusão corriqueira e recorrente: a suposição que temos de que quando designamos qualquer coisa o sentido já é naturalmente compreendido e que obviamente já estava ali presente. Não nos apercebemos de que nunca dizemos o sentido de proposição qualquer pois quando tentamos compreender o sentido de uma proposição A temos que nos remeter a uma proposição B, da qual por sua vez, o seu sentido é dito não nela mesma, mas através de uma proposição C; e assim, numa proliferação infinita nos remetemos a uma multiplicidade de proposições – todas elas, em si mesmas, destituídas de qualquer sentido absoluto e pleno. Pensemos num dicionário: qualquer verbete para ser elucidado só o é através da remissão a outros verbetes ,numa serialização linguística sem fim. Para a linguagem, sempre restará algo mais para dizer pois não há uma palavra ou proposição qualquer que seja total o suficiente para abarcar tanto as designações, quanto muito menos as expressões do sentido. É essa falta constitutiva da linguagem que a torna tão potente para a eterna proliferação de proposições remissivas numa imensa rede de linguagem. Ao homem falta um elemento linguístico unário e suficiente para enunciar tanto as afecções quanto a transitividade multiplicadora e veloz dos afetos. Ao homem, a condição linguística de uma eterna regressão proposicional. Deleuze:

Esta regressão dá testemunho, ao mesmo tempo, da maior impotência daquele que fala e da mais alta potência da linguagem: minha impotência em dizer o sentido do que digo, em dizer ao mesmo tempo alguma coisa e seu sentido, mas também o poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras. Em suma: sendo dada uma proposição que designa um estado de coisas, podemos sempre tomar seu sentido como o designado de uma outra proposição (L.S, 2015, p.31 e 32).

Ao segundo paradoxo do sentido, Deleuze o nomeia de **o paradoxo do desdobramento estéril ou da reiteração seca**. Deleuze nos diz de uma estratégia que a linguagem nos possibilita para tentar, provisoriamente, estancar a proliferação infinita do sentido. Trata-se da estratégia de fixar a proposição, imobilizá-la, justamente no momento de extrair dela o sentido como esta tênue película no limite das coisas e das palavras. Essa operação resulta na produção de declarações afirmativas ou negativas a propósito dos corpos, de seus estados, de suas ações e paixões. Ainda que uma afirmação ou uma negação se desdobre em outras afirmações e negações, há uma centralização referencial em torno de uma afirmação ou negação inicial – constituindo-se, assim, a (suposta) certeza de esse centro linguístico referencial apresentar-se como elegível a possuir um sentido em si mesmo. Deleuze qualifica como estéreis e secos esses desdobramentos em torno de um centro de significação unificador porque eles ignoram o sentido como multiplicidade incapturável – engendra-se, assim, a pretensão de buscas por sentidos unários onde se supõe um ideal de colagem entre as coisas e as palavras. O paradoxo desse processo é que, embora haja desdobramentos declarativos, eles não produzem multiplicidades, mas tão somente, variações em torno desse centro único declarativo. Em sua natureza anárquica e afetiva, o sentido é pura revelia em relação a quaisquer centros declarativos – ele é indiferente às afirmações e negações. Retomaremos a essa temática quando no capítulo seguinte discorreremos sobre o conceito de segmentarização semiótica. Por hora, explicitemos as considerações de Deleuze acerca da esterilidade seca provinda desse estancamento linguístico. Deleuze:

Mas será que este o destino do sentido: não podemos dispensar essa dimensão, mas, ao mesmo tempo, não sabemos o que fazer com ela quando a atingimos? Que fazemos além de liberar um duplo neutralizado da proposição, seco fantasma sem espessura?[...] Como atributo dos estados das coisas, o sentido é extra-ser, ele não é ser, mas um *aliquid* (um incorporal) que convém ao não-ser. Como expresso da proposição, o sentido não existe, mas insiste ou subsiste na proposição. E era um dos pontos mais notáveis da lógica estóica essa esterilidade do sentido acontecimento: somente os corpos agem e

padecem, mas não os incorporais, que resultam das ações e das paixões. Este paradoxo podemos, pois, chama-lo de paradoxo dos Estóicos (L.S 2015,p.34/ é nosso adendo entre parênteses após o termo em latim “ *aliquid*”).

Atentemos que dizer da esterilidade do sentido acontecimental não é o mesmo que falar da esterilidade do estancamento declarativo a qual Deleuze tece a sua crítica. A esterilidade do sentido acontecimental decorre de sua ausência de realidade ontológica formal e formalizada enquanto entidade de um campo intensivo fora da linguagem. Eis-nos diante de uma esterilidade paradoxal pois concerne à uma esterilidade fértil: “justamente por não verem e não falarem as forças fazem-se ver e fazem-se ser ditas “ (DELEUZE,2005,p.89).

O terceiro paradoxo do sentido é o **paradoxo da neutralidade** . Tal paradoxo seria consequência direta do segundo pois se o sentido como duplo da proposição é indiferente tanto à afirmação como à negação, se não é passivo nem ativo, nenhum modo da proposição é capaz de afetá-lo – barrar de uma vez por todas seus fluxos deslizantes. Assim, discorre Deleuze, o sentido permanece estritamente o mesmo para proposições que se opõem seja do ponto de vista das declarações de qualidade, seja do ponto das declarações de quantidade, seja do ponto de vista das declarações de relação, seja do ponto de vista das declarações de modalidades. Tal indiferença se daria justamente porque todas essas declarações concernem à designação e aos diversos aspectos de sua efetuação ou preenchimento por estados de coisas e não ao sentido ou à expressão. Justamente porque é entidade neutra às suas significações que o sentido é ,paradoxalmente, o exprimível que incita o homem a declarar imagens e palavras às efetuações do devir. Eis-nos diante de uma neutralidade que se assume participante instigadora de opostos – sem assumir partidos em prol de uma suposta verdade una.

Se para a lógica clássica são falsas as proposições que aludem a objetos impossíveis (“triângulos de quatro pontas”, “mula sem cabeça que solta fogo pelas ventas”...) – relegando todos esses objetos ao campo do não-ser , para o sentido tais proposições absurdas teriam sentido – ainda que não possuam uma existência, elas aludiriam a objetos fictícios que dizem algo sobre os devires – seriam objetos-símbolos. Trata-se do quarto paradoxo do sentido: o **paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis**. A designação das proposições contraditórias não teriam mesmo significação qualquer pois remetem a objetos impossíveis de efetuação empírica. À propósito dessas declarações e seus objetos inexistentes Deleuze diz:

Elas são sem significação, isto é, absurdas. Nem por isso deixam de ter um sentido e as duas noções de absurdo e de não-senso não devem ser confundidas. É que os objetos impossíveis – quadrado redondo, matéria inextensa, *perpetuum mobile*, montanha sem vale – são “objetos sem pátria”, no exterior do ser, mas que têm uma posição precisa e distinta no exterior: eles são “extra-ser”, puros acontecimentos ideais inefetuáveis em um estado de coisas.[...] o princípio da contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível: os impossíveis são extra-existentes, reduzidos a este mínimo ser e, enquanto tais, insistem na proposição. (L.S 2015,p.38).

Perguntar-se pelas condições que a linguagem possibilita ao homem para que este conceba e diga declarações acerca das efetuações da diferença é aperceber-se da imensa fertilidade de um devir que é pura produção dispare de si mesmo. Sim – é possível ao homem designar as afecções desse devir múltiplo; simultaneamente lhe é anulada qualquer pretensão a totalitarismos linguísticos que, embriagados por um certo realismo ortodoxo, instigam supostas possibilidades de um controle semântico entre as palavras e os corpos. Aprendemos, portanto, que o sentido em Deleuze é arredo e transgressor a todo ideal – ou imperativo acadêmico cientificista – que queira, a qualquer custo, uma isomorfia equivalente e total entre objetos, linguagem e pensamento. Anárquico, posto que escapa de suas efetuações (afecções) enunciadas na linguagem – nem por isso esse devir nômade não nos deixa uma condição linguística de tentar tocá-lo. Em nossos corpos ele produz seres incorpóreos (afetos) que, plenos de intensidades, fazem-nos seres intensivos e sensíveis – afetos que fazem de nossos corpos, corpos “vibracionais”, diriam os estóicos. Por serem fronteiros entre dois campos articulados, mas irreduzíveis entre si, campo extensivo e campo intensivo, os afetos portam devires e impulsionam o homem a dizer algo sobre as suas incidências e sobre a transitividade intensiva em si mesma. Quanta a essa transitividade Deleuze nos assegura a possibilidade de uma outra linguagem que possa abordá-la, insinuá-la, por assim dizer. É a respeito dessa outra linguagem, no seio mesmo da própria linguagem enquanto estrutura simbólica, que queremos discorrer a seguir.

CAPÍTULO 3

O SENTIDO E O MAIS ESTRANHO DE TODOS OS HÓSPEDES

Deleuze (2005, p.39) interessa-se pelo aspecto serial das regressões operadas pelo sentido. Como vimos no chamado “primeiro paradoxo”, é próprio ao sentido operar progressões num sistema de declarações designativas incitando regressões remissivas infinitas entre as proposições – daí seu caráter paradoxal: para promover progressões de significação, o sentido necessariamente incita regressões, proliferando, assim, uma rede de dizeres sobre dizeres. Decorre dessa produção associativa remissiva que o sentido engendra séries de elementos designativos remissivos. Mas, por ser incorporeal fronteiriço entre duas topologias distintas – extensão e intensidade – o sentido, enquanto afeto, carregaria a variação contínua do próprio devir – daí mesmo que uma declaração qualquer, por mais articulada que seja com a declaração com quem está associada, é ela em si mesma uma produção singular, pois que advém de uma efetuação inédita do devir. Se é verdade que o afeto circula entre corpos e as proposições; é certo também que ele é elemento transeunte entre as próprias proposições. Falaríamos, então, de uma sequência de passagens afetivas que permeiam as redes de proposições. Isto implica que o sentido trabalharia duplamente no engendramento de duas serializações distintas: uma série das designações – série do homogêneo – e uma série de afetos variantes (série das expressões) – série do heterogêneo. Reportemo-nos a Deleuze:

Ora, a regressão tem necessariamente a forma serial: cada nome designador tem um sentido que deve ser designado por um outro nome, $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$. Se consideramos somente a sucessão dos nomes, a série opera uma síntese do homogêneo, cada nome distingue-se do precedente apenas pela sua posição, seu grau ou tipo[...] Mas se considerarmos não mais a simples sucessão de nomes, mas o que alterna nesta sucessão, vemos que cada nome é tomado primeiro na designação que opera e, em seguida, no sentido que exprime, uma vez que é esse sentido que serve de designado ao outro nome[...]. Desta vez, trata-se de uma síntese do heterogêneo; ou antes, a forma serial se realiza necessariamente na simultaneidade de duas séries pelo menos. A forma serial é, pois, essencialmente multisserial. (L.S 2015, p.39).

Uma outra forma de dizer da serialização da/na linguagem é dizendo que há uma produção de enunciados que remetem às afecções dos corpos – designam as efetuações do acontecimento – e como há uma tentativa de se apreender o que são essas efetuações, a série de designações nos possibilitaria uma intelecção que prima pela construção

epistêmica de uma homogeneidade pois que, enquanto seriados, os nomes circulam um mesmo campo de significação. Entretanto, se pensarmos nas repetições singulares desse elemento incorporal que fronteira entre as proposições – os afetos – diríamos tratar-se de uma outra serialização bem distinta. É que cada afeto é uma produção intensiva única das variações do acontecer do devir – por isso, sendo portador dos múltiplos intensivos do devir, os afetos são elementos que fazem variar as próprias proposições. Em seu trajeto de portador de composições intensivas inéditas, os afetos perfazem uma serialização do heterogêneo intensivo. Deleuze considera:

[...]é a mesma dualidade que passa pelo lado de fora, entre os acontecimentos e os estados de coisas, na superfície entre as proposições e os objetos designados e no interior da proposição entre as expressões e as designações.[...]A lei das duas séries simultâneas é que não são nunca iguais. Uma representa o significante, a outra o significado. (L.S 2015, p.40).

Indagávamos como os afetos – seres incorporais intensivos – se fazem dizer na linguagem. Já consideramos no capítulo anterior que a linguagem dispõe de “suportes linguísticos” que aludem ao acontecimento – e não se atendo às efetuações em si – seriam “palavras *valise*”, tais como os verbos, os dêiticos ou qualquer expressão simbólica que apontam para a variação da potência sentida no corpo quando nos encontramos afetivos. Tais elementos são suportes linguísticos dos afetos. Nessa nova perspectiva que Deleuze analisa o sentido, é chamado de significante cada termo linguístico que cumpra essa operação alusiva aos afetos. Já os significados estariam no campo da designação – pois seriam os elementos linguísticos que enunciam as afecções – os estados de coisas. Deleuze:

Chamamos de significante todo signo enquanto apresenta em si mesmo um aspecto qualquer do sentido; significado, ao contrário, o que serve de correlativo a este aspecto do sentido, isto é, o que se define em dualidade com este aspecto. O que é significado não é, por conseguinte, nunca o próprio sentido. O que é significado é[...] cada coisa que pode ser definida pela distinção que tal ou qual aspecto do sentido mantém com ela. Assim, o significante é primeiramente o acontecimento como atributo lógico ideal de um estado de coisas com suas qualidades e relações reais[...] (L.S, 2015,p.40-41).

O homem – habitante de mundos sumamente linguísticos – tornam dizíveis as intensidades que experiencia em seu corpo – dá-lhes nomes e figurações imagéticas ideativas – através de uma dupla serialização enunciativa: uma serie de enunciados

designadores (série de elementos significados) que declaram proposições aos corpos e aos seus estados e uma série de elementos linguísticos (série de elementos significantes) que voltam-se para as designações declaradas na primeira série e, simultaneamente, “denunciam” a incidência de esses efeitos variantes e variadores de intensidades que acabaram de atravessar os corpos. Haveria, pois, um efeito de contínuo deslizamento de uma série sobre a outra uma vez que a série de significantes sempre tem algo a mais dizer pois alude a composições intensivas em trânsito contínuo. Como registra processualidades, a série de significantes sempre estará aquém desse hóspede escorregadio que a percorre sem jamais deter-se. Como registra estados (efeitos) a série de significados tende sempre a pressupor a possibilidade de estar declarando sobre algo que é estático (as afecções – os estados dos corpos). Uma série incitando a produção de idéias de estados dos corpos – “registros –fotografias”; a outra série, incitando a produção de idéias acerca do que está a variar entre os corpos e nos corpos – “registros-cinema”. Daí um desnível essencial entre as duas séries – elas deslizam-se entre si. Deleuze:

[...] os termos de cada série estão em perpétuo deslocamento relativo diante dos da outra[...]Há um desnível essencial. Este desnível, este deslocamento não é de forma alguma nenhum disfarce que viria recobrir ou esconder a semelhança das séries, nelas introduzindo variações secundárias. Este deslocamento relativo, é, ao contrário, a variação primária sem a qual cada série não desdobraria na outra, constituindo-se neste desdobramento e não relacionando a outra à não ser por essa variação.(L.S, 2015,p.42).

O que seria esse elemento que faz com que o homem seja obrigado a dizer sempre mais acerca dos corpos, de suas ações e paixões, de seus estados? Que elemento variante é esse que faz transbordar os dizeres sobre a experiência de existir, transbordar a produção de palavras acerca de nossas experiências sensíveis? Deleuze considerará que o ponto mais importante que assegura o deslocamento relativo das duas séries é esse instância paradoxal que não se deixa reduzir a nenhum termo das séries, a nenhuma relação entre os termos. Perguntar pelo sentido em Deleuze – como o homem diz e imagina as expressões da diferença – requer considerar esse “devir louco” que não se detem nunca nas serializações linguísticas que o homem cria para dizer de suas efetuações e insinuar as suas contra-efetuações - insinuar as suas fugas evanescentes em relação à própria composição de correlações de forças que ele efetua. Como se comporta essa instância intensiva anárquica? Não se comportando em compartimento

linguístico algum. Eis-nos diante de um estranho hóspede do campo extensivo cujo modo de alojar-se é exatamente não se alojando; apenas circulando esse campo, tangenciando as suas séries linguísticas para logo depois evanescer-se num instante incapturável. Deleuze:

Quais são as características desta instância paradoxal? Ela não para de circular nas duas séries. E é mesmo graças a isto que assegura a comunicação entre elas. É uma instância de dupla face, igualmente presente na série significante e na série significada. É o espelho. É, ao mesmo tempo, palavra e coisa, nome e objeto, sentido e designado, expressão e designação. Ela assegura, pois, a convergência das duas séries que percorre, com a condição, porém, de fazê-las divergir sem cessar. É que ela tem como propriedade ser deslocada com relação a si mesma. [...] ela falta a sua própria identidade, falta a sua própria semelhança, falta a seu próprio equilíbrio e a sua própria origem (L.S, 2015,p.43).

Dois circuitos de produção de inteligibilidades: as expressões da diferença entre as variações do que difere e as variações do mesmo

Percorremos até aqui paisagens conceituais construídas por Deleuze que nos possibilitaram compreender as expressões da diferença como seres intensivos que sinalizam os seus “acontecimentos” inscrevendo marcas intensivas entre os corpos. É que a estrutura mesma das expressões teria uma dupla face: se no campo transcendental intensivo são configurações de pontos singulares, em suas incidências no plano da extensão, eles se sinalizam como variações do espectro sensório-intensivo de cada corpo. Aprendemos a nomear essas expressões de afetos – e tais inscrições, podemos descrevê-las como intensidades sensitivas que os corpos experienciam quando os afetos pedem passagem. Os corpos passam então a ser concebidos como atualizações de devires que lhes são imanentes – eles concerniriam ao próprio devir uno dizendo-se de seu ser autodiferenciante, nos corpos processariam intensidades que impulsionam tanto o pensar quanto o enunciar tais experimentações. Certamente trata-se de uma proposta epistêmica bastante distinta – mesmo antagonista – àquela que concebe as expressões da diferença como oposições a modelos dinamizados pela identidade, percorridos pela potência de um mesmo que, ainda que variante – só admite variações da ordem da equivalência: produção de cópias-clones e degradação aos corpos “bizarros ou insignificantes demais” , posto que seriam simulacros desconfiguradores do ideal da semelhança. Se o projeto deleuziano propôs uma diferença originária atualizante, por que a hegemonia de uma lógica epistêmica que prima pela representação cognitiva?

Que motor é esse que a faz perpetuar-se? Resgatamos a indagação esboçada na segunda nota de rodapé de nosso primeiro capítulo quando indagávamos de um impasse ontológico: haveria dois elementos originários distintos – o Mesmo e a Diferença? Certamente, uma questão que diante de tamanha complexidade conceitual requereria muitas pesquisas. Perguntar-se-ia por que, então, abordá-la, considerando-se a delimitação de nossa pesquisa que se propõe tão somente a compreender como Deleuze concebe o sentido das expressões da diferença. É que seria restritivo demais para uma pesquisa que se pergunta como o homem diz e elabora figurações imagéticas às expressões da diferença, se não se considerasse que muitos dessas enunciações e intelecções são atravessadas por uma potência que ainda inscreve afecções e afetos em campos de significação que só e sempre incitam clonagens, plágios e paródias do que já está dado como modelo identitário. Assim, dar-nos-emos a oportunidade de uma incursão nessa problematização abordada por Deleuze, sem a pretensão de aprofundá-la; mas com o intuito de fazer evidente o quanto as inteligibilidades suscitadas pela “potência do mesmo” destoam totalmente daquelas inteligibilidades promovidas no campo do sentido, tal qual teorizado por Deleuze. Tratar-se-á de uma análise comparativa? Não. Apenas uma tentativa de considerar uma problemática que perpassa toda a obra deleuziana: as operações capturantes manobrados por liames semióticos que insistem na variação do Mesmo.

Quando regressamos a uma leitura do primeiro capítulo de nossa pesquisa – ao que concerne à crítica deleuziana à representação- um termo chama-nos a atenção: a noção de inscrição. A detenção de semelhanças para o estabelecimento de equivalências identitárias é manobrada por uma operação epistêmico-linguística muito precisa: a inscrição dos corpos, de seus afetos, de suas ações em campos balizados pelos imperativos de semelhança, oposição, analogia e identificação. Primeiramente, o ato de inscrever pressupõe a ação de outorgar um lugar a ser ocupado. Inscreve-se algo/alguém para participar – ser parte – de um todo ao qual, de certa forma, ele precisa assemelhar-se e/ou opor-se: crivos binários da semelhança/oposição. Outro aspecto nos atrai: a noção de inscrição remete ao uso de símbolos e códigos – uma inscrição é uma operação semiótica uma vez que um elemento inscrito numa classe ôntica o é através de sinais, palavras ou quaisquer outros códigos que possam enunciar a própria inscrição – enfim, inscreve-se através de enunciados. Deleuze traz uma consideração interessante à propósito desses circuitos sinais-signos:

Chamamos “sinal” um sistema dotado de dissimetria, provido de disparatadas ordens de grandeza; chamamos “signo” aquilo que se passa num tal sistema, o que fulgura no intervalo, qual uma comunicação que se estabelece entre os disparates. O signo é um efeito, mas o efeito tem dois aspectos: um pelo qual, enquanto signo, ele exprime a dissimetria produtora; o outro, pelo qual ele tende a anulá-la. O signo não é inteiramente a ordem do símbolo; todavia, ele a prepara, ao implicar uma diferença interna (mas ainda deixando no exterior as condições de sua produção). (D.R., 1988, p.50).

Ora, o que seria esse sistema que sinaliza disparates entre duas ordens simultâneas – e disparatadas, senão o sistema serial linguístico – serialização de significantes e serialização de significados. Tais elementos linguísticos constituem sinais de acontecimentos. O que seria esse elemento que circula no próprio sistema-sinal, faz ambas as ordens disparatadas se comunicarem? Vimos que são seres incorporais chamados afetos. Tendo uma face voltada para as coisas e o campo da linguagem; ele simultaneamente concerne à uma diferença interna cujas condições de produção estão numa exterioridade radical em relação à linguagem. Ora, em Deleuze os afetos são concebidos como signos. Caberia então perguntarmos em quais regimes ou circuitos de inscrição os signos podem ser dispostos.

Diante das atualizações únicas e contínuas de forças intensivas, os sistemas linguísticos operariam inscrições dos índices dos acontecimentos das mesmas em categorias ônticas através de disposições de enunciados – que - ao que concerne aos desígnios da representação – fazem valer seus quatro imperativos. Compreendemos que, a respeito de tais inscrições, as críticas deleuzianas não se fazem contra as inscrições das expressões da diferença nos variados regimes hermenêuticos inventados pelo homem – sem as hermenêuticas os signos da diferença seriam destinados ao campo da indizibilidade. Consideramos que a problematização de Deleuze se dirige a uma modalidade hegemônica de inscrição semiótica: a inscrição identitária. Deleuze (F.2005, p.82) nos lembra de que, ainda que inapreensíveis, as forças que se constituem como diferenças em si mesmas, permaneceriam transitivas, instáveis e evanescentes – enfim, não conhecidas - se não se efetuassem num registro outro distinto do caos – qual seja: o campo dos enunciados e das visibilidades. O desafio de Deleuze teria sido o de problematizar as articulações e as rupturas entre essas três topologias – o caos intensivo e os campos extensivos da linguagem e da imagética - e a possibilidade de as atualizações de diferenças em si mesmas serem inscritas em espectros semióticos, que

não aqueles da representação. A respeito desses embates topológicos, Deleuze (F.2005, p.15-16) compreenderá que um enunciado, ainda que represente uma emissão de pontos intensivos singulares que se distribuem num espaço discursivo correspondente, não se deve ser confundido com a emissão de singularidades que ele supõe. O enunciado, para Deleuze, confunde-se, sim, com a curva semiótica que passa na vizinhança da série de pontos intensivos singulares emitidos e com as regras do campo de significação onde tais séries se distribuem. Portanto, séries de signos de composições intensivas únicas seriam alocadas em categorias hermenêuticas mediante operações semióticas. Ao que concerne às hermenêuticas representativo-identitárias, a detenção de supostos isomorfismos entre as atualizações únicas de diferenças em si mesmas e seus registros figurativos dar-se-ia por inscrições enunciativas sob o comando dos quatro crivos da representação. As operações dos quatro liames da representação resultariam em capturas semióticas.

Capturas semióticas e “o mais estranho de todos os hóspedes”

O que a história capta do acontecimento é a sua efetuação em estados de coisas, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada [...] O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de ‘devir’, isto é, para criar algo novo (C, 1992, p.210-211).

Tentamos destacar nos capítulos anteriores que as diferenças em si mesmas designam um campo “caóide” intensivo, cujas composições únicas de forças seriam inapreensíveis pelos fenômenos que as atualizam – embora elas requeressem tais atualizações para o exercício de suas potências inventivas. Tentamos apresentar uma concepção pela qual se fizesse perceber que, em cada atualização, virtualidades metamorfoseantes seriam “disponibilizadas” aos objetos perpassados pelos acontecimentos dessas forças. O ponto principal que chamou-nos a atenção foi aquele que diz respeito a compreender as atualizações de diferenças em si mesmas como a interface entre dois processos articulados, porém irreduzíveis entre si: a intensificação transformadora suscitada pelo atravessamento das forças e as inscrições desses efeitos num campo semiótico. Indicamos aí uma problematização central deleuziana: posto a instalação de um regime hegemônico de semiotização – aquele manobrado pelos

imperativos da representação- as inscrições daí advindas reduziriam as diferenças a meros predicativos binários: semelhança/ oposição. Assim, o vir-a-ser dessas potências diferenciadoras não poderia ser confundido com as formas e as formalizações que a história dispõem para as inscrições desses “rastros” deixados pelos acontecimentos de diferenças. Aliás, como exposto na citação deleuziana que abre essa seção de nosso trajeto, muitas vezes é preciso que as forças inventivas desviem-se de tais disponibilizações semiotizantes para que se possa criar algo novo – leia-se: algo a ser descoberto e não meramente re-conhecido.

Ora, se deslocássemos-nos de perspectiva de análise, saindo do plano das inscrições semiotizantes em si mesmas, perguntar-nos-íamos quais seriam as coordenadas matriciais que as engendram. Um regime de significação proveria de quais processos geratrizes? Seriam sustentados por quais outros? Tomada como um campo processual, a própria racionalidade representativo-identitária aludiria a quais produções que a teriam engendrado? Diante da complexidade de tais questões, reconsideramos uma proposição apresentada por Deleuze a partir da interpretação que ele faz da analítica nietzschiana das forças: todo objeto ou fenômeno é em si mesmo um campo de forças atravessado continuamente por outras forças ocupantes. Ainda que já indicado na seção anterior de nosso texto, reportemo-nos a Deleuze através de uma outra passagem que ratifica essa concepção.

Jamais encontramos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. [...] A história de uma coisa é geralmente a sucessão de forças que dela se apoderam e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força dele se apodera (NF, 1976, p.3).

Desdobramentos advêm dessa nova perspectiva de problematização. Dir-se-ia que todo objeto ou fenômeno é duplicado em si mesmo: campo de forças atualizadas e campo de forças atualizantes – e seriam agonísticas as relações entre elas. Logo, remetidas à topologia das forças, a racionalidade representativo-identitária e suas semiotizações seriam – como todo e qualquer fenômeno - produções advindas de forças agonísticas. Que forças teriam instalado um regime epistêmico que negaria a própria diferença inerente ao vir-a-ser? Para que possamos nos aproximar dessa problemática

indicada por Deleuze (NF, 1976) ao que concerne ao niilismo, precisamos de alguns elementos conceituais fundamentais. Primeiro, consideremos as relações entre as forças. Que modos de relações uma força manteria com as outras? Posta a natureza heterogênia, múltipla e díspare das forças, Deleuze (F, 2005, p.78-79) tenta exemplificar uma lista necessariamente aberta de relações que as forças podem manter entre si: incitações, induções, desvios, facilitações, dificultações, ampliações, limitações, tornar mais ou menos provável... Dois outros fatores somam-se a essa pluralidade de relações: primeiro, as relações receptivas que as forças poderiam exercer entre si: fazer-se ser incitadas ,ser induzidas ,ser desviadas ... ; segundo, as relações de resistência às interações (as não-relações): recusas(fugas) às incitações, às induções, aos desvios... Porém, o elemento conceitual-chave acerca da dinâmica das forças seria esse fator diferencial que as tornaria únicas e que determinaria a modalidade de relação que uma força exerce numa correlação de forças. Para abordar esse elemento diferenciador – cerne da própria noção de diferença em si mesma – Deleuze, nos remetendo inicialmente a Nietzsche, indicará:

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que entendia por vontade de poder é o seguinte: “Este conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram deus e o universo, precisa de um **complemento**; é preciso atribuir-lhe um **querer interno** que chamarei vontade de poder”. A vontade de poder é portanto atribuída à força, mas de um modo muito particular; ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno.[...] Lembremo-nos de que a essência da força é sua diferença de quantidade com outras forças e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, o qual é também o elemento genético das qualidades dessas forças.[...] **A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força.** (NF, 1976, p.40-41, grifos do autor).

Destaca-se dessa interpretação deleuziana que uma característica é inerente a toda força: um “querer interno” determinado pela diferença no “*quantus*” de força. Ao comentar a interpretação deleuziana dessa noção de *quantus* de força – Roberto Machado (2009, p.95) precisa que seria em *Diferença e Repetição* onde Deleuze explicitaria esse *quantus* diferencial de forças – a vontade de poder – como sendo intensidades puras; sendo, portanto, esse o elemento diferenciador inerente a cada força: a intensidade pura de cada uma delas. O qualificativo “pura” serve a Deleuze para

precisar que se trataria de intensidades incomparáveis – radicalmente únicas e constituintes de um campo sem qualquer formação ou formalidade apriorísticos. Deleuze (NF,1976,p.44-46) apresenta uma distinção conceitual muito importante para a problematização que estamos esboçando até aqui. Seria inerente ao ser do devir Uno – a somatória infinita de todos os devires – a modalização de querer afirmativos, isto é, intensidades que querem afirmar/efetivar a sua própria diferença – fazer “de sua diferença um objeto de gozo e satisfação” – compreende Deleuze. Contudo, dentre suas múltiplas emissões de composições de forças, teria sido produzida uma modalização de intensidade cujo querer foi a imposição de limitações e restrições às forças intensivas afirmativas. A respeito dessas intensidades negativadoras, Deleuze interpreta serem-lhe inerente desde a origem “negarem a diferença que inclusive as constitui: invertem o elemento diferencial do qual derivam, dão-lhe uma imagem deformada”. Por essa razão, conclui a interpretação deleuziana, tais forças intensivas preferem voltar-se contra si mesmas a compreenderem-se como forças diferenciais – recusam a própria diferença. Quando hegemônicas numa correlação de forças, as forças de intensidades negativas decompõem, separam as forças intensivas positivas do que elas podem – subtraíam da força ativa uma parte ou quase todo o seu poder – e por esse meio não se tornam ativas, ao contrário, fazem com que uma força ativa se junte a elas e torna-se, ela própria, reativa secundariamente. Se Nietzsche viria no ressentimento, na má consciência e nos ideais ascéticos as insígnias de triunfos desse “mais estranho e ameaçador de todos os hóspedes” movido pela vontade de negação; Deleuze viria, como uma atualização do mesmo, a representação identitária que nega a diferença.

Decorre dessa interpretação do niilismo e suas incidências sobre a hegemonia da lógica representativa, Deleuze (F,1980.p.95) problematizar sobre a necessidade de as forças componentes do homem entrarem em relação com novas forças que se esquivassem daquelas que compõem a representação – novas forças que pudessem, inclusive, destituí-las. A interpretação que Deleuze faz do niilismo em suas articulações com a conceituação nietzschiana do eterno retorno cria sustentação argumentativa para se conceber possibilidades de ultrapassagens às forças intensivas negativadoras. Constitutivamente, o caos é posituação radical de processos intensivos afirmadores da diferença – dele se retorna repetitivamente a diferença –paradoxalmente a tal ponto de ter-se produzido, dentre suas infinitas composições, uma composição intensiva insolitamente diferente: aquela nega a própria diferença.

Com o eterno retorno, Nietzsche não queria dizer outra coisa. O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz o “mesmo retornar”, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devem. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”. (D.R, 1988, p.83).

Portanto, na interpretação deleuziana, algo muito maior e muito mais originário que o próprio devir reativo - a recusa às diferenças em si mesmas – o caos, esse grande Uno de todos os devires traz em sua multiplicidade destituidora de identidades prévias as possibilidades ontológicas de ultrapassagens a tudo o que negue a diferença. É nesse sentido que Deleuze (NF, 1976, p.71) considerará que a solução ao devir reativo só pode ser dada pela prova do eterno retorno, a qual não deixa subsistirem as forças reativas nem o poder de negar, fazendo “do pesado algo leve”. Um niilismo mais completo – posto que o caos é aqui compreendido como uma topologia de abolições e dissoluções para a processualidade de metamorfoses – uma “niilismo caóide” despotencializando uma modalidade outra de niilismo - aquele à serviço de forças reativas hegemônicas.

O que se passa quando a vontade de nada é relacionada com o eterno retorno? É somente aí que ela quebra sua aliança com as forças reativas. Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, **porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas** (NF, 1976, p.57, grifos do autor).

Devir reativo e a produção de centros centrípetos de inteligibilidades

Deleuze faz notar que a representação recognitiva – tributária das incidências de um devir reativo – justamente por recusar a diferença em si mesma – acaba por constituir centros perspectivísticos homogeneizantes. Como paisagem linguística e epistêmica decorrentes de seus quatro liames de captura, os campos perceptivos e cognitivos suscitados convergiram a centros focais de significação - o que faz com que os signos sejam dispostos numa esteira semiótica que os homogeneíam. Um regime totalmente dissidente dessa centralização única e totalitária, seria aquele que primaria pelo sentido enquanto entidade acontecimental em movimento: constituição de

inteligibilidades que propiciariam mosaicos híbridos de perspectivas sobrepostas.

Deleuze:

A representação tem apenas um centro, uma perspectiva única e fugidia e, portanto, uma falsa profundidade; ela mediatiza tudo, mas não mobiliza nem move nada. O movimento por sua vez, implica uma pluralidade de centros, uma superposição de perspectivas, uma imbricação de pontos de vistas, uma coexistência de momentos que deformam essencialmente a representação (D.R,1988,p.106).

A propósito dessa descrição crítica que Deleuze nos apresenta em relação à representação, realçemos que o autor nos coloca diante de duas ordens irreduzíveis de perspectivas de significação. Por um lado, haveria uma perspectiva de significação engendrada pela representação – uma perspectiva que desenha um único raio de semiotização e que apresentaria uma fugacidade bem peculiar pois que, embora mediatiza tudo, não mobilizaria nem moveria nada. Entreveríamos, portanto, uma perspectiva que petrificaria leituras acerca do mundo. De outro lado, haveria uma perspectiva outra cujos movimentos de semiotização engendrariam uma multiplicidade de centros de significação; suportando hibridismos semióticos e articulando distintos pontos de vistas, sem que para isso haja um centro único como eixo de gravidade para todas essas perspectivas sobrepostas. Estaríamos aqui nos aproximando de uma conceituação para a qual Deleuze constituiria novos olhares através de sua parceria com Guattari: a problemática da segmentarização. Queremos apresentar alguns dos elementos conceituais centrais em torno da segmentarização para gradativamente fazermos claro como tal conceito é imprescindível para pensarmos as várias imposições de verdades unificadas e unificantes que incitam hegemonias de padrões de inteligibilidade. A problemática da segmentarização é também indispensável para precisarmos nossos olhares para cartografias de sistemas de significação que ultrapassam tais imposições e acontecem à sua revelia. Apresentaremos três conceitos que, a nosso ver, são fundamentais para uma incursão à problemática da segmentarização: a univocidade do ser, fluxos e diagramas.

Começemos por sublinhar um elemento conceitual central na ontologia deleuziana: a univocidade do ser. Deleuze (1988, p.75) considera que, o essencial na univocidade não é que o Ser do devir se diga num único sentido; mas, acima de tudo, que o Ser do devir se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. Compreendamos, então, que uma única matriz ontológica (o devir como Uno) conquanto é constituída por múltiplos heterogêneos fluxos

intensivos de forças, acaba por esboçar feixes únicos e singulares de fluxos a cada vez que se lança a compô-los. Daí dizer-se que essa matriz intensiva se diz num mesmo sentido para todas as suas composições, entendendo-se que esse “mesmo sentido” é um desdobrar contínuo de um fluxo autodiferenciante. Deleuze:

O ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não tem a mesma essência e não variam a essência do ser – como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. (D.R, 1988, p.76).

Ora, a concepção deleuziana da univocidade do ser configura uma produção ontológica notadamente caracterizada pelo eterno fluir do devir: criação contínua mobilizada por multiplicidades de fluxos intensivos em condição de vagância nomádica. Lembremo-nos, conforme já discorrido sobre a concepção de caos em Deleuze, que tais fluxos intensivos oscilam entre duas processualidades pendulares básicas: a constituição de esboços de correlações (encontros) de forças e as evanescências incidentes sobre essas configurações intensivas, incitando-se, assim, diferenciações inéditas nas composições intensivas esboçadas. Imanente ao campo extensivo e atualizante do mesmo, o fluir unívoco do vir-a-ser oscilaria, pois, entre a produção intensiva de correlações únicas de forças e seus processos de evanescências. Ao comentar a noção de fluxo conforme Deleuze e Guattari a problematizam no interior de “*O Anti-Édipo*”, Sasso e Villani (2003, p.351) ressaltam as duas possibilidades inerentes ao fluir unívoco: o deslizar contínuo num espaço liso intensivo ou ser cortado (interrompido) provisoriamente por esboços de encontros de forças – interrupção essa que caracterizaria um ponto de embate entre forças: uma paragem para a constituição intensiva de um “torneio” agonístico único. Importante destacar que, para Deleuze, a condição originária do fluxo unívoco é a evanescência, daí a peculiaridade desse Uno enquanto “devir louco” que sempre se furta e se furtará às paragens absolutas. Portanto, os processos de evanescência não seriam reações aos esboços de encontros únicos de forças; ao contrário, eles configurariam a condição primária das próprias forças em sua natureza primordial de vagância anárquica, garantindo-se, assim, o *continuum* unívoco do fluir do devir. Nos estudos deleuzianos sobre Foucault, é possível perceber como o polo “esboço de encontros de forças” é articulado ao conceito de diagrama, enquanto que o polo “evanescências” diz do Fora do diagrama, isto é, das impulsões originárias

que conectam as correlações de forças a uma tendência à destituição absoluta e vagante sobre o caos. Sucintamente, Deleuze conceitua o diagrama da seguinte maneira:

Poder-se-á então definir o diagrama de diversas maneiras que se encadeiam: é a apresentação das relações de força que caracterizam uma formação; é a repartição dos poderes de afetar e dos poderes de ser afetada; é a mistura das puras funções não-formalizadas e das puras matérias não-formadas⁵[...] uma emissão, uma distribuição de singularidades (F.,2005,p.80-81).

Caracterizaríamos, então, os diagramas como sendo um dos polos da processualidade do fluxo unívoco: a constituição de esboços de configurações intensivas de linhas de forças correlacionadas. Seria inerente ao devir esboçar “estações de encontro de linhas de forças” no âmago do *continuum* unívoco de seu fluir-engendrando-se, assim, compartimentações provisórias (vetores) nessa linha unívoca matricial: produção de vetorialização no fluxo do devir. É no interior dessa teorização acerca dos múltiplos vetores no *continuum* do devir que Deleuze e Guattari (MP 3) discorrerão à respeito de demarcações provisórias(esboçantes) que incidem sobre o fluxo unívoco : a constituição de demarcações que segmentarizam a linha Una em múltiplos vetores singulares. As segmentações seriam, pois, cortes vetoriais operados pelas formações diagramáticas intensivas sobre o fluxo contínuo unívoco.

É no escopo da conceituação de segmentaridade que Deleuze e Guattari (MP 3) pensarão as correlações diagramáticas de forças como sendo composições de linhas segmentares: enquanto unívoca, a linha Una do devir se diz numa multiplicidade de linhas intensivas derivadas que, em seus esboços diagramáticos, conferem segmentações vetoriais à linha Una matriz. Os autores empenharão uma analítica de dois grandes grupos de linhas segmentares: as linhas segmentares molares e as linhas segmentares moleculares; e, ultrapassando continuamente a ambas, Deleuze e Guattari conceituarão uma modalidade outra de linhas intensivas que, atravessando todo e qualquer diagrama, incitam a desconstrução de segmentaridades e o consequente retorno do *continnum* unívoco: trata-se de linhas intensivas de pura evanescência, ou

⁵ Dizer de “puras funções não- formalizadas” e de “puras matérias não-formadas” é um recurso conceitual deleuziano para se precisar que topologicamente os diagramas se localizam num campo intensivo incorpóreo - portanto sem formas visíveis e sem funções enunciadas – um campo Fora da linguagem e da imagética e que, por isso mesmo, opera sobre o extensivo expressões que “insistem” e incitam enunciações e figurações imagéticas. A propósito da produção intensiva desse campo diagramático, poderíamos, pois, parafrasear Deleuze (MP 3,p.71) e precisar que, a rigor, nada(em sua realidade extensiva) aconteceu, mas é justamente esse nada(em sua realidade intensiva) que nos faz dizer.

seja, linhas de fuga de toda e qualquer modalidade de captura segmentar do fluxo do devir.

A SEGMENTARIDADE MOLAR

Existe aí, como para cada um de nós, uma linha de segmentaridade dura em que tudo parece contável e previsto, o início e o fim de um segmento, a passagem de um segmento a outro. Nossa vida é feita assim: não apenas os grandes conjuntos molares (Estados, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispersar, mas ao contrário para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal(MP 3,p.73).

PONTOS SINGULARES→CAMPO TRANSCENDENTAL SOBRE O “ABISMO” (CAOS) →DUAS DISTINTAS E OPOSTAS SEGMENTAÇÕES SOBRE AS SERIES DE PONTOS SINGULARES→ SENTIDO(CFM A DEFINIÇÃO NOS ESTUDOS NIETZSCHIANOS)

Ainda que composto por distintas linhas segmentares, uma vez produzida uma configuração hegemônica entre elas, resultar-se-iam para um determinado diagrama, distintas preponderâncias ou modalidades de segmentaridade. É em torno dessa distinção que Deleuze e Guattari (MP3,p.80) falarão de segmentaridades molares (ou “duras”) e segmentaridades moleculares (ou “flexíveis”). Os autores se servirão de uma linguagem conceitual metafórica ao analisarem os cortes maquínicos manobrados pelas linhas de segmentaridade molar. Ao percorrerem o “abismo”,tais linhas veem o contorno de células gigantes, o contorno de grandes divisões binárias; veem dicotomias e segmentos – eles mesmos bem determinados; tratar-se-ia de linhas segmentares que veem ramos, cadeias, fileiras, colunas, dominós, estrias.Ora, falaríamos, assim, de cortes segmentares que oferecem as condições transcendentais para a fabricação de continentes identitários(contornos a definir figurações ônticas); segmentações que delimitam e outorgam condições para as grandes cisões binárias. As linhas segmentares molares concerniriam, pois, às condições diagramáticas necessárias para a produção de uma distribuição dos pontos singulares centrada sob um eixo em comum: as series passam a ser distribuídas em cadeias articuladas por um mesmo módulo segmentar. Deste modo, falaríamos de linhas de segmentaridade que tendem a instigar, garantir e controlar a produção de identidades. As semióticas sustentadas pela preponderância de linhas molares constituiriam, portanto, um regime de signos acontecimentais codificados sob a égide da serialização identitária. Decorre-se daí, analisam Deleuze e

Guattari (MP3, p.73), a produção de um jogo de territórios bem determinados, planejados. Tem-se um porvir de variações de modelos identitários, não um devir destituído de todo e qualquer modelo comparativo.

A análise dos autores precisa duas operações segmentares molares básicas: os cortes segmentares codificadores e os recortes segmentares sobrecodificadores. Para falar de ambas, Deleuze e Guattari (MP 3,p.80-81) nos trazem a metáfora conceitual das duas lunetas: a luneta simples e a luneta de raios. A segmentaridade molar vale-se de uma “luneta simples” para o engendramento de um regime de signos onde se estabelecem perímetros, oposições binárias e dicotomias precisas entre as distintas figuras identitárias. A segmentaridade molar insere, assim, os signos acontecimentais em códigos reprodutores das variações do Mesmo. Porém, diante de formações por demais inusitadas e “estranhas” à mesmidade; por vezes, é preciso que a maquinação segmentar molar se sirva de uma luneta especial para operar recortes sobre tais figuras e, assim, criar-se condições para sobrecodificá-las segundo os crivos identitários hegemônicos. Se concebêssemos as distintas hermenêuticas acerca dos signos acontecimentais como sendo todas elas centros de significância – no que concerne às segmentações molares - poderíamos parafrasear Deleuze e Guattari quando analisam:

Somos segmentarizados circularmente, em círculos cada vez mais vastos [...]. A segmentaridade devém dura, na medida em que todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação [...] remetendo a um centro de significância que percorre os diversos círculos e repassa por todos os segmentos [...] um centro que está por toda parte e a circunferência em parte alguma. Enfim [...] diríamos que cada segmento se encontra realçado, retificado, homogeneizado no que o concerne, mas também em relação aos outros. Não só cada um tem a sua medida, mas há equivalência e traduzibilidade das unidades entre si (MP 3,p.92,95 e 96).⁶

⁶ A nosso ver, desde *Diferença e Repetição* Deleuze já vinha considerando a problemática do totalitarismo semiótico capturante. O autor já considerava que a representação infinita compreendia uma infinidade de representações justamente porque asseguraria a convergência de todos os pontos de vista sobre um mesmo objeto ou um mesmo mundo; **guardando um centro único** que recolheria e representaria todos os outros como uma unidade ordenadora da série de termos relacionais (D.R, p.106/Grifos nossos).

.....
SEGMENTARIDADE MOLECULAR

Bastante diferente é a situação dos telescópios, dos de visão ampla, em sua própria ambiguidade. [...] Eles veem uma coisa totalmente diferente do que os outros. Veem toda uma microsegmentaridade, detalhes de detalhes, tobogã de possibilidades, minúsculos movimentos que não esperam para chegar às bordas, linhas ou vibrações que se esboçam bem antes dos contornos, segmentos que se movimentam com bruscas interrupções. [...] uma segmentaridade molecular que não se deixa sobrecodificar por um significante como máquina de recortar, nem mesmo atribuir a uma determinada figura, determinado conjunto ou determinado elemento (MP 3,p.81).

Escolhemos essas passagens conceituais, plenas de questões tão complexas, porque todas elas são feixes atravessadores de um campo de pesquisa que passamos, gradativamente, a tornar mais preciso – qual seja: as inscrições de atualizações de diferenças em si mesmas em formas e formalizações forjadas por regimes de enunciados e visibilidades que negativam as diferenças em si mesmas. Nessa incursão sumária nessa temática, acabamos por encontrar uma vertente de problematização atinente a um campo de pesquisa nomeado por Deleuze e Guattari (MP2, 2011) como “regimes de signos” (ou “processos de semiotização”). Se fôssemos desenvolver essa temática em pesquisas futuras, delinearíamos uma região focal dentro desse campo tão amplo, através do seguinte desafio: se tais regimes semióticos são eles mesmos incitados por configurações de forças agonísticas, indagaríamos por instalações contemporâneas que pudessem retratar a incidência das forças reativas que, para Deleuze, teriam presidido a hegemonia da lógica representativa-identitária. Para que uma tal retratação contemporânea? Para fazer sobressair a potência de ultrapassagens inventivas que as diferenças em si mesmas trazem em seu bojo, à despeito de qualquer semiotização radical à reconhecimento da semelhança. Mas, ainda assim, faltar-nos-ia eleger uma vertente de problematização dentro desse campo. Voltando-nos para os cenários hodiernos,

mediante qual vetor de análise abordar as inscrições das atualizações de diferenças em si mesmas em capturas semióticas negativadoras? Com qual olhar aperceberíamos tais cenários? Nesse sentido, foi-nos desafiador um encontro com a problematização deleuziana acerca das sociedades de controle.

O estudo sociotécnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em via de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares, sua crise todo mundo anuncia. Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados. O que conta é que estamos no início de alguma coisa (C, 1992, p.225).

Corporalidades e regimes de significação: O que pode um corpo nas sociedades de controle?

O controle não é uma disciplina. Com uma estrada não se enclausuram pessoas, mas, ao fazer estradas, multiplicam-se os meios de controle. Não digo que esse seja o único objetivo das estradas, mas as pessoas podem trafegar até o infinito “livremente”, sem a mínima clausura, e serem perfeitamente controladas.(DELEUZE,2016).

A temática de problematização de onde emerge a categoria “sociedades de controle” diz da leitura que Deleuze faz da analítica foucaultiana do poder. As sociedades de controle caracterizariam um modo específico e emergente de disposição de forças que sucederiam às sociedades disciplinares analisadas por Foucault⁷. Para um tangenciamento dessa interlocução, optamos por começar apresentando alguns pontos descritivos da leitura que Deleuze faz da analítica foucaultiana do poder. Remetemo-nos a Deleuze:

O que é o Poder? A definição de Foucault parece bem simples: o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma “relação de poder”. Compreendamos primeiramente que o poder não é uma forma, por exemplo, a forma-Estado [...]Em segundo lugar, a força não está nunca no singular, ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças,de forma que toda força já é relação, isto é,poder: força não tem objeto nem sujeito a não ser a força (F, 2005, p.78).

⁷ No âmbito de suas análises, Foucault vinha já chamando a atenção para mudanças na composição das forças que perpassavam as sociedades capitalistas pós-guerra em contraposição às forças que tinham se atualizado na modalidade das sociedades disciplinares, quando do advento do capitalismo.” Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diversos, diferentes, independentes. Há cada vez mais categorias de pessoas que não estão submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar o desenvolvimento de uma sociedade sem disciplina.A classe dominante continua impregnada da antiga técnica.Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje”(FOUCAULT,2003,p.268).

Se resgatarmos as passagens anteriores de nosso trajeto dissertativo, veremos que Deleuze enfatiza a natureza relacional agonística existente entre as forças intensivas – e que aconteceu no plano do caos uma produção insólita de relações de forças sob a hegemonia de forças reativas impulsionadas pela vontade de negatização das diferenças em si mesmas. Ao conjunto de todas as relações múltiplas de forças – incluindo aquelas compostas pelas forças de intensidades negativadoras – Deleuze designará como poder: ” ... a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades”(F.2005,p.37). À medida que prossegue seu trajeto conceitual em *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze vai demarcando uma distinção precisa entre o poder – quando sob a hegemonia de forças intensivas negativadoras – e o poder – quando configurado por correlações de forças intensivas afirmadoras. Uma vez que as forças intensivas negativadoras atualizam e sustentam a própria representação – e seu imperativo cego à reconhecimento do Mesmo -haveria,pois,uma composição de poder nesse âmbito, a qual faz o poder engendrar atualizações sob a insígnia da dominação. Vejamos porque. Como no espectro de tais correlações de forças as diferenças em si mesmas são negadas, produz-se composições intensivas que querem/incitam o Mesmo e suas diversificações. Estabelece-se, pois, o engendramento de hierarquias classificatórias entre as atualizações (“boas e más cópias, e também os simulacros bizarros”) – suscitando uma modalidade de poder comparativo, no qual as entificações que se supõe (e são supostas) mais próximas do modelo – o Mesmo – outorgam-se a prerrogativa de dominação àquelas que se distanciam desse centro referencial. A vontade de poder transcrita como vontade de dominação.

O que quer dizer “vontade de poder”? Acima de tudo não significa que a vontade queria o poder, que ela deseja ou busque o poder como um fim, nem que o poder seja seu móvel. [...] Na expressão: “a vontade quer o poder ou deseja a dominação”, a relação da representação com o poder é tal forma íntima que todo poder é representação e toda representação é a do poder. O objetivo da vontade é também objeto da representação e vice-versa. [...] Em todos esses casos o poder é sempre objeto de uma representação, de reconhecimento, que supõe materialmente uma comparação das coisas. Portanto, é necessário que à vontade de poder corresponda um motivo que sirva também de motor à comparação: a vaidade, o orgulho, o amor-próprio, a ostentação, ou mesmo um sentimento de inferioridade (NF, 1975, p.65-66).

É para demarcar essa modalidade de composição do poder, que Deleuze (1975, p.69-70) falará de modalidades outras de poder circunscritas ao âmbito da criação – o poder das diferenças em si mesmas de destituir identidades e engendrar metamorfoses. Essa precisão conceitual acerca das duas configurações distintas de poder levariam os estudiosos da obra deleuziana e aqueles que com ela mantiveram interlocuções a enunciarem duas expressões distintas acerca da vontade: vontade de poder – referindo-se ao poder em suas configurações negativas – e vontade de potência, aludindo ao poder em suas configurações afirmativas. Nesse sentido, o caos seria pura vontade de potência, a despeito de qualquer vontade de poder. Essa demarcação pode ser notada, por exemplo, nos estudos deleuzianos de Roberto Machado (2009, p.32):

A vontade de potencia, a instância mais profunda, a profundidade original, ontológica – base de toda avaliação- só em seu grau mais baixo é uma vontade que quer a potência, ou deseja dominar, mas em seu grau mais elevado, em sua forma mais intensa ou como principio intensivo, é a afirmação da diferença, a criação da distância.

Assim, quando Deleuze volta-se para a analítica foucaultiana do poder, é com essas perspectivas conceituais que ele a lê - o embate e as dissidências das diferenças intensivas em si mesmas em seus confrontos com a vontade de poder – leia-se: as modulações de vontade de potência e seus encontros agonísticos com as modulações de vontade de poder. São tais perspectivas que conferem a Deleuze o seu quadro de problematização ao compreender as sociedades disciplinares tematizadas por Foucault e a transição destas para o que ele – Deleuze – categorizaria como “sociedades de controle”. Para uma aproximação bastante tangencial à essa temática, apresentaremos alguns pontos de análise que Deleuze expõe no seu texto “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”(C,1992,p.219-226)

Deleuze inicia por descrever as sociedades de controle como instalações no tecido social de dispositivos de poder que moldam uma ausência radical de términos de quaisquer tipos de projetos (“... nas sociedades de controle nunca se termina nada.”). Além disso, tais dispositivos instigariam enunciações de uma dívida em contínua variação para com a axiomática do capitalismo tardio (“... a moratória ilimitada das sociedades de controle...”). Se num primeiro momento Deleuze havia escolhido a prisão – emblema da clausura – como o símbolo maior das sociedades disciplinares – as configurações de forças das sociedades de controle encontrariam na metáfora da estrada sua principal expressão. A transitividade veloz dessa modalidade de configuração de

forças caracterizaria processualidades voláteis - operando por metaestabilização de seus estados: os fluxos dessas forças se fazem transitar livremente por diferentes redes das relações humanas – um controle reticular – distinto dos controles disciplinares que tinham nos confinamentos institucionais o seu maior operador. Um controle volátil. Um controle-estrada cuja transitividade seduziria pela enunciação de liberdade que dissemina. Deste modo, a configuração de vigilância em ambientes confinados e a internalização da mesma – tal qual acontecia nas sociedades disciplinares - diluir-se-ia num novo dispositivo de dominação em vias de instalação.

Ao estudar os desdobramentos que essa modalidade de forças irrompe sobre os tecidos sociais, Bauman (1999, p.59) compara: enquanto cabia ao Panóptico a instituição da disciplina como estratégia de moldagem de padrões, evitando variações aos modelos identitários propostos pelo biopoder; nas sociedades de controle, ao contrário, legitimar-se-ia a credibilidade às pessoas cadastradas em suas redes identificatórias, garantindo, assim, a sua confiabilidade e o alastramento dos mesmos modelos identitários. As identidades tornam-se “mais ecléticas”. O Mesmo torna-se mais variado. Consoante a essa análise, Rolnik (1995, p.7) nos diz: estaríamos às voltas de uma fábrica invisível e reticular que liquefaz e pulveriza identidades, junta-as novamente em novos mosaicos, reforça identidades locais e assim, perpetua a hegemonia da lógica identitária e o consumismo de identidades *prêt-à-porter*.

Deleuze indica uma estratégia sutil presente nas sociedades de controle. Trata-se de um conjunto de mecanismos que configurariam um controle através de módulos de significação – um controle modular. Para ele, “[...] os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante [...] estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que um deformador universal.” Lembremo-nos de que um módulo nada mais é que uma “unidade destacável planejada segundo determinadas proporções e destinada a reunir-se ou a ajustar-se a outras unidades análogas, de várias maneiras, formando um todo homogêneo e funcional” (HOLANDA, 2010). O controle modular das sociedades de controle estenderia as suas redes de unidades análogas constituindo, assim, a expansão da própria classe identitária onde os corpos são inseridos - mosaicos do Mesmo – garantidos por modulações. Holanda (2010) nos traz as seguintes definições do campo semântico do termo modulação: variações da altura e/ou da intensidade na emissão de sons; variações do gradiente de matização de uma cor; diferença entre

magnitudes. Estaríamos, pois, no campo das sensações – um controle que joga com manobras de intensidades experienciadas pelo corpo. Astúcia inerente às sociedades de controle: modulações de intensidades no registro dos fluxos intensivos com os quais um corpo se encontra. A propósito de esse controle modular, Guattari considera:

Aos meios tradicionais de coerção direta, o poder capitalista não para de acrescentar dispositivos de controle que requerem se não à cumplicidade de cada indivíduo, pelo menos seu consentimento passivo. Mas tal ampliação de sua ação não é possível, na medida em que esta coerção esteja em condições de atingir as próprias molas da vida e da atividade humana. A miniaturização dos meios vai aqui bem além dos maquinismos técnicos. É no funcionamento de base dos comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, linguísticos, etc, que se engasta a maquinaria capitalística, cuja a parte desterritorializada ‘invisível’ é, sem dúvidas, a mais implacavelmente eficaz.[...]Os indivíduos são “equipados” de modos de percepção ou de normalização do desejo, da mesma forma que as fábricas, as escolas, os territórios(RM,1987,p.205).

Notamos através dessa apresentação tangencial da problematização deleuziana acerca das sociedades de controle que estaríamos diante uma agonística inusitada de forças. Uma vez que as sociedades de controle hiperbolizam a reconhecimento identitária através de variações voláteis do Mesmo - uma fábrica de clonagem diversificada, nos lembraria Rolnik (1995) –falaríamos, então, de forças impulsionadas pela forte incidência de uma vontade de negação das diferenças em si mesmas. Um devir reativo. Modulações de um niilismo em favor de forças reativas. Falaríamos de um triunfo dessas forças? Não é a indicação conceitual que Deleuze nos traz. No plano da agonística das forças: forças reativas reagem a algo – e se compõem correlações tão imponentes e inusitadas é porque o “adversário” deve ser muito potente e inédito. Um adversário inapreensível – conforme tentamos evidenciar nesse trajeto introdutório de nossa pesquisa. Logo, se instalou-se uma composição de forças tão “hiperbólicas” em sua vontade compulsiva de reprodução volátil do Mesmo é porque elas estariam reagindo – negatizando – aconteceres inéditos de intensidades afirmadoras da vida. Estas sim, forças originárias de resistência: posto que em Deleuze as fugas são processos primários em relação às capturas – não se foge de capturas, captura-se aquilo que matricialmente foge – um devir louco que não se detém jamais.

Essas forças obscuras da finitude não são a princípio humanas, mas entram em relação com as do homem para reduzi-las à sua própria finitude e comunicar-lhes uma história, que ele, posteriormente, faz sua. [...] Mas, se imaginarmos uma terceira extração, ou lance, as forças do homem entrarão em relação com outras forças ainda, de

maneira a compor uma outra coisa, que não será mais Deus, nem homem[...]Em suma, as relações das forças componentes com o lado de fora não deixa de provocar variações na forma composta, sob outras relações, ao sabor das novas composições (F.2005, p.95).

CAPÍTULO 4

SIGNIFICAÇÕES TOTALITÁRIAS CONTEMPORÂNEAS E O SENTIDO COMO ACONTECIMENTO: RETRATAÇÃO CONTEMPORÂNEA DE UMA DISPARIDADE

Esboçamos até aqui elementos e eixos temáticos que compreendemos como constituintes de uma vertente central do projeto filosófico deleuziano: a viabilização inventiva de novas modalidades de pensamento que possam figurar as expressões da diferença fora do logus representativo-identitário, possibilitando-se, assim, criações epistêmicas que se façam de suporte ao trânsito nômade dos signos da diferença. Depreendemos da conceituação deleuziana que tais criações podem ser concebidas como hermenêuticas das expressões da diferença. É a partir desse entendimento do projeto deleuziano que localizamos o nosso campo de pesquisa: os processos de

significação dos signos da diferença segundo um recorte de leitura da obra deleuziana. Para uma travessia no interior desse campo, articulamos pontes conceituais entre temáticas desenvolvidas por Deleuze em *Lógica do Sentido*, *Foucault e Mil Platôs*. Nossa tarefa dissertativa agora será a de evidenciar ao leitor um processo contemporâneo de significação que evidenciasse a incidência da lógica representativo-identitária. Perguntar-se-ia para que sobressair essa vertente de temática se discorreremos tanto sobre o sentido como processo acontecimental e o devir como anárquico e incapturável por quaisquer semióticas identitárias. É que expondo um exemplo de incidência dos liames da representação queremos, por contraste, fazer notar o quanto o sentido e suas expressões são entidades dissidentes e irreduzíveis à toda pretensão de um totalitarismo semiótico. Apreendemos de toda a nossa trajetória de pesquisa até aqui que o sentido e suas expressões são processualidades que se dão entre os corpos, nos corpos e através dos corpos. A teorização deleuziana acerca dos afetos dá testemunho do lugar central que o corpo ocupa para a própria construção do projeto de Deleuze de “arrancar a diferença das malhas da representação.” Instigou-se, assim, em nós a proposta de uma retratação de processos de significação contemporâneos incidentes sobre o próprio conceito de corpo. Afinal, o que se anda enunciando sobre os corpos nos dias de hoje?

No nosso cotidiano profissional como psicólogo clínico atuando na saúde mental pública temos no deparado com recorrentes configurações de sofrimento e conflitos psíquicos que se expressam diretamente através das relações que aquele que sofre estabelece para com o seu próprio corpo. Como exemplo, citemos: a alta incidência de depreciações extremas da imagem corporal, a idealização imperativa por adequação a “estilos e identidades” estéticas regidos por coercitivos padrões imagéticos e intervenções provocadas na pele, como cortes e lesões, enquanto recurso de escoamento de tensões psíquicas. Enquanto psicoterapeuta, interessou-nos um aspecto que, ao nosso ver, perpassa muitas dessas produções sintomáticas: uma espécie de ordem imperativa inserida nos modos de funcionamento psíquico dessas pessoas. Num primeiro momento chegamos a hipotetizá-la como uma modalidade de exigência instigante de “materializações” na dimensão orgânica do corpo de embates conflitivos psíquicos.

Reportando-se à produção de pesquisas no âmbito de alguns dos saberes que configuram a área clínica designada de “saúde mental”, observamos pairar em nossos dias um estranhamento nas clínicas psicológicas, psicanalíticas e psiquiátricas provocado por tais produções sintomáticas. Ainda que essas clínicas advenham e se

sustentem em diferentes – e mesmo opostos- saberes fundantes; todas elas vêm se confrontando com produções sintomáticas inapreensíveis às categorias de inteligibilidade que alicerçam seus saberes clínicos. São clínicas desafiadas por sintomas que escapam mesmo às suas diretrizes psicoterapêuticas. Conforme a revisão literária de Costa (2008), o ineditismo desses sintomas consiste no predomínio de sofrimentos vivenciados após a interrupção de alterações de processos corporais – notadamente após a ampliação induzida de sensações de prazer. O autor realça que, a respeito dessa experiencição de prazeres, o paciente vê-se incapaz de produzir enunciados e associações, o que leva-nos a pensar na possibilidade de experiencições não simbolizáveis no campo da linguagem.

Ao descrever aspectos da dinâmica dessas manifestações, Moreira e Vasconcelos (2009, p.31) acrescentam outra constatação clínica: a produção desses sintomas se dá no âmbito de repetições de atuações onde se presentifica reiteradamente um ciclo fechado nas etapas seguintes: excitação (tensão), descarga de tensão, prazer, reprodução de excitação e reprodução da busca de descarga de tensão. Os autores constatarem também a incidência de queixas de solidão, desamparo e “vazio de sentido” após as consumações dessas tensões. Ao analisar esses ciclos polarizados entre desprazer-prazer, Maciel (2007) observa um fator presente em todos eles: essas atuações configurariam modalidades de compulsões que tomam o corpo como um fim em si mesmo para a obtenção de prazeres idealmente requeridos como absolutos e infinitos. Uma vez o corpo tomado em primazia como o principal objeto de investimento pulsional, proliferam-se, assim, compulsões pelo corpo hipertrofiado; compulsões anoréxicas pelo corpo emagrecido; compulsões pelo corpo que se auto-ostenta nas vitrines da internet; compulsões pelo corpo impedido de envelhecimento; compulsões pelo corpo consumidor de mercadorias. A ampliação de sensações de prazer seria experienciada nessas figuras-imagens corporais remontadas a cada circuito compulsivo. Maciel observa que o imperativo de remontagens desses circuitos faz com que o indivíduo aja como um autômato que recebeu ordens inquestionáveis; como se devesse eliminar a qualquer custo todo o intervalo de tempo que se interpõe entre sua ânsia e a apreensão de um prazer intenso – porém efêmero o suficiente para a reedição de novos imperativos psíquicos em prol do ressurgimento do circuito de tensão- consumação de tensão-prazer. Restringindo a estranheza em torno dessas supostas “novas compulsões” no âmbito da clínica psiquiátrica, Siqueira (2009, p.24-8) registra que foi a partir da década de noventa que diversos hábitos, condutas e comportamentos da vida cotidiana - quando

praticados em excesso, de maneira descontrolada ou repetitiva – passariam a ser valoradas pelo saber psiquiátrico como uma nova epidemia a ser combatida, graças ao desenvolvimento de modernos psicotrópicos e à incorporação de significações sobre o universo mental ou comportamental produzidos pelas neurociências.

Novos sintomas a serem combatidos? Enigmas sintomáticos a serem explorados? Repetições estranhas e mudas ao campo das representações discursivas? Há inúmeras possibilidades de abordagem, valoração e interpretação a serem engendradas a respeito dessas modalidades de expressão do acontecer humano. Afinal, essas eclosões repetitivas e excessivas teriam algo a dizer sobre as inscrições da diferença em semióticas contemporâneas? Foucault (1963/1977) nos ensina que a clínica é ela mesma constituída por tessituras sociopolíticas desenhadas por matrizes discursivas sustentadas pelas correlações de forças características do poder incidente em determinado tempo. Logo, a clínica, seus objetos de intervenção e as relações (e as não relações) que perpassam a ambos – saberes clínico e sintomas - não apenas retratam a sociedade de um tempo, como são eles mesmos constituídos pelos processos que produzem a sociedade. É nesse sentido que farei um breve deslocamento das descrições clínicas anteriores concernentes aos aspectos fenomênicos das “novas compulsões”, encaminhando-nos para um eixo de problematização onde poderemos identificar alguns atravessadores sociais – discursos, expectativas e valorações – os quais incidem sobre o corpo na sociedade hodierna. Por que eleger o corpo como uma categoria de análise ao deparar-se com as chamadas “novas compulsões”? Porque é registro recorrente nas pesquisas clínicas a respeito desses sintomas observar que é no corpo, para o corpo e através do corpo que as compulsões reeditam seus ciclos de prazer-desprazer. Esse mega-investimento pulsional narcísico sobre o corpo, isto é, o corpo prioritariamente tomado como fonte e objeto-alvo de prazer requer que identifiquemos alguns dos imperativos que o hedonismo contemporâneo lhe endereçam.

O que se pede aos corpos nas sociedades de controle?

A maior riqueza do homem é a sua incompletude. Nesse ponto sou abastado. Palavras que me aceitam como sou- eu não aceito. Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora, que aponta o lápis, que vê a lua etc, etc. Perdoai-me! Mas eu preciso ser outros. Eu penso renovar o homem usando borboletas (BARROS, 2002, p.45).

Borboletas: corpos de metamorfoses! No que o corpo vem se metamorfoseando na contemporaneidade? Poderíamos mesmo falar de transformações e indicar produções de diferenças incidentes sobre os modos de o corpo existir, sentir, perceber, desejar, movimentar-se...? Enfim, indaga-se quais composições de discursos e imagens esquadriham ideais ao corpo contemporâneo, tornando-o também um elemento de composição de mosaicos sócio-históricos por onde ele transita. O corpo, escritura de múltiplos discursos e tela de imagens diversas: o corpo saudável/doente dos discursos médicos; o corpo dos dançarinos de Dionísio celebrando intensidades; o corpo enclausurado do asceta religioso; o corpo do mendigo morador de rua – corpo adormecido e queimado pelo fogo lançado pelas mãos de corpos jovens burgueses; corpos de fugitivos de guerras que flutuam na travessia do Mediterrâneo...Corpos invisibilizados. Corpos exaltados. Corpos ostentados. Corpos-dejeto. Corpos-organismo. O corpo é múltiplo!

Deleuze e Guattari fazem-nos notar que o corpo reduzido a um organismo – uma organização sistemática de órgãos - é uma malha de crivos semióticos, anuladora das potências de um corpo. Conforme os autores:

O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. [...] O organismo já é isto, o juízo de Deus, do qual os médicos se aproveitam e tiram seu poder. O organismo não é o corpo [...], mas um [...] fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (MP 5,p.24).

São várias as vertentes de conceitualização delineadas por Deleuze e Guattari quando problematizam o controle histórico-político exercido sobre o corpo. Uma dessas vertentes é pensar as imposições e as sedimentações de sentidos outorgados ao corpo – figuradas na noção de corpo-organismo – remetendo-as à problemática da produção do esgotamento incidente sobre o corpo. Os autores cartografam, então, produções de discursos, de imagens, de ideais e de imperativos que negativam, paralizam e sugam as potências inerentes ao corpo: anulação das intensidades corporais, destituição das capacidades corporais de inventar diferentes modos de atualizar a própria vida, catatonias que petrificam o corpo num único e mesmo regime de corporalidade.

A problemática do esgotamento das potências do corpo inscreve-se diretamente no projeto filosófico Deleuze – projeto esse que se apresenta como um resgate subversivo da diferença recorrentemente aprisionada nas malhas da representação clássica, sendo que essa última vem configurando uma modalidade hegemônica de *logos* instaurado ao longo da constituição civilizatória do homem ocidental. Mas ao trazer o corpo para o centro de seu resgate da diferença, como Deleuze o considera ao contrapô-lo ao organismo? Vimos já, que o corpo para Deleuze, é fenômeno múltiplo composto por uma pluralidade de forças. Cada corpo: uma singularização atualizante e atualizada de forças intensivas díspares, múltiplas e heterogêneas. Por que Deleuze utiliza esse mesmo termo – corpo – para caracterizar a cada um dos existentes da totalidade múltipla de seres que compõe a vida? É que, para ele, em consonância com as intercessões que faz com a ontologia espinosista, o ser se diz por sua univocidade – assim, todas as produções ônticas seriam corpos em processualidade contínua, provenientes de uma mesma matriz eternamente diferenciadora, qual seja: os múltiplos fluxos intensivos de forças sem forma ou substancialidade alguma.

Discorremos à respeito de essa matriz ontogenética como fluxos-geratrizes afundantes: um campo sem começo, nem fim – um campo eterno - destituído de quaisquer fundamentos metafísicos ou de elementos que pudesses engendrá-los. Falamos, então, de uma topologia do “não-lugar”, o campo do “não-ser” cujos desdobramentos de si caracterizariam a repetição infinda de lances únicos de fluxos intensivos a constituir encontros inusitados de forças intensivas vagantes. Assim, todos os seres que compõem os infinitos universos da vida seriam vozes únicas de um grande coral polifônico a partir de uma mesma “matriz vocal” que se caracterizaria pela multiplicidade diferenciadora de si mesma. Todos os seres são corpos porque são composições/acontecimentos dessa matriz que em si mesma jamais é o Mesmo . A palavra corpo traz em si a alusão à membros distribuídos e organizados num mesmo todo articulado. Cada ser é designado corpo porque seria um todo acontecimental único: uma totalidade única de intensidades inaugurais em contínua multiplicação diferenciadora de si mesma. Trata-se de corpos unívocos uma vez que são membros de um corpo-síntese maior : membros da produção eterna do ser incorpóreo desse vir-a-ser matricial. Cada corpo: uma obra de arte única de um mesmo acervo que prima pela singularidade, portanto pela não hierarquização classificatória de suas criações. Reportemo-nos a Deleuze:

A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é a Voz, que ele se diz em um só mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz. Ele ocorre, pois, como um acontecimento único para tudo o que ocorre às coisas mais diversas [...] um só Ser para todas as formas e vezes, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar” (L.S, p.185).

Cada corpo: um modo de expressão do Ser matricial – eis uma das ênfases que Deleuze sublinha através de seus estudos sobre Espinosa. E seria tão somente no encontro com outros corpos – outras composições intensivas – que um corpo seria capaz de acionar a sua própria processualidade, seu espectro ôntico de virtualidades: seja mediante encontros que afirmem essa processualidade (ultrapassagens de si) ou através daqueles que as negatvem (petrificações ou mesmo anulações de si). O realce deleuziano sobre um corpo afetivo e suas alianças com o pensamento inscreve-se diretamente na sua tentativa de libertar a diferença em si mesma dos liames da representação. Basta confrontar o papel que o corpo desempenhou na tradição da representação para que percebamos as dissidências entre essa e as perspectivas espinosistas-deleuzinas. Ao que concerne ao papel do corpo nessa busca pelo conhecimento, Schöpke localiza o lugar ao qual ele foi destinado no pensamento representativo:

Existiriam forças avessas ou estranhas ao pensamento, que acabariam por impedir o seu perfeito e natural funcionamento. Essas forças, advindas do corpo, das paixões ou de qualquer interesse sensível, desviam o pensamento de seu objeto específico, fazendo-o tomar o falso pelo verdadeiro. O erro é, dessa forma, visto como o efeito dessas forças corporais que atuam sobre o pensamento, restando ao filósofo o exercício de uma prática ascética de “insensibilização”, de mortificação do corpo (SCHÖPKE, 2004, p.26).

Para Deleuze, ao contrário, o pensamento é tributário ao corpo – designando-se aqui o pensamento como a potência de produzir de idéias acerca daquilo que é sumamente singular logo, impróprio a adequar-se a quaisquer imperativos de reconhecimento. É no corpo que se dão as incidências de um outro mundo que, ainda que não seja real, contudo é existente. Sem esse espanto experienciado pelo corpo, não haveria incitação ao pensar.

Procedamos sumariamente: consideremos um campo de experiência tomado como mundo real, não mais com relação a um eu, mas com relação a um simples “há...” Há, nesse momento, um mundo calmo e repousante. Surge, de repente, um rosto assustado que olha alguma coisa fora do campo. Outrem não aparece aqui como um sujeito, nem como um objeto, o que é muito diferente, como um mundo possível[...] não real- ou não o é ainda – e todavia não deixa de existir[...] (QF, p.28) Há sempre a violência de um signo que nos força a buscar, que nos rouba a paz...[...] A verdade depende de um encontro com algo que nos força a pensar e a buscar o verdadeiro[...] [alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e o médico tornando-se sensível aos signos da doença] (PS, p.4 e p.15).

Signos de algo proveniente de uma topologia externa e estrangeira ao campo tomado experiencialmente como real. Sinais trazidos por corpos outros que se encontram com outros corpos e os afetam. É no plano da sensibilidade inerente ao corpo que há o atravessamento de signos. É por isso que, ao estudar a conceitualização deleuziana acerca dos signos, Nascimento (2012, p.160) considera que a filosofia de Deleuze pode ser definida como uma filosofia dos encontros intensivos, ou ainda, uma filosofia da complexidade dos encontros. Tão bem destacado pelo pesquisador, tais encontros têm como prerrogativa, o corpo – corpo como veículo ou lugar de encontros com uma variedade infinita de outros corpos, inclusive com aqueles de naturezas diversas, como um pensamento ou uma canção. O corpo em Deleuze é concebido como imanência de relações heterogêneas, como disjunção de linhas e de afetos agitados nos encontros com elementos fora do campo da consciência. Consequentemente, o corpo organicamente considerado diz respeito mais a uma determinada sistematização finalista dessas linhas do que a uma natureza unitária e originária do corpo. É esse o estatuto conceitual que o corpo recebe na obra deleuziana: um complexo intenso e intensivo, sensível e afetável – um existente “poroso” o suficiente para experimentar o impacto de acontecimentos inauditos e inusitados de forças inventivas. Afetabilidade inerente ao corpo a qual se torna a condição causal para o exercício pleno da Filosofia – qual seja: a criação de conceitos. Nesse ato inventivo chamado Filosofia, as potências do corpo e as potências do pensamento são apreendidas como pura articulação imanente. Sobre essa unidade corpo-pensamento, Deleuze nos diz:

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos. Não há menos coisas no espírito (mente) que ultrapassam a nossa consciência que as coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que

chegaremos se for possível, a captar a força do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência, e poder compará-los[...] (EFP, p.24)

Deleuze nos comunica uma ultrapassagem do corpo em relação ao conhecimento que produzimos a respeito dele mediante as operações de reconhecimento manobradas por nossa consciência. Seja diante do conhecimento filosófico, científico, midiático, artístico – enfim, o corpo apresentaria potências incapturáveis por quaisquer modalidades epistêmicas circunscritas aos registros interpretativos da consciência. O corpo é aquilo que escapa da racionalização operada pela consciência. Se se enfatiza que o corpo – em sua topologia intensiva originária – é operador de fugas e de capacidades à revelia da consciência, poder-se-ia incorrer-se no engano de atribuir a Deleuze uma certa recusa ou impossibilidade epistêmica de se conceitualizar o próprio corpo. Ilusão! Ao contrário, Deleuze instiga-nos um desafio: “captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento”. Para viabilizar a criação de conceitos – uma das modalidades possíveis de conhecimento – seria preciso que a Filosofia ultrapassasse as condições fundantes de suas produções epistêmicas acerca do corpo – como vimos na Introdução de nossa pesquisa tais condições foram hegemonicamente instaladas no âmbito da lógica da representação. Há a possibilidade de conhecer-se o corpo – para tal, haveria que se criar modalidades novas de produção de conhecimento que não se pautassem pelo registro da representação clássica.

Conforme as indicações de WILLIAMS (2012, p.15), o projeto deleuziano requisitaria modalidades de produção epistêmica que assinalassem as processualidades e os rastros (signos) deixados pelo acontecimento de potências e intensidades em trânsito contínuo – um projeto filosófico que seria ele mesmo uma criação atualizante das forças constituintes do corpo ao encontrar-se com outros corpos intensivos. O obstáculo problemático indicado por Deleuze diz das malhas e crivos semióticos hegemônicos que engessam o ato de pensar, uma vez que operam rígidas codificações sobre os signos. Para além desses reducionismos semióticos, Deleuze (EFP, p.24) faz evidenciar a unidade imanente corpo-pensamento através da seguinte definição do que é o pensar: “pensar é apreender aquilo que pode o corpo não pensante, sua capacidade, suas atitudes ou posturas”. Eis um grande desafio: e o que pode o corpo – quais são suas capacidades,

atitudes e posturas possíveis se o concebermos fora do registro representacional da consciência? É nessa topografia fora do registro representacional que poderíamos localizar esse “corpo não pensante” indicado por Deleuze nessa citação. E ele acrescenta a essa definição: “O corpo não está jamais no presente; ele contém o antes e o depois, o cansaço, a espera. O cansaço, a espera, mesmo o desespero, são as atitudes do corpo.” Seriam atitudes do corpo diante de esgotamentos que o moldam?

O corpo: entre a potência de vir-a-ser e o esgotamento bioascético

Cansaço. Espera. Desespero. O corpo está cansado de quê? O que ele espera alcançar? O que destitui sua esperança (des-espero), produzindo, assim, experiências da ordem da agitação e do excesso – modelações de sensações inerentes à própria noção de desespero. Pode-se articular essas três atitudes do corpo – e as questões que elas suscitam - através de uma temática que Deleuze apresentou a fim de sintetizá-las: o esgotamento. Em *O esgotado*, Deleuze (2010) estuda a obra do dramaturgo irlandês Samuel Beckett (1906-1989). Sua obra é um emblema expoente do movimento dramático que o crítico Martin Esslin designou, no fim da década de 1950, como “o Teatro do Absurdo”.

Segundo Esslin (1995, p.85), o Teatro do Absurdo caracterizou-se como um movimento dramático de expressão do “sem-sentido” presente na condição humana pós-segunda Guerra Mundial. O movimento retratou a atmosfera de desolação, solidão e incomunicabilidade do homem moderno por meio de alguns traços estilísticos e temas que divergiam radicalmente da dramaturgia tradicional realista. Através de suas encenações, o Teatro do Absurdo uniu a comicidade ao trágico, enfatizando o sentimento de perda de referências do homem do pós-guerra. Tal sentimento derivava não apenas do horror da Segunda Guerra como também da Guerra Fria e do estágio atingido em meados do século XX pela filosofia, especialmente a existencialista, que afirmava definitivamente o desamparo, a solidão e a responsabilidade do homem por seu destino em um mundo sem Deus.

No Teatro do Absurdo, a incerteza e a solidão humanas foram traduzidas por procedimentos cênicos que, fazendo uso de elementos conhecidos (situações banais, frases clichês, gestual cômico) ou menos usuais (construções verbais aparentemente

sem sentido, gestual mecânico repetido incessantemente, ações sem motivação aparente), buscaram criar outros universos existenciais: estranhos, porém paralelos ao universo cotidiano. Assim, se a dramaturgia tradicional tinha histórias habilmente construídas, o Teatro do Absurdo contava com peças muitas vezes quase sem enredo que faziam uso de situações gerais girando em círculos: um amontoado de acontecimentos insólitos e personagens cuja construção dificilmente se adequava à psicologia dos personagens realistas.

Deleuze (2010) empreitou uma interlocução com Beckett, evidenciando do Teatro do Absurdo a noção de repetição corporal mecânica, a noção de aprisionamento do cotidiano em clichês discursivos e a noção de criação de “realidades paralelas, sem-sentido” ao lado dos cenários sociais dominantes. Um corpo desolado e exausto, a reproduzir gestos e discursos prontos. Mas também um corpo que escapava dessa mesmidade através de invenções de outras falas e movimentos indiferentes aos sentidos instituídos como legíveis e lógicos. Deleuze interessou-se pelo campo do “sem-sentido” onde os corpos embaralhavam as cifras da lógica interpretativa dominante nos cenários do mundo do pós-guerra. Assim, duas perspectivas conceituais abriram-se para que o corpo fosse abordado por Deleuze através da noção de esgotamento: o esgotamento como exaustão corporal diante da mesmidade de sentidos e o esgotamento como ruptura com as significações instituídas (esgotar-se o uso das mesmas), abrindo-se, assim, caminhos para que a inventividade de um mundo em crise produzisse expressões de diferenças “sem sentido” (hegemônico). Notório se faz que é nas tensões incidentes sobre as identidades constituídas – exemplificadas aqui nas crises do si mesmo pós-guerra – que se dá a emergência de diferenças sem referência a nenhum modelo identitário prévio. Diferenças que se anunciam em si mesmas!

No presente trajeto de nossa pesquisa, deter-nos-emos na primeira perspectiva possibilitada pela conceituação deleuziana acerca do esgotamento do corpo: o cansaço diante da reprodução dos mesmos clichês identitários. Visamos, assim, criar um espaço inicial de problematização que possa alocar a temática do controle biopolítico sobre o corpo; sem, no entanto, esquecer-se de que lá onde há o esgotamento pela servidão à mesmidade discursiva, há também o esgotamento do próprio ato de assujeitar-se – liberando-se, assim, processos de resistências para as produções inusitadas do “sem sentido”. Logo, abordar o esgotamento pela ótica deleuziana implica assinalar um processo de dupla face. Dentro dessa primeira perspectiva de problematização,

realçamos uma possibilidade de conceito de corpo segundo a apropriação que Lapoujade (2002, p.82) faz da noção deleuziana de corpo esgotado. Ele nos diz:

Somos como personagens de Beckett, para os quais já é difícil andar de bicicleta, depois, difícil andar, depois, difícil simplesmente de se arrastar, e depois ainda, de permanecer sentado. [...] Mesmo nas situações cada vez mais elementares [...] o corpo não aguenta mais. Tudo se passa como se ele não pudesse mais agir, não pudesse mais responder ao ato da forma, como se o agente não tivesse mais controle sobre ele. Os corpos [...] cedem progressivamente a toda sorte de deformação. [...] É como se tocássemos a própria definição do corpo: o corpo é aquele que não aguenta mais [...] (LAPOUJADE, 2002, p.82).

Assim como Lapoujade, autores como Pelbart (2008) valem-se da conceituação deleuziana acerca do corpo esgotado a fim de estabelecer uma cartografia das linhas de esgotamento presentes na dominação biopolítica dos corpos contemporâneos. Para Pelbart (2016, p.31) o que, em primeiro lugar, o corpo não suporta mais é o adestramento civilizatório que por milênios abateu-se sobre ele, como Nietzsche o mostrou exemplarmente em *Para a Genealogia da Moral* (1877), ao descrever de que modo o que chamamos de civilização é resultado de um progressivo silenciamento do corpo, de suas pulsões, movimentos e gestos. Em segundo lugar, o que o corpo não aguenta mais é a domesticação que lhe foi imposta pelas disciplinas, nas fábricas, nas escolas, nos exércitos, nas prisões, nos hospitais, nas igrejas, constituindo-se, assim, o que Foucault conceituou de a máquina panóptica de esquadramento e vigilância dos corpos. E por último, acrescenta Pelbart, o que o que o corpo não aguenta mais é a sua mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética e a digitalização bioinformática que o perscrutam, fazendo-o circular num entorpecimento sensorial que esse contexto anestésico contemporâneo – a sociedade de controle - nos infringe.

Adestramento civilizatório, dominação disciplinar e controle biotecnológico. O que pode um corpo diante de processos históricos produtores de esgotamentos? O itinerário desse trajeto de nossa pesquisa recolherá elementos conceituais que nos servirão de pistas de leitura para aproximarmos-nos das perspectivas que Deleuze e Guattari delineiam a fim de conceituar, denunciar e incitar ultrapassagens às capturas e aos esgotamentos que os processos ditos civilizatórios legaram e continuam a reproduzir sobre o corpo. Partiremos de um traçado identificatório de discursos, imagens e

imperativos que o controle contemporâneo incide sobre o corpo ao instigá-lo compulsivamente a territorializar-se em bioidentidades operadas por estratégias de dominação conceitualizadas nos estudos de Ortega (2003 e 2005) como bioasceses. Em seguida, construiremos articulações entre a dominação do corpo através das bioasceses e a hegemonia de uma matriz de significação que, operando com imperativos a uma saúde totalitária, incita a autofiscalização e o autocontrole disciplinares.

Consideraremos o controle através da produção de bioidentidades como processos de subjetivação que manobram idealizações, sensações e percepções experienciadas no corpo segundo os ditames de agenciamentos que lhe são possibilitados através das bioasceses. O fruto dessa argumentação será a indicação de pistas para uma problematização de um esgotamento biopolítico do corpo – temática que nos incursionará na conceituação de Deleuze e Guattari sobre as capturas capitalísticas e suas incidências sobre o corpo hodierno.

De nosso ponto de partida – as bioasceses contemporâneas- nota-se um antagonismo entre as diferentes modalidades históricas de ascetes. Os estudos de Ortega (2005, p.145-53) apresentam um panorama contrastante, abrangendo-se desde as ascetes na Antiguidade Greco-Romana, passando pelas ascetes na Antiguidade Tardia e pelas ascetes presentes no cristianismo primitivo e aquelas outras, herdeiras da Reforma Protestante. Depois desse quadro historiográfico, Ortega (2005, p.153-73) apresenta as bioascetes e os seus efeitos disciplinadores sobre os corpos que as praticam. Concêntricos ao objetivo desse nosso primeiro trajeto – um delineamento inicial da problemática do esgotamento do corpo em decorrência da dominação biopolítica que o despotencializa – delimitaremos uma breve incursão nas descrições que Ortega faz das ascetes na Antiguidade Greco-Romana. Tornamos preciso, assim, que a escolha de tomar as bioascetes como uma categoria de análise consiste numa retratação de um dos muitos ângulos do esgotamento contemporâneo sobre o corpo. Tendo em mente essa precisão, as descrições concernentes à Antiguidade Greco-Romana que Ortega nos fornece parecem-nos instigantes o bastante para pensar como o estatuto histórico-político sobre o corpo é perpassado pelas diferentes configurações de poderes que ou o sedimentam ou o tensionam em prol de mudanças.

As ascetes: perspectivas foucaultianas para uma apresentação sumária da noção de etopoiese do corpo

Eis a conclusão central dos estudos empreitados por Ortega (2003/2005): bioasceses e biossociabilidades - essas duas produções de disciplinação contemporânea constituem um mesmo dispositivo de esquadramento dos corpos: o dispositivo de produção de bioidentidades. Os estudos de Ortega estabelecem uma interlocução entre a obra foucaultiana em seu espectro da chamada “estilística da existência” e a atual antropologia do corpo anglo-americana. É no âmbito das pesquisas antropológicas que o autor vale-se de categorias conceituais como sociabilidade (constituição e dinâmica de vinculações grupais) e identidade (composição de inteligibilidade atributiva sobre si mesmo). Interessa-nos os estudos de Ortega porque além de eles retratarem criticamente processos psicossociais produtores de esgotamentos hodiernos sobre o corpo, eles nos servem para uma problematização que tomará a própria categoria de identidade como um território recorrentemente manobrado pelo que Deleuze e Guattari conceituaram como capturas semióticas incidentes sobre o corpo.

As pesquisas de Ortega comparam as práticas ascéticas da Antiguidade - práticas de libertação, transformação e cuidado de si – com um conjunto cada vez mais amplo de práticas ascéticas contemporâneas – as quais o autor designa como bioasceses; evidenciando-as como práticas de sujeição e disciplinamento. A noção foucaultiana fundamental para Ortega é a de que as asceses são componentes de um espectro maior engendrador do sujeito: as “práticas de si”. Para Foucault (1992, p.129-30), as práticas de si constituem-se de exercícios em prol da arte de viver – uma estética da existência e do governo de si mesmo cujo modelo indicável encontrar-se-ia nas “artes de si” desenvolvidas na Grécia clássica até dois primeiros séculos do Império Romano. Foucault sugere, então, a criação de existências guiadas pelo cultivo da autoria de si mesmo e por si mesmo, propondo uma ética de desprendimento de si próprio, como condição para uma auto-reconstrução permanente do ser enquanto ser ético e político. Com essa indicação, Foucault assinala que toda autoria de si requer a transformação de si mesmo em sujeito ético, sendo impossível tal projeto sem modos de subjetivação e asceses – práticas de Si – que lhe sirvam de suporte.

Foucault as descreve como modulações de si por si mesmo, envolvendo práticas como abstinências, memorizações, auto-observação da consciência, meditação, silêncio, escuta do outro e a escrita de si. Práticas como essas tinham eminentemente uma função etopoiética (*ethos*: modo de ser ético; *poiésis*: criação, cultivo). Para pensar a ética,

Foucault recorre aos gregos dos séculos V e IV a.C. Interessa-lhe a concepção de que para os gregos do período clássico, somente um homem livre – construtor de suas próprias razões e ações - poderia desempenhar funções na *pólis*. A liberdade grega dizia da plenitude de acesso, trânsito e participação na vida da *pólis*, usufruindo-se das possibilidades de criação que a vida coletiva proporcionava. Para a conquista dessa condição livre era condicionante o exercício de tornar-se autor de si mesmo; nesse sentido, a ética implicava um modo de relacionamento consigo mesmo em nome de um contínuo tornar-se “ser da/na *pólis*” - processo esse que valorizava a diversidade de modos “politianos” de existência, em detrimento a outros modos de existência forjados fora dos horizontes de sentidos valorados pela *pólis*.

Positivando essa concepção grega de ética, Foucault cria o conceito de “estética da existência” mediante práticas de uma estilística de si. É uma “Estética de Si” porque remete à arte de sentir, perceber e compreender as experiências vivenciadas pelo próprio corpo em prol de um projeto subjetivante que engendraria um ser livre na e para a vida em sociedade. Decorre-se da concepção ética foucaultiana que as artes de Si – dentre elas as ascetes – implicariam duas atitudes do artista – o asceta – para consigo mesmo: uma atitude limite e uma atitude experimental. A atitude limite concerne a um posicionamento atento ao tecido sociopolítico em que o artista se encontra: o cultivo de uma atenção e de um discernimento das relações de poder que o perpassam, dissolvendo-se, assim, a idéia de que a conformação é inevitável uma vez que estaríamos envoltos por tecidos sociais supostamente universais, absolutos, necessários e obrigatórios. Requer-se, então, que o artista de Si coloque limites às estratégias de poder que o universalizem em esquemas homogeneizantes legitimados no ideário de universalidade, necessidade e obrigatoriedade.

Congruente a esse posicionamento diante da existência, a atitude experimental do artista de si refere-se a um autorizar-se práticas de exercício da liberdade através de invenções transgressoras dos limites que as disciplinações impõem sobre cada um de nós. Foucault (1985, p.49-52) sublinha a impossibilidade de ambas as atitudes – a atitude limite e a atitude experimental - transformarem nossos modos de ser, sem que se passe por uma mudança de nossa relação conosco mesmos, com os outros e com os regimes de verdade que nos cerceiam. São atitudes imprescindíveis para a promoção de uma vida coletiva livre: um projeto que implica estratégias contínuas de libertação, uma vez que a condição humana é marcada sempre por relações instáveis de poder e o advento de correlações de forças opressoras é sempre uma possibilidade.

Conforme localiza a temática das ascetes na trajetória conceitual foucaultiana, Ortega (2005) explicita um dos fios condutores pelo qual Foucault realizou a sua arqueologia do Sujeito: trabalhar uma genealogia das diferentes manifestações do fenômeno ascético, das formas de subjetivação nelas implicadas e de suas relações com outras práticas de si. Destaca-se que o eixo genealógico foucaultiano é um dos componentes de um projeto maior: traçar uma hermenêutica do Sujeito em suas articulações com as relações de poder que perpassam e fundamentam a própria constituição de subjetivações – uma constituição que é sumamente política, local, discursiva e processual.

Williams (2012, p.16) circunscreve o projeto foucaultiano no espectro das filosofias da diferença uma vez que Foucault rastrearía a genealogia de forças dissidentes do campo social instituído, identificando-as como constituintes históricas de tensões, de dissoluções e de ultrapassagens de identidades cristalizadas. A genealogia das ascetes poderia ser um dos vieses para o mapeamento de incidências dessas forças dissidentes na produção de sujeitos. Foucault deu-se conta de que, com o declínio da sociedade grega clássica, produziu-se um mundo pan-helenístico que dissolveu a etopoiese proposta pela estética da existência do viver na pólis. As ascetes seriam gradativa e maciçamente reduzidas a duas esferas: o corpo – significado como pura estrutura anátomo-fisiológica – e o indivíduo – enquanto ser centrado em si e para si mesmo. Uma genealogia das ascetes seria uma ferramenta foucaultiana para fazer sobressair os devires de subjetivação etopoética, impedidos de expansão e de efetivação devido às forças dominantes que imperaram desde o mundo pan-helênico. Voltar-se à Grécia Clássica seria, então, um escavar terrenos históricos – uma arqueologia – que evidenciasse que as forças que outrora dominaram e justificaram as ascetes clássicas ainda faziam-se presente e resistentes na própria condição humana.

Ortega (2005, p.145) nos relata que as diversas escolas ascéticas da Antiguidade compartilhavam uma visão dualista do processo ascético: a ascete era sempre do corpo e da alma e a ascete corporal visava, prioritariamente, às transcendências da alma para que a própria pólis não se estagnasse em patamares já alçados na humanização helenística. Portanto, a idéia de uma ascete exclusivamente corporal, como as ascetes no mundo pan-helênico e as bioascetes contemporâneas, seria completamente estranha para o pensamento antigo. Para os gregos, a ascete era parte constitutiva da *paidéia* do homem livre – sistema educacional helênico para uma formação ética de um cidadão capaz de desempenhar um papel positivo na promoção da existência em sociedade pautada pela

idéia de liberdade coletiva. A respeito dessa meta em prol da vida coletiva, Foucault (2001, p.81) faz a seguinte observação acerca das ascetes clássicas:

“O objeto do cuidado era o si mesmo, mas o fim do cuidado era a cidade, onde reencontramos o si mesmo, porém simplesmente como um elemento. A cidade mediava a relação de si para consigo e fazia que o si mesmo pudesse ser tanto objeto quanto fim, mas ele somente era fim por existir essa mediação da cidade”.

Nota-se, pois, uma aposta fundamental presente nas ascetes clássicas: o cultivo do equilíbrio corporal - mediante práticas corporais voltadas para o viver na pólis - garantiria o equilíbrio da própria alma e, assim, a própria evolução helenística da pólis estaria assegurada. Em nome dessa aposta, as ascetes se contrapunham a corpolatria – o culto excessivo ao corpo, traduzido na vigilância e no cuidado contínuos à “materialidade” corporal e à obsessão pela saúde. Criticava-se e opunha-se veementemente aos que trocavam o amor pela pólis e a preocupação com o bem comum pelas aspirações narcisistas de prolongamento infinito da vida e a maximização das performances corporais. Advertia-se que a existência assombrada pelo medo repulsivo da morte tinha, por consequência, a instigação do medo de um viver em plenitude: usufruir-se a condição de liberdade possibilitada pela pólis. Com o declínio da civilização greco-latina clássica, as ascetes foram destituídas de sua significação etopoiética. O cultivo de Si passa a mirar outros ideais de subjetivação. Como exemplificamos a idolatração do corpo reduzido à matéria orgânica performática e a constituição de subjetividades centradas unicamente no “eu individual” passaram a ser as diretrizes de velhas e de novas práticas ascéticas. Ortega discorre sobre outras destituições de sentido – e as posteriores ressignificações – que atravessaram as “artes de si”. Tais alterações seriam levadas ao extremo nas bioascetes hodiernas. O autor comenta:

Enquanto nas ascetes da Antiguidade o *self* almejado pelas práticas de si representava frequentemente um desafio aos modos de existência prescritos, uma forma de resistência cultural, uma vontade de demarcação, de singularização, de alteridade; encontramos na maioria das práticas de bio-ascese uma vontade de uniformidade, de adaptação à norma e de constituição de modos de existência conformistas e egoístas, visando à procura da saúde e do corpo perfeitos (ORTEGA, 2005, p.142-145).

Interessa-nos este binômio: destituição de sentidos/ressignificação. Queremos fazer notória a existência de uma produção semiótica perpassando e destituindo sentidos para em seguida fazê-los emergir já desconfigurados em novos cenários de inteligibilidade e de valoração moral. Queremos realçar tais cenários, propondo-os como novos regimes de signos que dizem e delimitam o que são as (bio) ascèses, para que servem e para quais ideais e imperativos elas projetam as corporalidades. Processos de significação e bioascèses - o assinalamento cabível sobre tal articulação: recorrendo-se ao aval de saberes biomédicos, o corpo contemporâneo nas sociedades insufladas pelo narcisismo dispõe de práticas ascéticas inusitadas como a orto-dietética e o orto-fisioculturismo. Práticas ascéticas milenares são também retiradas de seu campo de significação original e traduzidas como um fim em si mesmas – qual seja, o controle absoluto do organismo. Desconfigurações de sentido que nos fazem lembrar dos campeonatos atuais de ostentação e disputas de performances em posturas físicas de Ioga – os ásanas – destituindo-se, assim, a autopoiese legada por essa arte de si oriental. Exemplificamos também o enquadramento das práticas tântricas no atual espectro das bioascèses: a arte erótica para o conhecimento de si no encontro sexual com um outro corpo e para experienciar intensidades de prazer torna-se reduzida a manual de exercícios para uma cópula “bem sucedida”.

Lembre-mo-nos de que a destituição e a restituição de significação presente nas transformações histórico-semióticas das ascèses é um processo constituinte do próprio projeto ascético de cada praticante: as ascèses implicariam, sumamente, processos de transição entre um modo de ser e interpretar a si mesmo e um outro modo de subjetivação emergente. No que concerne às bioascèses, instiga-se questionar para quais outros modos de ser essas práticas levam seus praticantes. É importante que não nos esqueçamos –como insiste Ortega (2005, p.141) - que toda ascese implica em um processo de subjetivação. Ela constitui um deslocamento de um tipo de subjetividade para outro tipo, a ser atingido mediante a prática ascética. O asceta oscilaria entre uma identidade a ser recusada e outra a ser alcançada. O ponto para o qual chamamos a atenção é que esse projeto identitário depende -ele mesmo- do atual campo de sentidos no qual se aloja uma prática ascética.

Quanto ao campo de sentidos fundantes das bioascèses, ele se dissemina no cotidiano através de um regime de verdade transmutado no ideário de uma prometida “otimização da qualidade de vida” assegurada pela exacerbação de uma esfera da condição humana: a saúde. Decorrente dos enunciados em torno da vida reduzida à

“saúde otimizada”, opera-se verdadeiras aderências às práticas de bioasceses – sem que se tenha consciência da servidão voluntária aí implicada. O processo de significação que valida o que é essa “qualidade de vida” é uma ideação de uma saúde marcada por imperativos ao empreendedorismo em relação ao próprio corpo. Figura-se, então, um corpo predador de si mesmo. Torna-se desejável empreender aumentos de todas as capacidades anátomo-fisiológicas do corpo.

Deparamo-nos, então, com um corpo instigado continuamente ao excesso do poder de controlar a si mesmo, repetindo à exaustão seriações de macro e micro movimentos que assegurariam maior controle de estados orgânicos. Conforme indicamos na introdução de nossa pesquisa, as clínicas psi das sintomatologias compulsivas contemporâneas tem se deparado com experiências corporais recorrentes como a compulsão pela hipertrofia da massa muscular, a compulsão pelo emagrecimento do corpo ou por estetizações cirúrgicas sobre o mesmo. Deixamos destacado um assinalamento: ciclos de repetições, excessos performáticos e perseguição extenuante do controle de produção de estados corporais são signos emblemáticos de funcionamentos subjetivos e subjetivantes presentes naquilo que as “ciências psi” reconhecem como emblemas de fenômenos obsessivos- compulsivos. Trazemos, assim, para nossa problematização a possibilidade de as bioasceses instaurarem modos de existência nos quais o corpo pode a qualquer momento ser instigado à produzir compulsões.

A “saúde hipertrofiada”: quando as práticas ascéticas tornam-se práticas assépticas

Ortega (2005, p.153-4) busca na antropologia do corpo a noção de biossociabilidade. O termo fora criado pelo antropólogo Paul Rabinow (*Artificialidade e Iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade/1999*) cujas pesquisas fundamentam-se na interlocução de autores como Foucault, Agabem e Negri a fim de precisar-se as incidências de uma biopolítica contemporânea sobre a cultura cotidiana do corpo. Rabinow estuda temas como as implicações biopolíticas da nova genética na produção de ideais como o “novo tipo de autoprodução”. O ideal da autoprodução refere-se à constituição de imagens e discursos para o conhecimento de si mesmo segundo derivações advindas dos avanços genéticos como a reprodução de tecidos do próprio corpo, a clonagem genética e as bases genéticas do comportamento humano. Trata-se, então, de evidenciar como as epistemes circunscritas a uma cientificidade

geneticista oferecem signos para que o cotidiano elabore formas de relacionar-se com o corpo.

Rabinow e Rose (2006, p.29) aperceberam-se de que a autoprodução após a nova genética não poderia mais ser entendida como uma metáfora biológica, mas sim como uma “rede de circulação de termos de identidades e lugares de restrição aos corpos”. Consolidar-se-ia, então, a fabricação de “novas identidades e práticas individuais e grupais, surgidas destes regimes de verdades”. Sendo práticas de produção de si, Ortega (2005, p.141) as apreendeu como modalidades de ascetes – designando-as como bio-ascetes. Tais ascetes pautadas no esquadramento genético do corpo formatariam vinculações a grupos específicos. Nasce assim, nos estudos de Rabinow, a noção de biossociabilidade. Segundo Ortega (2005, p.153):

[...] a noção de biossociabilidade visa descrever e analisar as novas formas de sociabilidade surgidas da interação do capital com as biotecnologias e a medicina. A biossociabilidade é uma forma de sociabilidade apolínea constituída por grupos privados, não mais reunidos segundo critérios de agrupamento tradicional como raça, classe, estamento, orientação política, como acontecia na biopolítica clássica, mas segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas e longevidade.

No plano da formação de grupos, as vinculações biossocializantes criam novos critérios de mérito e reconhecimento, novos valores com base em regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de desempenho físico. Os enunciados circulantes nesses grupos respaldam-se nos saberes médico, baseando-se em constantes biológicas como: taxas de colesterol, tono muscular e desempenhos físicos “otimizados.” Formam-se, então, comunidades centradas em temáticas como: desempenho milimetricamente amplificado dos atos sexuais, aumento da rapidez de rendimentos em tarefas cotidianas, aumento da capacidade respiratória para o retardo do envelhecimento; bem como, comunidades de portadores de algum quadro patológico recentemente designado pela Psiquiatria. Não é que não existissem comunidades análogas tematizadas por esses referenciais – o fato contemporâneo que chamou a atenção da antropologia do corpo foi a exclusividade e a supremacia cada vez mais crescente do uso de somente esses critérios para que o indivíduo responda a indagação “quem sou ?”

O que estaria fazendo com que o homem contemporâneo se voltasse para um fisicalismo médico, calcado principalmente nos conhecimentos e nas tecnologias da Genética e das Neurociências, reconhecendo-as como a “fonte mais verdadeira” – ou,

quem sabe, “a única fonte verdadeira” – para que se responda à indagação acima? Cabral (2013) – ao estudar o fenômeno das bioidentidades – nos lembra da crise pelas quais referenciais identitários tradicionais passaram desde o final do último século. Antes, para perceber-se e interpretar-se a si mesmo, cada um valia-se de referenciais como: etnia, sobrenome, partido político, escolaridade, religião. Ainda que referenciais corporais fenotípicos como cor da pele e sexo anatômico fossem marcadores identitários, eles assim o eram graças à validação de epistemes religiosas e humanísticas, profundamente marcados pelo dualismo mente-corpo.

A crise desses referenciais identitários e das matrizes epistêmicas que os legitimavam fez o homem contemporâneo deslocar-se rumo a um monismo que reduz tudo ao organismo genético-neurológico. No trajeto três de nossa pesquisa, ao estudarmos a conceituação desenvolvida por Deleuze e Guattari acerca da segmentaridade e da reterritorialização arborescentes, veremos que a migração rumo a esse monismo faz parte de um controle semiótico que constitui como hegemônico um único e mesmo centro de significação a engendrar regimes de verdade. Ao que concerne à hegemonia do monismo neurogenético como matriz de significação e fonte única de referenciais identitários, Hur (2012, p.232-233) localiza a corporificação que a subjetividade sofreu a partir do final do século vinte. De uma psique imaterial circunscrita ao conceito de mente, a subjetividade transitaria para a materialidade biológica – momento em que a psique se transmuta em cérebro, neurotransmissores, metabolizadores, receptores e mapeamento genético. Como efeito desse monismo centrado sobre o corpo apreendido pelo viés neurogenético, a subjetividade viu-se traduzida ao que esquadrinham as imagens da tomografia de emissão de pósitrons (PET-scan) ou a decodificação genética do DNA. Institui-se, então, tempos de primazia de uma imagética fisicalista da subjetividade.

É no interior desse reducionismo que a antropologia do corpo passou a investigar uma forma peculiar de constituição de identidades: a rígida aderência a marcadores estritamente orgânicos para a localização, a percepção e a interpretação de si mesmo. Como diz Cabral (2013): é como se o cérebro tivesse engolido a mente - e os genes a tivessem digerido. Decorre dessa coagulação da subjetividade no organicismo biologizante a argumentação para que os antropólogos criassem a noção de bio-identidades. Como ressaltou o economista político Robert Crawford (1980), uma esfera de significação tornou-se a peça chave para a aderência coletiva às produções de

bio-identidades: a esfera da saúde. Tornando-se um valor absoluto ou padrão único para julgar um número crescente de condutas sociais, a saúde deixou de ser um meio para atingir outros estados vitais e converteu-se numa apologia à onipotência do “domínio de si mesmo”. Assim, produziu-se um sistema argumentativo racional para a adesão coletiva às bio-asceses. A “boa qualidade de vida” tornou-se reduzida a um problema de saúde, assim como a saúde se expandiu para incluir tudo o que é “bom na vida”. Trata-se, então, de pensar a saúde como uma axiologia máxima legislando sobre todas as outras tessituras da existência. Exemplifica-se essa expansão da axiologia da saúde ao notar-se que distintas atividades sociais, lúdicas, religiosas, esportivas e sexuais passaram a ser ressignificadas como práticas de saúde (“terapias”).

Instiga-nos uma questão: quais articulações adviriam da normatização guiada pelo ideário da saúde a constituir bioidentidades e a noção de controle trabalhada por autores como Deleuze e Guattari? Ortega (2005, p.155) nos oferece uma pista: mediante a ideação de uma saúde perfeita e intensificada – produz-se, na constituição de bio-identidades, a formação de um sujeito que se autocontrola, se autovigia e se autopuni: um sujeito que à espreita pelo mínimo indício de “má saúde” em si mesmo e o elimina a qualquer custo. Assim, não estaríamos às voltas com uma disciplina *do* corpo – mas sim, de uma autodisciplina *ao* corpo. Falamos, então, de um esquadrinhamento operado por uma saúde hipertrofiada, blindada a qualquer indício de diferença que destoe das malhas de sua organização semiótica. Perfeita, intensificada rumo a um absoluto asséptico, essa saúde hipertrofiada blinda o corpo a qualquer fenômeno que seja da ordem da surpresa e do inaudito.

Logo, se temos uma modalidade de subjetivação que é infatigável quanto ao gozo imperativo de um organismo hiperexcitável e dado à perfeição, por outro lado, simultaneamente, deparamo-nos com subjetividades esgotadas por jamais satisfazerem aos imperativos de ideais diariamente reeditados. Produção de um corpo esgotado! Imperativos de um autocontrole onipresente derivados de uma “saúde excessiva” que recusa qualquer estranheza incidente sobre o corpo. É no âmbito dessa política semiótica do excesso que Deleuze e Guattari (2012, p.135) problematizarão as modalidades de configuração de controle sobre os corpos como sendo processos maquínicos de captura das potências inventivas inerentes aos mesmos. Instaurada uma correlação de forças movidas por uma potência de apropriar-se de tudo – dos corpos, da vida e da morte – Deleuze e Guattari (2012, p.126) fazem notório a incidência de um devir de forças

reativas cuja configuração de sua potência caracterizariam uma vontade cega e compulsiva de mega-apropriação – vontade de estoques de corpos num centro único de inteligibilidade. Encontro dos corpos com o acontecimento de uma correlação de forças cuja potência se faz como apropriação homogeneizante de outros corpos.

Nesse embate de forças díspares e imanentes, Deleuze e Guattari (2012) problematizarão as capturas capitalísticas como sendo um regime de controle de corpos que, dentre outras vertentes, opera pela via de uma violenta destituição de códigos semióticos já produzidos para uma posterior hipercodificação dos mesmos dentro de sua axiomática de apropriação da vida: promoção de esgotamentos das potências de um corpo. Contudo, tenhamos em mente de que o próprio esgotamento diz também de operações de um “corpo- máquina de guerra” a resistir à máquina de captura que lhe nega a sua condição de corpo-potência. Deleuze especifica:

“O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. [...] A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida. [...] Espinosa dizia; não se sabe do que um corpo humano é capaz, quando se liberta das disciplinas do homem. E Foucault: não se sabe do que o homem é capaz ‘enquanto ser vivo’, como conjunto ‘de forças que resistem’” (F, p.99-100).

CAPÍTULO 5

ESCRITURAS E VISIBILIDADES DE UM MONISMO SUPRESSOMÁTICO: O ENGENDRAMENTO BIOIDENTITÁRIO DE UM CORPO-HIPÉRBOLE

Apreendemos do trajeto anterior que a constituição de bioidentidades fundamenta-se na hegemonia de um conjunto crescente de imagens e enunciados a respeito do corpo – uma discursividade imagética que faz uso dos saberes e das tecnologias das neurociências, da genética do comportamento e da psicofarmacologia, impondo-se como a única matriz de verdade acerca de possíveis articulações entre corpo, subjetividade e vida. Enquanto operadora de significações, a discursividade imagética bioidentitária consiste num centro de semiotização regido por uma racionalidade que se guia por um ideal de saúde ausente de quaisquer indícios de fragilidade – propõe-se uma saúde absoluta, plena e gerenciável como a medida exclusiva para dar conta de todas as dimensões e possibilidades da condição humana. É através dos cinzéis dessa perspectiva interpretativa que se esculpe, então, as bioidentidades - uma das modalidades de o homem contemporâneo identificar a si e ao

outro, valendo-se tão somente de processos anátomo-fisiológicos, maximizações em performances físicas e alterações na topografia anatômica para, através de resultados físicos, designar-se como um ser humano idealmente desejável. Preconiza-se, então, uma concepção de sujeito que se volta para um monismo biomédico a fim de sustentar composições de modos de os corpos existirem e transitarem pelo mundo.

No imaginário desenhado por essas composições de sentidos, os corpos são alocados no interior de projetos ontológicos que insinuam o absoluto controle sobre as experiências que eles vivenciam. Quando esse ideal de um corpo autogerenciável e absolutamente controlado é apropriado como condição para o desejar-se a si mesmo produz-se, então, uma figuração teleológica a atrair a produção desejante dos corpos. Narciso passa a amar-se no semblante de um Titã inabalável. As figurações de corporalidades propostas nos processos bioidentitários comporiam, então, projetos de subjetivação espreitados pela insuflagem narcísica de uma saúde plena, pronta a recusar qualquer surpresa, qualquer imprevisto, qualquer limite. Arma-se, assim, um corpo blindado às forças intempestivas do vir-a-ser, lembra-nos Pelbart (2008). Falamos, então, da produção de imperativos de recusas a todo processo inusitado e inaudito incidente sobre o homem. Imperativos que seduzem pela suposta certeza da possibilidade de um autocontrole pleno sobre o corpo. Supostamente autogovernável graças à produção de altíssimos desempenhos de saúde – como um atleta de elite – o corpo proposto pelas bioidentidades asseguraria senão a solução, ao menos o silenciamento de quaisquer modalidades de estranhamentos, espantos ou angústias que perpassam a condição humana.

O que pode o corpo diante de tais blindagens bioidentitárias? Se considerarmos a possibilidade de uma servidão do desejo aos ideais e imperativos que tal blindagem impõe, poderíamos perguntar: frente às malhas de sedução de um corpo tão poderoso, restaria ao homem somente o assujeitamento a esse modo de subjetivação? Essas indagações convidam-nos a buscar novos contrapontos à temática do corpo contemporâneo, esgotável pela imagética de um megaorganismo. Desejamos, então, aproximarmo-nos de vertentes conceituais que articulem dois novos eixos de problematização: o corpo-resistência/ corpo-inventividade em seus contrastes e embates diante do corpo-representação esquadrihado pela lógica bioidentitária. A aposta é a de que essa abertura de problematização nos incursionará rumo a um espaço conceitual nas obras de Deleuze e Guattari onde abordaremos o que pode um corpo intenso e intensivo diante do reducionismo bioidentitário de um corpo-organismo. Sendo um corpo de

virtualidades múltiplas, entreveremos um corpo jamais pronto, absoluto e sentenciado ao destino de colosso anátamo-fisiológico capturado. Haveria algo nos corpos que se põe à revelia de quaisquer sedimentações identitárias. Interessa-nos esses processos anárquicos.

Potencializa-se, então, a indicação de rupturas e invenções de outros corpos: a produção de “corporalidades nômades”, totalmente estranhas à configuração imaginária de corporalidades forjadas pelas bioidentidades. Indicamos, pois, a possibilidade de encontrarmos nas obras dos autores estudados campos outros de significação que conectariam os corpos a territórios semióticos alternativos cujas linguagens e imagens que os sustentam tornam cegos e surdos os regimes de enunciação e de visibilidade agenciados pelo monismo megaorganicista. No presente capítulo, percorreremos uma trajetória que efetive uma aproximação conceitual nas obras de Deleuze e Guattari – um caminho a propiciar a abertura da perspectiva de problematização que começamos a esboçar. Como início dessa busca por novas paisagens conceituais, queremos destacar alguns processos- geratrizes que estão em jogo quando se considera o esgotamento do corpo contemporâneo desenhado pela hiperbolização biomédica.

Sobre quais alicerces conceituais erguem-se os ideais de (auto) controle e (auto) governo do corpo legitimados pelas bioidentidades? Indico essa questão como uma chave de abertura para uma precisão de qual são alguns dos arcabouços epistêmicos que fundamentam a representação bioidentitária de um corpo-hipérbole, gerenciador e empreendedor de uma vida supostamente domesticável. Ao localizar a malha epistêmica na qual se equilibra esse corpo-hipérbole, Rose⁸ (2013, p.263) indica a transição sócio-histórica que se passou no âmbito científico entre dois regimes de significação delineadores da própria noção de subjetividade: o deslocamento do indivíduo psicológico para o indivíduo supra-somático. O autor observa que ao longo dos primeiros sessenta anos do século XX, os seres humanos – pelo menos nas sociedades industriais e liberais no Ocidente - chegaram compreender a si mesmos como habitados por um profundo espaço psicológico interior. Se voltarmos para os estudos de Figueiredo (2007) quanto à construção da subjetividade no projeto da Modernidade – a invenção do indivíduo – veremos que esse espaço psicológico interno passou a ser a

⁸ As pesquisas do sociólogo britânico Nikolas Rose (1947-) elaboram releituras da conceitualização foucaultiana acerca da biopolítica em consonância com as problematizações do controle capitalístico tematizadas por Deleuze e Guattari. Mediante tais interlocuções, o autor configura um campo teórico para se pensar os processos de subjetivação na contemporaneidade em seus percalços diante de regimes de verdade instaurados por jogos de biopoder disseminados no interior da cientificidade neurogeneticista e psicofarmacológica.

matriz de significação hegemônica para o homem nomear a si mesmo através das linguagens compositoras dessa “interioridade”. Desenhava-se, então, um homem essencializado como um “sujeito psicológico”.

Nesse espaço fechado habitaria um sujeito potencial cuja suposta essência mostrar-se-ia marcadamente pluridimensional: racional, volitiva, instintiva e moral. Ainda que configurado por relações intersubjetivas e embora a sua condição existencial fosse sumamente mobilizada pela imprescindível necessidade de outros humanos, esse “si mesmo” experienciaria uma certa dicotomia entre um mundo interno, privado -por vezes inconsciente a ele mesmo - e um mundo externo, público e compartilhado. Nos recônditos desse mundo secreto, representações mentais personalizadas espelhariam os objetos com os quais esse sujeito cognescente interagisse e/ou desejasse. Deleuze indica o horizonte de sentido pelo qual era conduzida essa interioridade psicológica, artefato de um modo de subjetivação expresso na figuração de um eu ensimesmado numa espécie de claustro pessoal, à parte do mundo. Deleuze observa como esse modelo de subjetivação priorizava uma transcendência do humano rumo a um horizonte ontológico configurado por uma essencialidade absoluta sob o signo do divino. Segundo o autor:

“Ora, na idade clássica, todas as forças do homem são referidas a uma ‘representação’ que pretende extrair o que nele há de positivo, ou de elevável ao infinito: de tal forma que o conjunto das forças compõem Deus, não o homem, e que o homem só pode parecer entre as ordens de infinito [...] não apenas o infinito tinha primado em relação ao finito, mas também as qualidades do homem, levadas ao infinito, serviam para compôr a insondável unidade de Deus” (F, 2005, p. 94-95).

Foi cercado por esse horizonte ontológico transcendente de matriz judaico-cristã que os processos de subjetivação do homem moderno foram hegemonicamente alocados numa topologia internalista. Enquanto hegemônica, essa concepção tentaria extinguir quaisquer modalidades de subjetivação dissidentes daquela instaurada pelo “indivíduo psicológico”. Tempos em que o chamado “si mesmo” tornou-se puro ensimesmamento, habitado por representações ideativas. Quanto a essas, dois grandes legados de racionalidade não apenas as explicariam, mas lhes seriam fundantes. Na esteira de um legado platônico, as representações seriam pensadas como emblemas, derivações e espelhamentos a articular os objetos empíricos (cópias) conhecidos pelo sujeito e as matrizes objetais metafísicas (modelos) que os transcendiam para além da empiria. Já no desdobramento de um legado aristotélico, as representações mentais desse sujeito

psicológico aludiriam às imagens (personalizadas) abstraídas de objetos sensorialmente experienciados.

Qual o estatuto ontológico destinado ao corpo no âmbito dessa lógica representativa? Durante séculos de primado do binarismo presente nessa lógica (modelo/ cópia; objeto empírico/abstração mental), ao corpo seria designado o lugar da imperfeição, a dimensão da transitoriedade em contraste com a eternidade da essência transcendente da psique. Na vigência da lógica representativa de linhagem aristotélica o corpo seria reduzido ao estatuto de suporte sensorial para a efetivação de um processo de conhecimento superior a ele: a abstração mental operada pela razão incorpórea – mais que um ser corporal, o homem era essencial e nobremente um ser dotado de uma alma racional.

Discorreremos brevemente sobre esse legado da representação e seus impactos sobre a inteligibilidade e a valoração do corpo ocidental pois foi justamente para contrapor-se a ele que Deleuze buscou outras perspectivas conceituais que positivassem o corpo como lócus de ultrapassagens aos processos de subjetivação já sedimentados; um corpo positivado em si mesmo em detrimento a quaisquer modelos ontológicos comparativos. Nesse ponto de nossa pesquisa, apenas assinalemos: todo um legado interpretativo clássico constituiu uma psique incorpórea valorada como a única dimensão realmente significativa da condição humana. Tempos de um dualismo em favor dessa “alma incorpórea” onde fabricou-se uma discursividade psicológica para que todos os processos humanos- familiares e inusitados – fossem visibilizados, ditos e aceitos e/ou transmutados em “racionais”.

E o “sujeito psicológico” se transmuta em “sujeito neurogenômico”

Entretanto, no final do século XX, tanto no âmbito das neurociências quanto em setores filosóficos da chamada Filosofia da Mente, efetivar-se-ia uma gradativa interrupção da incidência do dualismo mente-corpo valorativo da “interioridade mentalista. Rose discorre sobre a transmutação da cognição, da emoção, da volição e do humor em processos não apenas condicionados pela materialidade do cérebro e das sequenciações genômicas, mas descritos e interpretados como epifenômenos estritamente neurológicos. Um regime de verdade⁹ (única) vem se instalando na

⁹ A noção foucaultiana de regime de verdade é importante para que façamos sobressair que a problematização desenvolvida por Nikolas Rose não se trata de um anticientifismo. Os estudos desse autor não são meras oposições aos achados e às contribuições advindas da Psiquiatria Biológica; acima de

chamada Psiquiatria Biológica e, assim, forjando uma racionalidade científica a apresentar um monismo neurogenômico como centro único de produção de significação para os processos psíquicos. Rose assim sintetiza esse modelo de racionalidade científica:

O novo estilo de pensamento na psiquiatria biológica não apenas estabelece o que conta como explanação; determina o que há para explicitar-se. O profundo espaço psicológico que se abriu no século XX nivelou-se. Nessa nova explicação da personalidade [...] A mente é simplesmente o que o cérebro faz. E patologia mental é simplesmente a consequência comportamental de um erro ou anomalia identificáveis, e potencialmente corrigíveis, em alguns daqueles elementos agora identificados como aspectos do cérebro orgânico. Isso é uma mudança na ontologia humana, nos tipos de pessoas que nos consideramos ser. Implica um novo jeito de ver, julgar e agir sobre a normalidade ou anormalidade humanas. Possibilita-nos sermos governados por novos caminhos. E possibilita-nos gerenciarmo-nos diferentemente (ROSE, 2013, p.268).

Se antes a interioridade dizia de um mundo de representações ideativas e emoções anímicas, agora teríamos uma nova modalidade de ensimesmamento: a essência de um suposto sujeito humano universal teria seus moldes em circuitos neuronais e em redes genômicas constituídos por bases naturalistas filo e ontogenéticas. O céu transcendente onde habita a essência humana passa a ser potenciais neurogenéticos – potenciais que primam pela diversificação de um modelo único de homem- o homem megaorgânico. Preponderava-se, então, um novo viés semiótico para articular subjetividade, corpo e verdade: a invenção de um monismo radicalmente organicista que instituiu uma proposta (e/ou uma imposição) de um corpo-hipérbole: um megaorganismo mergulhado numa sofisticada organização de gens e redes neurônicas.

Notemos: embora constituam regimes semióticos opostos em relação ao corpo, tanto o dualismo clássico venerador da mente, quanto o monismo supraorganicista contemporâneo, ambos estão inscritos ainda na mesma ordem de produção de sentidos: a ordem da representação identitária, sumamente essencialista. Se no primeiro regime semiótico o corpo sofre a comparação e a (não) equivalência a uma alma essencial que o transcende; no segundo, a alma cede lugar a uma essência biologizada formalizada na imagética de redes neurogenômicas com poderes infinitos, um ideal de corpo que flerta

tudo, seus estudos dispõem uma análise crítica aos dispositivos biopolíticos que fazem uso dos saberes dessa ciência, domesticando o homem, controlando a vida e bloqueando outras inteligibilidades acerca da condição humana, impedindo, assim, invenções de outras estilísticas da existência.

com a idéia de uma espécie de empreendedorismo de si mesmo. O absoluto divinizado é então reeditado sob a figura do absoluto cientificado.

Idolatrado como campo de causação máxima da condição humana, ao corpo-organismo deveriam ser criadas e instigadas práticas e cuidados em prol da excelência de suas possibilidades de controle de um objeto de posse que requereria, então, sagazes empreendedores: o objeto vida. Falamos, então, de uma discursividade tecnocrata que coisifica a vida e os corpos que a atualizam. A propósito desse controle, uma questão se faz pertinente: objetivada como uma presa a ser adquirida ou como uma posse domesticável, que vida é essa proclamada pelo organicismo contemporâneo? Pelbart (2016, p.30-33) a cartografa como um emblema do esgotamento niilista hodierno que toma como insuportáveis quaisquer indícios de fragilidade, fraqueza ou incompletude. Configura-se uma vida anestesiada ao mínimo índice do acontecimento de diferenças que escapam de sua lógica biologizada. É em nome dessa proposta de vida que a contemporaneidade assiste ao nascimento e à proliferação de bioasceses. Tempos onde uma forma de subjetivação – as bioidentidades- ratificam e reiteram cada vez mais a imposição de uma única figura de subjetivação designada por Rose de um “si-mesmo neurológico”. Segundo suas considerações:

E essa somatização está começando a se estender para a maneira pela qual compreendemos as variações em nossos pensamentos, desejos, emoções e comportamentos, vale dizer, em nossas mentes. Ainda que nossos desejos, humores e descontentamentos possam ter sido previamente mapeados em um espaço psicológico, agora estão sendo mapeados no próprio corpo, ou em um órgão particular do corpo – o cérebro. E esse cérebro é, ele próprio, compreendido em um registro particular. De maneira significativa, afirmo, tornamo-nos ‘si-mesmos neurológicos’ (ROSE,2013, p.263).

Se no capítulo precedente indicamos a falência sócio-histórica de referenciais identitários tradicionais como um cenário propício para a busca e a produção de outros padrões identitários; agora apontamos para a hegemonia epistêmica de uma modalidade de cientificidade, indicando-a como um sistema semiótico sustentador e legitimador das chamadas bioidentidades. Ambas as indicações evidenciam: diante da crise das identidades hodiernas, propôs-se ao homem abrigar-se no organicismo cientificista contemporâneo, buscando aí marcadores identitários inusitados – validados, aprovados e instigados por uma modalidade de conceber e fazer ciência, movida pela compulsão cega da vontade de verdade (una). Interessa-nos essa localização do contexto semiótico onde nascem e se sustentam as bioidentidades – e seus processos de instalação, as

bio-asceses – porque os seus mecanismos semióticos configuram e enfatizam uma única possibilidade de corporeidade: o corpo-organismo. Será a partir do confronto com esse corpo-organismo que tentaremos apresentar dimensões outras do corpo, conceitualizadas por Deleuze e Guattari ao problematizarem os contrastes entre o corpo capturado em semiotizações capitalísticas e a inventividade desse mesmo corpo ao ultrapassar esse controle. Para tal, teremos que dizer por que o monismo supraorgânico é um centro semiótico de captura capitalística. De nosso ponto de partida – o corpo-organismo contemporâneo - o que ressaltamos é a instauração de uma imagética idealizada e imperativa de um organismo hiperpotente, passível de esquadrinhamentos tecnológicos e de previsibilidades asseguradas por avanços de mapeamentos tecnocientíficos. Consequências:

Ao invés de uma abertura à multiplicidade de intensidades corporais, há de certa forma uma redução do fenômeno humano ao que a imagem da tomografia de emissão de pósitrons (PET-scan) ou a decodificação genética do DNA esquematizam. Vale ressaltar que um escaneamento PET ou um perfil de DNA passam a ter maior poder retórico de convencimento do que o discurso oral de um ser humano examinado (HUR, 2015, p.233).

Preconiza-se através dessa instauração a produção de um ideal de corporeidade: o organismo maximizado em suas funções e minimizado em seus limites. Para Ortega (2005, p.155), estaríamos diante de uma disciplina inusitada: o panóptico não seria mais uma instância exterior a vigiar e a punir os corpos dissidentes da disciplina; o panóptico teria se convertido no próprio mega-organismo habitado pelo corpo – uma instância entranhada na própria corporalidade, produzindo imperativos (desejáveis!) cada vez mais recorrentes de servidão aos seus ideais de (auto) controle. Efeito: produção de subjetividades regidas pela autofiscalização de cumprimento de normas estéticas, pelo autocontrole das aproximações imaginárias entre esse corpo ideal e o corpo atual e pela autopunição diante do fracasso na conformação a esses imperativos.

Ortega (2005, p.158-159) enfatiza a experienciação de fracasso decorrente dessa modalidade hodierna de subjetivação: modos de existir que vem proliferando modalidades de sofreres psíquicos emblemáticos de nossos tempos. Conforme o autor:

A ideologia da saúde e do corpo perfeitos nos leva a contemplar as doenças que retorcem a figura humana como sinônimo de fracasso pessoal. [...] A obsessão pelo corpo bronzeado, malhado, 'sarado', lipoaspirado e siliconado faz aumentar o preconceito e dificulta o

confronto com o fracasso de não atingir esse ideal, como testemunham anorexias, bulimias, distimias e depressões.

Pela vertente do excesso designado como psicopatologias queremos trazer para nosso plano de análise uma retratação que sinalize que esse estoque de onipotência é o mesmo que constitui qualquer configuração de corporalidade agenciada pelas bioidentidades – mesmo aquelas corporalidades que não são reconhecidas como transtornos psíquicos e circulam na contemporaneidade como “jeitos de ser”. Aliás, vale lembrar que as próprias balizas que outorgam conferir a um processo a nomeação ou não de psicopatologia são medidas construídas pelas coordenadas sócio-históricas e seus jogos biopolíticos, característicos de uma determinada época. Logo, tornamos preciso que as corporalidades engendradas pelas bioidentidades – sejam ou não identificadas como psicopatologias – são, todas elas, sintomas de uma das malhas semióticas capturantes de nosso tempo: o monismo supraorganicista.

Corpos-acontecimentos à revelia do mestre do excesso

Muitos se reunirão em lugares desertos e falarão em voz baixa de possíveis milagres, como se o milagre tivesse realmente se realizado [...] Muitos não compreenderão porque suas inteligências vão somente até os processos. Haverá quem mude como os ventos. E haverá quem permaneça na dureza dos rochedos. No meio de todos, eu ouvirei calado e atento, comovido e risonho. Escutando verdades e mentiras, mas não dizendo nada. Só a alegria de alguns compreenderem bastará porque tudo aconteceu para que eles compreendessem que as águas mais turvas contêm às vezes as pérolas mais belas. (Acontecimento, VINÍCIUS DE MORAIS).

Poliédrico, apercebemo-nos desde já: o corpo-inscrição é apenas uma das dimensões concernentes ao conceito de corpo conforme o pensam Deleuze e Guattari. Reiteradamente temos indicado que para o corpo são configurados discursos, imagens, ideais e projetos ontológicos muitos dos quais efetivam verdadeiros imperativos de modos de o corpo vivenciar-se enquanto experiência atualizante intensiva – com a ressalva de que notemos que a concepção de intensidade no registro de enunciação do corpo-hipérbole é traduzida como a excitação em prol de um autoempreendedorismo que toma como presa o organismo neurogenômico. Temos sublinhado uma modalidade hodierna cientificista de produção de significações endereçadas ao corpo, delineando, assim, um eixo conceitual a propósito do mesmo que o compreenda também como efeito de inscrições da linguagem e da imagética. Nesse ponto de nossa trajetória de

pesquisa, a vertente de análise principal tem sido a de caracterizar tais inscrições como processos de semiotização: processos engendrados de expressões e conteúdos que entificam o corpo. Mas, o que são processos de semiotização?

Quando indica a etimologia grega da palavra “semiótica”, no verbete alusivo a esse termo, Holanda (2010, p.1285) a traduz como a “técnica ou arte dos sinais” precisando, então, que a semiótica consiste na invenção e descrição dos mesmos. No âmbito da Linguística, caberia à semiótica tanto a codificação quanto a decodificação dos objetos elegíveis ao conhecimento humano, garantindo, assim, a produção de inteligibilidade a propósito dos códigos que os enunciam. Como define Holanda (2010, p.341) os códigos são sistemas de símbolos mediante os quais se agrupa sinais numa forma representativa inteligível – ou ainda – códigos seriam formas de dispôr uma escritura de sinais. A idéia de escritura é importante para realçarmos a incidência de algo que, uma vez sinalizado, passa a ser inscrito em um agrupamento de marcas tipográficas, ou seja, algo que não estava configurado numa expressão passa a fazer-se formalizado através de um conjunto de caracteres capazes de sustentar uma escritura (uma enunciação de inteligibilidade). Falamos, então, que tal escritura é capaz de forjar uma forma àquilo que indiciou-se a si mesmo através de sinais. E se a idéia de forma remete aos contornos e perímetros de uma figura, ela também diz do utensílio que fabrica figuras àquilo que fez sinal de si. A escritura como um utensílio modelador de figuras atribuídas a algo que fez indício de sua ocorrência. Nesse ponto, encontramos-nos diante de um campo topológico preciso para Deleuze: se há sinais que são apreendidos em sistemas de enunciação, seria antes pertinente indagar-se ao que eles aludem. Sinais: indícios de um presentificar-se, indicadores de uma efetivação; os rastros deixados por algo que, ao mesmo tempo em que se faz presente, se desdobra sobre si mesmo e segue deslocamentos-processualidades de um eterno vir-a-ser.

Haveria, portanto, uma topologia radicalmente outra, uma exterioridade heterogênea e díspare em relação às formações e formalizações da linguagem. Conectamo-nos, assim, à temática do encontro tangenciada no trajeto anterior de nossa pesquisa: sinais são signos remissivos aos encontros entre um corpo configurado e elementos desconhecidos e desconhecíveis, intensos e intensivos, inaudíveis e impensáveis; elementos esses que Deleuze busca na cosmologia estóica como sendo os incorporais. Para o conceito dessa dimensão tão estranha e estrangeira –a dimensão do encontro indiciado por signos - Deleuze faz uso do termo “Fora”, mas não como um advérbio de lugar que alude à exterioridade de uma região já representada. Deleuze

atribui a esse termo o valor de um substantivo a fim de fazer sobressair uma autonomia conceitual extrema dessa topologia em relação a quaisquer formas de interioridade/exterioridade constituídas ou em vias de constituição. Deleuze realça a distinção entre ambas as topologias:

É preciso distinguir a exterioridade e o lado de fora. A exterioridade é ainda uma forma [...] Mas o lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irreduzível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe a ação de outra. [...] Há, então, um devir de forças que não se confunde com a história das formas, já que opera em outra dimensão. Um lado de fora mais longínquo que todo o mundo exterior e mesmo que toda forma de exterioridade, portanto, infinitamente próximo (F, 2005, p.93).

Deleuze descreve esse poder que a força apresenta de ser afetada como uma matéria da força e o poder de afetar outras forças, uma função da mesma. Forças afetadas constituiriam, então, um substrato sobre o qual forças que afetam operariam alguma modalidade de construção. Contudo, tratar-se-ia de construções amórficas – incorpóreas do ponto de vista das formas, mas “corporais intensivas”, do ponto de vista da diferença do quantum de força entre as forças correlacionadas. Deleuze:

O poder de ser afetado é como uma matéria da força, e o poder de afetar é como uma função da força. Só que se trata de uma pura função, isto é, uma função não formalizada, tomada independentemente das formas concretas em que ela se encarna, dos objetivos que satisfaz e dos meios que emprega: física da ação, é uma física da ação abstrata. E trata-se de uma pura matéria, não formada, tomada independentemente das substâncias formadas, dos seres ou dos objetos qualificados nos quais ela entrará: é uma física da matéria-prima ou nua. [...] Se as combinações das variáveis das duas formas- o visível e o enunciável- constituem os estratos ou formações históricas, a microfísica do poder expõe, ao contrário, as relações de forças num elemento informe e não estratificado. [...] No entanto, não há nada sob, sobre e tampouco do lado de fora dos estratos. As relações de forças, móveis, evanescentes, difusas, não estão do lado de fora dos estratos, elas são o seu lado de fora (F, 2005, p.79-80 e p.91).

Zourabichvili (2016, p.75) comenta que quando Deleuze fala do Fora, esta palavra apresenta dois sentidos complementares: primeiro, o não-representável, ou o fora da representação; segundo, a própria consistência do não-representável, a saber, a exterioridade das relações, o campo informal das relações de forças – um campo onde nada está suposto de antemão, salvo a exterioridade radical, que recusa justamente todo

pressuposto fundante. Estaríamos, assim, diante de forças sem qualquer centro fundante de comando – forças anárquicas, por assim dizer. Forças modelando forças: o Fora é um grande ateliê de produções. Nós o conceberíamos como uma topologia produtora de corpos – corpos estritamente intensivos, amórficos, afetivos... incorporais. O conceito de encontro diz, pois, de uma duplicação: por um lado, o encontro intempestivo de forças entre si; por outro, a irrupção de produções intensivas, compostas pelos encontros de forças que atravessam o plano estratificado de corpos já formados e formalizados. Mas, como já assinalamos para Deleuze todo corpo é uma correlação de forças – o que faz com que, mesmo em suas estratificações identitárias, um corpo não se restrinja às suas substancialidades forjadas por enunciados e regimes de visibilidades. Um corpo extensivo – “substancializado” - é também uma produção intensiva de forças, em sua condição de correlações de forças já instaladas. É somente porque é um derivativo de forças - o estado atual das mesmas - que o corpo extensivo apresenta o poder de ser afetado pelos incorporais incidentes sobre o campo extensivo – e também apresenta o poder de afetá-los. Duplicidade um corpo extensivo: forças atualizadas e forças atualizantes. Falar de encontro em Deleuze é cartografar o atravessamento de produções intensivas únicas e inéditas sobre corpos de forças atualizadas, sensíveis a esse *pathos* projetado do Fora. Que outras perspectivas de problematização a topologia do Fora nos incita quando miramos para o corpo representado pelas discursividades e imagéticas manobradas pelo supraorganicismo alocado na Psiquiatria Biológica? Indico uma problematização.

As figurações de um organismo empreendedor de si mesmo não seriam signos de encontros dos corpos contemporâneos com elementos informes engendrados pelas forças advindas desse Fora irreduzível. No trajeto anterior, vimos que, para Deleuze, signos indiciam devires advindos de uma topologia que, constitutivamente, compõem incorporais à revelia de qualquer regime de enunciação semiótica. É preciso a distinção: um campo é aquele das séries de signos das produções intensivas do Fora; outro campo articulado a esse – mas distinto do mesmo- é aquele dos regimes de enunciação atinentes aos signos do intensivo que se encontram com os corpos extensivos. Implicação: as figuras bioidentitárias insufladas pelo monismo supraorganiscista seriam produtos de codificações operadas sobre signos alusivos ao Fora. Corpos reduzidos a organismos-hipérboles seriam efeitos de uma modalidade precisa de codificação de signos – uma redução resultante de uma acoplagem de caracteres operada por uma modalidade específica de codificação. O organismo-hipérbole desenhado pelas

bioasceses não seriam signos em si mesmos; seriam signos já sobrecodificados. Ao que concerne à codificação operada pelo monismo organicista bioidentitário, fazemos uso de um apontamento elucidante realizado por Hur ao estudar os processos de sobrecodificação¹⁰ segundo os problematizam Deleuze e Guattari:

O código é o meio de expressão do visível, é a materialização em forma de enunciados do real [...]. É o conjunto de significantes que registram e expressam o que uma coisa é e deve ser. Funciona como um molde, integra um elemento a um designante, uma conduta a significantes e indicadores. Não é a coisa em si, mas o duplo fluxo extraído e recortado[...]Codificar é atribuir caracteres fixos,etiqueta,identidade,número de registro,cifra[...]Assim,serve para mediar relações,identificar coisas,processar informações,produzindo estratos[...] (HUR,2018,p.64-65).

Códigos e signos. Códigos: no escopo do monismo bioidentitário, trata-se do enlaçamento de signos num regime de inscrição compostos por caracteres que hiperbolizam figuras de corporalidades: o corpo mais eficaz, mais jovem, mais saudável, mais gerenciável. Signos: sinais de efetivações do Fora, captados por corpos na dimensão primordial dos estados afetivos – notadamente, no registro das sensações – antes, portanto de qualquer codificação em representações ideativas. Deparamo-nos, então, com uma dimensão alheia às topologias formais exterior/interior – essas sim sendo topologias engendradoras de formas resultantes de semiotizações desenhadas por enunciados e visibilidades a fim de se fazer dizível e visível as processualidades que têm nesse Fora radical a sua pátria de origem: uma pátria que projeta forças. E a alusão a um movimento de projeção nada mais é que um recurso dissertativo para conceber-se um deslocamento entre duas topologias heterogêneas – nada tendo haver com a suposição de um “além-transcendente” de onde partiriam emissões intensivas rumo ao campo das formas. É que entre ambas as topologias não haveria uma correlação binária estilo causa-efeito ou mundo das idéias/mundo das formas. Ao contrário, ambas as topologias estabeleceriam eixos segundo as correlações de uma causalidade imanente. Reportemo-nos a Deleuze:

O que quer dizer, aqui, causa imanente? É uma causa que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia. Por isso nela há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito [...] Se os efeitos atualizam, é porque

¹⁰ Especifiquemos: para Deleuze e Guattari, os processos de sobrecodificação concernem à uma modalidade precisa de semiotização - aquela operada pelo Estado Capitalista. Ressalva-se que ,para os autores, Estado e Capitalismo não se restringem a formações e organizações políticas; sendo, sobretudo, modalidades de específicos diagramas de forças.

as relações de forças são apenas virtuais, potenciais, instáveis, evanescentes, moleculares, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interação, enquanto não entram num conjunto macroscópico capaz de dar forma à sua matéria fluente e à sua função difusa. [...] (F, 2005, p.46-47).

Sublinhemos: a topologia deleuziana apresenta-nos um campo amórfico constituído por forças - instáveis em suas correlações e evanescentes em sua condição de fluxos intensivos – um campo em eterna processualidade de composições únicas de forças as quais seriam múltiplas e radicalmente díspares. Produz-se aí, nesse Fora experimental, corpos intensivos paradoxalmente incorpóreos (uma vez que forças não apresentam nenhuma essência *apriori* capaz de categorizá-las como formas ou funções). Incorporais intensivos: únicos, são corpos-singularidades que se valem do encontro com as coordenadas enunciativas da linguagem para fazerem-se de atualizações dizíveis, visíveis e inteligíveis. É para destacar o ineditismo e a inventividade de cada uma dessas múltiplas composições de forças que Deleuze busca nos estóicos a noção de acontecimento. Nessa condição de acontecimento, os fluxos de composições de forças instigariam um tal limiar intensivo ao ponto de inserirem-se no legado de enunciados e visibilidades de forças já atualizadas – alçando, desse modo, dizibilidades e visibilidades, figurações de corpos formalizados. Percursos de devires: de uma condição de vagância anárquica para composições singulares de correlações intensivas de fluxos de forças; de tais composições às acoplagens disponibilizadas pela linguagem. Resulta-se dessa experimentação efetuada entre um campo sumamente intensivo e um campo extensivo enunciante a justificativa para que Deleuze resgatasse a concepção estóica acerca do acontecimento como um processo duplo: o acontecimento seria simultaneamente efetuação e contra-efetuação de uma produção intensiva.

Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há de outro lado o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral, nem particular [...] ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação. Em um caso, é minha vida que parece muito fraca, que escapa em um ponto tornado presente em uma

relação assinalável comigo. Em um outro caso, eu é quem sou muito fraco para a vida, é a vida muito grande para mim, jogando por toda parte as suas singularidades, sem relação comigo, e sem um momento determinável como presente, salvo como o instante impessoal que se desdobra em ainda-futuro e já-passado (LS, 2015, p.154).

Entendemos, assim, que a efetuação de um acontecimento corresponderia à inscrição do mesmo nos regimes de enunciação e visibilidades – encontro com a linguagem. Contudo, simultaneamente, um encontro fora desse presente definitivo subsiste como um instante conectivo – porque inaugura correlações singulares com outras forças –fúgido a quaisquer entificações – porque concerne a um movimento de vir-a-ser impulsionado pela vontade de desconexão a fim de empreitar-se encontros outros com forças ainda “não visitadas”. A contra-efetuação do acontecimento diz dessa instantaneidade fugidia - uma instantaneidade desejan-te de outras composições. A respeito da natureza paradoxal do acontecimento conceitualizado por Deleuze, Zourabichvili (2004, p.6-7) comenta que o paradoxo deste é tal que, puramente “expressível”, nem por isso deixa de ser “atributo” do mundo e de seus estados de coisas – o acontecimento estaria, portanto, dos dois lados ao mesmo tempo: como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados de coisas.

Nesse sentido, é pertinente o apontamento do comentador: Deleuze adverte-nos a estarmos atentos para não cairmos no engodo possibilitado pela natureza linguageira do acontecimento, ou seja, o fato de que o acontecimento encontre abrigo na linguagem não quer dizer que não passe, essencialmente, do equivalente da mistura dos corpos num outro plano. Deriva-se apontamento que acontecimento não é uma transcrição de um corpo incorpóral singular numa modelação oportunizada pelas semiotizações da linguagem. Ainda que se atualize e se integre em tais transcrições, o acontecimento ultrapassa as mesmas, contra-efetua-se. Daí a precaução conceitual de atentarmos de que o acontecido(o transcrito;o efetua-do) não é o espectro total do acontecimento(o intensivo,a contra-efetuação).

A conceituação acerca do paradoxo do acontecimento abre-nos outros cenários onde alocar a problemática do corpo inscrito pelas codificações enunciadoras do monismo bioidentitário. Se a figuração de um organismo colossal, potencialmente pleno e gerente de si mesmo, remete-nos à uma codificação enunciativa operada sobre o corpo é porque composições intensivas inéditas estariam encontrando-se com os corpos contemporâneos. Incorporais inauditos – devires imperceptíveis, para usar uma expressão

de Deleuze – estariam atravessando o campo do extensivo e sendo entificados como objetos cerebrais ilimitados, cujas engrenagens reduzem-se a neurotransmissores e cadeias genômicas. Muitas indagações advêm dessas considerações. Apresentemos algumas. Quais signos de singularidades estão sendo efetuados nessa modalidade de representação do corpo? Se entendermos que toda semiotização se faz sobre sinais, logo, a semiotização operada pelos enunciados e visibilidades do organicismo bioidentitário aludiria a signos de singularidades que irrompem sobre o corpo hodierno – ou seja - enquanto regime de enunciação, o monismo supraorganicista seria uma modalidade de efetuação de quais acontecimentos? Contudo, se a toda modalidade de efetuações de singularidades corresponde contra-efetuações das mesmas, indagaríamos quais linhas fugidias “vazam”, escapam e, assim, ultrapassam os estados ônticos que as bioidentidades destinam ao corpo contemporâneo.

Questões instigantes porque provocam-nos a problematizar as bioidentidades e seus imperativos sobre o corpo como apresentando um além-aquém que as ultrapassam: interessa-nos as contra-efetuações à despeito desse organismo colossal. Enquanto contra-efetuação semiótica, o que pode um corpo? Que forças o percorreriam, suscitando-lhe dissidências inventivas em relação às efetuações semióticas totalitárias calcadas nas pretensões científicas de “cerebrização da vida”. Esgotando a solidificação que são efetuadas na modalidade semiótica do corpo-hipérbole – escorrendo-se enquanto fluxo intensivo -outras corporeidades virtuais estariam pedindo outros regimes de enunciação e visibilidade. Ultrapassando o corpo atual desenhado pelo cientificismo, haveria corpos virtuais em puro trânsito. E nesse trânsito de águas repletas de fossas devorantes – fossas neurogenômicas – perguntando-nos pelas contra-efetuações das bioidentidades, talvez saibamos “porque tudo aconteceu para que compreendêssemos que as águas turvas contem às vezes as pérolas mais belas” ..

O atual e o virtual: transgressões e ultrapassagens

Perfazendo a conceituação deleuziana de acontecimento, Zourabichvili (2004, p.7) compreende que os desdobramentos desse conceito levariam Deleuze à distinção entre o atual e o virtual em suas articulações com os processos inventivos impulsionados pelas diferenças em si mesmas. Se a efetuação de um acontecimento engendra um corpo atual, a contra-efetuação disporia a esse mesmo corpo atualizado

linhas de virtualidades que o incitam (potencializam) a vir-a-ser atualizações inéditas.

Reportemo-nos a Deleuze:

Não paramos de invocar o virtual. Não seria isto cair no vago de uma noção próxima do indeterminado do que das determinações da diferença? Todavia, era isto que queríamos evitar ao falarmos, precisamente, de virtual. [...] O virtual não sem opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que dizia Proust dos estados de ressonância: ‘ Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser definido como uma estrita parte do objeto real – como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva. [...] A realidade do virtual consiste nos elementos e relações diferenciais e nos pontos singulares que lhes correspondem. (D.R, 1988, p.335-336).

Um encadeamento das tramas conceituais apresentadas até aqui faz-nos compreender que, com Deleuze, o estatuto conceitual dos incorporais estóicos ganha uma matização precisa: os incorporais seriam virtuais, eles mesmos engendrados de corpos atuais ,transmutando-se a si mesmos depois de cada atualização. Entendamos aqui transmutações como destituições das composições intensivas anteriores para a criação de novas composições inéditas de forças.Pura multiplicidade de composições que jamais são as mesmas a cada novo lance do vir-a-ser.Nessa topologia das virtualidades,a repetição de contínuos lances diz pois de um “pedir novamente”(re-petição) por encontros inéditos de forças, o que faz da noção deleuziana de repetição algo radicalmente oposto à reprodução do mesmo.É sob a égide da repetição que podemos compreender o virtual como pura transgressão.O virtual se inscreve na ordem do “milagre” transgressor da reprodução do mesmo.

Se a repetição é possível, é por ser mais da ordem do milagre que da lei. Ela é contra a lei: contra a forma semelhante e o conteúdo equivalente da lei. [...] Se a repetição existe, ela exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um relevante contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência. Sob todos os aspectos, a repetição é a transgressão. [...] em proveito de uma realidade mais profunda e mais artística (D.R, 1988, p.24).

É porque repetem transmutações em si mesmos a cada vez que efetuam atualizações que os virtuais são acontecimentos de diferenças em si mesmas. Quanto aos corpos atuais que deles derivam, estes não poderiam jamais serem análogos a quaisquer espécies de modelos fundantes, uma vez que o virtual que os efetua e instantaneamente se transmuta é justamente o a-fundamento de qualquer produção

ontológica. Dizemos, então, que os virtuais são matrizes cambiantes de singularidades. Porém, não é o que se passa com as corporeidades desenhadas pelo organicismo suprassomático. Ao contrário, mergulhado na ideação da possibilidade de gerenciamento e conhecimento absoluto de si mesmo, quaisquer índices de incidências de corporeidades dissidentes dessa ideação, são rapidamente valoradas ou como desvios a serem corrigidos, ou variações não importa se positivas ou negativas, mas sempre esperadas da “plasticidade” desse organismo diversificador de si mesmo. O campo bioidentitário dos possíveis não joga contra a diversificação do mesmo modelo transcendente de ‘corpo-hipérbole’. É ar rarefeito de previsibilidade e controle que nos pensar que as possibilidades instigadas pelo monismo bioidentitário recusam a repetição, priorizam a reprodução, excluindo o virtual em proveito do possível. Deleuze é preciso ao distinguir o possível e o virtual, remetendo o primeiro ao domínio da representação identitária, e o segundo, ao domínio da multiplicidade intensiva. Aproximemo-nos dessa distinção.

Que diferença pode haver entre o existente e o não existente, se o não existente já é o possível, o recolhido no conceito, tendo todas as características que o conceito lhe confere como possibilidade? [...] Enfim, na medida em que o possível se propõe à ‘realização’, ele próprio é concebido como a imagem do real, e o real como a semelhança do possível. [...] É esta a tara do possível, tara que o denuncia como produzido depois, fabricado retroativamente, feito à imagem daquilo a que ele se assemelha. A atualização do virtual, ao contrário, sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. A atualização rompe tanto com a semelhança como processo quanto com a identidade como princípio. Nunca os termos atuais se assemelham à virtualidade que eles atualizam: as qualidades e as espécies não se assemelham às relações diferenciais que elas encarnam; as partes não se assemelham às singularidades que elas encarnam (D.R, 1988, p.340).

Destaquemos um trecho dessa citação: as partes não se assemelham às singularidades que encarnam. Corpos excessivamente felizes. Corpos excessivamente saudáveis. Corpos excessivamente magros ou musculosos. Corpos excessivamente rejuvenescíveis. Corpos excessivamente deprimidos por não se aperceberem desejáveis porque não se incluem nas imagéticas narcísicas bioidentitárias. Ora, não seriam todas essas corporeidades partes de um mesmo campo de possíveis? O que são partes senão elementos que participam de um mesmo todo – de uma mesma categoria ontológica – participação que forja relações de similitudes/equivalências entre as partes e entre essas

e a categoria ontológica na qual estão inseridas. Enquanto categoria ontológica – o organismo bioidentário toca sempre a mesma partitura: o excesso; e suas partes respondem de formas diversificadas a esse mesmo imperativo: modalizações do excesso. Se todo e qualquer atual pode ser compreendido como a “carnalização” de singularidades – logo, ele seria uma particularidade, mas não uma singularidade em si mesmo. E não residiria aí um obstáculo à vida como produção inventiva, pois, como veremos ainda nesse trajeto de pesquisa, todo atual está atravessado por linhas de virtualidades. O obstáculo surge quando uma modalidade de particularização recusa virtualidades e impõe-se como centro despótico a legislar não somente sobre a inteligibilidade de atualizações dissidentes, mas, sobretudo, determinando que um “atual contrastante demais” não logre existência em determinado campo sócio-histórico. Esse nos parece ser o problema central do monismo supraorganicista: a constituição de figurações corporais colossais blindadas às virtualidades de corpos singulares.

Que desdobramentos de problematização essas noções nos trazem para uma abordagem ao conceito de corpo em seus embates e ultrapassagens em relação ao organicismo bio-identitário contemporâneo? Ora, se o homem do século XXI inventou o monismo supraorganicista como uma discursividade sobre o corpo e um enquadramento imagético a respeito do mesmo, então, poderíamos afirmar que as palavras, as frases, as proposições e as imagens que essa invenção discursiva produz são códigos que tentam apreender na lógica que os regem a incidência de sinais de acontecimentos que constituem o próprio corpo. Uma ênfase: estamos indicando com esse apontamento a existência de processos de corporalidades fora do campo da linguagem; processualidades de devires estrangeiros e alheios a qualquer modalidade de codificação. Sugerimos, então, processualidades corporais que estariam se fazendo de acontecimentos e cujos sinais estariam sendo codificados - dentre inúmeros outros regimes de signos - através das simbolizações fabricadas e impostas pelo monismo bio-identitário. Havendo uma topologia da vida que é irreduzível e “selvagem” a qualquer formação e formatação domesticadoras de corpos, é instigante perguntar em quais condições as forças do Fora perpassam essa fábrica de formas hipertrofiadas, confundem seus códigos e a sua lógica do excesso, e ultrapassam suas reproduções. Eis-nos, então, no âmago de uma importante problematização conceitual empreitada por Deleuze e Guattari: quais vicissitudes semióticas o homem inventa e efetua ao captar (ou capturar?) sinais deixados pela atualização de virtualidades únicas e como os

contínuos desdobramentos dessas ultrapassariam regimes totalitários de enunciação de sentido.

Na fábrica do excesso, escrituras e luzes reproduzindo colossos com pés de argila

Se retratássemos o percurso feito até aqui veríamos que ele tentou fazer sobressair dois processos ontogênicos fundamentais– e trata-se de pensá-los como produção fundante de corpos que transitam pelas veredas de semiotizações incidentes sobre o campo do extensivo – campo do saber. A fisiologia dessa máquina produtora de significação é conduzida pelas convergências e divergências de dois processos imanentes: a formalização e a formação. O primeiro designa a possibilidade de outorgar-se funções a um corpo (o que isso faz) e aloca-lo em classes identitárias (o que é isso). Procuramos sublinhar que ambos os processos intentam deter o estranhamento do inusitado incidente sobre os corpos. Falamos, portanto, da inscrição do corpo num legado de identidades que a linguagem esculpiu e continua esculpindo nos diversos estratos sócio-históricos que alicerçam(e por vezes petrificam) a condição humana. São operações que conduzem o corpo ao encontro com as expressões de legibilidade e dizibilidade enunciadas pelas redes da linguagem. Processos que podem ser descritos como operações semióticas inventadas pelo homem que enunciam (enunciados) posições de sujeito, de objeto e funções a serem ocupadas (ou refutadas) pelos corpos. Deleuze (2005, p.41) caracteriza essas operações como “forma da expressão” atribuída a um corpo: expressões que codificam e decodificam identidades aos corpos. As formalizações de expressão constituem o eixo ontológico das formações discursivas à propósito dos corpos.

Quanto ao processo ontogênico de formação imagética, ele alude à projeção de regimes de visibilidade sobre os corpos – espectros de luminosidade que alocam os corpos em distintos feixes ópticos, produzindo-se matrizes imagéticas, contrastes e sombras que sustentarão a materialidade perceptiva de um corpo. Deleuze (2016) descreve:

A visibilidade é feita de linhas de luz que forma figuras variáveis. [...] Cada dispositivo tem seu regime de luz, uma maneira como cai a luz, se esbate e se propaga, distribuindo o visível e o invisível, fazendo com que nasça ou desapareça o objeto que sem ela não existe (DELEUZE, 2016).

Deleuze chama tais visibilidades de “formas de conteúdo” uma vez que os perceptos advindos da imersão dos corpos nesses regimes de visibilidades produzem determinadas materialidades ao mesmo: invenção de conteúdos substanciais ao corpo visibilizado por nuances e jogos ópticos e texturiais projetados sobre ele. A constituição do campo do saber deriva-se então, das composições efetivadas através de ambas as formas: a forma da expressão e a forma de conteúdo. Segundo a descrição deleuziana, as duas formas não cessam de entrar em contato, insinuando-se uma dentro da outra, cada uma arrancando um segmento da outra. A precisão conceitual de Deleuze (F, p.42-43) é fazer notório que, à despeito dessas articulações, entre enunciados e visibilidades não há um isomorfismo “natural”, não há conformidade, nem mesmo correspondência – ambas as formas seriam irreduzíveis entre si. São forjadas em cada domínio sócio-histórico as articulações entre formas de expressão e formas de conteúdo. É um cenário agonístico a fábrica que engendra tais articulações. Consideremos o comentário de Machado sobre a problematização deleuziana atinente à anisomorfia entre expressão e conteúdo.

Mas negar o isomorfismo, afirmar a heterogeneidade não significa dizer que não há relação. Ao contrário, há uma relação tão fundamental que Deleuze chama de “não relação”, no sentido de uma relação sem conformidade ou correspondência, e interpreta como uma relação disjuntiva entre um processo do ver[...] e um procedimento enunciativo da linguagem[...] São os enunciados e as visibilidades que se chocam diretamente como lutadores, se forçam e se capturam, constituindo a cada vez a “verdade”. A não relação, a relação disjuntiva entre as formas do saber, é, portanto, uma relação de luta, de choque, de batalha, de dupla insinuação (MACHADO, 2009, p.168).

Sabemos que todo o empenho de Deleuze é o de “libertar a diferença em si mesma das malhas da representação”. Nesse sentido, em quais pontos de seu projeto filosófico toca a concepção de uma irreduzibilidade agonística entre expressão e conteúdo? Lembremo-nos de que a representação opera segundo a pressuposição de uma retenção da semelhança entre o objeto a ser conhecido e a ideia que o pensamento produz acerca do mesmo - semelhança que seria salvaguardada, reapresentada e representada por imagens (expressão imagética de conteúdos) e pelo que se diz dessas imagens (expressão de enunciados). Ora, a irreduzibilidade agonística entre enunciados e conteúdos é um desdobramento da trajetória conceitual deleuziana contra essa equivalência entre o objeto, a apreensão do mesmo num pensamento que reconhece semelhanças entre modelos transcendentais e as suas cópias; e a equivalência da expressão dessa reconhecimento num conjunto de códigos linguísticos. Machado (2009, p.167) elucida que a concepção deleuziana do anisomorfismo entre expressão e conteúdo se

liga a uma tese essencial de Deleuze: a diferença entre ambas as formas só pode ser descoberta no exercício de um pensamento que não mais se subordine à reconhecimento, mas que se deixa afetar pelos signos de um campo imante Fora da linguagem. É nesse domínio que poderíamos falar de composições heterogêneas sem nenhuma pretensão de equivalências e semelhanças – lance únicos e múltiplos de séries de composições intensivas inéditas .Desafios do pensar diante de um exercício de composições entre forças que se afetam, são afetadas, e mesmo resistem às próprias composições: um exercício *a priori* a qualquer acoplagem de seus signos em grades isomórficas que forjam uma espécie de naturalização óbvia entre expressão e conteúdo.

Estaríamos, assim, no âmbito do exercício de um pensamento que não re-conheça ou represente nada; ao contrário, instiga-se a produção de um pensamento que apresente em formalizações inventivas os signos de acontecimentos – signos de diferenças incomparáveis. Um exercício de um outro pensar que não o re-conhecer. Um exercício de um outro expressar, que não o re(a)presentar. Um exercício nobremente superior, avaliaria Deleuze, pois que seria inventivo. Fazer considerar esse forjamento entre linguagens e imagens: não seria um caminho para destituir o corpo das expressões/conteúdos que o monismo supraorganicista lhe outorga? Indaga-se o que seriam o cérebro e seus misteriosos labirintos de circuitos neurônicos; o que seriam as múltiplas cadeias gênicas e as comunicações sutis trazidas por neurotransmissores – enfim, o que seriam cada um desses acontecimentos que se dão na materialidade do corpo, caso fossem interpretados em outras perspectivas de significação. Falamos de outros regimes de signos que levassem em consideração “os incorporais estrangeiros” – essas forças intensivas que inventam a vida. Falamos de outros regimes de signos que criariam “significações rebeldes”, confusas e estranhas demais, de acordo com a lógica do monismo supraorganicista. Seriam outros regimes de signos que pudessem oferecer espaços para que as forças se façam dizer e ver através de outras roupagens, que não a clonagem diversificada do mesmo re-conhecido como particularidade. É preciso tentar rachar as palavras e as coisas, ensinaria-nos Deleuze.

Enquanto permanecermos no nível das coisas e das palavras, poderemos acreditar que falamos do que vemos, que vemos aquilo de que falamos e que os dois se encadeiam: é que permanecemos num exercício empírico. Mas desde que abrimos as palavras e as coisas, desde que descobrimos os enunciados e as visibilidades, a palavra e a visão elevam-se a um exercício superior, *a priori*, de tal modo que cada uma atinge seu próprio limite que a separa da outra, um visível que só pode ser visto, um enunciável que só pode ser falado (F, p.74).

O que é a “forma” se não o efeito da ação de engendrar contornos a um corpo. Contorná-lo, estabelecer-lhe perímetros, colocá-lo limites e colocá-lo em limites. Mas não se trata de uma simples redução de um corpo a contornos abstratos: os traçados de perímetros a um corpo convocam cenários de luzes. Enunciar contornos a um corpo requer a convocação de intensidades ópticas que jogam com distintas emissões de cores, texturas e matizações sobre o corpo a ser contornado. Se a linguagem inscreve corpos em alocações identitárias, é preciso não esquecer-se de que tais inscrições não se dão no escuro: um corpo identificado requer luzes, que se por um lado clarificam, produzindo focos de visibilidades; por outro lado, produzem sombras: focos imagéticos obscurecidos por todo regime de luz. Efeitos: construção de um corpo-iluminado (corpo visualizado apreendido como fenômeno) e construção de um corpo-sombra (corpo obscurecido- corpo que de tão invisibilizado é incitado a fazer-se de não-existente). Do entrecruzamento de linguagem e luz, uma implicação conceitual a mais: uma forma outorgada a um corpo não seria somente um contorno de legibilidade e visibilidade endereçada ao mesmo; a forma seria a própria moldura onde se dá a constituição extensiva dos corpos. Decorre-se daí que, em Deleuze, o corpo não é um “objeto já constituído”, ao contrário, o corpo é um modo mutante advindo a cada novo lance de devires únicos sobre as molduras do extensivo. É pelo viés dessas considerações que chegamos à concepção que nossos autores de referência apresentam em relação aos regimes de signos outorgados aos acontecimentos de Fora.

Denominamos regime de signos qualquer formalização de expressão específica, pelo menos quando a expressão for linguística. Um regime de signos constitui uma semiótica. Mas parece difícil considerar as semióticas nelas mesmas: na verdade, há sempre uma forma de conteúdo, simultaneamente inseparável e independente da forma de expressão, e as duas formas remetem a agenciamentos que não são principalmente linguísticos. (MP3, p.63-64).

Dizer que os regimes de signos se dão no interior de agenciamentos que não são prioritariamente linguísticos é considerar que as acoplagens que engendram as articulações entre enunciados e conteúdos imagéticos se dão mediante mosaicos de elementos múltiplos e heterogêneos. Não seriam somente elementos estritamente linguísticos que estão em jogo quando o corpo é significado como supraorganismo- ao menos é isso o que nos ensinam Guattari e Rolnik (MCD, p.381) ao considerarem o agenciamento como uma noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, processo e montagem. O alcance maior da noção de agenciamento – compreendem os autores – é que se trataria de uma composição que articularia componentes

heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária, etc. As semiotizações seriam enlaçamentos de uma gama heterogênea de elementos – mesmo elementos extralinguísticos.

Uma constelação de desdobramentos conceituais advém do percurso realizado até aqui. Indiquemos três dentre eles. Compreendendo o corpo transmutado em organismo do excesso - uma figuração semiótica contemporânea - há que se precisar os enunciados que o contornam e as texturas e matizes ópticas que o visibilizam – e ao fazê-lo ,indaga-se quais sombras seriam contornadas como contra-ideais ao corpo contemporâneo? Se esse eixo de problematização faz ecoar o binômio ideal/contra-ideal (corpo “boa cópia” modelo/corpo “simulacro”) é porque estamos insinuando que os processos de semiotização de um corpo – o campo do saber - é perpassado por uma lógica que compara, busca equivaler e incita valorações (desejável/indesejável) entre os corpos e um ideal de corpo-referência. Assim, é possível indicar que o monismo supraorganicista não apenas se legitima através de uma lógica identitária, como é ele própria uma produção dessa mesma lógica.

Um segundo desdobramento conceitual diz da anisomorfia entre expressão e conteúdo (enunciado e imagem). Por essa vertente de problematização, questionamos o que teria tornado possível a imagética análoga do corpo saudável das ascetes clássicas gregas migrarem para a contemporaneidade sob a regência da “megassaúde” proclamada pelas bioascetes hodiernas; considerando-se que ambas as figurações de corpos(o corpo do asceta grego e o corpo cientificado bioidentitário) aludem a dois regimes de visibilidades semelhantes, porém com enunciações de posições ônticas antagônicas. Por último, queremos potencializar o seguinte desdobramento conceitual: que implicações há quando se articula o campo das forças e o campo das formas? Afinal, se Deleuze nos fala de uma topologia Fora de qualquer formação e formalização semiotizantes, que vicissitudes teriam as forças de um corpo ao embaterem-se contra todo e qualquer regime de semiotização, dentre os quais, o monismo supraorganicista? Frente às forças do Fora, seria o organismo hipertrofiado de saúde um colosso com pés de argila?

CONCLUSÃO

O que será que me dá? Que me bole por dentro, será que me dá?
Que brota à flor da pele, será que me dá? E que me sobe às faces e
me faz corar! E que me salta aos olhos a me atraiçoar! E que me
aperto o peito e me faz confessar. O que não tem mais jeito de
dissimular. E que nem é direito ninguém recusar. E que me faz
mendigo, me faz suplicar. O que não tem medida, nem nunca terá. O
que não tem remédio, nem nunca terá. O que não tem receita (CHICO
BUARQUE – À flor da pele).

Diferença e suas expressões: ousamos nos perguntar como o homem as enuncia e as significa. Deparamo-nos, então, com uma perspectiva conceitual rica e infinda de ritornelos que portam a incidência de um elemento ontológico paradoxal que nos incita a sempre ter algo a mais a ser dito, perguntado, abordado. Perguntamos por expressões da diferença e compreendemos que elas podem ser capturadas em liames epistêmicos

que de tão totalitários acabam por denunciar que aquilo que eles tentam significar como variação do Mesmo é secundário e reativo a um elemento originário mobilizado pela potência da Diferença por si mesma. Perguntávamos por significações, e acabamos descobrindo um campo outro mais amplo, mais selvagem, mais anárquico e inventivo – o campo do sentido – campo sumamente vetorial, pois que diz dos múltiplos vetores de incidência de um devir louco que jamais se detem em suas próprias efetuações. Aprendemos, assim, que corpos e proposições, designações e expressões significantes, são percorridos por uma instância paradoxal radicalmente fora da Linguagem e da Imagética – uma Fora imanente, mas que transcendental. Um campo intensivo de inventa a cada instante móvel composições inéditas – singularidades – que nos chegam como afetos. Encontramos uma perspectiva conceitual que nos possibilitou pensar o sentido desse elemento paradoxal – que justamente por não ver e não falar – instiga p fazer-se ver , o fazer-se dizer. Eis-nos novamente falando de um devir louco – intenso e intensivo – que não tem medida, nem nunca terá... que não tem receita.

O que será que me será que tá dentro da gente e não devia. Que desacata a gente, que é revelia. Que é feito aguardente que não sacia
Que é feito estar doente de uma folia. Que nem dez mandamento vão conciliar. Nem todos os unguentos vão aliviar. Nem todos os quebrantos, toda alquimia. E nem todos santos, será que será. O que não tem descanso, nem nunca terá. O que não tem limite. (CHICO BUARQUE – À flor da pele).

Falaríamos então que ao homem é dada a possibilidade de tecer imagens e enunciações infindas, pois a cada vetorialização desse ser transeunte, o que se dá é a produção de multiplicidades de incorporais intensivos – afetos que pedem passagem e indiciam nas superfícies dos corpos suas efetuações mediante a promoção de sensibilidades intensivas que variam a potência de existir e a potência de pensar desse corpo – ele mesmo, um corpo de forças múltiplas – ele mesmo, processualidades desse devir que nem nenhum dos mandamentos acadêmicos, religiosos e morais são capazes de deter. Aprendemos no trajeto de nossa pesquisa que, a despeito de bioidentidades, bioasceses e totalitarismos supraorganicistas, é da ordem do corpo ser aquilo que originariamente escapa – mesmo que para tal, é preciso o grito de um sintoma. Gritos: significantes alusivos à vontade de desfazer armadilhas de significação que tentam por limites aquilo que não limite.

O que será que me dá? Que me queima por dentro, será que me dá. Que me perturba o sono, será que me dá. Que todos os tremores me vem agitar. Que todos os ardores me vêm atijar. Que todos os suores me vêm encharcar. Que todos os meus nervos estão a rogar. Que todos

os meus órgãos estão a clamar. E uma aflição medonha me faz implorar. O que não tem vergonha, nem nunca terá. O que não tem governo, nem nunca terá. O que não tem juízo (CHICO BUARQUE – À flor da pele).

Perguntávamos por intelecções e enunciados de expressões da diferença, e acabamos por descobrir que toda episteme e enunciação é efeito de um campo sensível – e mesmo a mais árida tese de Matemática, Robótica, Filosofia, assim como a mais singela canção - são todas elas tributárias de afetos vividos no corpo. Se se trata de afetos de alegria ou de tristeza, a essa resposta caberão as próprias vicissitudes que os campos epistêmicos terão: seus rumos são condicionados pelo aumento(alegrias) ou pela diminuição (tristezas) daquele que se pôs como declarador de designações ou apresentador de expressões imagéticas e enunciativas acerca das efetuações acontecimentais desse elemento paradoxal que não tem governo, nem nunca terá, que não tem juízo. Quanto a mim ao fim dessa jornada? Estou alegre...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Autores de Referência:

DELEUZE, Gilles (1976/1962). **Nietzsche e a Filosofia** (Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias). Rio de Janeiro, RJ: Editora Rio (Coleção SEMEION).

DELEUZE, Gilles (1988/1968). **Diferença e Repetição** (Trad.: Luis Orlandi e Roberto Machado). Rio de Janeiro, RJ: Graal.

DELEUZE, Gilles (1992). Controle e Devir. In: **Conversações**. (Trad. Pelbart, Peter Pál). SP: Editora 34, p.209-218.

DELEUZE, Gilles (1992). *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. (Trad. Pelbart, Peter Pál.). SP: Editora 34, p.219-226.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI (1991/1992). **O que é a Filosofia?** (Trad.: Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz). Rio de Janeiro, RJ: Ed.34.

DELEUZE, Gilles (2002/1981). **Espinosa. Filosofia Prática.** (Trad. Daniel Lins e Fabien Pascoal Lins). São Paulo, SP: Escuta.

DELEUZE, Gilles (2003/1964). **Proust e os signos** (Trad.: Antônio Piquet e Roberto Machado). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.

DELEUZE, Gilles (2005/1986). **Foucault.** (Trad. Cláudia Sant'Ana Martins). São Paulo, SP: Brasiliense.

DELEUZE, Gilles (2010/1992). **O esgotado.** In: Sobre o teatro. (Trad. Fátima Saadi). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

DELEUZE, Gilles (2011/1980). **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol.2** (Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão). São Paulo, SP: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (2012/1980). **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol.5.** (Trad.: Janice Caiafa) São Paulo, SP: Editora 34. (Col. Trans).

DELEUZE, Gilles (2017/1968). **Espinosa e o problema da expressão** (Trad. Coordenada por Luiz B.L.Orlandi), São Paulo, SP: Editora 34. (Col. Trans).

GUATTARI, Félix. (1987). **Revolução Molecular: Pulsações do Desejo.** Trad. Rolnik, Sueli. SP: Brasiliense.

GUATTARI, Félix (2012). **Caosmose.** (Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão). São Paulo, SP: Editora 34.

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Sueli (2013). **Micropolítica: cartografias do desejo.** Petrópolis, RJ: Vozes.

DELEUZE, Gilles (2015/1969). **Lógica do Sentido.** (Trad.: Luis Roberto Salinas Fortes). São Paulo, SP: Perspectiva (Col. Estudos, nº35).

DELEUZE, Gilles (2016/1987). **O ato de criação.** Folha de São Paulo. 29 jun.1999. Caderno Mais! Disponível em <http://www.escolanomade.org/> desde 21.02.16.

- Comentadores:

BOUANICHE, Arnaud (2012). O Empirismo Filosófico Francês: Biran, Bergson, Deleuze. In: História da Filosofia. (Org. Jean-François Pradeau; Trad. James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho). Petrópolis, RJ: PUC-Rio.

CHEDIAK, Karla (1999). **Introdução à Filosofia de Deleuze.** Londrina, PR: Editora da UEL.

CRAIA, Eládio. O Virtual: o destino da ontologia de Gilles Deleuze. **Revista de Filosofia Aurora.** v.21, n.28, p.107-123, maio 2009. Disponível em (<http://periódicos.pucpr.br>)

GULLAR, Ferreira (1980). Traduzir-se. In: Na vertigem do dia. **Disponível em: <http://www.pensador.com>**.

HUR, Domenico Uhng (2015). Corpocapital: códigos, axiomática e corpos dissidentes. **Revista Lugar Comum - Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**. Rio de Janeiro, RJ: Universidade Estadual do Rio de Janeiro/Laboratório Território e Comunicação. Vol.1, nº45, maio-dez, 232-45. (Disponível em <http://www.uninomade.net>).

LAPOUJADE, David (2002). O Corpo que não aguenta mais. In: **Nietzsche e Deleuze-Que pode o corpo**. (Trad. Tiago Seixas Themudo; Org. Daniel Lins e Sylvio Gadelha). Rio de Janeiro, RJ: Dumará (Col. Outros Diálogos-8).

MACHADO, Roberto (2009). **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro. RJ: Jorge Zahar Ed.

NASCIMENTO, Roberto Duarte Santana (2012). **Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze**. (Tese: Doutorado em Filosofia).Universidade Estadual de Campinas:Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

PELBART, Peter Pál (2008). **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/textos>.

PELBART, Peter Pál (2016). **Vida besta, vida nua, uma vida**. In: O avesso do Niilismo: Cartografias do Esgotamento. São Paulo, SP: n-1Edições, 2ª edição.

ROLNIK, Suely (1995). **O Mal-estar na diferença**. Anuário Brasileiro de Psicanálise. RJ: Relume- Dumará.

SASSO,Robert e VILLANI,Arnaude(2003).FLUX/COUPURE(FLUXO/CORTE).In: **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**.(Tradução feita pelo autor da presente dissertação).Paris,France:Les Cahiers de Noesis:Vocabulaire de la philosophie contemporaine de la langue française.(cahier nº3).

SCHÖPKE, Regina (2004). **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo:Edusp.

SIMONT,Juliette(2003).INTENSITÉ(INTENSIDADE).In: **Le vocabulaire de Gilles Deleuze**.(Tradução feita pelo autor da presente dissertação).Paris,France:Les Cahiers de Noesis:Vocabulaire de la philosophie contemporaine de la langue française.(cahier nº3).

WILLIAMS, James (2012). **Pós-Estruturalismo**. (Trad. Caio Liudvig). Petrópolis, RJ: Vozes. (Série Pensamento Moderno). HUR, Domenico Uhng (2018). **Psicologia, Política e Esquizoanálise**. Campinas, SP: Alínea.

ZOURABICHIVILI, François (2004). Acontecimento. In: **O Vocabulário de Deleuze**. Trad. Telles, André. RJ: Relume Dumará.

ZOURABICHIVILI, François (2016). **Deleuze: Uma filosofia do acontecimento**. Trad. Luiz B.L.Orlandi. São Paulo: Editora 34.

ZOURABICHIVILI, François (2017). Deleuze e Espinosa. In: DELEUZE, Gilles (2017/1968). **Espinosa e o problema da expressão** (Trad. Coordenada por Luiz B.L.Orlandi), São Paulo, SP: Editora 34. (Col. Trans).

● Obras complementares :

ABBAGNANO, Nicola (1998). Monismo. In: **Dicionário de Filosofia** (Trad. Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes. 2ªed.

ABBAGNANO, Nicola (1998). Representação. In: **Dicionário de Filosofia** (Trad. Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes. 2ªed.

BARROS, Manoel de (2002). **O Retrato do Artista quando Coisa**. Rio de Janeiro, RJ: Record. CABRAL, Rossano Lima (2013). **A redescricao do sujeito: As bioidentidades**. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=...> Vídeo disponibilizado desde 15 de julho de 2013.

BAUMAN, Zygmunt (1999). **Globalização: as consequências humanas**. RJ: Jorge Zahar.

CRAWFORD, Robert (1980). Ideologia da Saúde e a medicalização da vida cotidiana. (Trad: Francisco Ortega-2005). **International Journal of Health Services**, vol.10,n.3.

ESSLIN, Martin (1995/1968). **O Teatro do Absurdo**. (Trad. Bárbara Heliodora). Rio de Janeiro: Zahar.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça (2007). **A invenção do psicológico: Quatro séculos de subjetivação -1500-1900**. São Paulo, SP: Escuta.

FOUCAULT, Michel (2001/1981-82). **L'Herméneutique du sujet**. Cours au Collège de France. Paris :Seuil/Gallimard(Citação traduzida por Francisco Ortega/2005).

FOUCAULT, Michel (1992/1983). **A escrita de si**. In: O que é um autor? (Trad.: Manoel Magalhães). Lisboa, Portugal: Passagens.

FOUCAULT, Michel (2003). A sociedade disciplinar em crise. In: Ditos e escritos IV: estratégia-poder-saber. (Trad.: Vera Lúcia Avellar Ribeiro). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.

GABBI Jr, Osmyr Faria (1995). Notas críticas para o “Projeto de uma Psicologia”. In: **Freud, Sigmund - Projeto de uma Psicologia**-(Trad.Osmyr Faria Gabbi Jr). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

ILDEFONSE, Frédérique (2007). **Os estóicos**. (Trad.: Mauro Pinheiro). São Paulo, SP: Estação Liberdade. (Col. Figuras do Saber).

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de (2010). Código. In: **Novo dicionário da língua portuguesa**. RJ: Nova Fronteira.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de (2010). Modulação. In: **Novo dicionário da língua portuguesa**. RJ: Nova Fronteira.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de (2010). Semiótica. In: **Novo dicionário da língua portuguesa**. RJ: Nova Fronteira.

LAROUSSE. Agencer. In: **Dictionnaires de Français Larousse**. Disponível em <http://www.larousse.fr>.

NEF, Frédéric (1995). **A linguagem: uma abordagem filosófica**. (Trad.: Lucy Magalhães). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

ORTEGA, Francisco (2003). Práticas de Ascese Corporal e Constituição de Bioidentidades. **Cadernos Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto de Estudos em Saúde Coletiva-Universidade Federal do Rio de Janeiro, 11(1): 59-77.

ORTEGA, Francisco (2005). Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: **Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas**. (Orgs: Rago, Margareth; Orlandi, Luiz. B. Lacerda e Neto, Alfredo Veiga). RJ: DP&A. p.139-174

PLATÃO (2005). **A República (livro VI)**. (Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian. 9ª ed.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas (2006). O Conceito de Biopoder hoje. **Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**. João Pessoa, PB: Universidade Federal da Paraíba, (24), abril, p.27-57 (Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br>).

ROSE, Nikolas (2013/2007). **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI**. (Trad. Paulo Ferreira Valério). São Paulo, SP: Paulus (Coleção Biopolítica).

SCHÖPKE, Regina (2010). Representação. In: **Dicionário filosófico: Conceitos fundamentais**. São Paulo, SP: Martins Fontes.

WAHL, François (2000). O copo de dados do sentido. In: **Alliez, Éric (org.). Gilles Deleuze, uma vida filosófica**. São Paulo, SP: Ed.34.

ZEPPINI, Paola Sanfelice (2010). **Deleuze e o Corpo: articulações conceituais entre Deleuze, Nietzsche e Espinosa em função da problemática do corpo**. (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

