

Sobre o corpo social como espaço de resistência e reinvenção subjetiva

Carlos Augusto Peixoto Junior

A proposta de retomar a discussão sobre a categoria de corpo social, talvez já um tanto desgastada por certas leituras sociológicas mais clássicas, surgiu a partir do interesse em pensar a imanência do corpo individual ao corpo social como constituinte de um campo no qual é possível resistir às estratégias de captura do poder e reinventar a subjetivação através de novas estéticas da existência. Tomando como referência algumas hipóteses formuladas principalmente por Foucault, Deleuze e Guattari, pareceu-me razoável tentar esboçar uma nova concepção de corpo social como espaço potencial comum de construção de singularidades fundadas na reinvenção criativa de si, e entendidas como formas de experimentação resistentes aos mecanismos de dominação identitária característicos da contemporaneidade.

Para cumprir este objetivo, gostaria de retomar inicialmente o prefácio à edição americana do *Anti-Édipo*, no qual Foucault, tocando numa temática central para a discussão que proponho aqui, apontava o grande mérito do trabalho de Deleuze e Guattari: contrapor-se a uma tendência majoritária nos pensamentos freudiano e marxista a tratar de forma radicalmente distinta o campo das lutas sociais e o domínio das produções desejantes. Uma tal separação, bastante frequente ainda nos dias atuais, esvazia não apenas a produção social de seu conteúdo desejante e afetivo, como também distancia a produção desejante de suas implicações históricas e políticas. Neste tipo de procedimento pode-se notar ainda um duplo desdobramento de cunho conservador: a impossibilidade de pensar a dinâmica das mudanças sociais a não ser a partir de uma lógica da consciência ou dos interesses

racionais estruturados, e a incapacidade de ver a produção desejante invadindo e recriando toda a superfície do corpo social. Ambas acabam por resultar numa fixação do desejo a territórios excessivamente restritos, dentre os quais destaca-se o da família. Essas eram portanto as condições, dizia Foucault, “que tornavam aceitável esta ocupação singular que consiste em escrever e enunciar uma parte de verdade sobre si mesmo e sobre sua época” (Foucault, 1977/1988, p. 133).

Inserido nesta perspectiva, o Anti-Édipo procura mostrar um campo social imediatamente percorrido pelo desejo – seu produto historicamente determinado – e uma libido imanente às forças produtivas e às relações de produção (Deleuze e Guattari, 1976, p. 46). Trata-se de indicar como o desejo subverte e implode alguns territórios políticos tradicionais, anunciando profundas transformações no modo de produção da existência coletiva e individual, as quais multiplicam não apenas os atores sociais envolvidos na luta de resistência, mas também as possíveis estratégias e lugares de intervenção criativa. Neste sentido, era preciso percorrer e reavaliar tanto os territórios bem definidos das identidades, quanto as fronteiras entre campos sociais, através de semióticas “marginais” que quebrassem, ainda que provisoriamente, certas hierarquias estabelecidas de forma excessivamente rígida.

É como se Deleuze e Guattari vislumbrassem um fora imanente a todas as nossas tradicionais interioridades, aos nossos tradicionais territórios de referência, ocupando um lugar não só lógico, mas também estético e político no funcionamento e nas recriações desses territórios (Themudo, 2002, p. 282).

Traçado este plano de imanência ou de consistência onde são agenciadas e re-agenciadas todas as interioridades, os territórios não mais se fecham em essências imutáveis e definitivas, mas passam a ser invadidos por fluxos de metamorfose provenientes de diferentes lugares, os quais implicam experimentações que exigem novas configurações, tanto para a subjetividade quanto para a comunidade.

Um ponto de vista como esse coloca imediatamente em questão as interpretações orgânicas mais tradicionais do corpo social. Se considerarmos com mais atenção a tese de que o organismo não é anterior ao corpo – elaborada por Deleuze

e Guattari através da noção de corpo sem órgãos (Deleuze e Guattari, 1980) – as forças que percorrem os corpos individual e social não convergem para uma conformação orgânica, coerente e harmoniosa de todos os seus elementos, mas implicam de imediato a constituição de uma multiplicidade de formas contingentes, de fatores singulares e fundamentalmente heterogêneos entre si (Peixoto Jr., 1994). Em decorrência, desfazem-se as nítidas distinções entre o desejo individual e a coletividade, o que acarreta uma integração direta das macro-estruturas sociais ao funcionamento da produção desejante, a qual provoca avarias e curtos-circuitos no interior dos códigos e práticas dominantes. Desta forma, torna-se possível apreender a produção de linhas nômades e de movimentos minoritários que criam interferências e resistências às repetições do poder entre grupos sociais, funções burocráticas bem determinadas e hábitos regulares de identidade.

Ao formular o conceito de diagrama, em contraposição aos de sistema ou estrutura, Foucault também buscava apreender estas oscilações que ameaçavam a todo o momento a estabilidade dos lugares burocráticos fixos, os procedimentos disciplinares, a clarividência do lugar do poder e as amarras do corpo-organismo. Como mostrou Deleuze, “o diagrama enquanto determinação de um conjunto de relações de força, jamais esgota a força, que pode entrar em outras relações (...) O diagrama vem de fora (...) não cessando de fazer novos lances” (Deleuze, 1988a, p. 96). É justamente a constatação deste fora imanente a qualquer corpo social ou individual que afirma a abertura para um futuro imanente ao próprio presente, com suas linhas de bifurcação e movimentos de resistência ao poder. Desde *Vigiar e punir* (1984), Foucault já havia traçado uma genealogia da docilização dos corpos e almas modernos no interior dos dispositivos disciplinares, mostrando como sua tecnologia operava por fixação, esquadrinhamento e controle permanente dos desejos e das intensidades ou devires que os percorrem. Este tipo de coação dos corpos havia sido descrito por Nietzsche (1887/2002) como um adestramento civilizatório progressivo do animal-homem, o qual resultou na forma-homem culpabilizada e insensibilizada dos dias atuais. Operando um aprofundamento cada vez maior de suas zonas possíveis de intervenção e passando a atuar sobre tudo o que se refere à vida, não para potencializar suas forças afirmativas, mas para controlá-las e fixá-las num território que facilitasse a gestão de suas virtualidades, o poder caminhou a passos largos

para sua forma mais avançada, a qual acabou por se configurar no biopoder tal como ele se apresenta na atualidade.

Entretanto, mesmo com este avanço por toda a superfície vital do corpo social, procurando ocupá-la em sua totalidade, resta ainda um espaço para a mudança proveniente de micro-fissuras neste corpo, as quais funcionam como índices de transformações imprevisíveis e necessárias. Trata-se aqui do potencial de que a força dispõe em relação ao organismo ao qual está presa, e que indica uma virtualidade com relação aos dispositivos de saber e poder que procuram capturá-la.

Na verdade, sabemos que o poder não atua sobre forças meramente passivas, prontas a receber integralmente sua marca. Seu objetivo último é torná-las passivas ou direcioná-las de maneira eficaz para um objetivo controlável, exercendo uma intensa ação sobre as forças que tendem para um outro tipo de funcionamento. Mas, à medida que essa captura das forças do corpo e de suas virtualidades não se dá de maneira integral, nem se exerce sem fomentar lutas e choques, devem ser considerados pequenos fracassos do poder e grandes sucessos de pequenas minorias anônimas.

Há uma ambição nômade que anima as populações e que deve ser bloqueada pelos procedimentos disciplinares. É essa ambição nômade que habita as forças da multidão, que habita forças que fogem à forma-Estado, que mantém uma relação singular com o fora, com a exterioridade. Multidões de nós mesmos (Themudo, 2002, p. 284).

Foi também Foucault quem identificou esse regime de forças ativas produzidas no interior do corpo social e que foge aos sistemas de controle e enunciação dominantes. A elas Deleuze e Guattari (1980) deram o nome de linhas de fuga, as quais não são produzidas como um mero negativo do poder, como uma reação negativa a ele, mas como afirmação de uma outra condição de possibilidade para a própria força. Assim, diante destas pequenas instabilidades ocasionadas pelo entrechoque das técnicas disciplinares e regimes de signos dominantes com as forças que se trata de fixar ou controlar, algo escapa, criando um outro estilo, uma outra sensibilidade e uma outra percepção diante do intolerável. É justamente através desta ação das ambições nômades sobre um território excessivamente

desconfortável que se inicia uma experiência de resistência com a qual engendra-se um devir singular num novo campo de experimentação. Neste jogo de diferenças e repetições que toca o plano de invenção e reinvenção permanentes da vida, as afirmações da subjetividade e da sociedade não estão mais determinadas por constantes referências a um modelo ou a uma razão suficiente de todas as repetições e acontecimentos do mundo. Trata-se, nesse caso, de um movimento incessante de diferenciação e multiplicação qualitativas de si mesmo e do mundo, numa dinâmica que passa entre a necessidade e o acaso, entre o desejo e a sociedade.

Aliás, talvez seja esta uma das propostas éticas mais fundamentais de Deleuze no que se refere à vida: “fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença” (Deleuze, 1988, p. 17). Neste sentido, um perigo se anuncia para as práticas singulares de resistência às estruturas dominantes: o de que a afirmação da diferença pura, liberada do idêntico e deslocada com relação a modelos de interioridade, seja capturada pelo biopoder, que só admite as diferenças conciliáveis e administráveis, isto é, esvaziadas de suas potências mais radicais de resistência e reinvenção diante dos projetos de serialização identitária. Buscando neutralizar o potencial subversivo dos múltiplos fluxos que constituem o inconsciente como equipamento coletivo (Guattari, 1990), o poder reduz as forças do corpo aos territórios constituídos a partir de seus encontros com as forças que o dobram, conferindo-lhe assim uma forma, uma previsibilidade e uma sensibilidade moderada, as quais esgotam as possibilidades criadoras da vida.

Nestas circunstâncias, a tarefa maior da resistência seria a de fazer da recusa dos corpos ordinários em continuar seguindo a máquina de serialização algo a ser afirmado, propagado e experimentado, sem com isso referi-la a uma norma, a uma significância ou a territórios que suportam muito pouco as desterritorializações. Com isso, os fracassos do corpo no interior de uma atividade disciplinar e do desejo numa identidade, passam a funcionar agora não mais como signos de que as subjetividades devam ser corrigidas, mas de que as relações sociais precisam ser transformadas e as subjetivações re-singularizadas. Percebe-se aqui um redimensionamento das organizações de poder em torno de um outro tipo de exigência não homogênea, que favorece a reinvenção do corpo individual e do corpo social no plano de uma outra potência política que tem agora a vida como critério.

Se considerarmos que a vida não ser possa mais definida em termos meramente biológicos, ela passa a incluir a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva nos campos de produção material e imaterial. Quando vida significa inteligência, afeto, cooperação e desejo, ela se torna uma virtualidade molecular, um corpo sem órgãos ou uma potência intensiva, situada aquém das distinções mente/corpo ou individual/coletivo. “Ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ela ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana”. (Pelbart, 2003, p. 83). Nesses termos, para além do biopoder como poder sobre a vida, deparamo-nos com uma biopolítica entendida como potência da vida. Isso significa que, se o poder sobre a vida atingiu uma dimensão nunca vista anteriormente, é também nele que a potência da vida pode se revelar de maneira inédita. Aquilo mesmo que o poder investe – a vida – torna-se, precisamente, o território de ancoragem da resistência a ele, numa reviravolta inevitável. Ao poder sobre a vida responde então o poder da vida, a potência do corpo biopolítico coletivo, capaz de fazer variar suas formas e reinventar seus regimes de enunciação.

São estes elementos de virtualidade do corpo social e do espaço biopolítico – considerados do ponto de vista do desejo, da produção e do coletivo humano em ação – que podem, no limiar de realizações conformes à sua potência, driblar as estratégias do poder que se esforçam em neutralizar o seu potencial subjetivo de transformação. Com sua força irreprimível de criação, seu trabalho imanente, suas modalidades de cooperação, de comunidade, mas também de êxodo, de escape e de deserção, este corpo social constitui uma figura que conjuga ao mesmo tempo multiplicidade e singularidade. Subvertendo ou desconstruindo as linguagens e estruturas sociais hegemônicas com suas práticas criativas e produtivas, ele pode, como diz Negri (2002), conduzir de maneira construtiva os processos de produção de subjetividade na direção de um novo poder constituinte. Portanto,

a desconstrução não é apenas textual, deve buscar a natureza dos acontecimentos e a determinação real dos processos, e assim abrir para o substrato ontológico das soluções concretas as forças subjetivas, o

cenário de atividades, resistências, vontades e desejos que recusam a ordem hegemônica, bem como para as linhas de fuga, os percursos alternativos e constitutivos (Pelbart, 2003, p. 86).

Dada a importância da singularidade no processo de resistência alternativa aos modos hegemônicos de subjetivação, cabe aqui um breve percurso sobre este conceito na obra de Gilles Deleuze. Em entrevista à revista *Les lettres françaises* publicada em março de 1968, indagado sobre como definiria os problemas da filosofia contemporânea, Gilles Deleuze afirmava que havia uma tendência no pensamento da época a abandonar as referências até então frequentes ao Eu e ao Ego. Com isso, ele considerava que estavam sendo também colocadas em questão certas alternativas formuladas pelo pensamento tradicional, pautadas em opções tais como: Deus ou o homem, a substância infinita ou o sujeito finito. Isto porque o pensamento ocidental já não podia mais se ater à oposição entre um universal puro e particularidades encerradas em pessoas, indivíduos ou egos. Já naquele momento portanto, a morte de Deus e a possibilidade de sua substituição pelo homem, com todas as permutações entre estas duas figuras, pareciam não ser mais uma questão relevante. Como Foucault já havia percebido, Deus e o homem teriam morrido um com o outro. Diante disto Deleuze concluía :

o que estamos descobrindo atualmente, ao que me parece, é um mundo abundante em individualizações impessoais, ou mesmo em singularidades pré-individuais (é isso que significa o ‘nem Deus, nem homem’, do qual fala Nietzsche, essa é a anarquia coroada) (Deleuze, 1968/2002, p.190, grifado no original).

Na sua opinião, essas questões estariam diretamente articuladas com as discussões sobre o poder. As forças de repressão sempre tiveram necessidade de Egos estabelecidos ou de indivíduos determinados para se exercer. Quando nos tornamos mais fluidos e escapamos às determinações do Ego, quando não há mais homem sobre o qual Deus possa exercer seu mandato ou pelo qual possa ser substituído, o poder e sua polícia perdem-se completamente.

Nota-se portanto, o viés político destas categorias de individuação impessoal e singularidade pré-individual, das quais Deleuze nunca abriu mão no decorrer de sua vida. Na mesma época da entrevista acima citada, elas são desenvolvidas no contexto de dois trabalhos que afirmam o pensamento da diferença: a *Lógica do sentido* e *Diferença e repetição*. Ali ele novamente se contrapõe a uma outra alternativa filosófica clássica – singularidade individual/pessoal ou abismo indiferenciado – defendendo a tese de um mundo pululante, composto por singularidades anônimas e nômades, impessoais e pré-individuais, que comporiam um campo transcendental que não se confunde com nenhuma profundidade indiferenciada. Tal perspectiva, além de recusar a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação, também procura dispensar qualquer referência à consciência – característica de uma avaliação fenomenológica – já que esta não poderia prescindir de uma síntese de unificação, representada pelas figuras do Eu ou do Ego.

O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nômade, que se distingue radicalmente das distribuições fixas e sedentárias como condições das sínteses de consciência (Deleuze, 1969/1982, p. 105).

Neste sentido, as singularidades seriam verdadeiros acontecimentos transcendentais, algo como uma quarta pessoa do singular que, longe de serem individuais ou pessoais, presidiriam a gênese dos indivíduos e das pessoas. Na verdade, elas se apresentam como um potencial que não comporta por si nem Ego individual nem Eu pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se. Segundo Deleuze, só uma teoria dos pontos singulares estaria apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo, tais como elas se fazem na consciência.

Eis aí então

uma teoria radical do inconsciente enquanto pensamento puro, que faz dele um elemento subversivo, absolutamente desvinculado de

qualquer formação consciente, e que possibilita pensar em formas de subjetivação também radicalmente estranhas à normalidade (Peixoto Junior, 2003, p. 2).

De acordo com Deleuze, se o pensamento tradicional e a psicologia da consciência procuram nos impor como alternativa um Ser soberanamente individuado (forma altamente pessoalizada), ou um fundo indiferenciado – abismo sem diferenças, sem fundo, não-Ser informe –, é porque não conseguem conceber singularidades determináveis que não estejam absolutamente aprisionadas em um Ego individual supremo ou um Eu pessoal superior. De um lado, teríamos o pensamento metafísico determinando de forma natural o Ego supremo como aquele que caracteriza um Ser infinita e completamente determinado por seu conceito, necessariamente individuado, rejeitando o não-ser – relegado à irrealdade – e delegando às individualidades finitas realidades radicalmente limitadas. Do outro, encontraríamos um pensamento transcendental que prefere a forma finita da pessoa, determinando este Eu superior como elemento que opera a permutação Homem-Deus, com a qual o pensamento ocidental contentou-se durante tanto tempo. Ambos os casos nos fazem deparar apenas com singularidades aprisionadas no campo da representação, humana ou divina.

A representação liga a individuação à forma do Eu e à sua matéria. Nestes termos, o Eu assume a forma da individuação superior e torna-se princípio de identificação e reconhecimento para qualquer juízo de individualidade que incida sobre as coisas.

*Para a representação, é preciso que **toda individualidade seja pessoal (Eu) e que toda singularidade seja individual (Eu)**. Logo, onde se pára de dizer **Eu**, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda singularidade possível (Deleuze, 1969/1988, ps. 435-436, grifado no original).*

Um Eu passivo como este é apenas um acontecimento localizado em campos prévios de individuação, que se constitui no ponto de ressonância de suas séries individuantes. Até mesmo o Eu dividido, postulado por certas visões estru-

turais de inspiração hegeliana, ainda deixaria passar todas as idéias definidas por suas singularidades, elas mesmas prévias aos campos de individuação.

É contra tudo isso que Deleuze vai buscar em Nietzsche o mundo das singularidades impessoais e pré-individuais. Singularidades nômades, livres da individualidade fixa do Ser infinito e dos limites sedentários do sujeito finito. Neste mundo dionisíaco da vontade de potência e da energia livre, deparamo-nos com algo que mesmo não sendo individual nem pessoal, é capaz de ser singular e ao mesmo tempo plural; mundo no qual é possível saltar de uma singularidade para outra. Este é também o mundo do “se” e do “eles”, irreduzível à banalidade cotidiana, onde se elaboram os encontros e as ressonâncias que transbordam o universo representacional.

Máquina dionisíaca de produzir o sentido e em que o não-senso e o sentido não estão mais numa oposição simples, mas co-presentes um ao outro em um novo discurso. Este novo discurso não é mais o da forma, mas nem muito menos o do informe: ele é antes o informal puro (Deleuze, 1969/1982, p. 110).

Nele não há mais sujeito, homem ou Deus, e muito menos homem no lugar de Deus. Trata-se apenas daquela singularidade livre, anônima e nômade, que percorre o mundo independentemente das matérias de sua individuação e das formas de sua personalidade. Eis aí o significado do além do homem nietzscheano, o tipo que se encontra para além de tudo aquilo que é.

Decorridos pouco mais de vinte e cinco anos após estas reflexões, Deleuze retoma o tema das singularidades em seu último texto escrito – seu “testamento”, de acordo com alguns comentadores – publicado logo após a sua morte. Fato que talvez por si só sirva para atestar toda a importância atribuída pelo autor aos conceitos de individuação impessoal e singularidade pré-individual. O breve artigo deleuziano tem um título intrigante, dadas as circunstâncias e o momento em que foi escrito: “A imanência: uma vida...”. Nele encontramos uma tentativa de pensar o que poderia ser um campo transcendental, e já de saída nota-se a recusa das categorias de eu e sujeito para pensá-lo. Este campo pré-reflexivo, impessoal e a-subjetivo, “se define por

um plano de imanência, e o plano de imanência por uma vida” (Deleuze, 1995/2001, p.28).

Diante da necessidade de descrever o que seria *uma* vida, Deleuze recorre a dois exemplos, um no campo da literatura, e outro especificamente arelado à gênese das subjetividades. O primeiro é retirado do romance de Charles Dickens, *Our mutual Friend*, no qual um canalha desprezado por todos é reconduzido agonizante aos que conviviam com ele e que passam a manifestar um certo respeito e amor pelo que restava do moribundo, tentando salvá-lo. Mas, à medida que ele volta a viver, seus salvadores retomam a frieza habitual e ele reencontra toda a sua baixeza e vilania. Aqui, precisamente, teríamos apenas *uma* vida jogando contra a morte. Neste sentido, observa Deleuze,

a vida do indivíduo é substituída por uma vida impessoal, embora singular, que produz um puro acontecimento livre dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade do que acontece. ‘Homo tantum’ por quem todo mundo se com-padece e que atinge uma certa beatitude. É uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas sim de singularização: uma vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, já que só o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em benefício da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (Deleuze, 1995/2001, ps. 28-29).

O outro exemplo empregado é o das crianças ainda bem pequenas que se assemelham umas às outras e não têm nenhuma individualidade, mas nas quais certamente encontramos singularidades: um sorriso, um gesto, um trejeito, particularidades que não são características subjetivas. Crianças como essas são atravessadas de uma vida imanente, que é pura potência ou beatitude no que diz respeito a seus sofrimentos e fraquezas. Com isto, Deleuze procura mostrar que uma vida não se reduz ao simples momento em que a vida individual afronta a morte universal, como no caso do romance de Dickens.

Uma vida está em todos os lugares, em todos os momentos que atravessa esse ou aquele sujeito vivo e que são medidos por determinados objetos vividos: uma vida imanente levando consigo os acontecimentos ou singularidades que apenas se atualizam em sujeitos e objetos (Deleuze, 1995/2001, p.29).

Consideradas por este prisma, as singularidades ou acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acontecimentos da vida correspondente a elas, mas não se agrupam da mesma forma. Comunicam-se entre si de outra maneira que os indivíduos, à medida que a vida impessoal não seria feita propriamente de tempos mas de entretempos. É assim que uma vida singular estaria apta a dispersar toda individualidade ou tudo que a individualiza.

De acordo com Giorgio Agamben, esta imanência absoluta que se apresenta como vida não poderia mesmo ser atribuída a um sujeito. O lugar desta vida separável, não está nem neste mundo nem em outro, mas entre os dois, numa espécie de intermundo feliz que ela parece só abandonar a contragosto. O que torna tão interessante a centelha de vida do personagem de Dickens é justamente o seu estado de suspensão no que diz respeito às normas e direitos. “Por isso Deleuze pode falar em uma vida impessoal, situada num limiar para além do bem e do mal” (Agamben, 2000, p. 180).

Ao que nos parece, foi esta singularidade de *uma* vida formulada no testamento deleuziano que inspirou Agamben a articular o conceito de singularidade qualquer ao domínio político da comunidade que vem. Para ele, a singularidade qualquer, enquanto figura da singularidade pura, sem identidade, também não é simplesmente indeterminada. Na verdade, ela se determinaria unicamente através de sua relação com a idéia da totalidade de suas possibilidades. Totalidade, esta sim, indeterminada e vazia, a partir da qual poderíamos pensar na constituição de algum pertencimento; ponto de contato com um espaço exterior que permaneceria vazio. O que o ‘qualquer’ acrescentaria à singularidade seria um limite vazio que faz dela uma singularidade finita e, no entanto, indeterminável segundo um conceito. “Uma singularidade acrescida de um espaço vazio não pode ser outra coisa senão uma exterioridade pura, uma pura exposição. *Qualquer é, neste sentido, o acontecimento de um fora*” (Agamben, 1990, p. 69,

grifado no original). Nestes termos, o fora não seria exatamente um outro espaço situado para além de um espaço determinado, mas justamente a exterioridade que lhe dá acesso, uma passagem. Esta experiência do limite, enquanto ser em um fora, seria o dom que a singularidade receberia da humanidade esvaziada de qualquer pessoalidade.

Ainda de acordo com Agamben, deslocando a imanência para a esfera da vida, Deleuze estava ciente de que penetrava um campo perigoso. Ele teria se apercebido perfeitamente “de que o pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias.” (Agamben, 2000, p. 183). É a partir daí que o autor pretende retomar nos dias atuais à conotação política das singularidades pré-individuais às quais Deleuze fazia menção. A política da singularidade qualquer, de um ser cuja comunidade não é mediada nem por uma condição de pertencimento, nem pela ausência da mesma, mas pelo pertencimento enquanto tal, implicaria a relativa ausência de conteúdos reivindicativos precisos. Segundo ele,

a novidade da política que vem, é que ela não será mais uma luta pela conquista ou controle do Estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades quaisquer e da organização estatal (Agamben, 1990, p. 88, grifado no original).

Este tipo de política nada tem a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado que se expressa atualmente em certos movimentos de contestação. As singularidades quaisquer não poderiam compor uma sociedade na medida em que não dispõem de nenhuma identidade que possam fazer valer, nem de qualquer laço de pertencimento que poderiam fazer reconhecer. Em última instância, como mostrava Deleuze, todo Estado pode reconhecer diversos tipos de reivindicação de identidade, e até mesmo a de uma identidade estatal no interior dele próprio (o que é confirmado pelas relações entre terrorismo e estado nos dias atuais).

Mas que singularidades constituam uma comunidade sem reivindicar uma identidade, que os homens co-pertencam sem uma condição de pertenci-

mento representável (mesmo sob a forma de um simples pressuposto) constitui o que o Estado não pode tolerar em nenhum caso (Agamben, 1990, p. 89).

E isto porque o Estado não está verdadeiramente fundado num laço social, do qual ele seria apenas a expressão, mas sobre a ausência de laço que ele interdita.

Para o Estado, portanto, como Deleuze também já havia indicado, o que importa não é jamais a singularidade enquanto tal, mas somente sua inclusão em algum tipo de identidade. Por estas razões, um ser privado de qualquer identidade representável seria absolutamente insignificante para o Estado. Neste sentido, a comunidade que vem – pautada na individuação impessoal e na singularidade qualquer, que rejeita peremptoriamente qualquer condição de pertencimento – será a principal forma de resistência ao modelo societário dominante na atualidade.

Encontra-se aqui também uma nova definição de política baseada na resistência e na reinvenção: fazer fugir, traçar uma linha de fuga, criar um novo estilo, uma nova forma de experimentar os mundos individual e coletivo, de modo a fazer do *socius* uma experiência de construção da realidade onde a produção desejante não seja esmagada, mas potencializada pelas práticas sociais. É essa idéia de um corpo social formado por estratos móveis e mutantes que é ao mesmo tempo indispensável e difícil de produzir. No entanto, como sugeriu Pelbart, talvez seja esta a única alternativa que possa nos levar a “descobrirmos comunidade lá onde não se via comunidade, e não necessariamente reconhecer comunidade lá onde todos vêem comunidade” (Pelbart, 2003, p. 41). E isso não apenas porque queiramos ser estranhos, mas em função de uma ética que também possa acolher a estranheza e as linhas de fuga presentes em novos desejos emergentes, em formas diferentes de associação e dissociação, que estão surgindo nos mais diversos contextos, quer seja o da vida cotidiana ou o das práticas sociais de resistência a todas as formas de submissão do desejo. Contra os micro e macro-fascismos, trata-se de reivindicar uma nova economia afetiva, fundada na alegria e na afirmação, a qual, afetando a nossa alma, ainda que se realizando nos corpos, individual e coletivo, confirme de modo legítimo que “um mundo diferente é realmente possível” (Lazzarato, 2003).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (1990). *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil.
- _____ (2000). “A imanência absoluta”. In: Alliez, E. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DELEUZE, G. (1968/2002). “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”. In: *L’île déserte et autres textes*. Paris: Éditions de Minuit.
- _____ (1969/1982). *A lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____ (1969/1988). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Editora Graal.
- _____ (1988). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1988a). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- _____ (1995/2001) “Imanence: a life...”. In: *Pure imanence*. N. York: Zone Books.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1976). *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____ (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- FOUCAULT, M. (1977/1980). “Préface”. In: *Dits et écrits, vol. III*. Paris: Gallimard.
- _____ (1984). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- GUATTARI, F. (1990). “Des subjectivités pour le meilleur et pour le pire”. In: *Revue Chimère s*, nº 8, disponível em <http://www.revue-chimeres.org>.
- LAZZARATO, M. (2003). “Struggle, event, media”, disponível em <http://www.info.inter-activist.net/article.pl?sid=04/03/08/1253213>.
- NEGRI, A. (2002). *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- NIETZSCHE, F. (1887/2002). *La généalogie de la morale*. Paris : Le livre de poche.
- PEIXOTO JR., C.A. (1994). “O organismo subvertido: a questão do corpo na obra de Gilles Deleuze”. In: *Revista Pulsional*, n. 63. São Paulo: Livraria Pulsional.
- _____ (2003). “Indivíduo impessoal, singularidade qualquer e a comunidade que vem”. In: *Polêmica – Revista eletrônica*. Labore-UERJ, disponível em http://www2.uerj.br/labore/oficina_bioetica_p10.htm.
- PELBART, P.P. (2003). *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- THEMUDO, T.S. (2002). “Que pode o corpo social: Deleuze e a comunidade”. In: Lins, D. e Gadelha, S. *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Carlos Augusto Peixoto Junior é psicanalista, Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-RJ e Pesquisador do CNPq.

72 Sobre o corpo social
como espaço de resistência
e reinvenção subjetiva
Carlos Augusto Peixoto Junior

RESUMO

A proposta deste trabalho é discutir a imanência do corpo individual ao corpo social como constituinte de um campo no qual pode-se resistir às estratégias de captura do poder e reinventar a subjetivação através de novas estéticas da existência. Procurou-se destacar especialmente as noções de singularidade e individuação, como pontos a partir dos quais uma nova visão sobre a comunidade pode ganhar consistência. Este percurso viabiliza uma nova concepção de corpo social, como espaço potencial comum de construção de singularidades fundadas na reinvenção criativa de si, e entendidas como formas de experimentação resistentes aos mecanismos de dominação identitária característicos da contemporaneidade.

Palavras-chave: corpo; sociedade; singularidade; resistência; subjetividade.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to discuss the imanence of the individual body vis-à-vis the social body while constituent of a field in which one can resist to the capturing strategies of power and at the same time reinvent subjectivation by means of a new aesthetics of existence. We aimed to particularly emphasize the notions of singularity and individuation, a conceptual baseline from which a new vision of community may gain consistency. This proposed route allows for a new conception of social body as a potential common space of construction of singularities founded upon the creative reinvention of oneself, assumed as forms of experimentation which resist the identitary mechanisms of domination characteristic of contemporary thought.

Key-words: body; society; singularity; resistance; subjectivity.