



Deleuze-Foucault: *entre o acontecimento e a ética*

Deleuze-Foucault: *between event and ethics*

Wandeilson Silva de Miranda¹
wandeilson.miranda@ufma.br

Resumo: O artigo analisa a relação das filosofias de Gilles Deleuze e Michel Foucault contrapondo-as com as tensões contemporâneas definidas pelas relações complexas entre as tecnologias e o seu poder sobre a vida. Observamos, especialmente, como o conceito de acontecimento serve como um condutor para aferir alguns dos aspectos centrais das linhas de força que determinam o procedimento tecnocientífico e os modos de existir diante das contradições apresentadas pela celebração da liberdade individual e o cerco contínuo das almas, a produção das subjetividades e o condicionamento somático às modulações do controle. A ética, em seu sentido humanístico, perdeu sua capacidade de orientar os indivíduos diante dos dilemas apresentados por nossa época. A compreensão da vida passa necessariamente pela dinâmica de uma nova ontologia que permita compreender de modo original a relação entre a particularidade dos viventes e a ordem da Natureza.

Palavras-chave: Acontecimento; ética; vida; máquina.

Abstract: This article addresses the philosophies of Deleuze and Foucault and highlights the importance of bringing them together to reflect on contemporary tensions defined by the complex relationships between technologies and their power over life. We especially point out the concept of event as a guide to assess some of the central aspects of techno-scientific procedure's force lines and the ways of existence facing of the contradictions presented by the celebration of individual freedom and the continuous siege of souls, the production of subjectivities and the somatic conditioning to control modulations. Since ethics, in its humanistic sense, has lost its ability to guide individuals in our society who face current dilemmas, we propose, through the Deleuze-Foucault articulation, that the understanding of life necessarily passes through the dynamics of a new ontology that allows understanding in a different way. differently the relation between the particularity of the living beings and the order of Nature in a different way.

Keywords: Event; ethic; life; machine.

1 Professor do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Coordenador do Grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ); atualmente coordenador do GT Benedictus de Spinoza (ANPOF); professor permanente do Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia (PPGFil-UFMA).

Introdução

A imagem que podemos utilizar para apresentar a controvérsia ontológica contemporânea seria aquela que Jean-Luc Nancy (2000, p. 113) denominou de o “oco da dobra”, que assinala a abertura e a constituição totalmente inédita de novas possibilidades a partir do pensamento; ou seja, não é simplesmente entender o atual estágio como o “fim da filosofia” – e de tudo aquilo que se constituiu ao longo de sua história, como acabamento ou término – mas como intensificação de novas gêneses que se expandem num movimento centrífugo.

Ao mesmo tempo, a dobra contemporânea teria como signo a incompatibilidade e a aversão a toda síntese. Compreende-se, a partir disso, que uma das principais tarefas do pensamento é a tentativa de lidar com essa incompatibilidade das várias forças que se insurgem na modernidade. Nessa dobra, o ser em maior perigo é o homem, pois este se encontra jogado à procura do sentido próprio de mundo. Sentido este que se ampliou em diversas direções, após o abandono, como afirma Sloterdijk (1992, p. 35), dos monólogos “extremamente ingênuos sobre a totalidade”, elaborados pela filosofia. Para ele, a desintegração do fundamento comum de sentido permite a compossibilidade neo-sintética de novas experiências e a criação de planos conceituais híbridos motivados pela necessidade contemporânea.

A atual experiência epocal se dá enquanto aquela que vivencia o coroamento da metafísica, ou seja, o ápice do sistema de controle e determinação do real, encarnada na dinâmica intrusiva das ciências particulares e no fluxo obsessivo do Capital – tal como denunciado por Deleuze e Guattari.² Com relação à vida política, os dilemas do relativismo crônico contrabalançam com as figuras do igualitarismo disseminado que se tornou o mote retórico que determina o campo de conflito e o engajamento reivindicativo de todas as pluralidades manifestas. Defende-se continuamente o valor da democracia, destarte, o que se entende por democracia (ou o que significou a vida democrática) ceda cada vez mais à demagogia populista ou ao canibalismo fascista. Devoção patológica pelo poder que Deleuze (2002, p. 366) denominou de amor “desinteressado’ pela máquina opressiva”, devoção que se incorpora nos modos de vida certa sujeição aos modelos freneticamente expostos no ciberespaço.

2 A relação profunda entre o Capital e o Desejo ainda não adquiriu sua interpretação mais adequada, mas é correto dizer, que sem ela torna-se mais complexo e, até mesmo, inviabiliza a compreensão do movimento das forças que constroem os modos de existir: “De certa maneira, os economistas capitalistas não estão errados ao apresentar a economia como sendo perpetuamente ‘a monetizar’, como se fosse preciso insuflar moeda, sempre de fora, segundo uma oferta e uma demanda. Pois, é realmente assim que todo o sistema subsiste e funciona, e preenche perpetuamente sua própria imanência. É deste modo que ele é o objeto global de um investimento de desejo. Desejo do assalariado, desejo do capitalista, tudo pulsa com um mesmo desejo fundado *sobre a relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assimilável, e onde o capitalismo reproduz seus limites imanentes em uma escala sempre mais ampla, sempre mais englobante.* Portanto, é ao nível de uma teoria generalizada dos fluxos que se pode responder à questão: como se chega a desejar a potência, mas também sua própria impotência?”. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 284, grifos do autor).

O niilismo triunfal, que avança de forma inquestionável, injeta em todos os âmbitos da existência a sombra indesejável do nada por dentro e em todos os aspectos da existência cotidiana. E, de modo brutal, expressou-se nas suas mais terríveis faces ao longo do século XX: seja no terror dos *gulags* criados pela máquina stalinista, seja no despedaçamento do Ocidente nos campos de concentração nazifascistas, seja no poder de aniquilação global da energia atômica desenvolvida pelas sociedades democráticas ou na pulverização última da razão por meio da força teocrática dos aiatolás e tiranetes tribais, que utilizam de forma indiscriminada crianças, mulheres e doentes para realizarem os desígnios de um Deus homicida. O século XX, do qual somos herdeiros diretos de todos os seus conflitos, produziu por sua política de vanguarda os mais terríveis exemplos do genocídio e do extermínio em massa que a história pôde registrar: a experiência da angústia e do medo tornou-se o elo comum do imaginário planetário. As sociedades, nas suas mais diversas manifestações – capitalista, socialista, teocrática *etc.* –, operam numa linha muito tênue entre o moral e o imoral, o lógico e o ilógico, oscilam de acordo com o gozo do dia: “as leis” do mercado, “o melhor” para o povo, “a vontade” de Deus. O objeto da política oscila de acordo com o que Georg Simmel denominou de *Objektivität der Lebensverfassung* (a objetividade da constituição vital na civilização industrial)³, que diferenciando-se em certos compassos mantém em estreita consonância as leis do Mercado, do Estado, do “Povo” e de “Deus”, na construção dos dispositivos de administração das populações. Signos como esses são postos como verdades práticas que se contrapõem ao relativismo das ideias que flutuam no campo cultural. Enquanto verdades práticas, elas operam em escala global impondo-se nas relações humanas, ao mesmo tempo que exigem submissão e obediência absoluta dos povos.

Porém, essas imposições são a marca quase invisível do transcendente sobre os homens, transcendência sem rosto, com toda a certeza, mas ainda transcendência. Os signos remetem a modos de vida, estas podem ser jubilosas ou despotencializadas e cada modo de vida encontra seu signo, mesmo que seja apenas para ser escravizado. O abandono das utopias é a imagem singular que se inscreve nas formas as mais diversas do niilismo, o qual se consoma na aniquilação processual da lógica e da metafísica clássica. Daí lançarmos duas perguntas limites: como estar à altura do acontecimento quando todos os lastros ontológicos que ordenaram e constituíram o estofô da representação secular e religiosa foram demolidos? Ainda é possível pensar e criar modos de existir que possuam na sua prática ética a experiência da liberdade, mesmo quando o mundo parece se subtrair a qualquer medida ou valor?

3 Eduardo Subirats, ao esclarecer esta ideia de Simmel, indica que a característica dessa situação histórica é observada no empobrecimento da experiência individual e no esvaziamento dos vínculos éticos comunitários e, principalmente, na constituição de um novo tipo humano: “o homem sem atributos, ou seja, uma personalidade neurótica gerada no seio da metrópole industrial que havia subordinado vitoriosamente e viciosamente a sua existência a um princípio monetário de cálculo e racionalidade”. (Subirats, 2010, p. 57)

Pensar a dinâmica da existência presente, pelo viés deleuziano/foucaultiano, significa questionar o horizonte onde se determinam as forças e as potências do pensamento. A análise desenvolvida procura os encontros, as aproximações, as trocas possíveis entre Deleuze e Foucault, exercício de acomodar as diferenças, mais do que enfatizá-las.

O pacto Filosofia-Siracusa

A lógica do controle que se expande não tem bordas e a sua característica mais elementar é a recursividade da violência, da coação e da colmatagem seletiva. No fim das políticas com fronteiras claras e defendidas por seus partidários, reorganizaram-se modelos híbridos de política que subverteram a clássica delimitação entre Estado e Capital. Há uma “zona cinza”, como afirma Deleuze (1990, p. 233), referindo-se a Primo Levi, em que se dá a nossa notória “vergonha” em não termos armas ou meios pelos quais possamos criar formas de resistência.

O domínio sobre a vida se faz pela sua sistemática decomposição, pelo controle coercitivo, pela manipulação econômica e legislativa que direciona toda a orquestração política, seja da guerra do e contra o terrorismo, das migrações em massa, da política sanitária e demográfica, das medidas de segurança preventiva, das leis de controle civil, todas elas possuem como objetivo a vida. Ao mesmo tempo a filosofia parece perder, conjuntamente com as demais tradições, suas linhas mestras⁴, ou pelos menos as linhas de força que lhe orientaram durante os últimos dois séculos de sua reflexão, o que aumenta a importância hoje da criação de estratégias ou “máquinas de guerra”.

A proposta de Deleuze (1990, p. 233) quando afirma que não se precisa de um comitê de sábios, mas de “grupos de usuários”, parece estar em conformidade com as expectativas do presente, em que, segundo ele, se passa do direito para a prática política: “Como um grupo se transformará, como recairá na história, eis o que nos impõe um perpétuo ‘cuidado’. Já não dispomos da imagem de um proletariado a quem bastaria tomar consciência”. (Deleuze, 1990, p. 233). A pretensão do pensamento é permitir a abertura entre os códigos que definem a representação histórica e as condições de sua interpretação, ou seja, atravessar, burlar, escapar aos três instrumentos da codificação: a lei, o contrato e a instituição.

4 Discorrendo sobre o modelo repressor que a própria filosofia pode ter, Deleuze endurece seu argumento contra as fórmulas filosóficas utilizadas durante todo o século XX, e ainda hoje, para responder aos problemas da liberdade e da verdade humanas: “A epistemologia substituiu a história da filosofia. O marxismo brande um juízo da história ou mesmo um tribunal do povo, que são ainda mais inquietantes do que todos os outros. A psicanálise ocupa-se cada vez mais da função ‘pensamento’, e não é sem razão que se casa com a linguística. São os novos aparelhos de poder no próprio pensamento. E Marx, Freud e Saussure compõem um curioso Repressor com três cabeças, uma língua dominante maior. Interpretar, transformar, enunciar são as novas formas de ideias ‘adequadas’”. (Deleuze, 1996, p. 21). Para Deleuze (2002, p. 352) esses pensamentos pretendem produzir a recodificação daquilo que “não para de se decodificar no horizonte”; para ele o caso de Nietzsche é diferente, pois a proposta dele é criar algo que não se deixa e não se deixará codificar.

Entretanto, Deleuze levanta uma suspeita sobre a função a própria filosofia: “O discurso filosófico sempre esteve em uma relação essencial com a lei, a instituição, o contrato que constituem o problema do Soberano e que atravessam a história sedentária das formações despóticas às democracias”. (Deleuze, 2002, p. 361). De certa forma, para ele, existe uma profunda intimidade entre a máquina racional administrativa e o filósofo burocrata da razão pura. A filosofia, apropriada pelo próprio discurso oficial, perde (ou nunca teve) a sua autonomia, sucumbindo diante dos mecanismos da máquina administrativa, permanecendo à “sombra do déspota”, ao lado do imperialismo e da “administração das coisas e das pessoas”, de forma a se tornar parte do problema e não a solução vindicativa diante da opressão generalizada.

Do mesmo modo, pode-se colocar que tal tensão interna do pensamento contemporâneo pode ser observada a partir de uma interrogação foucaultiana, ou seja, quando Foucault desconfia que de algum modo sempre ocorreu uma ligação subterrânea entre a filosofia e o poder, e que a filosofia por mais que reivindicasse a liberdade, servia cada vez mais para fortalecer os regimes de terror e de medo. Para Foucault, a filosofia serviu (e serve) aos regimes autoritários e estes, contrários à liberdade, apenas fortalecem os mecanismos poder. Seria uma estranha viravolta o comportamento filosófico, ir contra o poder, para logo depois ocupar, ou substituí-lo enquanto discurso, enquanto língua oficial das instituições políticas, ocupando, então, a chancelaria dos poderes, “cômica amargura”, segundo Foucault:

Diante dessa situação que nos é precisamente contemporânea, e contemporânea de uma maneira impositiva, há várias atitudes possíveis. Se pode, e é perfeitamente legítimo, eu diria mesmo recomendável, se interrogar historicamente sobre estas relações estranhas que o Ocidente estabeleceu, ou deixou estabelecer entre esses filósofos e o poder: de que modo essas relações entre a filosofia e o poder puderam se estabelecer no momento mesmo em que a filosofia assumia como princípio, senão o do contrapoder, ao menos o de moderação do poder, no momento em que a filosofia deveria dizer ao poder: detenha-te aqui e, não irás mais adiante? Trata-se de uma traição da filosofia? Ou isto é assim porque a filosofia sempre foi secretamente, seja lá o que ela tenha dito, uma certa filosofia do poder? Será que, afinal, dizer ao poder: detenha-se aqui, não é tomar precisamente, virtualmente, secretamente também, o lugar do poder, fazer-se a lei da lei e, conseqüentemente, realizar-se como lei? (Foucault, 2001, 539-540)⁵

A filosofia, ao se constituir como recodificação, transforma-se na própria linguagem do poder, algo como o indicado por Heidegger, ao apontar para a limitação da gramática metafísica por não conseguir ultrapassar-se em sentido e abertura para o novo. Ao tentar purgar o poder, a filosofia torna-se parte mediadora, relé do déspota. De certa forma, na dobra contemporânea, o desafio da filosofia

5 La philosophie analytique de la politique. In. *Dits et Écrits II*, texto n. 232

é produzir uma linha de fuga que escape de sua própria determinação, ou seja, enfrentar o seu repressor condicionante de origem.

Para Deleuze e Foucault, a filosofia tem uma tarefa muito clara: cabe à filosofia manter em tensão o que não tem resolução dialética, cabe a ela manter em aberto o que não tem arremate. A filosofia deveria ser a mantenedora de um espaço vital do próprio pensamento: a liberdade. Sua atividade residiria na capacidade de atravessar a zona cinza na qual ninguém sabe ao certo o que está em conflito, ou que se defende, o seu mérito estaria em não participar da língua oficial do poder, enfim, deveria sustentar o sentido do combate sem trair a vida, para torna-se uma arte de viver: *he biotiké*⁶.

Que a filosofia e o poder, ao longo da história do Ocidente, mantiveram uma íntima relação é uma afirmação que se pode concordar tranquilamente. A desconfiança de Foucault, no que diz respeito a essa relação, conduz à seguinte questão: se a filosofia, em sua constituição histórica, acabou por fortalecer aquilo que visava destruir, como então fazer filosofia?

Tal problematização adquire seu real teor quando nos deparamos com o nosso tempo, pois é na impossibilidade de se desvincular o pensamento do poder que surge a dificuldade em se criar uma verdadeira dimensão de autonomia e de liberdade para os indivíduos. Ou seja, em se ter uma verdadeira liberdade enquanto meio pelo qual se estabelece uma crítica ao presente. Então, que filosofia seria essa que não permite que seus inimigos se instalem em seu próprio discurso? E como construir um discurso que se põem numa “exterioridade selvagem” rebelando-se contra “as regras de uma ‘polícia’ discursiva” (Foucault, 2002b, p. 35), contra os modos tradicionais pelos quais a filosofia foi compreendida historicamente? Se então é possível uma outra via, por onde se pode começar a pensar essa nova via?

Talvez a filosofia ainda possa desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência. (Foucault, 2001, p. 540)⁷

Colocar as questões do presente em termos de existência corresponde exatamente ao que se espera de uma filosofia do acontecimento, pois, diante do poder, e mais precisamente do biopoder, o que está sempre em jogo é a vida, o que sempre está sob ameaça é a vida, é dela, enfim, que a filosofia deve se ocupar.

6 Cf., Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 388.

7 *La philosophie analytique de la politique*. In Dits et Écrits II, texto n. 232.

Essa disposição que Foucault remete ao exercício filosófico está em estreita consonância com o pensamento deleuziano. Para Gilles Deleuze a filosofia se sustenta enquanto uma atividade que mantém a existência exterior aos princípios de codificação que o poder tenta impor. Para ele, foi a filosofia que produziu uma imagem do pensamento para o Estado, que lhe servirá como axiomática ou máquina abstrata: “Foi esse o papel vergonhoso da filosofia clássica, tal como a vimos, a de fornecer aos aparelhos de poder, Igreja ou Estado, o saber que lhes convinha”. (DELEUZE, 1996, p. 106). Libertar a vida significa, no caso, libertar os corpos, as subjetividades, criar os espaços de resistência para a constituição de novas práticas de existência. A liberdade é, portanto, em si mesma política.⁸

A filosofia tem de criar um plano não decodificável, campo de signos estranho aos mecanismos de captura numa relação intensiva com o de-Fora, pois o acontecimento sempre “implica no encontro com o de-Fora”⁹. Segundo Deleuze (1990, 48), para compreender a função da filosofia, enquanto um sistema aberto, é preciso observar que ela deve se ocupar com conceitos que estão relacionados “(...) a circunstâncias, e não mais a essências”.

O que fica dessas indicações, acreditamos, é que tanto para Foucault, como para Deleuze, ou a filosofia abandona o posto de língua oficial do poder e se ocupa de sua verdadeira missão – cuidar da vida em todas as suas expressões – ou então estará fadada a ser uma trapaceira do seu desejo¹⁰.

A experiência da liberdade enquanto atitude-crítica e atitude-limite

A dinâmica contemporânea é extrema, colocando-nos em perplexidade diante das principais questões que são postas. A existência se encontra exatamente ameaçada por um tipo de poder administrativo que organiza, comuta, rompe e determina com eficiência sua própria capacidade de controle global e gestão setorizada.

Porém, é nesse ponto de crise que ocorre a possibilidade da inflexão filosófica, no caso, é Foucault quem nos convoca a participar de uma filosofia que possui uma perspectiva afirmativa e altamente experimental com relação a vida. Esta relação, pensada em seu sentido radical, deve ser entendida enquanto uma filosofia do acontecimento, pois, quando se refere ao poder, Foucault demonstra a defasagem analítica diante da incapacidade de compreendê-lo a partir da noção clássica. Por isso, mais do que dizer o que é o poder, Foucault procura enfatizar o que ele não é: não é unitário, não é uma instituição,

8 Cf., Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1533. In. *Dits et Écrits II*, texto n. 356.

9 Cf., Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, p. 306.

10 Gilles Deleuze destaca duas figuras: o traidor e o trapaceiro. O personagem central de um romance é o traidor, pois trai a ordem das coisas, as significações; enquanto o trapaceiro pretende apropriar-se de uma determinada propriedade, ou conquistar um território, instaurar uma nova ordem. Pode ser o homem de Estado, o cortesão: “O padre, o adivinho, é um trapaceiro, enquanto o experimentador é um traidor.” (Deleuze, 1996, p. 53). Porém, o mais importante é que o trapaceiro não tem devir.

não é determinável a partir de uma relação binária entre dominador e dominado, não é uma soberania do Estado, não está na posse de algum grupo ou de algum sistema.

A noção de acontecimento é pontual para se compreender como Foucault cria rupturas no pensamento, rupturas com o “evidente”. Por meio do acontecimento se compreende como foi possível a Foucault construir uma filosofia da diferença, no tanto em que ela estabelece uma ontologia que implode os traços antropológicos imediatos fazendo surgir uma “singularidade”. Assim, para Foucault, o acontecimento consiste em “encontrar as conexões, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc., que, em um momento dado, formaram o que depois vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade.” (Foucault, 2001, p. 842).¹¹

Ao examinar os discursos, os fatos históricos, os preceitos morais, as tecnologias do eu, Foucault operou a dissecação dos poderes que determinaram o próprio existir contemporâneo, em suma, quem somos.¹² Estas mesmas relações de poder não são subjetivas, pois tais relações não pertencem aos sujeitos: antes o poder é plural, ou seja, existem multiplicidades de poderes dispostos em todos os lugares, atuando numa mutabilidade incessante de forças que põem em jogo as variantes do sujeito consigo mesmo e com o mundo. O poder de que fala Foucault não é uma substância, mas um *continuum*, uma infinidade de pontos constituindo uma rede na qual não se pode determinar um centro emanador. Essa concepção do poder elaborada por Foucault demonstra o quanto as teorias anteriores não conseguem mais dar conta da atual crise e dificuldade para se compreender os sujeitos no seu plano de ação.

O problema do poder é um dos pontos fundamentais da reflexão foucaultiana, pois ele busca compreender a sua complexa e difusa propagação por todas as áreas da existência, em especial como pouco a pouco ele não mais se atém apenas com sujeitos de direito, sobre os quais seu “último acesso é a morte” (Foucault, 2003, p. 134), mas passa a se constituir como um império que estende seus tentáculos sobre os seres vivos como objetos imediatos da política, investindo sobre os corpos, domesticando-os, dominando-os, subjugando-os a processos biológicos de conjunto. O poder, assim, recobre a vida por meio da criação de tecnologias de dominação, inspeção e restrição, realizando um verdadeiro cerco sobre os corpos e almas¹³.

Uma ética do acontecimento exige a construção de subjetividades, não mais centradas, basicamente, no conhecimento de si, mas direcionada por uma atitude-crítica, em uma capacidade de afirmar a vida em sua completa manifestação, de modo a permanecer e a enfrentar os acontecimentos da existência.¹⁴ Para Foucault,

11 Michel Foucault, Table ronde du 20 mai 1978. In. *Dits et Écrits II*, texto n. 278.

12 Cf., Michel Foucault, “Dialogue sur le pouvoir”, p. 468-469. In. *Dits et Écrits II*, texto n. 221.

13 O corpo entendido não apenas como corpo natural (físico), ferramenta ou força de trabalho, mas antes como superfície onde o poder inscreve suas diretrizes, campo onde são aplicadas as tecnologias de dominação; ao mesmo tempo deve-se compreender os corpos como objetos cognitivos, donde germinam conhecimento e por isso úteis para o poder.

14 Cf., Cesar Candioto, *Foucault e a crítica da verdade*, p. 127.

torna-se urgente a montagem de estratégias de resistência que se realizam por meio de práticas de si, da liberdade e de uma ética que ponha de forma efetiva e afetiva a experiência do sujeito, pois é ela que permite o surgimento de modos de existir ativos¹⁵. Contra o poder a filosofia tem uma missão única, que Foucault explica da seguinte forma:

Em sua vertente crítica – entendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente isto que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e sob qualquer forma com que eles se apresentam – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: “ocupa-te de ti mesmo”, ou seja: “constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo”. (Foucault, 2001, p. 1548)¹⁶

Com isso, Foucault desenvolve uma filosofia que possui uma preocupação direta com a relação sujeito e mundo, que se afasta de qualquer iniciativa que tenha por finalidade a codificação e a objetivação do real. Foucault procura as experiências singulares que se dão na prática do sujeito e que possibilitam uma saída da velha filosofia da representação e da identidade, ou seja, do sujeito visto como substância.¹⁷ Tal empreendimento ele designa de “genealogia do sujeito” e tal genealogia prepara o terreno para outro modo de pensar a filosofia, uma “filosofia crítica”. No entanto, deve-se dizer que essa filosofia crítica não é uma filosofia que se esforça por determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento do objeto, ao modo como Kant montou a sua filosofia, antes ela é “...uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios”. (Foucault, 1993, p. 206).

O que Foucault maximiza nessa declaração e que está imantado à sua filosofia é o problema da liberdade, ou seja, segundo ele, há uma impossibilidade de se fazer uma filosofia radical quando esta não coloca a liberdade em sua mais íntima constituição – não é a verdade que se encontra em questão, ela não pode ser considerada nem como falsa, nem como verdadeira¹⁸, ela sempre está em jogo, pois aquilo que se diz da verdade atravessa o campo de significados de uma cultura, de uma vida, da história partilhada dos homens. O que interessa é como tratamos com essa verdade, como a elaboramos, como a utilizamos, enfim o que se faz com

15 Afirma Castelo Branco (2002, p. 182): “A questão, assim, é produzir, criar, inventar novos modos de subjetividade, novos estilos de vida, novos vínculos e laços comunitários para além das formas de vida empobrecidas e individualistas implantadas pelas modernas técnicas e relações de poder”.

16 Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In Dits et Écrits, texto n. 356.

17 Esta filosofia crítica significa uma nova teoria prática, uma paciente análise histórica das modalidades do poder. Crítica que permite fragilizar o poder o qual se deseja a transformação ou o desaparecimento, indicando a contingência de seu nascimento e a brevidade de sua existência. A forma-Homem está na base dessa crítica: “Destruir o homem é liberá-lo de todo fatalismo antropológico, é abrir o espaço de uma outra organização do poder, não mais perene que o anterior, mas talvez mais justo, mas respeitoso com a diversidade das finitudes humanas”. (Dekens, 2000, p. 75).

18 Cf., Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In *Dits et Écrits II*, texto n. 356.

essa verdade. A verdade sempre está em jogo, porém é por meio da experiência da liberdade que se criam novos modos de subjetivação, novos modos de se sentir e de viver. Principalmente, é por meio da liberdade que se coloca à prova o que compreendemos como verdadeiro. Afirma Castelo Branco (2008, p. 83):

A liberdade, para Foucault, por sua condição ontológica, é insubmissa, e diz sempre não às forças que procuram aprisioná-la e controlá-la. E o faz de modo que é, necessariamente, em condições fora do terror e do constrangimento, o de um afrontamento contínuo. A liberdade somente pode se externar em um ambiente político-social propício ao exercício, que é o do confronto entre forças livres.

As forças em jogo entram em relação e produzem o acontecimento, enquanto efeito temporário e mesmo precário do encontro dos corpos. O acontecimento não é um corpo, nem se reduz à soma de todos os corpos, pois sua potência está exatamente em se extraviar ao resultado das partes, em não se reduzir às relações originais, antes introduz o novo no mundo, enquanto efeito incorporal contínuo e sempre exterior aos códigos que procuram defini-lo, apaziguá-lo, representá-lo. A dinâmica do acontecimento é sempre de relação, nunca de estrutura, sempre em multiplicidade, nunca particularizado, mundo agonístico, complexo e vital, afeito ao hibridismo das formas, ao coroamento dos simulacros. Acontecimento-força do qual irrompe o jogo da experiência da liberdade, mas também, da liberdade que se expõe à aniquilação, pois o trabalho da liberdade de realiza na borda dessas forças em jogo.

Quando da pergunta: como estar à altura do acontecimento quando todos os pilares ontológicos se estilhaçam em fragmentos não mais conciliáveis? A resposta deve ser considerada a partir do seguinte eixo: a “condição ontológica” da liberdade é o princípio afirmativo de toda filosofia do acontecimento e, por outro lado, a “condição ontológica” da liberdade só pode ser pensada a partir do acontecimento. A filosofia nessa interpretação só possui sentido se ela se volta sempre para o mundo e os seres em sua singularidade. O exercício da liberdade aparece, então, como um meio pelo qual se afirma a multiplicidade e a singularidade de cada ser, ou seja, a liberdade é uma luta contra os poderes que querem normalizar, disciplinar, unificar as forças em prol da eficácia do controle sobre os indivíduos. Há na liberdade um *agon* original, pois ela não está limitada às condições de nossa experiência, nela sempre novas possibilidades são adquiridas, conquistadas, criadas, em suma, são postas *para acontecer*. O indivíduo que surge dessa experiência é empírico e aberto, constituído de relações e fluxos, destituído de qualquer tipo de fundamento *a priori*, sua experiência é vivida sempre numa atitude-limite e deste modo ela afirma as forças diversas e não redutíveis do acontecimento.

A existência não pode ser pensada enquanto determinada ou fechada por qualquer princípio reducionista. Na leitura de Deleuze e Foucault, esse princípio possui as mais diversas faces, são as figuras dos poderes cristalizados: Estado, Igreja, Instituições, e outras em fluxo constante, como o Capital e o saberes produzidos.

Caberia à filosofia constituir-se enquanto pensamento do acontecimento e extrair dele as condições ontológicas que afirmam simultaneamente a liberdade e a ética. O acontecimento pensado enquanto o “volver” intempestivo que impede as cristalizações, ao mesmo tempo em que atravessa com outros fluxos as investidas do Capital e dos saberes. Para isso o acontecimento há de ser pensado enquanto devir pleno da existência. Pode-se afirmar que é pela liberdade que se pode afirmar o acontecimento, mas é somente por meio do acontecimento é que se pode pensar a liberdade.

A ética é o cristal de forças volátil e incerto, assim o que se denomina de uma ética do acontecimento é na realidade o compósito múltiplo de devires, de processos de subjetivação, de encontros alegres ou tristes, de misturas e de trocas, por fim, do surgimento de uma sabedoria prática, pois o pensamento não se fecha numa reconhecimento, mas se abre aos encontros e definem-se sempre na sua relação com o de-Fora¹⁹. Relação essa sintetizada por Foucault: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”. (Foucault, 2001, p. 1531).

Resistir aos poderes tristes que almejam submeter a existência ao controle, ao dado, a estatística e ao regime do cálculo é o que imprime à filosofia de Foucault uma radicalidade na hora de precisar as estratégias que submeteram o pensamento a tais poderes. O poder não se manifesta enquanto forma, também ele opera em relação de forças, o poder é o elemento que passa entre as formas do saber, e para Foucault cabe ousar e resistir às tecnologias do poder, resistir ao aparato técnico, aos meios desenvolvidos para controlar a existência, aos procedimentos que visam determinar os modos de sentir e de existir.

Ética e acontecimento: o mundo das máquinas

“(…) a Guerra Total é a própria Sociedade Moderna, em seu mais alto grau de eficiência.” Georges Bernanos, *A França contra dos robôs*

A constituição do designe biônico que alcança as mais discretas áreas de nossa existência parece ser um caminho incontornável que a cada dia amplia seus domínios e estende sua influência por todos os setores da vida, em uma ordem planetária. Por meio de movimentos seletivos, de apropriações randômicas, moldagem e exclusão, o poder exerce um contínuo condicionamento dos indivíduos ao substrato metafísico. Tal procedimento de condução infinita das almas, assemelha-se à imagem borgeana do labirinto em linha reta.

19 Deleuze descreve a função do pensamento de destruir a imagem que pesa sobre ele por meios de cinco proposições: 1) o pensamento é resultado da vontade, não de uma natureza boa, mas de uma violência sofrida; 2) que não há um acordo das faculdades, ao contrário, cada faculdade opera em seu limite em discordância com as outras; 3) que as faculdades não se fecham na reconhecimento, mas se abrem aos encontros, e se definem a partir de um Exterior; 4) que não lutam contra o erro, mas contra a besteira, a estupidez; 5) se definem no movimento de aprender e não pelo resultado do saber, e principalmente que não permitam que ninguém, que nenhum Poder ponha as questões ou dê os problemas.

Porém, para que o pensamento siga uma outra rota é necessário um processo de resistência contra os poderes que condicionam e assujeitam. Uma das chaves dessa resistência passa pela compreensão, revelada por Foucault, de que existe uma relação perigosa no par poder/subjetividade, pois o poder mobiliza suas forças sobre os indivíduos, produzindo assim os próprios indivíduos. Por isso, Foucault pode afirmar: “parece-me que, se quisermos analisar a genealogia do sujeito nas sociedades ocidentais, temos de levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu”. (Foucault, 1993, 207).

Foucault ressalta que a prática da resistência se faz quando se inventa estratégias, quando se cria possibilidades de existências, novos processos de subjetivação, que em nada se pareça com o sujeito identitário, como afirma Deleuze (1990, p. 32): “A esse fascismo do poder, nós opomos as linhas de fuga ativas e positivas, porque essas linhas conduzem ao desejo, às máquinas do desejo e à organização de um campo social de desejo: não é fugir de si mesmo ou ‘pessoalmente’, mas de fazer fugir, como quando estoura um cano ou um abscesso”. A subjetivação é, como afirma Deleuze, (1990, p. 135), mais um modo intensivo e menos uma personalidade, um sujeito pessoal. A resistência é uma tática (ou máquina de guerra) de trabalho na imanência e, deste modo, uma atitude-limite que põem em jogo a experiência da própria liberdade.

Neste ponto, Deleuze e Foucault se encontram de forma decisiva, pois para eles o acontecimento, e com isso a liberdade e a resistência que dele derivam, só é possível quando os processos de subjetivação são pensados enquanto campo imanente, donde surge as possibilidades de insurgência contra o poder²⁰. A resistência, neste caso, não é apenas uma ação reativa, mas uma insistência produtiva:

Transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isto seria como curvar a força. Fazer com que ela afete a si mesma, no lugar de afetar outras forças: uma “dobra”, segundo Foucault, uma relação da força consigo. Trata-se de “duplicar” a relação de forças, de uma relação consigo que nos permita resistir, furta-los, fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder. (Deleuze, 1990, p. 134-135)

20 Nosso trabalho não se detém para analisar a relação entre poder e desejo, em Deleuze e Foucault, apenas sugerimos alguns desses aspectos no correr do texto. Destacamos, entretanto, que a interpretação de ambos sobre essa relação diverge sob o aspecto da prioridade teórica, ou seja, se a ênfase recairia sobre o poder, ou sobre o desejo: “De maneira correspondente, cada enfoque confrontará seu próprio problema político distinto. No caso do Foucault se trataria do problema de explicar como é possível a resistência. Para Deleuze e Guattari, como vimos anteriormente, será o problema reichiano de explicar como o desejo torna-se cúmplice de sua própria repressão”. (PATTON, 2000, p. 74). Porém, analisar a questão por essa linha significa simplificar os elementos conceituais dos dois autores, pois sabemos que a questão do poder em Foucault adquiriu outras nuances, e não lhe era estranho o problema do desejo em Reich, de modo que, ficamos ao lado de Paul Patton (2000, p. 74) quando afirma que a “(...) dimensão afetiva do poder assinala uma maneira diferente de entender a relação entre poder e desejo, o que sugere que não são apenas fenômenos paralelos e complementares, mas convergentes”.

O agenciamento Deleuze-Foucault produz um movimento de ruptura que libera as potências imanentes da vida, demonstrando, ao mesmo tempo, que a via que se faz pela filosofia do acontecimento exige que toda ação política é inseparável de uma ética, e que não existe domínio público e político puro, mas sempre é atravessado pelas energias, afetos e desejos dos indivíduos. O pensamento de Deleuze e Foucault apostam num enfrentamento limite com toda a tradição metafísica e contrapondo-a por meio de um projeto filosófico que supõem uma profunda modificação nos modos de sentir, agir e produzir, o que coloca em aberto e numa nova dimensão temática o sentido da vida.

O que pretendem Deleuze e Foucault ao empreenderem a crítica ao modelo da metafísica é, por um lado, a tentativa de alçar a existência a um caráter mais ativo, fora do enclausuramento produzido por esta mesma metafísica que visa a determinação e o esmagamento de toda forma de existência que não esteja de acordo com os juízos por ela elaborados e, por outro, a denúncia do poder maquínico que opera uma total reificação da existência, o que podemos sintetizar nas palavras perturbadoras de Foucault (2003, p. 134): “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”.

Foucault denuncia essa pretensão das tecnologias políticas que passam a investir num controle cada vez maior sobre o corpo, a saúde, os hábitos alimentares, emergenciais, sanitários, em suma em todos os espaços da existência. Esse domínio que Foucault descobre ele denomina de *biopolítica*, e que hoje experimentamos como limiar da condição ética. Por esse conceito torna-se viável reconhecer a situação atual e ao mesmo tempo possibilita esboçar uma reação contra a sujeição contínua da vida.

A investigação efetuada por ele não busca descrever o passado, mas o contemporâneo, busca compreender o núcleo nebuloso que se encontra nas elaborações e planejamentos políticos que se fazem hoje e que alimenta as dúvidas e incertezas quanto ao futuro. O que Foucault e Deleuze pretendem é pensar o presente. O biopolítico é o entrelaçamento entre poder e conhecimento biológico do qual surge uma nova forma de determinação da vida, em que se passa a gerenciá-la não apenas nas suas realizações sociais, políticas, físicas (saúde, alimentação) e produtivas, mas em sua origem, em seu reduto celular, empenhando-se na manipulação genética, fundindo tecnologias como a computação (cibernética) e a biologia, originando as biotecnologias que traduzem a vida em informações digitais (*it bit*) e genéticas constituindo deste modo uma nova era onde as barreiras inframoleculares entre as espécies são rompidas e a partir daí embaralhadas (*contagio rerum*), a desordem, o ruído, o acaso, as oscilações, o erro e o aleatório deixam de ser o aspecto negativo dos fenômenos da existência, agora são pensados como parte

fundamental da ordem, da organização e da vida²¹. Surge, então, uma nova aliança entre o poder e o conhecimento biológico que nos impõe uma vertigem assustadora e que pouco conhecemos²².

O que Foucault já havia indicado é que toda tecnologia é uma biotecnologia, pois ela atua sobre os sistemas biológicos, sobre os corpos, sobre a percepção, criando novas funções ao lado de novos artefatos. Este é um dos principais alertas de Foucault, pois, segundo ele, a investigação sobre o modo como os indivíduos desenvolveram diferentes saberes sobre si mesmo deve, também, apoiar-se nas relações dos regimes de verdade e nas tecnologias políticas que prescrevem os modos de viver. A relação entre os corpos e as máquinas ainda não adquiriu sua autêntica ontologia. Porém, de imediato, as soluções biotecnológicas devem ser interpretadas a partir do seu fundo biopolítico, pois são peças fundamentais na estratégia de controle e conhecimento da vida. Como Foucault alertou: antes era a vida que ocasionava a política, entretanto, no presente é a política que determina os modos e as formas de vida. Deste modo, e mais radicalmente ainda, agora são os corpos que devem se adequar a essas tecnologias criadas por essa aliança entre política e tecnociência. O indivíduo não possui um modelo, ele é modelado constantemente pelas forças de uma lógica de dominação que o atravessa utilizando uma pluralidade de mecanismos com o intento não apenas de organizar e de reorganiza a vida, mas de originá-la.

Diante desta nova formação histórica, Deleuze e Foucault nos conduzem a pensar não contra a ciência em seu estágio atual, procuram antes redimensionar as condições e possibilidades de torná-la um instrumento viável para transformar a realidade e combater as estratégias do poder e das tecnologias políticas. Ou seja, se por um lado o estágio tecnológico permite entrever os poderes ampliados dos códigos do poder, amplificados e refinados a ponto de exercerem uma formidável capacidade de precisão administrativa e de predição biopsíquica; por outro lado, também, entramos em uma época de cultivo ilimitado das combinações e por meio delas poder-se-ia elaborar os meios pelos quais se dá a liberação da vida: a vida como acumulação de energia e como distribuição indeterminada, proliferação de séries divergentes, de quebras e de crescimento imprevisto.

A vida não está condicionada ao *designed for* elaborado pelo poder, a própria potência da vida, liberada da sua definição substancializada, pode ser colocada contra o poder, pois se apresenta como *coup de dés*, a força do acaso que torna inconciliável toda e qualquer representação. Deleuze e Guattari (1980, p. 295) afirmam que os bandos, humanos e/ou animais, proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha,

21 Cf., Henri Atlan, *Entre o Cristal e a fumaça*, p. 147.

22 “As biotecnologias atuais vêm modificar brutalmente alguns dados essenciais do processo humano de individuação. Multiplicando e refinando os objetos técnicos (medicamento, instrumentos...) tais como aqueles que são colocados em operação nas instituições biomédicas, as biotecnologias atribuíram a si mesma os meios de modificar as normas vitais implicadas no devir humano de cada um”. (LECOURT, 2003, p. 93)

“é com os híbridos”, em suas “núpcias antinatureza”, que se revela a “verdadeira natureza que atravessa os reinos”. Para eles, cada indivíduo é uma “multiplicidade infinita”, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada, de modo que há uma unidade de plano de natureza, que vale tanto para os seres inanimados como para os seres animados, assim como para os artificiais e o naturais.

Para Deleuze e Guattari (1980, p. 310-311) esse plano não se relaciona com a ideia de forma, figura ou função, tal plano não corresponde com nenhum fundamento “escondido nas profundezas das coisas”, nem com um *telos* ou um projeto de Deus. É na realidade um plano de extensão que secciona todas as formas, “máquina de todas as funções”, plano fixo no qual as coisas somente se distinguem pela velocidade e lentidão, verdadeiro plano de imanência:

Plano de imanência ou de univocidade, que se impõe à analogia. O Uno se diz num só e mesmo sentido de todo o múltiplo, o Ser se diz num só e mesmo sentido de tudo o que difere. Não estamos falando aqui da unidade da substância, mas da infinidade das modificações que são partes umas das outras sobre esse único e mesmo plano de vida. (Deleuze; Guattari, 1980, p. 311)

A vida é então apresentada como o próprio espetáculo contínuo do ser, o que permite estabelecer o laço ontológico entre todos os seres. Ao constituir esse plano unívoco da existência Deleuze está apenas sendo fiel à sua filosofia, a seu pensamento que não hierarquiza, não verticaliza, mas firma a existência num plano de imanência absoluto.

Com essa questão podemos retornar ao problema que direciona nossa análise: qual o sentido da ética no mundo contemporâneo quando este parece subtrair-se a todo e qualquer modelo de ação, conduta ou valor?

Frente à biotecnologia, às técnicas antropogênicas (*human engineering*), frente à constituição de uma filosofia não-clássica, ou frente à substituição da nactufactualidade pela artefactualidade e à fragmentação do conhecimento, exige-se uma postura que pense o eixo dessas questões. Estar diante da metafísica não é somente assumir tal pensamento simplesmente como um legado, uma herança, mas como quem, ciente de seu modo-próprio de dizer de sua epocalidade, põe-se diante de seu tempo histórico com vigor crítico. Aí reside o efetivo poder da filosofia, que abre o espaço essencial da liberdade, e que somente no mérito de um pensar filosófico se dá como descortinamento do caminho humano.

Nesse sentido, não é somente o rigor que desempenha o papel principal, mas como afirma Deleuze, é também necessário estar “desprovido de culpa”, não apenas para fazer filosofia, mas também para se cumprir a proposta de se pensar uma ética.²³ O homem já não é a medida das coisas, e sem o referencial do humanismo

23 No livro, *L'image temps*, Deleuze deixa transparecer um forte pessimismo com o tempo presente, para ele, o fato moderno é que há uma completa descrença dos homens com o mundo, nem mesmo, “nos acontecimentos que nos acontecem, o amor, a morte, como se nos dissessem

clássico a ideia de Homem perde o seu valor, frente a insurgência de novas forças (biotecnológicas que desmembram a forma-Homem), frente a ultrapassagem da linha clássica entre o natural e o artificial, ao conhecimento atômico do orgânico e do não-orgânico. O espaço deixado após a quebra dos limites valorativos e morais que nortearam a conduta clássica, foi tomado de assalto por outras possibilidades, utópicas, distópicas, às vezes, puro *nonsense* ou simplesmente perigosas, porém todas engajadas na necessidade de se estabelecer uma nova ética que apresente condições de amparar e conduzir o indivíduo por entre a nova dinâmica do mundo do trabalho, da economia, do saber e da vida.

Foucault foi um dos primeiros a perceber que o destino do humano estava sendo decidido na dimensão primeira e última da vida, de uma política da vida. Que o biopoder, o poder *sobre* a vida, aplainava cada vez mais um novo território, ocupava e preparava o terreno para um império global das tecnologias da vida. Questão essa que Deleuze compreenderia como um poder *da* vida, correspondente a uma hibridização, a uma contaminação com realidades não humanas (animais, máquinas), como forma de romper as redes do poder. Quando Deleuze em sua obra *Foucault*, se dedica a interpretar os conceitos, ele conduz sua compreensão seguindo a linha do vitalismo para apresentar um Foucault que também deixaria entrever a anterioridade da vida ao poder e, por isso, a vida não estaria inane e passivamente disponível ao poder. A vida deve ser pensada como resistência ao poder, especialmente quando este a toma como objeto e, mais se deve pensar nas linhas de fuga, quanto mais o poder cerca e cerceia a vida, quanto mais constrange, mais se torna urgente libertar a vida das formas que lhe aprisionam:

As forças no homem entram em relação com forças do de-Fora, as do silício que se vingam do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo, as dos agramaticais que se vingam do significante. Em todos esses aspectos, seria preciso estudar as operações de superdobra, da qual a “dupla hélice” é o exemplo mais conhecido. O que é o super-homem? É o composto formal das forças no homem com essas novas forças. É a forma que decorre de uma nova relação de forças. O homem tende a liberar *dentro de si* a vida, o trabalho e a linguagem. (Deleuze, 1986, p. 140)

Com tal afirmação, Deleuze agencia Foucault para compreender o problema do poder não somente como um poder *sobre* a vida, mas também como uma biopotência, um poder *da* vida, que resiste e traça novos devires. Retornando a uma pergunta spinozana “o que pode o corpo?”, Deleuze afirma que algo similar ocorre

respeito apenas pela metade. (...) é o vínculo do homem com o mundo que se rompeu. Por isso, é o vínculo que deve tornar-se objeto de crença.” (Deleuze, 1985, p. 223). No mesmo livro ele retorna a criticar a esquizofrenia universal de um mundo que precisa de “razões para crer” no mundo: “Precisamos de uma ética ou de uma fé, o que faz os idiotas rirem; não é uma necessidade de crer em outra coisa, mas uma necessidade de crer neste mundo, do qual fazem parte os idiotas.” (Deleuze, 1985, p. 225). Estar desprovido de culpa significa uma certa inocência, uma capacidade de criar

na filosofia de Foucault: “Não se sabe do que o homem é capaz ‘enquanto ser vivo’, como conjunto de ‘forças que resistem’”. (DELEUZE, 1986, p. 99). Assim, segundo Deleuze (1990, p. 137), Foucault tem dois predecessores, Nietzsche e Rimbaud, pois assim como os dois ele coloca sua vida no pensamento, por isso não pode escapar à questão: quais as novas relações que temos com a vida, com a linguagem? Quais as novas lutas do Poder?

Deleuze afirma que Foucault é um dos primeiros a afirmar que as sociedades disciplinares estariam no fim, e que uma nova configuração estava se montando²⁴: “são aquilo que estamos deixando para trás, é isto que já não somos mais. Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea”. (DELEUZE, 1990, p. 236). Essa nova sociedade estabelece os agenciamentos, as conexões com novas máquinas e tecnologias, e no caso da sociedade de controle seriam a cibernética e os computadores. Outra realidade é construída por essas máquinas e Deleuze possui uma filosofia que mantém em aberto a condição da existência, o homem não é uma forma, um “império”²⁵, mas um campo de forças que reconstrói constantemente seu rosto, sua forma.

A interpretação deleuziana preconiza um afastamento da ideia de sujeito ou da forma-Homem em prol de uma ideia de subjetivação que se condensa em um campo de forças que se instaura através de seus devires caóticos e intensos. Para Deleuze, o homem não está determinado por alguma unidade substancial, e as distinções metafísicas apenas revelam a arbitrariedade do campo semântico utilizado para definir a vida. Para ele, é na concepção um animal-devir que se desterritorializa, na desconexão sensorial, no acaso e no caos, na pluralidade dos agenciamentos, que se apresenta a singularidade das formas de vida, de modo que sempre existe uma desagregação original na singularidade fisiobiológica do homem. O homem não é um ser, uma natureza, mas um composto de forças mais ou menos aleatórias, resultado de conexões e agenciamentos entre animais, máquinas e minerais. Ele surge por meios dos devires que se cruzam com o corpo, pela contaminação biológica

24 Cf., Gilles Deleuze, *Pourparlers*. p. 236-241. Porém, tal afirmação de Deleuze, para alguns é muito complicada de se sustentar. Segundo Michael Hardt em seu artigo, *A sociedade mundial do controle*, o que Deleuze fez após a morte de Foucault foi formular um conceito que não se encontra “expressamente” em Foucault. O que indica tal problema é que, mesmo não estando expressamente colocada por Foucault, Deleuze em sua leitura parece compreender que a sociedade de controle é na realidade a maximização do poder tal como entende Foucault, ou seja, fluida, não localizável, difusa. O rompimento com o modelo das sociedades disciplinares seria nesse sentido a continuidade de uma lógica já antevista por Foucault.

25 Acompanhamos aqui a análise de Anne Sauvagnargues (2004, p. 120): “Numa perspectiva é aquela de Spinoza, de Bergson e de Nietzsche, Deleuze recusa considerar o homem como um império em um império, e substitui a antropologia por uma etologia, que deve muito às ciências da vida. Se ele se recusa a fixar o homem em torno de uma essência e desqualifica a antropologia, nem por isso dissolve o político no biológico”. O ponto central quando da relação deleuziana entre Natureza e Cultura é a possibilidade de estreitar ontologicamente o animal e o homem, o artificial e o natural.

com outros seres, ele se produz de relação em relação até que se origina as condições para o além-do-homem. Afirma Deleuze (1986, p. 140-141):

O além-do-homem é, segundo a fórmula de Rimbaud, o homem carregado dos próprios animais (um código que pode capturar fragmentos de outros códigos, como novos esquemas de evolução lateral ou retrógrada). É o homem carregado das próprias rochas ou do inorgânico (lá onde reina o silício). É o homem carregado do ser da linguagem (dessa ‘região informe, muda, não-significante, onde a linguagem pode liberar-se’, até mesmo daquilo que ela tem a dizer). Como diria Foucault, o além-do-homem é muito menos que o desaparecimento dos homens existentes, e muito mais que a mudança de um conceito: é o surgimento de uma nova forma, nem Deus, nem o homem, a qual, esperamos, não será pior que as duas precedentes.

Deleuze apresenta uma proposta de resistência ao poder: o princípio de imanência, que em outros termos é a especificação da ontologia da univocidade, que exclui toda e qualquer transcendência do ser, criando uma lógica da multiplicidade de inspiração spinozista²⁶. Para Deleuze, a imanência não se relaciona com qualquer coisa que seja transcendente, ou a alguma unidade superior, nem a um Sujeito, onde este operaria as sínteses da representação, “é quando a imanência já não é mais imanência a outra coisa que não a si mesma que se pode falar de um plano de imanência”. (DELEUZE, 2003, p. 360). O plano de imanência não se define por um Sujeito ou coisas que possam contê-lo, tal concepção abole o conceito de consciência e, em seu lugar, apresenta o que Deleuze denomina de campo transcendental, que seria caracterizado por ser uma pura consciência asubjetiva, fluxo, pré-reflexiva e impessoal, uma duração qualitativa da consciência sem eu: “O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência por uma vida”. (DELEUZE, 2003, p. 361). Estas palavras de Deleuze, em seu último texto, *L’imanence: une vie...*, revelam bem a sua questão desde os primeiros escritos, fraturar a subjetividade rígida de *cogito* cartesiano (*cogitatio natura universalis*) em prol de outras possibilidades de existir, não por meios de estruturas fixas, prontas, moldadas, antes por meio de fluxos, em que não mais existe uma subjetividade, mas processos de subjetivação. Principalmente, Deleuze não pensa mais o homem como uma forma, um todo acabado, prefere destruir essa representação metafísica e aciona para isso uma ontologia que faz da experimentação a linha de fuga que impede que os códigos sociais se montem e barrem os fluxos de subjetivação, para isso o desejo é colocado contra as molaridades do poder. O desejo é político e se embate contra o fascismo em todas as suas figurações. E há vários tipos de fascismos com os quais não sabemos lidar e muitos outros com os quais nos dispomos sem o saber, pois, seguindo a indicação spinozana, o desejo é aquilo que constitui a nossa essência, porém, em contrapartida, é aquilo que menos conhecemos. O trabalho na imanência se faz ao quebrar a redoma que todo fascismo ergue e quando passamos

26 Cf. Giorgio Agamben. *A imanência absoluta*.

a criar as linhas de fuga: “O nomadismo é precisamente esta combinação máquina de guerra-espaço liso”. (DELEUZE, 1990, p. 50).

Deleuze busca uma filosofia que por meio da univocidade rompa as fronteiras entre os seres, por meio dessa estratégia ele enfraquece o discurso pessimista que vê nas novas tecnologias um perigo cada vez maior sobre a vida. Ao convocar Rimbaud para dentro de seus conceitos, ele evoca as potências da vida, dos arranjos coletivos, dos agenciamentos homem-animal-máquina, sustentando com isso a positividade das experiências de hibridização que hoje são feitas em quase todos os lugares do planeta²⁷, como afirma Deleuze (1980, p. 598) “*Spatium* intenso em vez de *Extensio*. Corpo sem órgãos, em vez de organismo e de organização”. Contra os poderes do Estado ou do Capital que pretendem construir o espaço estriado, Deleuze aciona o espaço liso do nomadismo como modo de resistir às suas investidas. Contra a ideia de Homem, a forma-homem universal e abstrata, Deleuze contrapõe as forças dos devires, do não-orgânico. Por isso, a univocidade em Deleuze não é um caso de determinação metafísica ou de possibilidade lógica, mas de experimentação, e somente enquanto uma experiência livre pode-se colocar em jogo o próprio acontecimento do ser.

A articulação filosófica de Deleuze pretende estabelecer um liame entre homem e mundo ao acerbar as diversas forças que dão consistência ao acontecimento, criando, assim, um sistema aberto, dinâmico e vivo, no qual cada parte mantém a sua singularidade, mas ao mesmo tempo perpetua-se por meio de trocas e de intensidades. Manter a existência numa plena positividade, numa potência em ato é fundamental para Deleuze, pois para ele haveria um circuito entre fascismo político e fascismo metafísico, e o homem, no caso, é a dobra em que se esbatem as forças que o tiranizam, mas também se desdobra dele as forças que o impulsionam para uma outra existência. Os dois tomos de *Capitalismo e Esquizofrenia (Anti-Édipo, Mil Platôs)* são um verdadeiro empreendimento de um plano de imanência que busca elaborar condições de sentido para um regime social que passa do modelo disciplinar para uma sociedade de controle e que ele sintetiza:

O que caracteriza a nossa situação está simultaneamente além e aquém do Estado. Além dos Estados nacionais, o desenvolvimento do mercado mundial, a potência das sociedades multinacionais, o esboço de uma organização “planetária”, a extensão do capitalismo a todo o corpo social, formam uma grande máquina abstrata que sobrecodifica os fluxos monetários, industriais, tecnológicos. (DELEUZE, PARNET, 1996, p. 175)

Esse novo mundo que anuncia sua configuração em escala planetária oriunda da ciência e das tecnologias computacionais, que insere em seus algoritmos o mundo

²⁷ Desde a liberação, em boa parte dos países ocidentais, das experiências com células de embrião humano, foram realizadas várias tentativas de criação de novas espécies a partir do cruzamento entre o homem e outros animais. Denominam de *cybrids* as resultantes da implantação de um núcleo de célula humana numa célula animal.

do trabalho, da produção e das trocas, do mesmo modo ele modela os saberes dentro de recombinações e reprogramações. Mundo estranho, como lembra Bruno Latour (2009, p. 08), para quem a simples leitura de um jornal significa a imersão em praticamente toda a cultura e toda a natureza, de modo que se a leitura do jornal diário é a reza do homem moderno, então é uma reza confusa e estranha: engenharia genética, robótica, nanotecnologia, autorreplicação, epidemias, pandemias, remédios, guerras, fome, alimentos transgênicos *etc.*, a transição histórica demonstra como um simples jornal parelha diferentes organismo vivos não-vivos, humanos e máquinas tornando-os análogos. Esta é verdadeiramente o momento da *superdobra*, momento em que o homem dispõe de meios para criar e intensificar sua própria evolução, administrar e regular sua automanutenção²⁸.

Assim como o indivíduo inserido nessa configuração é traduzido como informação digital e genética, como diz Deleuze (1990, p. 247), o indivíduo torna-se divisível, dividual, constantemente modelado, re combinado, recodificado. Com esta interpretação não se deve acreditar que Deleuze (e podemos dizer o mesmo de Foucault) estejam compreendendo a época da técnica como o fim, o aniquilamento do homem, para eles o Homem é apenas uma figura, uma forma, um composto que se desfaz e sua ausência abre as condições do novo, da experimentação como modo de recriação da vida. Talvez essa perspectiva nos ajude a entender que diante a afamada “morte do homem”, não se deve temer o porvir, assustar-se com o inesperado, antes deve-se assumir as condições dadas ou impostas e reconstruir a dimensão da existência por outros meios, mesmo que, como diz Deleuze, não seja mais pela dobra ou pelo dobramento, mas pela “superdobra”: a potência ainda desconhecida que se manifesta nas cadeias do código genético, nas potencialidades do silício e das máquinas de terceira geração que nos põe em constante desafio.

Considerações finais

Como não nos deixarmos aprisionar? Como criar linhas de fuga, linhas de liberdade, linhas de força que contra-efetuem o poder? Talvez Foucault (2001, p. 1404)²⁹ nos indique um caminho: “(...) deve-se ter uma atitude exigente, prudente, ‘experimental’; é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é”. Colocar-se em condição de experimentar e transformar, agenciar as forças, construir corpos no corpo, mesmo quando as redes do poder ameaçam fecharem-se. Esta seria a chave da “atitude política pessoal”, uma vida entregue ao seu *êthos*³⁰, permanentemente colocando em limite a verdade de sua experiência.

28 Cf. Peter Sloterdijk, *Regras para o parque humano*, p. 49.

29 Michel Foucault, *Politique et étique: une interview*. Dits et Écrits II, texto. n. 341.

30 Cf. Michel Foucault, *Politique et étique: une interview*, p. 1405. Dits et Écrits II, texto. n. 341. Vale ressaltar uma diferença feita por Foucault no texto citado, para ele a ética é uma prática e o *êthos* uma maneira de ser, no caso, tanto a ética, quanto o *êthos*, são os modos como se afirma uma vida, pois sempre se está em experimentação.

Deleuze e Foucault desenvolverem uma verdadeira filosofia da vida, ou melhor, uma filosofia da potência da vida. Ao mesmo tempo, sabendo dos riscos que as antropotecnologias e biotecnologias podem oferecer à vida, reconhecem como poucos os desafios de um mundo que passa a organizar sua administração por meio das escolhas genéticas dos seres vivos, onde a política calcada no conhecimento se dirige para os corpos, para a saúde individual e coletiva, como afirma Foucault (2008, p. 313) em seu curso de 1979: “Em outras palavras, um dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo da sua existência”. Segundo esta afirmação o homem tornou-se um capital dentro do Capital e cabe à filosofia construir dimensões de liberdade e resistência, modos de contra-efetuar, modos de assimilar as novas tecnologias, torná-las meios pelos quais se estabelece a existência em suas diversas expressões.

Assim, quando Deleuze pensa o ser, a vida e o homem, coloca-os “sob o signo do jogo e da afirmação”,³¹ dispondo seu pensamento em favor da liberdade criadora e contra todo o niilismo que esvaziou de seus sentidos possíveis à própria vida. Quando Foucault busca em sua última filosofia os contornos históricos dos modos de subjetivação, está não apenas fazendo história da filosofia, mas criando zonas de experiência, possibilidades de compreensão da existência hodierna, como bem compreendeu Deleuze, não um retorno aos gregos, ou aos cristãos, porém, à nossa própria condição atual. São as dobras da vida que estão sendo pensadas, as forças que operam em determinada época, e principalmente as tecnologias políticas que são essencialmente políticas da vida, biopolíticas, onde a vida passa a ser gerida por meio de mecanismos que operam no íntimo dos fenômenos da vida para controlá-los para o fortalecimento e “progresso” dos Estados e do Capital.

Deleuze utiliza na construção da sua filosofia os conhecimentos produzidos pela ciência e pela arte, aproxima-se das fronteiras da não-filosofia, aproveita-as como recursos para contrapor o modelo da velha filosofia. Ele, por esse método, vai estabelecendo novas formas de se compreender o humano a partir de um plano aberto, no qual o agenciamento se torna a gênese de novos modos de existência que se dão através do não-humano, a partir de um jogo que convoca a força das máquinas cibernéticas e da ruptura com o código genético, das intensidades e das possibilidades do corpo, constituindo assim uma heterogênese maquínica³². Longe de toda a leitura negativa que entrecortou os debates filosóficos durante o

31 Cf. Jean-Luc Nancy. *Dobra deleuziana do pensamento*. p. 114.

32 Deleuze (1990, p. 212) anuncia uma sorte de “filosofia da natureza”, na qual se diluiria toda a diferença entre a natureza e o artificial. Tal proposta se dá pela tentativa de Deleuze em pensar a relação entre filosofia (concebo), ciência (funciono) e arte (sinto), constituindo o plano de imanência que abre as forças sobre a qual se constitui o “plano de natureza”. O que se pode denominar de uma onto-etologia, no qual se estabelece um plano de imanência onde o devir e a multiplicidade são uma única e mesma coisa, onde não há mais um sujeito, mas devires e intensidades compondo o pensamento como heterogênese da natureza.

último século, nas suas mais diversas variantes, Deleuze construiu uma filosofia que absorve a potência da técnica e da tecnologia, sem com isso deixar que o humano seja absorvido pela máquina, pelo contrário, esta potencializa as suas forças.

Como se pode observar, Deleuze elabora uma ética possível, uma ética que nos coloca na mais extrema experiência filosófica, no caso uma filosofia do acontecimento, a busca do finito-ilimitado, nunca esgotável, sempre rico em virtualidades. Diz Mengue (2009, p. 87):

O acontecimento não é a realização de um possível prévio, antes o contrário, o acontecimento surge e precede o possível. Ele torna possível os possíveis, e portanto, ele os “engendra” de algum modo. O ato decisivo não é a invenção imaginária de um possível que se realiza em seguida, segundo o sentido tradicional que se dá à utopia, mas de abrir um campo onde os possíveis aparecem, criados pelo acontecimento a partir dele.

Pode-se compreender que o movimento mais amplo da filosofia deleuziana é a tentativa de pensar uma teoria ética que ofereça ao homem meios para atravessar o reino da tecnociência, dispondo-o no próprio jogo das forças do acontecimento, amparando, assim, no homem, a sua potência mais original frente à vertigem criada pela metafísica:

Do que os grandes filósofos escreveram sobre o sujeito, nada envelheceu, mas esta é a razão pela qual nós temos, graças a eles, outros problemas a descobrir, em vez de efetuar ‘retornos’ que mostrariam apenas nossa incapacidade em segui-los. A situação da filosofia não se distingue aqui, fundamentalmente, da situação das ciências e das artes. (Deleuze, 2003, p. 328).

Coerente à sua filosofia afirmativa (não confundir com otimista), Deleuze entrevê a possibilidade de uma ética fincada na liberdade, pois a ética ontologicamente pensada é inseparável de uma prática libertária. Mas, onde se decide a liberdade?

O corpo parece ser a zona em que se faz essa decisão. O corpo é lugar sobre o qual as tecnologias e a ciência investem a sua energia, bem como sobre ele recaem as políticas diretas dos Estados, democráticos ou totalitários. O corpo parece ser o último reduto da autonomia, e que deve ser submetido ao controle não apenas físico, mas também ao escaneamento de sua própria estrutura nuclear, por meio do qual se pode torná-lo mais forte, dócil, produtivo, como afirma Foucault (2002a, p. 26): “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso”. A desconfiança com um sistema que possui, não apenas eventualmente, mas na sua mais íntima constituição a violência da subjugação total do vivo, parece unir as filosofias de Deleuze e de Foucault: liberar as potências que assinam na imanência a experiência de uma liberdade radical, faz com que converjam suas respectivas filosofias: “A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve qualquer poder estabelecido. A filosofia serve para

afligir. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é filosofia”. (Deleuze, 2005, p.120). Afligir, resistir, libertar e experimentar, viver entre as dobras do acontecimento transformando as condições de claustro e tristeza em outras possibilidades. Estar à altura do acontecimento, também é uma forma de fazer surgir o acontecimento, o que significa dispor-se na borda extrema da experiência da vida. As filosofias de Deleuze e Foucault diante dessa realidade, em que vida e produção se tornaram análogos, possibilitam entrever as condições, mesmo que embrionárias, de uma existência plena de virtualidades, acontecimentos, singularidades³³.

33 Cf. Gilles Deleuze, *L'Immanence: une vie...*, p. 363. In. *Deux régime de fous*.

Referências bibliográfica

- ATLAN, Henri. *Entre cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do vivo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1992.
- AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In.: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. ALLIEZ, Eric. (org.). Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. As lutas pela autonomia em Michel Foucault. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias nietzschianas*. Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto. (Orgs). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- CASTELOBRANCO, Guilherme. Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Izabel C. Friche Passos (org.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- DEKENS, Olivier. *L'épaisseur humaine: Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*. Paris: Éditions Kimé, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Les éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma 2: L'Image-Temps*. Paris: Les éditions de Minuit, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les éditions de Minuit, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris: P.U.F., 1990.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *L'île déserte (textes et entretiens 1953-1974)*. Paris: Les Editions de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Deux Regime de Fous*. Paris: Les éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Verdade e subjetividade. Tradução de António Fernando Cascais. In.: *Michel Foucault, uma analítica da experiência*. In. Michel Foucault: Uma analítica da experiência. Revista de comunicação e Linguagem. MIRANDA José A. Bragança de; CASCAIS, António Fernando. (Orgs). Lisboa: Editora Cosmos, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: ed. Graal, 2003.

- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes: 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HARDT, Michael. *A sociedade mundial do controle*. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. ALLIEZ, Eric. (org.). Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: editora 34, 2009.
- LECOURT, Dominique. *Human posthumain*. Paris: PUF, 2003.
- MENGUE, Philippe. *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan, 2009.
- NANCY, Jean-Luc. Dobra deleuziana do pensamento. In.: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. (Org) Éric Alliez. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- PATTON, Paul. *Deleuze & the political*. London and New York: Routledge, 2000.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze. De l'animal à l'arte*. Paris: P.U.F, 2004.
- SHIRANI, Takashi. *Deleuze et une philosophie de l'immanence*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico*. Tradução Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano, uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- SUBIRATS, Eduardo. *A existência sitiada*. Tradução de Flavio Coddou. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.