

Corporeidades em minidesfile[⊗]

Por Luiz B. L. Orlandi

Sempre que me solicitam, e as pessoas o fazem por me julgarem professor, fico na indecisão a respeito de uma bibliografia sobre o corpo. Vejo-me pensando: em vez de uma cansativa e desordenada listagem de livros e artigos sobre esse bicho denominado corpo (coisa que se pode obter até mesmo pela internet), por que não sugerir aos meus queridos amigos e minhas queridas amigas a idéia de um plano de pré-ordenação de linhas, um plano sempre provisório e reformável, é claro? Por força das circunstâncias, fui levado a elaborar para o meu gasto pessoal um plano desse tipo, no qual por vezes eu próprio me apoio para aventuras teóricas e até mesmo para imaginar uma pesquisa bibliográfica a esse respeito. As mesmas e outras circunstâncias levam-me agora a explicitar aqui meu planinho, visando apenas ser minimamente útil a interessados no assunto. Um alerta: o possível leitor encontrará abaixo o resultado de lambidas de textos e não de exaustivas pesquisas, o que o torna de antemão responsável pela melhoria da coisa.

Que plano é esse? Um minidesfile de corporeidades pode ser distribuído em pelo menos seis grandes linhas de indagação. Por razões óbvias, tanto teóricas quanto práticas, privilegiamos nesta apresentação os segmentos numerados a partir de 3.

I. O corpo como estrito objeto de ciência, seja como coisa física ou algo orgânico.

Estudado em sua composição, nas suas relações internas e externas, na sua dinâmica funcional, a idéia que se tem desse corpo é a da sua imersão num conjunto de funções. Nesta linha, perguntar pelo corpo é tentar conhecê-lo pelas funções que ele implica ou que o implicam. Há inúmeras maneiras de fazer isso: donde a multiplicidade de micro-linhas de ciência. É claro que os filósofos deram palpites que podemos juntar a essa grande linha de indagação. Quando Aristóteles, por exemplo, (*Física*, III, 5, 204 b 20), define o corpo como aquilo "que tem extensão em toda direção", ou seja, que é extenso em altura, largura e profundidade, ele está criando um conceito filosófico de corpo compatível com essa linha de indagação em que as ciências, variando enfoques, métodos etc., se mostrarão extremamente competentes. Surgiram outros conceitos filosóficos de corpo compatíveis com a complexidade crescente dessa linha, conceitos que por vezes se parecem com esse de Aristóteles (caso da noção de corpo apresentada por Descartes em *Princípios*, II, 4: corpo como "substância extensa em comprimento, largura e profundidade") ou que dele se distinguem, como o de Leibniz, ao qual é geralmente atribuída a reorientação mais interessante dessa linha de indagação mais estritamente científica, pois sua noção de corpo implica a de ação, seja porque um corpo age sobre outro, seja porque sofre a ação de outros corpos. Esse entrelaçamento entre agir e sofrer ação (aliás, não ausente da definição

[⊗] .“Corporeidades em minidesfile”. Texto disponível no sítio <http://www.alegrar.com.br>, 17 págs. [Texto em sítio].

. “Corporeidades em minidesfile”. Publicado em *Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 6, n° 1 – jan.-jun./2004, pp. 43-59. [Artigo em revista].

. “Corporeidades em minidesfile”. Publicado em Tania Mara Galli Fonseca e Selda Engelman (Org.), *Corpo, Arte e Clínica*, Porto Alegre, UFRGS Editora, 2004, pp. 65-87. [Capítulo de livro].

aristotélica de potência – *Met.* V, 12, 1019 a 15, por exemplo) implica, por sua vez, uma idéia de força, graças a qual Leibniz renovou a idéia de substância, criando a noção de mônada. Força, para ele, é a substância, mas apreendida do ponto de vista de fora, ao passo que, do ponto de vista de dentro, a substância é alma. É por isso que, rigorosamente, a força consiste em tendência e apetição. (Aprendi essas coisas em anotações feitas por Émile Boutroux numa edição de 1880 da *Monadologia*, de Leibniz). No mesmo século XVII, a física newtoniana leva a noção de corpo para perto da noção de massa. Se esta última, para além da quantidade de matéria, for pensada como relação entre força e aceleração, tem-se uma espécie de aliança possível com o conceito leibniziano de corpo como capacidade de agir e de sofrer ação. Segundo os entendidos, a física de finais do século XIX acabou levando a idéia de corpo para perto de uma idéia de campo tal que o próprio corpo passou a ser pensado (por Einstein-Infeld, em sua "*Evolução da física*", por exemplo) como determinada "intensidade do campo", coisa essa que deveríamos estudar, penso eu, não para imitar, mas para ver como isso ressoaria na idéia deleuzeana de corpo sem órgãos, esse estranho corpo eminentemente intensivo, como será indicado na última linha deste minidesfile.

2ª a. Uma segunda grande linha de indagação, tão antiga quanto a primeira, relaciona-se mais diretamente a **conceitos filosóficos que fazem do corpo um instrumento da alma.**

Considerado como instrumento da alma, o corpo foi visto de duas maneiras extremas. Para alguns, o corpo foi tido como algo que atrapalha o acesso da alma ao seu mais importante mundo, o da verdade; neste caso, o corpo chegou mesmo a ser pensado como prisão ou túmulo da alma. Platão escreveu frases fortes nessa linha, como esta: “durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real. O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas – que por seu intermédio ... não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato” (*Fedon*, 66).

Menos radical que Platão, nem por isso Aristóteles deixa de submeter o corpo a comparações que dele fazem um instrumento. Por exemplo, o machado está para o corpo assim como a essência cortante do machado está para a essência formal do corpo, que é justamente a alma, de modo que um machado sem corte não é verdadeiramente machado, assim como um corpo sem sua essência anímica está incompleto. Embora Aristóteles saiba que machado e corpo orgânico não estejam no mesmo nível (visto que o corpo, diz ele, “tem em si mesmo um princípio de movimento e de repouso”), a fundamentalidade da alma é o que nele vigora, assim como a visão é que faz do olho um verdadeiro olho e não uma simulação, como a do “olho de pedra ou do olho desenhado”. E mais: o corpo que possui alma é que detém a “capacidade de viver”. Em termos aristotélicos mais precisos, diz-se que “a alma é a enteléquia primeira de um corpo natural organizado”, enteléquia entendida como sendo o “sentido fundamental” do ser de que ela é enteléquia, o que significa afirmá-la como essência formal, como completa atualização daquilo de que ela é enteléquia. Quando se rastreia o conceito de enteléquia, chega-se à noção de forma ou razão determinante de um ser (Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412b 5-30).

2. b. **Restaura-se a posição instrumental do corpo no problema moderno da relação corpo-alma.**

É geralmente afirmado que a concepção que faz do corpo um instrumento de alma foi abandonada graças ao dualismo que Descartes estabeleceu ao pensar corpo e alma como substâncias diferentes, uma extensa, outra pensante. Mas é possível duvidar disso. Vejamos porque. Com o dualismo substancialista cria-se o problema da relação entre corpo e alma, problema de certo modo ocultado ou não agravado pela anterior instrumentalização do corpo, já que, então, a supremacia da alma estava assegurada, seja à maneira platônica, seja à maneira aristotélica, como assinalei. Como pensar a união entre corpo e alma (entre corpo e mente) agora separados como duas substâncias distintas? Descartes sabe que o eu penso está presente ao meu corpo. Ele diz: “E, não era também sem razão que julgasse pertencer-me, mais do que todas as outras coisas, aquele corpo que, por um direito especial, chamava meu: pois, ao contrário dos outros, não podia dele me separar; sentia nele e por ele todos os apetites e afectos e, finalmente, era em suas partes, e não nas partes dos outros corpos situados fora dele, que sentia a dor e a cócega do prazer” (*Meditações*, 6ª, § 11, tr. Fausto Castilho, Campinas, ed. Cemodecon, pp. 157-159). Merleau-Ponty valoriza essa passagem, vendo nela a idéia da “experiência do meu corpo como ‘meu’” (*La structure du comportement*, p. 212). Pois bem, o importante em nosso minidesfile é que essa idéia de Descartes implica uma crítica ao modo como Aristóteles via o comando da alma sobre o corpo, comando análogo ao do marinheiro sobre seu navio. Opondo-se a essa metáfora, Descartes diz: “A natureza também me ensina por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa” (*Méd.*, 6ª, § 24). É essa “mistura *de fato*” que livra Descartes da relação instrumental posta por Aristóteles, embora isso também ameace seu próprio “dualismo *de direito*”, isto é, sua distinção corpo/alma como sendo o de duas substâncias (Nota 174 de G. Lebrun à tr. br. de J. Guinsburg e B. Prado Jr de *Meditações in Descartes, Obras escolhidas*, SP, DEL, 1962, p.189). Além do mais, é esse dualismo de direito que acaba predominando e até mesmo repondo em novas bases a instrumentalização do corpo. Por que? Porque o espírito (alma ou mente), rigorosamente falando do ponto de vista de Descartes, não cresce e nem se enfraquece com o corpo, pois, “enquanto unido a este, o espírito dele se serve como de um instrumento”, não mais como um piloto em seu navio, é certo, mas como um “artesão” capaz de operar suas ferramentas (Descartes, *Réponses aux Cinqüèmes Objections*). Vale dizer que o corpo não torna o espírito mais ou menos perfeito do que este é em si. É que o fato de um artesão trabalhar menos bem quando se serve de um mau instrumento não autoriza a inferência de que ele tira sua destreza e arte da excelência de um instrumento. O que aí se afirma, abusivamente, sem dúvida, é a perfeição do espírito em si, perfeição tanto maior ou mais poderosa quanto mais capaz o espírito for de colocar as forças do corpo biológico, as próprias paixões, a serviço da razão, da moralidade e também de certa alegria. Com efeito, falando das paixões, diz Descartes: “a maior utilidade da sabedoria reside em ensinar-nos a dominar nossas paixões e a controla-las com tanta habilidade que os males que possam causar sejam bem toleráveis, podendo-se deles retirar até mesmo a alegria” (Descartes, *As paixões da alma*, art. 212; usei neste ponto a tr. br. de Helena Martins do *Dicionário Descartes* de John Cottingham, RJ, Zahar, 1995, p. 133).

3. Uma terceira grande linha de indagação é aquela que **encontra o corpo como questão que se impõe às variações de todo e qualquer modo de pensar.**

Em vez de considerar Descartes como o ponto de partida moderno para uma variedade de soluções relativas ao problema das relações entre alma e corpo, essa terceira linha leva seriamente em conta a ignorância em que a alma se encontra relativamente os poderes do corpo. Ciências, artes e filosofias participam de várias maneiras desse complexo questionamento, que não se inicia apenas após Descartes, mas que já aparece entre os estóicos, já está em Lucrecio e outros. Leibniz mostra o quanto um ponto de vista não se define a partir da posição privilegiada de um sujeito, mas é, isto sim, uma complexa interseção entre o que ele percebe clara e distintamente e a porção de mundo que ele só apreende confusa e obscuramente. É com Espinosa que se tem a plena consciência filosófica do corpo como questão que se impõe. Em sua *Ética* (III, 2, escólio), diz ele: “até o presente, ninguém determinou o que pode um corpo, porque não conheceu a estrutura do corpo”. Perguntar pela estrutura de um corpo, isto é, pelo seu modo de ser fábrica, ou seja, pela “composição de sua relação”, e perguntar por aquilo que ele pode, isto é, pela “natureza e limites do seu poder de ser afetado”, são perguntas que se equivalem, diz Deleuze em sua leitura de Espinosa, pois um modo “deixa de existir quando já não pode manter entre suas partes a relação que o caracteriza”, assim como “deixa de existir quando ‘ele já não está apto a poder ser afetado de um grande número de maneiras’”, conforme *Ética*, IV, 39, demonstração (Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 197-198).

Podemos dizer que essa colocação de Espinosa produz um grande susto na prepotência das almas, susto que repercute variadamente em Hume (afinal devemos a Hume a crítica radical da metafísica da substância), no idealismo alemão, em Schopenhauer, em Bergson etc.

Um susto comparável a esse é tornado ainda mais dramático com a interferência de Nietzsche no final do século XIX, com o que se reabrem novas linhas de indagação nessa perspectiva.. Depois do questionamento espinosano, eis um texto de Nietzsche suficientemente forte para estancar ou reverter as veleidades de uma alma em seu delírio paranóico de instrumentalizar o corpo. Permitam-me a longa citação:

“Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer.

‘Eu não sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo’.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.

‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.

Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espíritos desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade.

Instrumentos e brinquedos, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito.

E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu.

Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.

Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria?

O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. ‘Que são, para mim, esses pulos e vãos do pensamento?’, diz de si para si. ‘Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos’.

O ser próprio diz ao eu: ‘Agora, sente dor!’ E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais – e, para isto, justamente, *deve* pensar.

O ser próprio diz ao eu: ‘Agora, sente prazer!’ E, então, o eu se regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes – e para isto, justamente, *deve* pensar.

Quero dizer uma palavra aos desprezadores do corpo. Que desprezem decorre de que prezam. Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade?

O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade.

Mesmo em vossa estultícia e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida.

Não consegue mais o que quer acima de tudo: -- criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio.

Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; -- e, assim, o vosso ser próprio quer perecer, ó desprezadores da vida.

Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.

E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar do vosso desprezo.

Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem! –

Assim falou Zaratustra.”

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra – Os desprezadores do corpo*, tr. br. de Mario da Silva, RJ, Civil Brasileira, pp. 59-61)

Advindo o corpo como questão que se impõe ao pensamento, nossa contemporaneidade envolve-se com pelo menos mais três linhas filosóficas de indagação, firmando-se em cada uma delas uma maneira distinta de corresponder a esse advento.

4. Lembrete a respeito da **experiência fenomenológica do corpo próprio**.

A abertura explícita dessa importante linha de indagação é geralmente ligada a Edmund Husserl, valorizando-se a experiência vivida sob o lema da intencionalidade, segundo o qual “a consciência é consciência de algo”. Isso pode ser notado na passagem em que ele retoma o momento da meditação cartesiana do corpo como “meu”. Considerando a “esfera do que me pertence”, diz ele, “eu encontro o meu próprio corpo, que não é somente um corpo, mas o meu corpo”, isto é, “o único de que disponho de forma imediata como disponho dos seus órgãos” (*Meditações cartesianas*, § 44). O corpo como lugar complexo de meu combate com o mundo é o que se firma nessa linha de investigação, frutificando-se aí micro-linhas de pesquisa que incluem, por exemplo, concepções, como as difundidas pela Gestalt (onde encontramos teóricos como Wertheimer, Köhler, Koffka, Lewin, Goldstein, Guillaume e outros), segundo as quais o todo é mais do que a soma das partes, de modo que a apreensão do corpo implica a apreensão da complexidade do seu comportamento. Essa mesma linha, respeitadas as diferenças que singularizam os autores, pode passar por textos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty etc. Eis uma frase de Sartre exemplar a esse respeito: “Ele [meu corpo] de modo algum é uma adição contingente a minha alma, mas, ao contrário, uma estrutura permanente do meu ser e a condição

permanente de possibilidade de minha consciência como consciência *do* mundo e como projeto transcendente em direção ao meu futuro”; embora haja absoluta contingência no fato de eu ser brasileiro e professor, é, no entanto, absolutamente “*necessário*” que eu seja “*isso* ou outra coisa”, dado que “eu não posso *sobrevoar* o mundo sem que o mundo se desvaneça” (*L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 392). E mais: explorando a idéia exposta por Heidegger em *Ser e tempo*, segundo a qual a “realidade humana” se caracteriza como “o ser no mundo”, e fazendo-o no sentido de que “meu vínculo com outrem é, primeiro e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento”, Sartre lê diretamente o “*Mit-Sein*” heideggeriano justamente como “o ser-com”, de modo que “a característica de ser da realidade humana é a de que ela é seu ser *com* os outros”. Assim, entre um extremo hegeliano (para o qual minha “estrutura essencial” me viria “de fora e de um ponto de vista totalitário”) e de um extremo cartesiano (onde imperaria a “descoberta da consciência por si mesma”), Sartre usa o *Mit-Sein* (não sem antes livrar-se da “maneira brusca e um pouco bárbara” pela qual Heidegger conceitua essas dificuldades) para firmar que “é explicitando a compreensão pre-ontológica que tenho de mim mesmo, que apreendo o ser-com-outrem como uma característica essencial de meu ser” (*L'Être et le néant*, pp. 300, 301).

Diferentemente encaminhada e estruturada, encontramos esse mesmo ar de família filosófica em Merleau-Ponty. Já em sua primeira obra, trata-se de evitar antinomias clássicas entre idealismo e realismo, explorando a noção de comportamento com recursos mais sutis do que os propiciados por certa “indigência filosófica” ao comportamentismo de Watson, de modo que se pudesse compreender melhor a “visão do homem como debate e ‘explicação’ perpétua com um mundo físico e com um mundo social” (Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 3). Merleau-Ponty relativiza as noções de alma e de corpo, de tal modo que um corpo em certo grau seria alma para outro corpo precedente: “Há o corpo como massa de compostos químicos em interações, o corpo como dialética do vivente e do seu meio biológico, o corpo como dialética do sujeito social e do seu grupo, e mesmo todos os nossos hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada um desses graus é alma com respeito ao precedente, corpo com respeito ao seguinte. O corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético já adquirido sobre o qual se opera uma formação superior, e a alma é o sentido que se estabelece então” (p. 227). Em cada uma dessas conexões, mesmo considerando que não é de “substâncias” a “dualidade que aí sempre reaparece num nível ou noutro”, trata-se de levar em conta a cada vez, diz Merleau-Ponty, “a operação originária que instala um sentido num fragmento de matéria, fazendo-o habitar aí, aparecer, ser” (p. 226). Ora, essa operação originária tem algo a ver com a idéia de corpo próprio, pois este implica a reflexividade de um sentir que sente a si próprio; é o que posso comprovar quando, levando minhas mãos a se acariciarem uma à outra, percebo que elas, sem que meu cogito as comande, se revezam de tal modo que a mão que sente é logo a mão sentida e a mão sentida é logo a mão que sente, e assim por diante. Esse desvio diferencial vivido pelo próprio corpo sensível entre sentir e ser sentido instala uma reflexividade, um sentido anterior à sua expressa tematização pela consciência intelectual. Isso reforça em Merleau-Ponty a idéia de percepção como “o ato que nos faz conhecer existências”, o ato pelo qual tenho acesso ao que ele chama de “estrutura”, isto é, a “região” que fica “abaixo” de “palavras” e de “ações”, região em que “elas se preparam”, região que é o próprio “comportamento”, isso que “exprime uma certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar” (p.239). O segundo livro de Merleau-Ponty, a *Fenomenologia da*

percepção, compõe uma vasta argumentação tendente a mostrar o quanto essa reflexividade do corpo próprio impede que o tomemos como mero objeto. A primeira parte desse livro é toda ela dedicada ao corpo (*La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 79-232). Ela tem início justamente com a análise do que é ver um objeto, ver que já implica “perspectiva”, isto é, uma “estrutura objeto-horizonte” tal que “ver é entrar num universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem ser ocultados uns atrás dos outros ou atrás de mim”, atrás do meu corpo. Em outras palavras, “olhar um objeto é vir habitá-lo e, daí, apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele” (p. 82). E no caso do meu corpo, não estou simplesmente diante dele, pois “estou em meu corpo, ou melhor, sou meu corpo” (p. 175). E mais: “não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas sobretudo à obra de arte”, pois em ambos o que se encontra é “modulação de existência”, um “nó de significações vivas” (pp. 176, 177). Pela análise da “espacialidade” e da “unidade” corpóreas e, mais ainda, através de suas considerações relativas à “palavra e à expressão”, Merleau-Ponty quer ressaltar a “natureza enigmática do corpo próprio”. Qual é esse enigma? É aquele pelo qual o corpo “não está onde está”, pelo qual ele “não é o que é”. O corpo sai de si, isto é, vira corpo próprio, porque não se atém a uma composição natural que seria aquela de partes exteriores umas às outras e simplesmente reunidas por relações causais. Mas por que o corpo dá esse salto? Que acontece nele e que dele faz um corpo próprio? Acontece um “sentido”, diz Merleau-Ponty. No último dos seus escritos, *Visível e invisível*, o sentido emerge entre as coisas, no intervalo, nos desvios (por isso alguém escreveu um livrinho a respeito dele denominado *A voz do intervalo*), mas nessa passagem da *Fenomenologia da percepção* ele nos diz que “vemos o corpo secretar um ‘sentido’ que não lhe vem de lugar algum”; e diz, ainda, que o vemos “projetar esse sentido num círculo material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados”. Trata-se, para ele, de “sentido imanente ou nascente no corpo vivo”. É “advertido” por essa “experiência do corpo próprio”, diz ele, que nosso olhar “reencontrará em todos os outros ‘objetos’” (que, por isso, também vivem fora de si, sendo sempre algo mais que meros objetos), “o milagre da expressão” (p. 230). Portanto, em suas duas primeiras obras, Merleau-Ponty está arrumando nesse jogo entre corpo—corpo próprio o lugar privilegiado da “operação originária” já referida em *A estrutura do comportamento* (ver acima), a operação que instala um sentido num fragmento de matéria, fazendo-o habitar aí, aparecer, ser”.

Sem pretender criticar a pluralidade dos fenomenólogos num mero lembrete, é impossível, entretanto, não anotar que nossas leituras, por mais limitadas que tenham sido, sentiram e sentem a necessidade de uma pergunta que a linha fenomenológica parece ter deixado sem uma suficiente retomada: a retenção do corpo próprio no eixo intencional não acaba inibindo a tematização daquilo que é constitutivo dos *estados vividos*, mas que estes mascaram em atualizações subjetivas ou intersubjetivas? A fundamental contribuição de Gilbert Simondon para o desenvolvimento do problema da individuação inspiraria uma tal retomada, contanto que a própria individuação passasse a ser pensada como heterogênese e não como dependente de um mínimo de semelhança entre as séries de partida. O que os estados vividos pressupõem, que eles mascaram, mas que a eles não se reduz, são fluxos intensivos, são transrelações entre intensidades. Mas isto é assunto para o último segmento deste minidesfile.

5. A propósito do **corpo procurando saídas em meio a saberes e poderes.**

Principalmente nos escritos de Michel Foucault, também herdeiro do susto apontado no item 3, ganha força uma nova grande linha de indagação a respeito do corpo. Em vez de preocupar-se com as forças próprias do corpo, isto é, com aquilo que o corpo é, trata-se, do ponto de vista crítico de uma ontologia foucauldiana do presente, de corresponder a uma outra pergunta: de que corpo necessita determinada configuração espaço-temporal de saberes e poderes? Em outras palavras, trata-se de perguntar pelas práticas discursivas e não discursivas investidas sobre os corpos e que os arrastam para uma série de problemas. Por exemplo, o problema da produção do chamado “corpo dócil”, ou seja, a produção de “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” [Foucault, *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Trad. br. de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 120].

. É nesse sentido que se pode dizer que Foucault ajuda a subverter a ontologia clássica, pois, em vez da primazia do verbo ser, uma pluralidade de outros verbos se impõe através da pergunta por essas práticas; assim, uma outra ontologia vem à tona, uma ontologia histórica de nós mesmos, que se interessa pelas condições concretas que nos constituem. Donde a pergunta igualmente crítica e autocrítica: sendo nossa interioridade, ou melhor nosso dentro, um complexo de dobras e redobras do fora, que estamos ajudando a fazer de nós mesmos em meio às redes de saber e poder que ao mesmo tempo nos constituem? Como se nota, não se trata apenas de constatar uma heteroconstituição de nós mesmos, mas de sondar e viabilizar resistências e saídas no próprio campo dos condicionantes, das múltiplas conexões que nos enredam. Como o corpo é capturado em redes de saber e poder, trata-se de sondar a complexidade aí embutida. Diz Foucault: “não há relação de poder sem constituição correlativa de um campo de saber, nem de saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (*Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32). Em que consistem os termos postos aí em correlação? Como se dá precisamente essa correlação? Simplesmente resumindo uma resposta, digamos, a respeito do saber, que se trata de um entrelaçamento da luz e do dizer, do visível e do enunciável. O saber vai de visível a enunciável e de enunciável a visível. Mas é preciso estar atento à heterogeneidade dessas duas linhas de exercício do saber. Elas não comportam, na perspectiva foucauldiana, uma “forma comum totalizante”, uma “conformidade” ou uma “correspondência biunívoca”. Pois bem, o que se passa por essas passagens internas ao saber são justamente as relações que constituem a noção foucauldiana de poder, aquelas relações que já apareciam em Nietzsche como “relações de forças”, relações plurais que são a gênese da pluralidade de sentidos. Essas relações de forças (a força é sempre multiplicidade de forças) atravessam a dualidade das formas do saber (visibilidade e dizibilidade) e encontram nestas as condições de sua ação, de sua atualização. E essas formas do saber, por sua vez, adaptam-se uma à outra por “encontro forçado”, e forçado de fora por relações de forças. É o mesmo que dizer que jogos de forças intercalam-se entre o que meus olhos vêem e aquilo que minha boca diz a respeito do que vejo. Quebra-se entre ver e dizer qualquer intrínseca afinidade mútua. Quebra-se a apressada e ingênua adesão à reflexividade do corpo próprio. Ver e dizer são forçados a conviver como heterogeneidades numa pressuposição recíproca instável. Lendo Foucault, Deleuze pergunta como fica o pensar em relação ao ver e ao falar. Ver é pensar, assim como falar é pensar. Mas, o próprio pensar, diz ele, se faz no interstício, na disjunção de ver e falar, como já assinalara Blanchot; pensar não é exercício inato de uma faculdade, mas ele deve advir ao pensamento, pois, “se ver e falar são formas de exterioridade, pensar se dirige a um fora

que não tem forma”, um fora que é sempre “abertura a um futuro, com o qual nada acaba porque nada começa, pois tudo se metamorfoseia” (Foucault, Paris, Minuit, 1986, p. 93, 95). Complica-se, assim, a operação originária que instala um sentido num fragmento de matéria, complica-se a abertura intracorpórea, complica-se a imanência merleau-pontyana do sentido à reflexividade do corpo próprio, complica-se minha familiaridade com o mundo, pois navego em sentidos que brotam de jogos de forças que não estão necessariamente sob meu controle. Em complicados processos de subjetivação, um si-mesmo é posto a decidir-se num problemático campo de diferenciações complexas que o invadem. Que seria decidir-se ou ser forçado a decidir-se? Virar ponto de resistência no meio das correlações de saber-poder? Pegar linhas de resistência que atravessem esta ou aquela correlação? Essas linhas de resistência são também forças que confluem cada vez mais, livres ou não de utopias, para uma variedade de aspectos que sejam favoráveis à vida. Diz Foucault: “foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, mesmo que estas se formulem através de afirmações de direito. O direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades” (Foucault, *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 191). Pode-se dizer, seguindo o comentário de Deleuze, que essa resistência liga-se à vida como “portadora de singularidades, ‘plenitude do possível’, que não é o homem como forma de eternidade”, essa vida que tem de “passar pelas mortes que precedem o grande limite da própria morte”, essa vida que, ao passar pelo fatal “cortejo de um ‘morre-se’”, não deixa, entretanto, de “tomar seus lugares”, de suscitar acontecimentos (Foucault, p. 97, 102).

6. Corpos sem órgãos no intensivo dos encontros.

Alerto, antes de mais nada, que experimento aqui uma leitura absolutamente própria daquilo que os autores citados escreveram a respeito, de modo que não estou praticando um ato de fidelidade à cronologia de criação dos conceitos em pauta. Os interessados nessa cronologia têm hoje (desde 2003) à disposição dois interessantes “Vocabulários” de Deleuze, cada qual suficientemente inspirador num ponto ou noutro: François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003. R. Sasso e A. Villani (Dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Les Cahiers de Noesis, nº 3, 2003.

Com Artaud, esse “artesão do corpo sem órgãos” (Daniel Lins, *Antonin Artaud – O artesão do corpo sem órgãos*, RJ, Relume Dumará, 1999), chegamos a nossa mais contemporânea linha filosófica de indagação a respeito do corpo. Não precisamente a respeito do corpo, mas daquilo que se processa no encontro dos corpos, mesmo que esse encontro se faça em regime de solidão, pois toda solidão é imensamente povoada. Do combate levado a cabo por Artaud contra o juízo de Deus e contra os órgãos, Deleuze e Guattari extraem mil e uma partículas diabólicas, conectando-as a uma complexa pragmática do desejo.

Como conseguem eles reunir desejo e corpo sem órgãos? A pergunta cabe, porque uma dificuldade surge no confronto do que dizem a respeito dos dois termos: de um lado, esses autores, contrariando a tradição que ligava desejo e falta de objeto satisfaciente, articulam os fluxos e cortes de fluxos da produção desejante ao que eles chamam de universal produção primária, esta produção na qual estão imersos homem e natureza, de modo que essa produtividade toda vem a ser caracterizada, como dizem em *O Anti-Édipo*, pelo produzir sempre o produzir, pelo injetar produzir no produto, pela produção de produção, em suma. Por outro lado, reiteram que o corpo sem órgãos é o improdutivo, o

estéril, o inengendrado, o inconsumível. Como reunir essas duas caracterizações sem perder o que esses autores de modo algum podem perder: a essência produtiva da conectividade desejosa? Só podem fazê-lo pela criação de um lugar entre o produzir e o produto, um complexo lugar que se espalha pelos intervalos e interstícios da própria produção desejante, um lugar que o *Anti-Édipo* aponta como livre de cortes e não ainda fluxo, um “puro fluido em estado de liberdade e sem corte, deslizando sobre o corpo pleno”, um tremor entre aquém e além do organismo, mas que deste ainda precisa, embora com este não se confunda, um entre aquém e além de uma organicidade que molda as máquinas desejantes que a pressupõem. É esse o lugar complexo de um “corpo pleno sem órgãos”, esse algo surgindo como “pausa”, bem no “meio do processo”. Ora, “acoplado à produção”, mas não sendo mero instrumento dela, o corpo sem órgãos não é também mera improdutividade, mas interregno pressuposto pela produtividade das máquinas desejantes, tremor intensivo “perpetuamente reinjetado na produção”.

Portanto, já em *O Anti-Édipo*, o corpo sem órgãos é pensado fora de linhas que poderiam conectá-lo a certas concepções que a tradição anterior ou recente armou a propósito do corpo: “o corpo sem órgãos não é a testemunha de um nada original, muito menos o resto de uma totalidade perdida. Sobretudo não é uma projeção; nada a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo”. Quando Antonin Artaud “o descobriu”, dizem, lá estava ele, o corpo sem órgãos, fluindo nas tensões, mas “sem forma e sem figura”. O corpo sem órgãos não está simplesmente pronto para ser reencontrado graças a um esforço intencional meu, nem está pronto para uso etc. Não se retorna a ele como se retorna a uma propriedade. Há criação de corpos sem órgãos nos mais disparatados encontros. Por isso, o *Anti-Édipo* o chama de “superfície deslizante, opaca e tensa”, estranha superfície que permeia “máquinas-órgãos”; ou então é chamado de “fluido amorfo, indiferenciado”, fluído que vaza pelos “fluxos ligados, acoplados, recortados”. E no caso da linguagem, o corpo sem órgãos aparece, por exemplo, como “sopros e gritos”, estes “blocos inarticulados” que irrompem nos fluxos das “palavras fonéticas”.

Se a concepção deleuze-guattariana de desejo, de conectividade desejosa, já não subordinava as máquinas desejantes ao funcionamento do corpo orgânico ou ao funcionamento das máquinas técnicas e mesmo das máquinas sociais, embora o desejo, segundo eles, fosse coextensivo a tudo isso, que dizer, então, dessa livre e intempestiva irrupção de corpos sem órgãos nessa produtividade já marcada por sínteses disjuntivas? Se não há desejo sem pelo menos um corpo sem órgãos (como os autores dirão em *Mil platôs*), se os corpos sem órgãos são pensados como pressupostos dos encadeamentos de fluxos e cortes de fluxos desejosos, é porque eles ocorrem como imantações nas linhas de fuga, justamente as linhas pelas quais fogem os agenciamentos desejosos, essa potência de conectar qualquer coisa a qualquer outra. Criar para si corpos sem órgãos é cuidar dessas imantações, é experimentar, graças à variação dos encontros, esse entrelinhas em que as linhas de fuga encetam diferenciações, em que elas cintilam como setas de afirmações diferenciais. Por isso, os corpos sem órgãos podem oscilar desde a mais suave fluidez até o derradeiro mergulho numa intensidade vulcânica.

Talvez convenha explicitar um pouco mais essa idéia de corpos sem órgãos como singulares imantações ocorrendo entre linhas de fuga. Resumidamente, um agenciamento desejoso comporta um estado de coisas e corpos, fluxos enunciativos e linhas de fuga com suas setas multidirecionais, prontas para se dispersarem em conectividades as mais

intempestivas. Se tivéssemos apenas isso, não haveria lugar para os corpos intensivos (CsO) que se formam nos encontros, vale dizer, nos próprios agenciamentos e nas interseções destes. Por que não teríamos lugar para CsO? Porque, por definição, eles são, diz Deleuze, a outra face da produtiva conectividade desejosa, a face improdutiva, todavia implicada nessa mesma produtividade; eles são o interregno no qual o desejo (sem ser desejo de algo, coisa que o reduziria à falta de) está, entretanto, em estado de condensação, de conjunção até mesmo determinável. Em outras palavras, os CsO são conjunções de fluxos, reuniões momentâneas (de certo modo identificáveis, pois posso dizer CsO alfa ou ômega do drogado x ou y, beta ou gama do afásico x ou y, alucinado do pistoleiro x ou y, amoroso cantante ou ciumento acabrunhado etc. e tal). Ora, se eu posso determinar um tipo de CsO, se eles não só deslizam por mim como posso até criá-los para mim, é porque eles são imantações momentâneas de linhas de fuga. Quando momentaneamente presas numa determinada ou determinável conjunção (CsO x, y ou z), as linhas de fuga estão como que em tenso descanso, vale dizer, nem estão, de um lado, submetidas a relações funcionais ou estruturais, e nem estão, por outro lado, pura e simplesmente se dispersando numa multidirecionalidade intempestiva, embora elas retomem sempre a potência de suas pontas em seta, a potência que as insufla nos encontros. Aliás, é graças a esse eterno retorno da potência produtiva que podemos criar n+1 corpos sem órgãos que, por imantação das linhas, suspendem momentaneamente uma pura e inconsistente dispersão. Mais concretamente: os corpos sem órgãos, esses improditivos acoplados como cortes aos fluxos desejosos, operam entre a funcionalidade do corpo orgânico e a intempestiva conectividade desejosa, mas sem se confundirem com a intencionalidade do corpo próprio ou com o corpo investido de saberes e poderes; os corpos sem órgãos aparecem como coesões momentâneas de linhas de fuga, operando ali como variáveis consistências dessas linhas. A rigor, a consistência do próprio corpo sem órgãos está nas imantações passageiras de umas linhas pelas outras por ocasião de encontros; passageiras imantações, repito, mas o suficiente para que se possa determinar qual é a singularidade do corpo sem órgãos que está me pegando aqui e agora. Por isso é que, interferindo nos encontros, eu posso até certo ponto participar na criação de corpos sem órgãos para mim. Pois bem, a disfuncional produtividade das máquinas desejantes ocorre em imanência com corpos sem órgãos, esses improditivos, mas sem que um remeta ao outro como a um transcendente. Tanto é assim que o corpo sem órgãos é dito campo de imanência do desejo.

Por isso, também, a idéia de corpo sem órgãos implica um universo de cuidados éticos e estéticos, pois diz respeito às práticas que cuidam da imantação, da magnetização das fugas. A coisa é grave, porque os corpos sem órgãos ocorrem em mim, mesmo que eu deles não cuide, mesmo que eu não cuide dessas imantações. A coisa é grave porque, como pressuposto do funcionamento desejoso, o corpo sem órgãos potencializa uma conectividade desejosa por assim dizer cega, isto é, que não se guia por uma causa final, por uma finalidade, seja boa ou má. E seria ótimo se essa conectividade só operasse em mim em função da minha vida. Para os autores, é claro que o desejo “deseja a vida”, já que os “órgãos da vida” são justamente essas máquinas de investimento e reinvestimento do desejo. Mas acontece que o desejo pode desejar “*também* isso, a morte”. Por que? Porque ele pode querer confundir-se com ela enquanto nela encontrar seu próprio “motor imóvel”. O nome desse motor, ao qual a tradição aristotélica ligou Deus, é, aqui, no *Anti-Édipo*,

“corpo pleno da morte”. Ora, este é o outro nome do “corpo pleno sem órgãos”. Pois bem, este é, precisamente, o outro nome que o *Anti-Édipo* reserva de forma explícita para o “instinto de morte” (tr. br. 46; 11-15).

Portanto, o problema dos vínculos entre desejo e corpo sem órgãos, longe de se esgotar numa teoria a esse respeito, desemboca na questão prática de criar para si corpos sem órgãos, isto é, de cuidar das imantações das linhas de fuga. Essa pragmática do desejo é um campo de experimentação em meio a agenciamentos de desejo. Pois bem, *Mil Platôs* (as referências que seguem, e que dizem respeito ao “corpo sem órgãos”, foram retiradas do sexto platô de *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp.185-204) retoma a idéia de corpo sem órgãos nos termos de uma questão que pode ser assim enunciada: como criar para si corpos sem órgãos e não ceder ao limite mortal? Essa pergunta já implica uma relação ardilosa com as forças que nos atravessam, uma difícil e complexa relação ardilosa com o desejo, isto é, com aquilo que nos lança em conectividades intempestivas. A condição necessária para que seja possível uma tal experimentação ardilosa é propiciada pelo plano tecido pelas próprias imantações das linhas de fuga, pois, impedindo a pura e simples dispersão dessas linhas, operando como pausas tensas, as imantações, mesmo que provisórias, emitem sinais que nos avisam em que lance de fluências nos encontramos. Pois bem, é a esse plano de imantação que os autores dão o nome de “plano de consistência próprio do desejo” ou de “campo de imanência do desejo”. Mais ainda: esse plano é privilegiado porque somente nele, dizem os autores, é que um corpo sem órgãos “se revela pelo que é: conexão de desejos, conjunção de fluxo, contínuo de intensidades”. Portanto, graças a uma pluralidade de imantações de linhas de fuga é que posso levar a cabo minhas experimentações aquém do limite mortal.

Não posso, aqui, desenvolver toda a argumentação dos autores. A quem se interessar longamente por isso, sugiro que leia as obras já apontadas, é claro; mas a quem se interessar por um percurso mais concentrado, tomo a antipática liberdade de sugerir a leitura de um texto meu: “Pulsão e campo problemático”, in Arthur Hyppólito de Moura (org.), *As pulsões*, SP, Escuta e Educ, 1995, pp. 147-195. A propósito da noção de pulsão, esse percurso acabou observando uma interessante valorização da idéia de experimentação desejosa em pleno “problema do limite”. Com efeito, ao longo de algumas obras desses autores, nota-se a passagem da idéia de instinto de morte como limite transcendente à idéia (de inspiração espinosana) de um Corpo sem Órgãos (conjunto de todos os corpos sem órgãos) como “limite imanente”, um contínuo de “circuitos de intensidades”. As estratégias e táticas do ardil, entendido este como condição suficiente para uma experimentação que passeia aquém do limite mortal (já que morrer ocorre, seja qual for o limite), alimentam-se não precisamente de certezas morais típicas de um comportamento exemplar, mas aventuram-se no meio de questões que saltam a cada passeio tentado nesse campo de imanência dos corpos sem órgãos. “As questões são múltiplas”, repetem os autores, e elas enroscam suas diferenças umas nas outras, complicando a complexidade da experimentação. Por exemplo: o “como fazer para si um corpo sem órgãos” é uma questão distinta desta outra, com a qual se engancha: “como produzir as intensidades correspondentes, sem as quais ele permaneceria vazio”? Outra questão: “como chegar ao plano de consistência”? Por “conjugação das intensidades produzidas em cada corpo sem órgãos”? E mais: “como fazer um contínuo de todas as continuidades intensivas”? As experimentações se agitam a tal ponto que o próprio plano de consistência, o próprio campo de imanência, vem a ser questionado como aquilo que “deve ser construído”, e construído

como que a cada instante, a cada imantação atual de intensidades transversalizando o curso do tempo. Tudo indica, portanto, que a construção de um corpo sem órgãos exige uma espécie de centelha seletiva faiscando numa promiscuidade de diferenças. Por exemplo, determinada construção acontece “em formações sociais muito diferentes”; pode acontecer por meio de “agenciamentos muito diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos”, agenciamentos que “não têm o mesmo tipo de corpos sem órgãos”. Como ligar um agenciamento com outro e evitar o perigo permanente de “cruzamentos monstruosos”?

Retirando pedaços de “Pulsão e campo problemático”, volto a chamar a atenção para o seguinte: é preciso estar atento a essa profusão de linhas que se fundem em imantações do campo de imanência, mesmo porque este não é simplesmente “interior ao eu” e nem vem de um “eu exterior ou de um não-eu”. Como salientam os autores de que estamos tratando, o plano de imanência escapa da alternativa interior/exterior, pois estes extremos foram deglutidos justamente pela imanência, estando “fundidos” nela. Se se pode falar numa imanência a algo (fala criticada pelos autores em *O que é a filosofia?*, por “confundir plano de imanência e conceito”, confusão que acaba relançando o “transcendente” (Deleuze e Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p.47.), a imanência é aqui remetida a um “Fora absoluto”. Por que? Para marcar a radical estranheza do plano de imanência chamado corpo sem órgãos em relação ao corpo orgânico. Quando assoma a estranheza, é como se o corpo orgânico, o corpo *com* órgãos, fosse levado ao limite da perda de sua organicidade, assim como uma “língua maior” é radicalmente posta fora de si por efeito de “derivas” e “desvios”, por efeito de estranhos “curtos-circuitos”, de enleamentos criptográficos e outros procedimentos nela agitados por uma “língua menor”, como a de Melville, no exemplo dos autores, “ocorrendo sob o inglês”, ou a de Guimarães Rosa trespassando o português. Em casos assim, a própria linguagem é forçada a entrar em fugas, “é levada ao seu limite próprio”, onde “descobre”, diz Deleuze, seu “Fora, silêncio ou música” (Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, Paris, 1993, pp.93,94), uma audibilidade ou lisibilidade escavando-se em tensões de surpresa.

Mas a pergunta artilosa continua ferroando a experimentação: como fluir em corpos sem órgãos aquém do limite mortal? A questão insiste, pois, no limite do seu limite, o corpo sem órgãos (este “spatium intensivo”, esta “matéria intensa e não formada”, esta matéria “não estratificada”, esta “matriz intensiva”, esta “intensidade=0”, esta “matéria igual à energia”, em suma, este “ovo pleno”, isto é, esta “realidade intensiva não indiferenciada”) não é suporte e nem prolongamento do “organismo”, podendo até mesmo voltar-se contra a “forma organismo”. Aí está um ponto a ser esclarecido: os corpos sem órgãos são imantações de linhas de fuga, como dissemos, são conjunções de fluxos intensivos que ocorrem, que acontecem nos encontros de corpos. Cada um desses corpos submete partes de si e do estado de coisas ao conjunto de relações que o estruturam, com o que cada órgão de cada um desses corpos funciona numa integração orgânica, funciona submetido a uma forma de organismo. Pois bem, quando, nos encontros, fluem corpos sem órgãos, temos acontecimentos, temos imantações intensivas que não redundam simplesmente numa supressão de órgãos. Numa fluência intensiva, momento em que explodem sentidos de modo algum retidos num arco intencional familiar ao corpo próprio da fenomenologia, numa imantação de linhas de fuga, em suma, os órgãos são intensificados de tal modo que se tornam, nesse entretempo aiônico, nesse entretempo de eternidade, independentes da “forma de organismo”. Os órgãos entram num disfuncionamento intensivo nessa momentânea suspensão da funcional necessidade que os liga à forma orgânica. Em vez de corpos sem órgãos, os autores prefeririam dizer corpos

sem forma orgânica ou corpos transorgânicos, não porque se possa encontrar ou reencontrar corpos intensivos em cada órgão ou num conjunto de órgãos, mas porque, nas imantações intensivas, (imantações, repito, que só podem ocorrer nos encontros, de modo que criar corpos sem órgãos implica cuidar dos encontros e não simplesmente afundar-se em cada órgão), os órgãos são momentaneamente liberados da forma de organismo, das relações estruturais em que eles funcionam em consonância com necessidades vitais. Mas é justamente nisso que reside o perigo: é que as formas, quando tomadas nas fluências intensivas de corpos transorgânicos, “tornam-se contingentes”, e os órgãos viram “intensidades produzidas, fluxos, limiars, gradientes”. Enquanto o necessário implica relações que o fazem necessário, o contingente implica fluxos intensivos que o determinam como tal. Quando se diz “um olho, uma boca”, grifando-se o “artigo indefinido” (que não é um “indeterminado” e nem um “indiferenciado”), o que se está exprimindo é a “pura determinação de intensidade, a diferença intensiva”, o “condutor do desejo”, como dizem expressamente os autores.

Retomando o artigo já indicado, anoto que o perigo marcado por esse indefinido está justamente na vibração intensiva que subverte a “organização dos órgãos”, a “formação de estratos”. Uma certa arte, portanto, será conveniente para que não se faça dessa subversão uma burra oposição a ser mantida a qualquer preço. Quais seriam as frentes de batalha dessa arte? Essa arte subversiva de experimentação das fluências de corpos transorgânicos começa, de modo astuto, com a proteção do próprio organismo. Com efeito, contra um “tecido canceroso” e sua expansão dominadora, por exemplo, é preciso restaurar o domínio da “regra” que visa a “sobrevivência” do próprio organismo no melhor de sua forma, mesmo porque a morte também acaba com os corpos sem órgãos que se quer experimentar. Essa arte deve dar ainda mais um passo importante: é preciso proteger o organismo contra a dimensionalização excessiva, exorbitante, de um corpo sem órgãos idiotamente voltado para a “quebra de todos os estratos orgânicos”, quando se entrega a uma “auto-destruição pura, sem outra saída além da morte”. Ora, “desfazer o organismo” nas experimentações do corpo sem órgãos, “nunca foi matar-se”, lembram os autores. Implica mais arte e astúcia “abrir o corpo para conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos e conjunções”, abri-lo para “passagens e distribuições de intensidades”, para “territórios e desterritorializações” não meramente suicidas, a não ser que o suicídio comporte a afirmação de um último corpo sem órgãos que já não pode dispor de um corpo orgânico, justamente por estar este reduzido a uma intolerável massa de impossibilidades de se viver dignamente um resto de vida, um resto de mortes cumulativas. Finalmente, outra linha de combate dessa arte desenvolvida no agenciamento de corpos sem órgãos é a que se verifica nos problemas e lutas que atingem o próprio corpo sem órgãos na intimidade dos seus planos. É que, de repente, pode crescer o “corpo sem órgãos canceroso de um fascista em nós” ou o “corpo sem órgãos vazio de um drogado”. Isto quer dizer que somos lugares de batalhas a serem travadas na imanência, com muito cuidado e arte.

Pois bem, quando se pergunta pela melhor estratégia a ser adotada nessas lutas, quando se pergunta pela estratégia que possa salvaguardar uma difícil e dinâmica pressuposição recíproca entre a criação de articulações intensivas dos corpos sem órgãos e a condução do organismo no melhor dos seus estados de funcionamento, a resposta dos autores aciona um velho nome, defletindo-o: “prudência”. *Prudência* como difícil “arte” dos encontros intensivos e saudáveis; a arte de fazer de cada corpo sem órgãos o “lugar de

uma variação intensiva”, como diz Jean-Clet Martin, aquém do aniquilamento (Martin, Jean-Clet, *Variations - La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 1993, p.50). Prudência como arte das “linhas de experimentações” a serem feitas com “precaução”, a serem construídas “fluxo por fluxo e segmento por segmento”, dosando-se pressas e esperas, alianças e desenlaces. Essa prudência pede que seja ela própria ritmada e redesenhada a cada problema vindo à pauta, a cada problema que se imponha tanto às fluências do corpo sem órgãos quanto ao funcionamento dos órgãos. Entrevê-se, nesse ponto, o quanto a arte das experimentações prudentes implica uma arte dos problemas, uma complexa apreensão do problemático, pois é este que já atua na trama que tece a comunicação entre os próprios corpos sem órgãos. Esses corpos são extremamente vulneráveis ao nomadismo dos problemas, nomadismo já tão conhecido pelos corpos *com* órgãos, mas que estes são tentados a disciplinar em conformidade com uma hierarquização que lhes chega das formas de saber e das relações de forças que caracterizam os poderes. É possível que as trocas intensivas que vazam entre eles sejam marcadas por sintonias e disparidades entre problemas que neles se contraem. Essa possibilidade é conceitualmente pensável no campo dessa filosofia da diferença, dado que as intensidades, sendo “constituídas por diferenças que remetem a outras diferenças” (Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 155), implicam o problemático enquanto elo que se faz e se desfaz nas próprias diferenças. É uma radical abertura ao problemático, o que equivale a explorar virtualidades, a virtualizar, portanto, que talvez possa evitar a redução dessa arte interrogativa da prudência a um repertório de virtudes medianas do bom senso. Se praticarmos essa redução virtuosa, estaremos contrariando a vocação crítica da idéia de corpo sem órgãos, e isso não só em relação à forma-organismo como também em relação à organização das faculdades através do seu ancoradouro no senso comum, ancoradouro que Deleuze tanto critica ao tratar da idéia de *imagem do pensamento* nos mais variados pontos de sua obra. O CsO, no caso das faculdades, pode ser tomado como uma “onda inorgânica”, no dizer de Jean-Clet Martin (*Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p.49-50), essa onda “que não passa entre duas faculdades sem as desterritorializar mutuamente”.

Continuamos insistindo na pergunta pelas condições necessárias e suficientes de uma ardilosa experimentação intensiva, porque a própria vida é que aí está correndo riscos nas relações dos corpos orgânicos e nas vagas intensivas de corpos sem órgãos. Organicidade e transorganicidade, ambas pressupõem a vida, mas nenhuma deixa de fazer com ela jogos perigosos: a primeira, por força de relações que impõem à vida monstruosos aniquilamentos; a segunda, porque não deixa de fazer com a vida o também perigoso jogo criativo de um desejo consumindo a si próprio, o jogo de uma intensidade que grita ou chora na intempestiva explosão de limites além dos quais o que havia de vida já não se reencontra. A rigor, volto a dizer que quem continua ganhando nisso tudo e proliferando cada vez mais é o impulso das questões do viver, dos problemas da existência sulcada por linhas de diferenciação complexa, linhas que a colocam agora, em nossa modernidade, em perspectivas de ilimitação, sem que nos seja dada de antemão a segura imagem do que seremos, restando-nos tão-somente encarar aquilo que deve ser necessário e suficiente: o questionamento, o combate no próprio meio, no aqui-e-agora em que se decide a proliferação da história, o combate no meio das causas eficientes, onde a vida pode lançar interferências e cavar saídas na versatilidade do intolerável.

PS1: A releitura de “Desejo e prazer” (ver bibliografia) sugere a necessidade de acrescentar algo a respeito da prudência deleuze-guattariana. Empreguei o termo ‘estratégia’ para salientar, com base em Foucault, que esse tipo de prudência que me interessa não se caracteriza em função de uma oposição ou de uma contradição. É como se, praticando prudências diferenciais numa arte dos problemas, eu pudesse estrategizar minha existência pelos meandros intensivos mais favoráveis aos encontros dignificantes. Isso quer dizer que uma tal estratégia pode sedimentar-se ao longo das práticas, não sendo, portanto, um projeto de vida pré-concebido por um sujeito. Deleuze evita pensar o social em termos de estratégia, pois, para ele, o que é primeiro é o social fugindo por todos os lados nas linhas de fuga. Ora, considerando, a propósito da minha existência, o complexo jogo entre as linhas de fuga e os corpos sem órgãos, a artilosa prudência diferencial ocorre justamente para que, a cada emergência de CsO, as linhas de fuga que me levam sofram imantações que, singularizando-me, evitem minha mera dispersão esquizofrênica sem se enquistarem como repetição de uma mesmice. Pois bem, ao dizer que o social, pelas linhas de fuga, foge por todos os lados, Deleuze está pensando em multiplicidades de agenciamentos desejosos, de modo que também no social o fugir por todos os lados não é mera dispersão e nem mera repetição de mesmice. Delineiam-se, portanto, corpos sem órgãos dos mais variados tipos e das mais variadas dimensões, CsO que se aproximam e se afastam, interseccionais ou separados, mas que podem exibir algo como um jogo de perfis determináveis, perfis que oscilam desde os mais sutis (acessíveis a microanálises) até os mais grosseiros (de que se nutrem as caricaturas macrointerpretativas, os estereótipos, os preconceitos, clichês etc.).

O perfil grosseiro de agenciamentos desejosos resulta de uma substituição da pergunta interessada nos CsO (enquanto modos de magnetização de linhas de fuga) pela exacerbação de práticas e interpretações que rebatem as linhas de fuga desejosas em linhas de segmentaridade dura que estruturam prazeres. Pois bem, a prudência diferencial deleuze-guattariana opera como experimentação entre linhas de fuga e corpos sem órgãos, vale dizer, na imanência com o desejo, ao passo que a prudência mediana, moralista, opera como decisão entre os prazeres e a transcendência normativa.

Por enquanto é isso.

Luiz B. L. Orlandi

ANEXOS:

[O anexo 1 foi retirado do texto “Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos?” Não tive tempo de arrumar as coisas]

I.

Do ponto de vista da idéia deleuzeana de plano de imanência (idéia que postula um intenso envolvimento recíproco entre o modo de pensar e a vibração do ser, entre “Pensamento” e “Natureza”, entre “*Noûs*” e “*Physis*”¹), como entender, de um lado, a improdutividade atribuída à incontrolável serpente financeira do capital e, de outro lado, o

¹ Deleuze e Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p. 41. *O que é a filosofia?*, tr. br. de Bento Prado e Alberto A. Muñoz, SP, Ed. 34, 1992, p. 54.

improdutivo que, na incontrolável serpente desejosa, recebe o nome de corpo sem órgãos? Ambas as serpentes são coextensivas ao socius, coextensividade que implica nossos corpos como anéis de si próprias; passam por nós e nos enredam, atraem e combinam ao infinito seja lá o que for. Se ao capital produtivo acoplam-se movimentos improdutivos do capital financeiro, à produtividade desejosa acoplam-se também certas condensações intensivas, esses corpos sem órgãos improdutivos de que falam Deleuze e Guattari. Então, como distinguir os funcionamentos desses dois improdutivos? Podemos dizer que eles invadem o plano de imanência, mas com regimes diferentes. Como serpente financeira, o improdutivo do capital traz para si o tremor da vida, funcionalizando-o. Sua dinâmica imanente de descodificação, desterritorialização e de reterritorialização dos fluxos se dá em função das regras do seu próprio funcionamento e, ao fazê-lo, acaba por referir o processo a um transcendente, o próprio capital. Os corpos sem órgãos, esses improdutivos acoplados como cortes aos fluxos desejosos, operam entre a funcionalidade do corpo orgânico e a intempestiva conectividade desejosa, mas sem se confundirem com a intencionalidade do corpo próprio ou com o corpo investido de saberes e poderes; os corpos sem órgãos aparecem como coesões momentâneas de linhas de fuga, operando ali como variáveis consistências dessas linhas. A rigor, a consistência do próprio corpo sem órgãos está nas imantações passageiras de umas linhas pelas outras por ocasião de encontros; passageiras imantações, repito, mas o suficiente para que se possa determinar qual é a singularidade do corpo sem órgãos que está me pegando aqui e agora. Por isso é que, interferindo nos encontros, eu posso até certo ponto participar na criação de corpos sem órgãos para mim. Pois bem, a disfuncional produtividade das máquinas desejanças ocorre em imanência com corpos sem órgãos, esses improdutivos, mas sem que um remeta ao outro como a um transcendente. Tanto é assim que o corpo sem órgãos é dito campo de imanência do desejo. A diferença de regime entre os dois improdutivos se acentua quando se nota que a improdutividade financeira inclina-se para uma abstração da vida, ao passo que a improdutividade dos corpos sem órgãos tende para uma atração de vida, o que não impede a criação de corpos sem órgãos em plena agitação de uma bolsa de valores. E também é verdade que ambos podem oscilar da mais cuidadosa prudência à mais intempestiva imprudência. Assim como o CsO de um drogado ou de um suicida acaba sufocando a produtividade desejosa, assim também, deixada a si mesma, a serpente financeira, entregue

ao seu próprio descontrole, acaba emperrando a produtividade social. Como pensarmos as **interferências** que exprimam a criação de corpos sem órgãos capazes de ativar uma produtividade desejosa que, reafirmando as diferenças propulsoras de uma estratégia de produção favorável à vida digna de ser vivida, iniba as exorbitâncias da serpente financeira tanto no social quanto nos processos de subjetivação?

xxxxxxxxxxxxxxxx fim provisório / textos em revisão permanente xxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Bibliografia sumária:

Além de algumas obras e textos já referidos, segue uma pequena bibliografia a respeito dos itens 4 a 6 desse minidesfile de corporeidades:

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942. (Há tr.: *A estrutura do comportamento*, tr.br. de José de Anchieta Corrêa, BH, Interlivros,1975).

___*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. (Primeira parte: O Corpo). Há tr.: *Fenomenologia da percepção*, tr.br. de Reginaldo di Piero, RJ, Liv.Bastos, 1971.

___ *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1963. (Há tr. br. de N. Aguilar : *O olho e o espírito*, SP, Abril,1975).

___ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. (Especialmente Parte III. Disciplina). Há tr.: *Vigiar e punir*, Petrópolis, Vozes, 1978.

___*L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. (Há tr.br.: *A arqueologia do saber*, Petrópolis, Vozes, 1972).

___*Histoire de la sexualité* (vols.1,2 e3), Paris, Gallimard, 1976, 1984. (Há tr. br.: RJ,Graal).

___*Microfísica do poder*, org. e tr. por Roberto Machado, RJ, Graal, 1979.

___*A verdade e as formas jurídicas*, RJ, DIE,PUC, 1979.

Deleuze, Gilles, *L'Anti Oedipe*, Paris, Minuit, 1972. (Há tr.: *O anti-Édipo*, tr.br. de Georges Lamazière, RJ, Imago, 1976).

Deleuze, G., *Francis Bacon – Logique de la sensation I e II*, Paris, Éd. de la Différence (1981), 2ª ed. aumentada : 1984.

___*Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988. (Há tr.: *A dobra. Leibniz e o barroco*, tr. br. de Luiz B.L.Orlandi, Campinas, Papirus, Campinas, Papirus, 1991 para a 1ª ed. e 2000 para a 2ª ed.).

___*Foucault*, Paris, Minuit, 1986. (Há tr. *Foucault*, tr. port. de José Carlos Rodrigues, Lisboa, Vega, 1987; há tr. br. de Claudia Sant'Ana Martins, SP, Brasiliense, 1988).

___“Désir et plaisir”, *Magazine littéraire* (“Foucault aujourd’hui”), n° 325, out. de 1994, pp. 59-65. (“Desejo e prazer”, tr. br. de Luiz B.L.Orlandi, *Cadernos de subjetividade*, n° especial, junho de 1996, São Paulo, PUC-SP, pp. 15-25).

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980. (Especialmente Platô no.6. (Há tr. br. em cinco volumes pela Ed.34).

Guattari, *L'inconscient machinique - essais de schizo-analyse*, Paris, Recherches, 1979.

Guattari, F..*Caosmose - Um novo paradigma estético*, RJ, Ed.34, 1992.

Outras referências:

Maurice Merleau-Ponty, número especial de *Esprit*, juin 1982.

Donzelot, Jacques. *A polícia das famílias*, tr.br. de M.T.da Costa Albuquerque, RJ, Graal, 1980.

Dreyfus,H. e Rabinow,P..*Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris Gallimard, 1984.

Goldstein, Jan (org.). *Foucault and the writing of history*, Cambridge/Oxford, Blackwell,1994.

Virilio, Paul. *O espaço crítico*, tr. br. de Paulo Roberto Pires, RJ, Ed.34, 1993.

Varela, Fr., Thompson, E. e Rosch, El..*L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993.

Guattari e S. Rolnik, *Cartografias do desejo*, Petrópolis, Vozes, 1986.

Gil, José, *Fernando Pessoa ou La métaphysique des sensations*, Paris, Éd. de la Différence, 1988.

Rolnik, Suely, *Cartografia sentimental*, SP, Estação Liberdade, 1989.

Pelbart, Peter Pál, *Da clausura do fora ao fora da clausura*, SP, Brasiliense, 1989.

Martin, Jean-Clet, *Variations - La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris, 1993.

Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Ed.Unicamp, 1995.

Lévy, Pierre, *Qu'est-ce que le virtuel ?*, Paris, Éd. de la Découverte, 1995.

Alliez, Eric (Dir.), *Gilles Deleuze - une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson - PUF, 1998 . (Há tr. br. coordenada por Ana Lúcia de Oliveira, SP, Ed.34, 2000).

Kastrup, Virgínia, *A invenção de si e do mundo - uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*, Campinas, Papirus, 1999.

Daniel Lins, *Antonin Artaud - O artesão do corpo sem órgãos*, RJ, Relume Dumará, 1999.

D. Lins, S. Gadelha e A. Veras (Org.), *Nietzsche e Deleuze - Intensidade e paixão*, RJ, Relume Dumará, 2000.

Pelbart, P.P., *A vertigem por um fio*, SP, Iluminuras, 2000.

Vários Autores, *Os sentidos da paixão*, SP, C. das Letras, 1987.

Vários Autores, *O desejo*, SP, C. das Letras, 1990.

Luiz B. L. Orlandi é professor de filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e da PUC-São Paulo.