

Peter Pál Pelbart

A NAU DO TEMPO-REI

7 Ensaios sobre o
Tempo da Loucura

— Série Logoteca —

Direção
JAYME SALOMÃO

Imago

© Peter Pál Pelbart, 1993

Capa: Visiva Comunicação e Design

Foto da capa: Ricardo Bhering

CPI-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Pelbart, Peter Pál, 1956-
P433n A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da
loucura/ Peter Pál Pelbart. — Rio de Janeiro: Imago
Ed., f 993.
132 p. (Série Logoteca)

Apêndice
ISBN 85-312-0281-7

1. Psiquiatria - Filosofia. 2. Loucura. I. Título. II. Série.

93-0172 CDD-157
CDU-159.972

Todos os direitos de reprodução, divulgação e
tradução são reservados. Nenhuma parte desta obra
poderá ser reproduzida por fotocópia, microfilme ou
outro processo fotomecânico:

1993

IMAGO EDITORA LTDA. Rua Santos
Rodrigues, 201-A — Estácio CEP 20250-
430 - Rio de Janeiro - RJ Tel.: 293-1092

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

A Lulu Porto

SUMÁRIO

PRÓLOGO

"Um pouco de possível, senão eu sufoco"	11
---	----

I - TEMPO DOS ANJOS

1 — Um desejo de asas	17
2 — A nau do Tempo-rei	29
3 — Ecologia do invisível	47
4 — Rapsódia húngara	63
5 — O anjo de Swedenborg	71

II - MANICÔMIO MENTAL

6 — Da loucura à desrazão	89
7 — A utopia asséptica	101

APÊNDICE

HOMENAGEM A FÉLIX GUATTARI:

Um direito ao silêncio	113
------------------------	-----

REFERÊNCIAS

Textos desta edição (relação e especificação)	129
---	-----

PRÓLOGO

"UM POUCO DE POSSÍVEL, SENÃO EU SUFOCO..."¹

Estas falas, embora impregnadas por anos de (con)vivência clínica com pacientes ditos psicóticos, visam simplesmente reacender a potência de evocação, de questionamento e de estranhamento embutidas na loucura. Eis, pois, a molecagem filosófica que as inspira: a partir das disrupções da loucura, repensar algumas das clausuras nossas (temporais, políticas, estéticas, existenciais).

A meio caminho entre a filosofia, a clínica, o manifesto, a literatura, o género híbrido corre o risco óbvio de desgostar a todos. Aos profissionais do conceito, pelo aspecto ligeiro, aos da transferência e da vida, pelo carácter aleatório ou duvidoso. Teriam um quê de razão, uns e outros, não fosse a circunstância particular de que determinadas experimentações teóricas e vitais têm na divagação e na digressão sua matéria-prima. Pois na sua textura mais íntima, mesmo quando atreladas a aparatos académicos rigorosos, as experimentações teóricas comportam um quinhão irreduzível de ficção.

Assim, ao invés de negar a dimensão ficcional do pensamento, mimetizando sistemas insossos e pseudocientíficos, tratou-se

1 Gilles Deleuze, *Conversações*, trad. Peter Pál Pelbart, Ed. 34, 1992, p. 131.

aqui de construir brinquedos, ressonâncias caleidoscópicas. O livro-caleidoscópio. Brincar de desfazer certas ordens cristalizadas no espelho do Tempo, incluindo aí novas e estranhas pedrinhas, a fim de criar outras ficções de vida, outras vidas. Não é este um dos sonhos do pensamento? O de insuflar na vida, a partir dela mesma, uma grande e nova leveza lúdica?

E por que fazê-lo na vizinhança da loucura? Por ser ela o campo das questões limítrofes, inapagáveis. É ali que se dá o entroncamento impensável entre a subjetividade, a cultura, a ruína, certos conceitos insólitos e todas as insubordinações desarrazoadas. A partir do colapso psicótico, por exemplo, é possível repensar aspectos de nossa *temporalidade*, de nosso modo de vivenciar a *história*, de nossas evidências *lógicas*, das *visibilidades* incontestes, consensos *políticos* etc. Não se trata de "usar" o sofrimento do louco para "fazer filosofia", mas de infletir-nos a partir daquilo que o campo da loucura dispara e conturba em nós. É uma maneira entre outras, porém esquecida e valiosa, de "ouvir" a loucura.

As muitas referências a Gilles Deleuze e Félix Guattari se devem ao fato de terem eles (re)inaugurado a trilha do pensamento nas adjacências da esquizofrenia. Esta aventura, longe de estar esgotada, foi pouco explorada. É em parte o que se tentou aqui. Os conceitos de Deleuze-Guattari (e muitos outros) foram operados ao longo destes textos com a mesma desenvoltura que eles próprios sempre defenderam e exercitaram. É preciso que um conceito tenha ao mesmo tempo uma estranheza e uma necessidade, diz Deleuze. Ora, nem a estranheza nem a necessidade são dadas, elas precisam ser testadas e talhadas num processo paciente mas intempestivo, de variação das condições, dos contextos, das conexões, das associações, com tudo de ziguezagueante que isso implica.

Nesse sentido, não cabia ocultar as hesitações, contradições, perguntas em suspenso que entremearam a feitura deste trabalho. São parte constitutiva de uma viagem; mais, constituem seu estofo romanesco, aventureiro. O tom oral e por vezes dema-

siado coloquial tampouco foi alterado; com a ilusão, talvez, de que se pudesse preservar uma certa hecceidade da fala.

Este livro não é dirigido só a filósofos, psicanalistas, trabalhadores em saúde mental (embora a estes possa ser particularmente útil), mas aos que alguma vez já desconfiaram que essa vida morna e tola que nos é oferecida e alardeada como a única possível, desejável e saudável esconde outras tantas. Cujas beleza e tentação cabe reinventar.

I - TEMPO DOS ANJOS

1 - *UM DESEJO DE ASAS*

Wim Wenders mostrou pela primeira vez em circuito planetário como são e o que fazem os anjos numa metrópole contemporânea. Com *Asas do Desejo* ficamos sabendo, espantados, que eles são muitos. Só em Berlim contam-se às dezenas. Perambulam pelas cidades meio ao acaso, invisíveis, enfiados em grandes casacos, com o cabelo preso em rabicho, mãos no bolso, observando em silêncio o sofrimento dos mortais. Quando querem, ouvem os pensamentos dos homens, mulheres e crianças. Aproximam-se deles devagarzinho, inclinam a cabeça em direção ao ombro e escutam seus monólogos, suas preces, devaneios, anseios. O que faz uma anjo quando percebe que a desesperança invade a alma de um humano? Toca-lhe no ombro de leve, com a ponta dos dedos, e o sofredor se dá conta de algo a roçar-lhe o entorno, mas não sabe ao certo o quê. Intui uma presença estranha mas nada vê; sente como que um farfalhar de folhas, uma perturbação desconhecida, uma espécie de cintilância. E aí seu corpo caído retoma um vigor inesperado, o pensamento de repente bifurca para longe da morte, ocorre-lhe como que um pequeno renascimento.

Mas os anjos não são deuses. Eles não podem tudo. Por exemplo, não podem estancar a queda de um suicida do alto de um arranha-céu. Não podem dar trabalho a um desempregado. Tampouco têm o poder de agenciar parceiro para uma trapezista solitária. Nem sequer está ao alcance deles criar um público para um narrador envelhecido, num mundo que não quer mais ouvir suas histórias, pois prefere perder a memória. Os anjos

não podem mudar a face do Planeta nem dirigir o curso do Mundo. No máximo podem tornar mais leve o fardo de uma ou outra vida, de um ou outro momento de uma vida ou outra. Um pouco como um terapeuta: essa disponibilidade para ouvir, para tocar, essa presença discreta que pode às vezes suscitar um novo começo — mas também essa impotência para determinar, para resolver, para viver no lugar de.

O que poucos sabem — e isto se aprende no filme — é que os anjos têm inveja dos homens. Eles vêem muita coisa, ouvem tudo, podem estar em todos os lugares, observam os humanos ora com espanto, ora com admiração, ora com compaixão — mas sempre com uma pontinha de inveja. Do que têm inveja os anjos? Da finitude dos mortais. Da sua fragilidade, da sua inscrição no tempo, do sentir frio, do sentir fome, do sentir doce, do esfregar as mãos uma na outra numa madrugada gelada, de sentir o calor de um copo de café esquentando o corpo, de ter saudades, incertezas, de morrer de amor e de ter medo da morte. A imortalidade dos anjos é para eles um cárcere cruel. Ela os aprisiona no tédio infernal do Mesmo, na repetitividade sem história, num eterno presente que é em si a imagem cinza de uma morte sem desfecho.

Curiosa inversão: então não são os homens os infelizes do filme, como seria de se esperar, mas os anjos. Sua permanência tediosa sobre a face da Terra, seu eterno flutuar por sobre coisas e homens, sua desencarnação assexuada, sua ahistoricidade, tudo isso está muito mais próximo do sofrimento da loucura do que da disponibilidade dos terapeutas. Pois há na loucura um sofrimento que é da ordem da desencarnação, da atemporalidade, de uma eternidade vazia, de uma ahistoricidade, de uma existência sem concretude (ou com um excesso de concretude), sem começo nem fim, com aquela dor terrível de não ter dor, a dor maior de ter expurgado o devir e estar condenado a testemunhar com inveja silenciosa a encarnação alheia.

No filme de Wenders, um dia um anjo resolve encarnar. Vira um mortal de carne e osso, com frio, fome, sede, saudade, sangue e dor, tudo aquilo a que nós temos direito cotidianamen-

te e que é o nosso quinhão precioso sobre esse planeta. O ex-anjo-recém-encarnado apaixona-se então pela trapezista solitária, e vive com ela um instante único, em que sente ter descoberto pela primeira vez a verdadeira eternidade. Não aquela eternidade vazia dos anjos, mas a eternidade cravada na fugacidade de um devir. Um pouco como diz o poeta: eterno enquanto dura. E o ex-anjo-recém-tornado-mortal, através desse instante diamantino, embarcou no que se poderia chamar de um devir-anjo. Ele não virou anjo, mas entrou num devir-anjo, o que é diferente. No fundo, é também o que a trapezista entristecida sempre buscava, um devir-anjo, fosse através de seus malabarismos circenses ou de sua letargia embalada em rock'n roll. É igualmente o que o narrador sem público buscava em sua nostalgia de história, ou os estudiosos da biblioteca gigante de Berlim. Cada qual a seu modo buscava um devir-anjo, tinha um desejo de asas. A religião, o amor, a literatura, o cinema, tudo isso oferece asas para um devir-anjo. Mas há uma condição: é preciso ser um mortal. Apenas os mortais têm acesso ao devir-anjo. Os anjos mesmo estão condenados ao tédio eterno, a menos que eles encarnem.

Mas nós não acreditamos mais em anjos. Os anjos não existem. Se existem, são infelizes. Se são infelizes, mereceriam ser salvos. Em linguagem moderna diríamos: se sofrem, merecem ser curados. O que significa: merecem ser reconduzidos à condição de mortais, para aí sim poderem constituir um devir-anjo. E alguns de nós, terapeutas de psicóticos, que nos encargamos dessa tarefa insensata de ajudar a encarnar os anjos, o que pretendemos com isso?

Traduzindo em miúdos, no contexto de nossas cidades trata-se do seguinte: um Hospital-Dia para psicóticos, ou um serviço público experimental podem ser muita coisa; entre outras coisas podem vir a ser um dispositivo institucional a mais de normalização do social. Parece óbvio, vago, primário, e no entanto nada mais perigoso. Um Hospital-Dia lembra às vezes a Nau dos Insensatos que Foucault descreve no início de sua *História da Loucura*, mas que ao invés de vagar à deriva das águas,

como na Renascença, aportou em solo urbano, com todas as promessas e riscos que isso implica. Uma nau atracada, um pouco como as barcas-casa nos canais de Amsterdã, um tantinho flutuantes mas já sedentárias, numa indecisão saborosa entre o fluxo do rio e a fixidez da cidade. Um atendimento alternativo pode transformar-se facilmente numa extensão burocrática do Hospital ou do Estado urbano, num jardim de infância pedagógico, numa indústria de cura ou num depósito de estranhos personagens. Talvez ele efetivamente corra o risco de transformar-se num híbrido disso tudo se não conseguir refletir suficientemente sobre o seu lugar cultural numa sociedade que de algum modo tem coibido o devir-anjo de seus mortais. Eu ousaria dizer que às vezes vira anjo quem não consegue suportar ser mortal, mas isso também porque o ser mortal em nossas sociedades foi *de* algum modo expurgado do devir-anjo. Daí a ideia de que é preciso criar muitos modos de devir-anjo, os mais diversos, os mais múltiplos, os mais variados. Seria preciso engravidar o real com virtualidades desconhecidas de devir-anjo, para que o tédio de ser mortal não vire uma camisa de força ainda pior do que o tédio de ser anjo. E isso tem tudo a ver com os terapeutas de psicóticos, que às vezes temos a mão leve e mágica dos anjos de Wim Wenders para a dor alheia, mas ao mesmo tempo vemos nos pacientes anjos desencarnados buscando imanência. Não podemos oferecer-lhes, porém, a encarnação seca que nós mesmos suportamos mal e que frequentemente pensamos transcender com nossas histórias, drogas, aventuras, com nosso esforço em multiplicar nossos devires-anjo, em viver várias vidas ao mesmo tempo, muitas dimensões, em fazer proliferar o real para além da mortalidade mortífera que nos é proposta e imposta por todos os lados.

No fundo travamos uma briga encarniçada contra a pobreza de opções disponíveis no mercado da vida. O leque dos possíveis contém cada vez menos modelos de normalidade ou de anormalidade, cada vez menos e mais pobres formas de viver a familiaridade, a criação, a política, a conjugalidade, os modos de subjetivação, como se assistíssemos a uma homogeneização

crescente de um social cada dia mais codificado. Nosso trabalho cotidiano mostra que socialmente temos pouco a oferecer como alternativas de vida a nossos pacientes, não porque sejamos estreitos ou mesquinhos, mas porque nossa configuração sócio-histórica tem restringido e pasteurizado sua diversidade potencial. Por isso, não creio que se possa desvincular a criação de dispositivos os mais diversos de sustentação para experimentações pluridimensionais num espaço terapêutico e a mesma criação num espaço extraterapêutico. Em ambos os casos trata-se de combater uma espécie de entropia subjetiva e social. Daí o proveito que poderíamos tirar da ideia de Félix Guattari, de que a heterogeneidade precisa ser produzida. Não basta reconhecer o direito às diferenças identitárias, com essa tolerância neoliberal tão em voga, mas caberia intensificar as diferenciações, incitá-las, criá-las, produzi-las. Talvez essa seja uma das coisas mais fascinantes e mais difíceis de fazer no trabalho com psicóticos; o multiplicar as formas de conexão, de linguagens, de abordagens, de entendimento. Pluridimensionar o campo. Recusar a homogeneização sutil mas despótica em que incorremos às vezes, sem querer, nos dispositivos que montamos quando os subordinamos a um modelo único, ou a uma dimensão predominante. Aceitar esse paradoxo de que quando um dispositivo está dando certo demais é que eleja não serve mais, que quando um grupo está demasiadamente bem sucedido alguma processualidade foi emperrada, que quando entendemos muito bem é porque deixamos de entender um bocado, que quando estamos muito sãos é porque já estamos muito é neuróticos.

Para retomar uma fórmula feliz de Jean Oury, um dos diretores da Clínica de La Borde, na França, é preciso conseguir o $n-1$. Ou seja, é preciso subtrair de um conjunto dado a unidade que o totaliza, sobrecodifica e homogeneiza. Se uma clínica tem n dimensões de funcionamento, por exemplo, espaciais, dramáticas, sonoras, linguísticas, investimentos e modos de existencialização possíveis, o mais difícil é conseguir abrir esse leque em direção à sua pluralidade, ao invés de reconduzi-la a uma unidade significativa qualquer.

Mas por que será tão difícil assumir *e* intensificar essa multiplicação de dimensões? Parece haver nessa operação o risco de uma espécie de proliferação demoníaca, cancerígena, sem forma nem finalidade. Ao invés de um contorno para o mundo, de uma imagem de mundo reaseguradora, teríamos de fato um mundo sem uma imagem de mundo, monstruoso, sem modelo. Num dos belos livros de filosofia escritos no pós-guerra (*Diferença e repetição*), Gilles Deleuze propôs substituir o que ele chamou de uma imagem do pensamento por um pensamento sem imagem. Imagem do pensamento significa grosseiramente uma forma à qual o pensamento está submetido. Ao contrário, forjar um pensamento sem imagem de pensamento, isto é, sem uma imagem prévia do que seja pensar (será isto possível? ou trata-se apenas de outra imagem do pensar?) pode implicar em abrir mão de uma forma, de um modelo. Um pouco como fez a arte abstrata, que ao dispensar a figuratividade pôde liberar cores, linhas e uma série de virtualidades pictóricas até então aprisionadas debaixo da representação figurativa¹. O resultado é mais caótico e enlouquecido, porém mais rico e pluridimensional. Isso que ocorreu na pintura também acontece na literatura e na filosofia. Bastaria citar Jackson Pollock, James Joyce, Nietzsche, para ficarmos simplificada-mente num exemplo eminente para cada domínio. Mas também na política pode estar em curso algo semelhante: com o desmoronamento do modelo clássico de socialismo no Leste europeu, o caminho fica desimpedido para se inventar um outro modelo, ou, ideia todavia mais vertiginosa, uma política sem modelo, uma política sem uma imagem de política a aprisionar-lhe as virtualidades. Sobre a clínica, porém, é difícil saber se ela precisa de uma revolução destas, se ela a deseja, se é capaz de provocá-la e, sobretudo, se ela a suporta. E a pergunta que imediatamente vem ao espírito é: Como fazer uma clínica sem

¹ Em Deleuze não se confundem em absoluto a imagem do pensamento e o modelo. A extrapolação é abusiva e corre por minha conta, com o propósito exclusivo de introduzir a questão dos modelos teóricos através de um ângulo de abordagem "escancarado".

um modelo de clínica quando no fundo está todo mundo atrás do melhor modelo? Quando já custa um esforço tão hercúleo achar um modelo, por que tornar-se iconoclasta?

Deixemos um pouco em aberto essa questão provocativa, mas não de todo. Mais do que abrir mão dos modelos — o que nos afundaria na intuição cega, que é o pior modelo — talvez na clínica seja preciso de algum modo repensar o estatuto do modelo. Por exemplo, injetando na própria ideia de modelo a precariedade que lhe é intrínseca, a fim de que ele possa constantemente derivar para longe de seu equilíbrio ordinário, liberando tudo aquilo que um modelo encobre ou o que lhe escapa, e que em geral é o essencial. Talvez também fosse útil submeter a noção de modelo à ideia de perspectiva no sentido nietzscheano; isto ao menos nos evitaria a ressonância pseudo-científica evocada pela ideia de modelo. Assim, ao invés de perguntar se tal modelo "é verdadeiro", "adequado", se "corresponde", se "representa" a realidade (psíquica, antropológica etc), perguntaríamos a que perspectiva tal modelo corresponde, isto é, de que tipo de vida tal modelo é sintoma, ou quais forças (ativas, reativas?) forjaram tal perspectiva, e com que interesses, no interesse de qual tipo de vida? Caso remetêssemos os modelos aos tipos de "saúde" que eles implicam, contornaríamos dilemas epistemológicos inúteis.

Num âmbito mais geral, e não especificamente da clínica, porém, o que parece evidente é que a expansão e a difusão de um modelo hegemónico de subjetividade e de sociabilidade meio esvaziado emperra e murcha nossos devires-anjo. Somos pequeninos e às vezes impotentes; como os anjos de Wenders, não está ao nosso alcance mudar a face da Terra ou dirigir o curso do Mundo. Mas a clínica talvez seja um lugar privilegiado para pensar essa intersecção entre políticas da subjetividade e virtualidades de devir-anjo.

Nesse contexto uma coisa parece clara. Se na nossa clínica formos apenas os embaixadores de uma saúde triste e asséptica, todo nosso esforço terá sido em vão, com poucas chances de vingar. E isso por uma razão óbvia: a saúde triste oferece menos

atrativos do que o tédio angelical da loucura. Resignação por resignação, não há porque trocar um tédio pelo outro. Essas coisas formuladas aqui intencionalmente de um modo simplista, sem a tecnicidade da terminologia "psi" que às vezes nos dá a segurança de um modelo, são questões polêmicas, complexas, discutíveis, cheias de implicações teóricas e práticas da maior relevância. Não é por outra razão que seria preciso retomar o *leitmotiv* inicial: o desejo de asas, ou a facilitação de múltiplos devires-anjo é essencial para que a construção de um atendimento alternativo não vire apenas mais uma empresa, um pouco mais sofisticada, com *high technology*, de burocratização do desejo. O fato de serem pequenas não necessariamente protege essas experiências inovadoras deste risco. Caberia dizer: tamanho pequeno não é documento. Os estudos de Michel Foucault mostraram de sobra que o poder é capilar, que ele não só incide como também em parte é engendrado na mais minúscula dimensão. Mas, por outro lado, a história mostra que também grandes revoluções às vezes começam em pequenos laboratórios, na cabeça e na prática de alguns poucos desvairados, na mais microscópica das agitações. Penso que é esse um dos nossos mais caros alentos.

O trabalho diário e a mão na massa são sempre mais maçantes do que as belas palavras, mas não se deve sob hipótese alguma abdicar das belas palavras, assim como não se deve abdicar das belas histórias, nem dos belos gestos, muito menos das belas intervenções — o que não dizer das belas e desvairadas viagens. Sobretudo delas, que num trabalho deste tipo só se consegue fazer quando se está devidamente acompanhado, isto é, ladeado por uma equipe audaciosa e tresloucada, que apesar da tentação crescente não aceita o papel exclusivo e perigoso de "operários da saúde", assumindo o risco de alçar voos inusitados.

Num escrito sobre um trabalho meu, o psicanalista Gregório Baremlitt notou, de maneira graciosa: "Há infinitos modos de voar. Não é necessário escolher o de Ícaro, nem muito menos o de Santos Dumont." Caberia acrescentar o seguinte. Talvez

nossa modernidade tenha reduzido esses infinitos modos de voar unicamente a esses dois. Ora estamos de um lado, quando enlouquecemos, ora de outro, por exemplo, quando tratamos. É preciso muito senso estético, político, ético, clínico, demiúrgico até, para desmontar essa disjuntiva infernal. Necessitamos de muito espírito aventureiro para ir forjando asas, tanto no interior de uma instituição como fora dela, que nos permitam — a nós e a nossos pacientes — escapar a essa violência binária, que consiste em ter que optar sempre seja por um precipício abissal, seja pelo suave paraíso asséptico de uma estranha saúde, saúde sem desejo de asas nem um devir-anjo.

Setembro/1990

2-A NAU DO TEMPO-REI

Conta a tradição talmúdica que 26 tentativas malogradas precederam a criação deste mundo. O Génesis não teria sido aquele milagroso instante inaugural tão celebrado, nem a eclosão repentina de uma totalidade redonda saída do Nada através do Verbo, mas tentativa e erro, experimentação, fracasso, remontagens, recolagens. Saído do seio caótico dos destroços anteriores, nosso mundo não possuía (e não possui ainda) nenhuma garantia; também ele estava (e continua) exposto ao risco do fracasso e do retorno ao nada: a qualquer momento o sucesso da empreitada pode desfazer-se e a obra vir abaixo. Foi e é sempre por um triz, graças a um misto de engenhosidade e acaso que esse mundo se sustenta, levando a marca inapagável daquela incerteza originária, de um início que poderia não ter vingado. Mas que vingou, entre outras coisas porque houve, por parte de Deus, no momento desta tentativa, uma torcida. "Oxalá se sustente" (*Halevay sheyaamod*), exclamou Ele naquele instante, e sua obra respondeu afirmativamente a este voto, que não foi uma ordem, mas um desejo¹. Deus atípico: *bricoleur*, desejante, esperançoso — súdito do Tempo. Todo o contrário da representação que Dele se tem habitualmente: onipotente, Dono do Futuro e do Destino, Rei do Tempo.

O mundo da loucura lembra às vezes, por sua precariedade, essa versão de um Génesis sempre inconcluso. Os loucos, na sua

¹ André Neher, "Visão do tempo e da história na cultura judaica", in *As culturas e o tempo*, publicação da UNESCO.

fragilidade e inconsistência, com sua origem turva e nebulosa, num processo constante de reconstrução a partir dos destroços anteriores, também precisam, para sustentar-se, de muita engenhosidade, acaso e amiúde uma boa torcida desejan-te. Não a torcida vinda da voz cavernosa de um Deus mandão, mas aquela que nós podemos oferecer a partir dos dispositivos os mais diversos que conseguimos colocar à sua disposição para favorecer-lhes essa consistência e sobrevivência, ainda que incertas. Trata-se dos dispositivos institucionais, jurídicos, sociais, clínicos, expressivos, de escuta, até mesmo os medicamentosos, passando todos eles pelas modalidades mais diversificadas de encontro. Mas nunca nada está dado de antemão e o futuro jamais está garantido, 26 tentativas podem ser pouco para um louco, e frequentemente dez vezes isso ainda é insuficiente. Para tanto, uma coisa aí é primordial, tal como nesta versão do Génesis, sem o que nada seria possível: Tempo. É preciso dar tempo a essa gestação com que se confronta a loucura, a essas tentativas, a essa construção e reconstrução, a esses fracassos, a esses acasos. Um tempo que não é o tempo do relógio, nem o do sol, nem o do campanário, muito menos o do computador. Um tempo sem medida, amplo, generoso.

O curioso é que no trato com a loucura precisamos dar um tempo que nós mesmos não temos. O lema do capitalismo foi outrora o do "tempo é dinheiro": era preciso fazer o máximo no mínimo de tempo, maximizar a produtividade, deslocar-se na maior velocidade possível, em suma, economizar tempo em todos os sentidos¹. Mas nas últimas décadas assistimos a uma mutação a esse respeito que mal chegamos a entender. Não se trata mais de ganhar tempo, porém de abolir o tempo. O ideal tecnocientífico contemporâneo consiste em absolutizar a velocidade a ponto de dispensar o próprio movimento no espaço,

¹ Para a análise histórica deste processo, ver Jacques Lê Goff, "Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador", in *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa, Ed. Estampa, 1980, e de Thompson, "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", in *Tradicón, revuelta y consciéncia de clase*, Barcelona, Ed. Crítica, 1989.

anulando assim não só a geografia e o tempo de duração desse deslocamento, mas a própria ideia de espaço, de tempo e de duração. É o ideal do tempo zero e da distância zero. Não se trata mais, hoje, de favorecer, através das vias de comunicação e dos veículos automóveis, um nomadismo desenfreado, como na primeira metade desse século. As tecnologias do pós-guerra criaram um novo veículo, estático: a televisão. De propagação instantânea e indiferente à geografia, o audiovisual inaugurou um novo regime de temporalidade: a instantaneidade. O instante sem duração, uma espécie de eterno presente, sem espessura, pura persistência da retina na fonte teleluminosa em meio a uma simultaneidade universal. Não mais nomadismo, mas sedentariedade onipresente. Não mais partir, porém deixar chegar. Fim das distâncias temporais e espaciais. A ordem agora é habitar a velocidade absoluta no instante contínuo da emissão. Instalados nessa instantaneidade, e privados do tempo e do espaço, assistimos à verdadeira desmaterialização tecnológica.

Mas talvez a informática seja ainda mais exemplar para pensar o que está em jogo neste ideal de abolição do tempo. Seu anseio é a informação total, a memória absoluta que pudessem não só prever um acontecimento, mas reagir a ele antecipando-se a seu advento, neutralizando-o. É evidente: o que já é conhecido de antemão não pode ser experimentado como acontecimento. O futuro aí está completamente predeterminado. A tal ponto que, no limite, o que vem depois do ponto de vista de uma cronologia linear, já vem antes, antes mesmo do presente, do ponto de vista tecnológico. O futuro antecede o próprio presente, na medida em que está estocado na memória do computador. O futuro está presente e já não se apresenta como um desconhecido, uma abertura. Todas as companhias de seguro, as garantias, as previsões são modos de prevenir-se contra o devir, contra o advir. Até mesmo o capital é um futuro estocado em forma de dinheiro, que pode diluir pela sua força o advento do adverso. O sentido disso tudo, conforme Jean

François Lyotard¹, de quem extraio essas observações, é sempre, na medida do possível, neutralizar o acontecimento abolindo a dimensão imprevista do futuro, presentificando-o como um já dado. A obsessão contemporânea, mais do que controlar o tempo, consiste em abolir o tempo. Paul Virilio analisou magistralmente essa questão² e concluiu: se ontem o sonho da onipotência do homem era o controle do espaço, da extensão física da matéria, hoje o homem realiza um sonho ainda mais demiúrgico, um regime de temporalidade que tende a abolir a própria duração. Uma cronopolítica está em curso cujos desdobramentos ainda são desconhecidos, mas que implica necessariamente no declínio de uma profundidade de campo nas nossas atividades as mais cotidianas. Um achatamento temporal que proporciona um presente eterno, sem história para trás nem para frente, sem passado nem futuro. Presente sem espessura, ilusão da imortalidade que ignora o começo e o fim, a morte e o imprevisto, que só integra o desconhecido enquanto probabilidade calculável. O paradoxo é que a desmaterialização provocada pela velocidade absoluta equivale a uma inércia absoluta. Estranha equação em que coincidem velocidade máxima e imobilidade total.

Por outro lado, em nossas instituições de saúde mental assistimos a um outro regime de temporalidade. São guetos lentificados. Seja um paciente que levanta os braços e de repente os imobiliza, suspensos no ar, seja um outro fazendo um gesto brusco para depois mergulhar numa lerdeza sonolenta, ou ainda aquelas falas entrecortadas por silêncios longos, ou os trajetos vagarosos em percursos cuja lógica nos escapa. Às vezes lembra um aquário onde cada um desliza a seu modo, no seu ritmo, a seu tempo. Agora em câmara lenta, desacelerada, dali a pouco numa rapidez inusitada. Uns estão estacionados num passado longínquo, outros jamais saberemos onde estão, em

1 Jean François Lyotard, *L'inhumain, causeries sur k temps*, Paris, Galilée, 1988.

2 Paul Virilio, *Vitesse et politique: essai de dromologie*, Paris, Galilée, 1977, ou *Guerra Pura, a militarização do cotidiano*, trad. de Elza Mine e Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Brasiliense, 1984.

qual tempo; outros ainda, numa instantaneidade aflita, como se nada lhes garantisse a continuidade temporal.

Mas talvez essa descrição externa seja enganosa e insuficiente para dar conta do que realmente está em jogo para os psicóticos na questão do tempo. Num belo artigo sobre o tempo e a psicose¹, Jean Oury diz que estamos em contato com certas subestruturas do tempo nos psicóticos, como o tédio, a fadiga, a usura, a paciência. Mas, mais profundamente, o psicótico situa-se numa espécie de ponto de horror, anterior mesmo a uma temporalidade, um ponto de parada, de suspensão, em que ainda não está configurada uma imagem do corpo, num estado de inacabamento radical, onde não há contorno nem mesmo para o vazio, onde não há esquecimento nem surgimento. A ideia de Oury é que deveríamos poder sustentar para os psicóticos um ponto que é ao mesmo tempo de um esquecimento e de uma espera. É um ponto que corresponde ao jorrar do tempo. Deveríamos poder estar ali onde começa o tempo, e com ele a possibilidade de alguma forma, de alguma decisão, deixar jorrar o tempo para que possa surgir o bom momento de se fazer alguma coisa. Oury usa para explicá-lo dois tipos de tempo existentes no grego antigo, o *aion*, que é esse presente que faz jorrar de dentro de si o tempo, e o *kairos*, que é o momento adequado, o bom momento para decidir e fazer. Como se devêssemos sustentar para o psicótico esse ponto de coincidência entre o *aion* e o *kairos*, numa espécie de cronogênese primordial, de onde pode surgir uma forma, até um projeto. Onde coincidissem esquecimento e espera. Curiosamente, é um ponto de paciência, de tédio, insípido, num certo sentido, e caótico.

Isso, no entanto, é muito difícil de fazer, porque em geral temos muita pressa. Nós não temos tempo nem paciência para sustentar este ponto, o ponto do surgimento do tempo, pois somos amantes das formas, das ordens, dos projetos, do futuro

¹ Jean Oury, "La temporalité dans la psychose", in *La folie dans la psychanalyse*, Armando Verdiglione (org.), Paris, Payot, 1977.

já embutido no presente. Daí nossa impaciência, nosso voluntarismo, nossa hipervalorização do trabalho, do acabamento. Nosso sofrimento e angústia nesses momentos iniciais de um grupo expressivo com psicóticos, por exemplo, quando há uma espécie de suspensão caótica, que se soubermos sustentar não passa de um caos-germe, de uma gestação a partir do informe, do indecيدido.

Não é inútil lembrar que o tempo da criação artística ou do pensamento também exige algo dessa ordem. Do dar tempo e paciência para que o tempo e a forma brotem a partir do informe e do indecيدido. O desafio é propiciar as condições para um tempo não controlável, não programável, que possa trazer o acontecimento que nossas tecnologias insistem em neutralizar. Pois importa, tanto no caso do pensamento como da criação, mas também no da loucura, guardadas as diferenças, de poder acolher o que não estamos preparados para acolher, porque este novo não pôde ser previsto nem programado, pois é da ordem do tempo em sua vinda, e não em sua antecipação. É quase o esforço inimaginável, não da abolição do tempo, mas de sua doação. Não libertar-se do tempo, como quer a tecnociência, mas libertar o tempo, devolver-lhe a potência do começo, a possibilidade do impossível, o surgimento do insurgente. Trata-se aí de um tempo que escaparia à presença, à presentificação, à continuidade, dando lugar a outras aventuras temporais.

Num artigo intitulado "O tempo, hoje"¹ Lyotard diz que para se pensar ou escrever hoje, é-se atirado a um gueto, um gueto temporal. Como o Gueto de Varsóvia, onde os alemães confinaram os judeus, e como todo gueto, é ambíguo: por um lado representa uma violência, por outro, retarda a morte, embora não evite a solução final. Esta é a situação dos pensadores e escritores: confinados a um gueto temporal, estão ameaçados pelo reinado do tempo controlado, mas ao menos tiveram a morte diferida. Uma inferência apressada poderia concluir:

1 op. cit.

também os manicômios, guetos de tempo lentificado, embora violentos, retardam a morte dos reclusos e os protegem. Ora, ainda que lentificados, nós sabemos que os manicômios não passam de uma versão do tempo controlado em câmara lenta.

Para articular a questão dos manicômios com a politização do tempo conviria relacionar e confrontar certas teses de Paul Virilio com análises já conhecidas de Michel Foucault. Uma observação meio lateral de Virilio a respeito dos estudos de Foucault poderia fazer-nos avançar. Virilio diz que Foucault, em seus estudos, debruçou-se erroneamente sobre espaços fechados (como a prisão, o hospital, o manicômio) quando hoje em dia a mecânica do poder incide não sobre espaços fechados, mas abertos. Esta crítica é de deixar perplexo. Foucault teria perdido o bonde da história? Teria errado de alvo? E acaso não estaríamos nós embarcando no mesmo erro, ao fazer pela milionésima vez a crítica de um modelo (o asilar) que, afinal, está fadado de qualquer modo à extinção?

É bem verdade que se este modelo já estivesse completamente extinto não estaríamos sequer discutindo o assunto. Mas nada garante que nossa atenção não esteja dirigida a um monstro pré-histórico condenado pela modernidade, em vista de seu gigantismo, de seu custo, de seu caráter ostensivo, de sua inoperância. Pois parece provável que as tecnologias políticas que se anunciam no horizonte dispensem totalmente a reclusão. E nós, que crescemos respirando um certo furor libertário e antiautoritário, e que víamos na reclusão a quintessência da brutalidade institucional (cujo apogeu paradigmático é o campo de concentração nazista) talvez estejamos teoricamente desarmados em face das tecnologias emergentes.

Não cabe discutir aqui a justeza ou não desta crítica de Virilio a Foucault, pois interessa o seu pressuposto. Antes de comentá-lo, convém lembrar que Foucault passou sua vida limando ferramentas teóricas que lhe permitissem identificar as novas formas de poder vigentes, e denunciou incansavelmente a inadequação entre nossa representação já caduca do poder e as estratégias políticas efetivamente em exercício. Para ficar no

exemplo mais célebre, Foucault insistiu em que o poder é produtivo, isto é, ele cria, incita, instiga, embora nós continuemos a vê-lo exclusivamente como aquele que coíbe, impede, castra. Enquanto nós usamos o modelo da lei, modelo jurídico por excelência, ele funciona segundo um outro regime, o da produção. Nesse sentido, Foucault foi um dos primeiros a entender que o modelo concentracionário, o das instituições totais, dos espaços fechados, no seu desaparecimento progressivo, estavam dando lugar a outro dispositivo muito mais sutil, invisível, ágil e poderoso, cuja genealogia ele próprio traçou em sua *História da sexualidade*.

O que está por trás do comentário de Virilio sobre Foucault parece ser uma divergência mais geral. Para Virilio, o campo de incidência do poder já não é prioritariamente o controle dos corpos no espaço (com seus dispositivos, por exemplo, de exclusão e reclusão), mas o do controle do tempo. E aí tanto faz onde se está, num espaço aberto ou fechado, numa instituição tal ou qual, desde que se esteja submetido a um certo regime de temporalidade hegemônico. A hipótese-questão que caberia testar, a partir desta afirmação, é a seguinte:

Caso o fim dos manicômios represente uma estratégia de homogeneização do social, num regime que funciona não mais por exclusão e reclusão, mas por inclusão, e não mais por manipulação prioritária do espaço, porém do tempo, o que pode representar hoje uma política de resistência, tanto no campo da saúde mental como fora dele? Não basta, evidentemente, trocar uma instituição fechada por uma semiaberta, com o que estaríamos vivendo um logro, driblados por um poder mais manhoso do que supõe nossa vã politologia.

Caso a hipótese de Virilio aponte para uma tendência real, não bastaria uma política do espaço, mas seria preciso forjar uma política do tempo, uma cronopolítica que desafiasse o modelo dominante de controle do tempo, de neutralização do tempo, do ideal de abolição do tempo. Claro, este é um tema de conceitualização difícil, por ser também de difícil visualização contrariamente à questão do espaço; (por exemplo, basta entrar

num hospital psiquiátrico tradicional para se entender facilmente o quanto a própria arquitetura encarna uma certa concepção de loucura, com as celas fortes, as canaletas de banho, a visibilidade panóptica, e todos os detalhes que uma leitura semiótica nos revela em estado bruto).

Mas para além dessa dificuldade, importa o seguinte: se queremos acabar com o manicômio e a reclusão, não deveríamos abrir mão daquilo que no trato com a loucura existe de específico em relação à temporalidade, e nós deveríamos poder bancá-la, mesmo que isso signifique — e necessariamente signifique — um desafio à cronopolítica da tecnociência. A cronopolítica hegemónica visa à aceleração máxima, absoluta, ao passo que a loucura não só encarna uma desaceleração (ou uma velocidade de outra ordem) mas também solicita uma desaceleração. Nesse sentido, não é inútil lembrar que antigamente o poder produzia freios: muralhas, fortalezas, sistemas fortificados, obstáculos, trincheiras, mas também normas, interdições etc. Ora, no século XIX passou-se da Idade do Freio à Idade do Acelerador. O poder passou a investir na velocidade, a criar velocidade. A tal ponto que a grande arma inventada na Revolução Industrial para combater o império da velocidade foi a greve; e o que é a greve senão a parada, a interrupção, a barricada no Tempo, como diz Virilio? Aliás, nesse particular é perfeitamente plausível relacionar a Idade do Acelerador com o carácter produtivo do poder tal como Foucault o postulou, do mesmo modo que a revogada Idade do Freio corresponderia à ultrapassada (?) mecânica repressiva do poder. Aqui se reencontrariam Foucault e Virilio.

Voltando à barricada no Tempo, acontece que há diversos modos de contrapor-se ao despotismo da máxima velocidade. A loucura tal como ela se apresenta hoje certamente é também isso: a recusa de determinado regime de temporalidade, o protesto em forma de colapso frente ao império da velocidade, e a reivindicação de um outro tempo. Essa hipótese pode parecer meio fantasiosa, mas não é absurda. A primeira coisa que chama a atenção de um visitante num hospital psiquiátrico

é essa lentificação, esse ritmo específico, esse regime temporal diferenciado. Sim, às vezes isto se deve aos efeitos dos psicofármacos, às vezes à lentidão burocrática das grandes instituições, mas para além disso está a própria velocidade da loucura e o outro regime temporal que os loucos vivem, suscitam e solicitam.

Para aprofundar um tema tão complexo, seria preciso voltar àquilo que a versão talmúdica do Génesis apresentada no início deste trabalho aponta como essencial: a doação do tempo, a possibilidade de uma cronogênese. Aquilo, justamente, que as grandes instituições não permitem porque repousam sobre a imobilidade paquidérmica. Mas que tampouco a tecnociência hegemónica permite, na medida em que ela, através da absolutização da velocidade, tende a extirpar. Nisso os manicômios tradicionais e a televisão, por exemplo, reverberam numa aliança indireta, embora um funcione por congelamento e a outra por velocidade máxima.

Frente a isto, a possibilidade de resgatar o jorrar do tempo é uma necessidade para o pensamento, para as artes, mas principalmente para a loucura. O fim dos manicômios não deveria representar a vitória devastadora da cronopolítica vigente, assim como a derrubada do Muro de Berlim não deveria representar a vitória devastadora do capitalismo vigente, embora em ambos os casos este risco seja mais do que uma mera probabilidade. Os manicômios, ainda que da forma mais torpe e cruel, em certa medida constituíram uma espécie de freio frente à velocidade crescente. Também porque, num primeiro momento, eles abrigaram muitos daqueles que não se submeteram ao ritmo e às exigências da produção. Mas igualmente porque eram um instrumento de controle proveniente da Idade do Freio, que sobreviveu um pouco na Idade do Acelerador, ainda que deslocado (daí também seu aspecto tão anacrónico hoje em dia, mesmo do ponto de vista do poder).

A questão seria saber como as propostas alternativas em saúde mental pensam preservar a possibilidade de uma temporalidade diferenciada, onde a lentidão não seja impotência,

onde a diferença de ritmos não seja disritmia, onde os movimentos não ganhem sentido apenas pelo seu desfecho. Pense-se nos balineses, por exemplo, para quem as discussões começam e bruscamente se esfumam¹. Os assuntos não são levados a uma decisão final. Espetáculos artísticos começam, continuam, param e recomeçam. Os rituais às vezes consistem mais na preparação e limpeza do que no ato propriamente dito. Uma espécie de anticlímax cotidiano, que nós também sentimos no contato com os psicóticos. Do mesmo modo, pode-se evocar este tempo muito distante do tempo do relógio, um tempo não espacializado, mais próximo da duração bergsoniana, com instantes que não são pontos numa sequência de pontos formando uma linha reta do tempo, porém instantes intensivos, gordos. Como no conto de Cortázar, em que o saxofonista Johnny Cárter, personagem baseado em Charlie Parker, diz: "Isto do tempo é complicado, agarra-me por todos os lados. Começo a perceber pouco a pouco que o tempo não é como um saco que nós enchemos. Quero dizer que, mesmo que o recheio mude, na bolsa só cabe uma certa quantidade, e acabou-se. Vês a minha mala, Bruno? Cabem dois fatos e dois pares de sapato. Bom, agora imagina que a despejas e depois vais pôr de novo os dois fatos e os dois pares de sapatos, e então percebes que só cabe um fato e um par de sapatos. Mas o melhor não é isso. O melhor é quando percebes que podes meter uma loja inteira na mala, centos e centos de fatos, como eu meto a música no tempo, como às vezes quando estou a tocar"². Eis aí um instante intenso, intensivo, inflado, um bolsão de tempo, que nada tem a ver com o tempo do relógio, nem com o instante vazio e contínuo da televisão, nem com o tempo imóvel do manicômio.

Ainda não sabemos qual o melhor meio de resistir à violência da cronopolítica em que coincidem velocidade e inércia, instantaneidade e imobilidade, abolição do tempo e espaço em favor de um vetor velocidade desmaterializante. Pois isso tudo

1 Clifford Gertz, *Antropologia*.

2 Júlio Cortázar, "Blow up" in *Blow up e outras histórias*.

não é um fato, mas uma tendência, e Virílio cita Churchill para dizer que ao contrário das guerras antigas, onde importavam os fatos, não as tendências, nas guerras modernas importam as tendências, mais do que os fatos. É preciso guerrear ondas, tendências, vetores, criando outras ondas, tendências, vetores. Para elaborar uma estratégia deste tipo no campo da saúde mental, deveríamos poder articular pelo menos os quatro seguintes aspectos: 1) a priorização do vetor temporal do poder, em detrimento do espacial; 2) o significado disso no discurso "espacializante" da luta antimanicomial; 3) a especificidade da temporalidade da loucura; 4) a relação entre essa temporalidade e outras temporalidades em campos diversos.

É impossível realizar tal articulação neste espaço e no estágio embrionário em que se encontram essas questões. Assim mesmo é legítimo sugerir algumas linhas de pesquisa que indiquem em que direção esta articulação seria viável. A começar por essa constatação banal de que assistimos a uma contração em todos os níveis: a velocidade reduz o tempo e o espaço ao mínimo, ao nada. Contração da Terra e do Futuro, contração telúrica e histórica, tirania do movimento mas fim da moção. Neste regime de temporalidade, com o qual o homem pensou que iria ganhar o Tudo, ficou com Nada: é difícil ter um espaço, uma história, um tempo vivido, um território, expandir-se etc. Sim, diz Virílio, seria preciso um outro regime de temporalidade que restituísse ao homem sua condição de habitante do tempo. Onde coubessem, acrescente-se, os bolsões de tempo intensivo, com suas diferentes durações, com a morte, o nascimento, os lençóis de passado (Deleuze) que conservariam suas virtudes de começo e de recomeço etc.

Mas que sentido pode ter esta multiplicidade para os loucos? Eles já não vivem isso tudo, e com maior intensidade, nos seus ritmos, bolsões, devires, paradas, passados, sobreposições? Se eles já experimentam essas temporalidades, com que objetivo sustentar para eles este ponto tão difícil de uma cronogênese, de um jorrar do tempo? Não há resposta clara para esta pergunta apressada e malformulada, mas é possível que na loucura

esses modos de temporalização diversos sejam vividos a partir de um ponto de horror, como horror, e isto por serem vivenciados como que por detrás de uma barricada erguida contra o tempo. Uma cronogênese, ao desmontar esta barricada, pode permitir que esses modos de temporalização diversos não sejam mais vividos no horror. Pode também abrir o acesso a um tempo onde haja começo, novo, isto é, a partir do qual as possibilidades possam tomar um perfil temporal.

O problema é que isso só é realizável se conseguirmos dilatar a contração do tempo que nos é imposta, deixando de lado tanto o tempo congelado do manicômio quanto o tempo inerte da tecnociência. Só assim, movendo-nos mas desacelerando, podemos nos aproximar dessa barricada no tempo levantada pela loucura, e permitir-lhe desconstruir-se, não para aceitar a velocidade dominante, porém para desdobrar-se com mais desenvoltura em suas virtualidades temporais. A fim de poder ver no devir não só uma fonte de ameaças e terror.

Claro que há aqui inúmeras dificuldades, clínicas, ideológicas, filosóficas, algumas incontornáveis até o presente momento, outras inexploradas, outras alheias aos limites deste trabalho. Ficam aqui como questões.

A primeira delas diz respeito ao privilégio atribuído ao espaço numa certa concepção psicanalítica das psicoses. Gisela Pankow, por exemplo, diz que para um esquizofrênico construir alguma história precisa estruturar minimamente uma imagem do corpo¹. "Se conseguirmos relacionar as diversas partes do corpo umas com as outras", diz ela, então o corpo é "habitável", e "a experiência espacial leva à experiência temporal". O homem entra em sua própria história como sujeito apenas através dessa imagem do corpo. O tempo só é acessível via espaço. Isso tudo é muito interessante e na clínica parece fazer sentido, mas seria preciso perguntar-se se esta espacialização não pressupõe uma doação do tempo, aquela cronogênese de que fala Oury.

¹ Gisela Pankow, *O homem e sua psicose*, Campinas, S.P. Papirus, 1989, e *O homem e seu espaço vivido*, Campinas, S.P., Papirus, 1988.

E mais, perguntar também se o regime de temporalidade baseado na velocidade absoluta desmaterializante não barra o acesso ao espaço, e assim à possibilidade de uma história do sujeito. Claro que não é fácil manejar ao mesmo tempo conceitos provenientes de domínios tão diversos, com escalas de grandeza tão distintas. Como pensar, por exemplo, a incidência dessa temporalidade da tecnociência e sua espacialidade específica na estruturação de uma imagem do corpo, que é um fantasma pertencente exclusivamente à instância do psiquismo? Há aí vários riscos, por exemplo, o de transpor uma teoria regional para fora de seu campo de aplicação, forçando enxertos descabidos. Mas também é preciso poder pensar as intersecções.

Um outro problema nesta mesma linha seria verificar a relação entre esta temporalidade da tecnociência, que embutiu o futuro no presente, mas num presente esvaziado e sem espessura, e a estrutura de antecipação temporal, tão fundamental na constituição imaginária do sujeito. A manipulação de futuro que a tecnociência propõe está longe da possibilidade do futuro enquanto abertura temporal.

Eis outro risco presente em toda esta reflexão. Michel Foucault disse certa feita que é preferível pensar em termos de espaço, que é a linguagem da guerra, da estratégia, da exterioridade, pois a linguagem do tempo nos tem levado à ideia de evolução, de continuidade, de desenvolvimento orgânico, de progresso da consciência. Como então pensar a questão do tempo sem recair no subjetivismo, no modelo da consciência ou mesmo no culto continuísta e progressivo da História? Como pensar estrategicamente o tempo, no seu vetor de exterioridade? Evidentemente, extrapola os limites deste trabalho uma reflexão propriamente filosófica sobre o problema do tempo na sua extensão rigorosa e complexidade conceitual. Há um viés heideggeriano em Virilio (e também em Lyotard), um bergsonismo distorcido em Deleuze (muito distante desta visão "continuísta" criticada por Foucault), e muitas outras entradas possíveis que este estudo não poderia abordar de frente. Cabe

assinalar, entretanto, que este trabalho não se situa exclusivamente no plano do "tempo vivido".

Outra armadilha ainda seria embarcar numa romântica nostalgia pré-tecnológica. Alguns pensadores da pós-modernidade (como Baudrillard, por exemplo) deixam transparecer, por trás da volúpia apocalíptica que os caracteriza, um tom saudosista, banhado num complacente niilismo *kitsch*. Seria preciso, junto à lucidez política de que dão testemunho os autores utilizados neste ensaio, conseguir flagrar a multiplicidade dos novos espaços-tempos constantemente criados em nosso universo tecnológico, apesar das tendências hegemônicas da tecnologia apontadas acima.

Mas num nível mais imediato, a dificuldade maior talvez ainda seja nossa insistência no fator espacial, nas oposições aberto/fechado, muro/não-muro, reclusão/inserção. É uma luta importante, mas em face das novas tecnologias de poder (em que o lema não é mais "trancar" ou "excluir", mas "acelerar"), parece insuficiente. Para esta tecnologia, a loucura representa um obstáculo, e nós não deveríamos ajudá-la a remover esse obstáculo inserindo-a simplesmente no ritmo generalizado. É preciso dar à loucura (sem substancializá-la) espaços de temporalidade diferenciada, lugares onde um outro regime de temporalidade permita outras coisas. Deveriam existir ateliês de tempo, para loucos e não loucos, pouco importa, onde isso fosse possível. Em certa medida eles já existem, não oficialmente e não com este nome, em todos os movimentos ou grupos ou pessoas ou instituições que desafiam a homotemporalidade dominante, com seus devires atípicos, estrambólicos, bizarros, seja com suas barricadas no tempo, picnolepsias, desfalecimentos¹, seja nos seus saltos, êxtases abruptos, ou na coexistência com os lençóis de passado, ou ainda, no enfiar centenas de trajes e sapatos numa única bolsa, tal como o saxofonista de Cortázar sopra a música no balão do tempo, inchando-o ao infinito.

1 Foi ainda Virilio quem melhor analisou essas paradas temporais em seu livro *Esthétique de la disparition*, Paris, Ed. Bailai d, 1980.

Para concluir, cabe acrescentar que apesar de toda a variedade temporal já mencionada, num hospital às vezes é preciso suportar o tempo insípido como se aguenta uma chuvinha triste e interminável, sabendo que lá na frente a água acumulada pode irromper numa nascente. Aí pode jorrar um tempo, que nos casos felizes, e por um certo curso de rio, leva quem sabe a uma cascata de vida.

Mas há também, no convívio com os loucos, a multiplicidade temporal que desafia a homogeneidade do relógio, e esse desafio nunca é pacífico, pois nunca é pacífica a insubordinação ao tempo societal. Para nós é difícil não só respeitar essa heterogeneidade temporal, como também fomentá-la (o que seria desejável), através da criação de diferentes temporalidades grupais. Não é simples fazer isso tudo e ainda estar atento para as diferenças de tempo individuais, criando certos ritmos, em que uma modalidade temporal possa conectar-se com outra, compor-se, combinar-se, contrapor-se, ressoar, destoar. Não para fazer bandinha, mas para não deixar que, por solidão, uma temporalidade morra estrangulada, ou que um paciente sufoque no seu ponto de horror.

Nós não precisamos do manicômio para estancar o despotismo da velocidade que mata o tempo, pois o manicômio já é o despotismo do tempo morto. Mas não deveríamos abrir mão de todos os diques que conseguirmos inventar, para os loucos e os sãos, a fim de viabilizar, mesmo contra a maré cronocida, aquela vagabundagem do espírito que só é possível a bordo da nau do Tempo-rei.

Dezembro/1990

3 - ECOLOGIA DO INVISÍVEL

Vocês hão de compreender o meu constrangimento ao lhes propor, no rastro da comunicação de Félix Guattari, um tema como o invisível. Parece disparatado falar do invisível numa cidade tão bela como o Rio de Janeiro e em meio à violência mais crua, em face da visibilidade a mais concreta, nos seus dois extremos de beleza e horror. O invisível, além disso, é também sempre um pouco indizível, e já terei conseguido muito se puder roçá-lo de leve para indicar a relação fundamental que creio haver entre ele e uma reflexão sobre as ecologias. Gostaria de mostrar em que medida uma politização do invisível está em curso e de que modo ela reverte ou pode infletir uma ou outra perspectiva cultural e ecológica.

Eu diria, um pouco peremptoriamente demais, talvez, que uma certa corrente do pensamento contemporâneo, na qual decerto incluiria de modo eminente Deleuze-Guattari, alterou o estatuto do invisível. Penso que foi em parte mérito seu o ter dado ao invisível uma dimensão propriamente política, isto é, um lugar na *polis*. Mas antes de explicar em que sentido o entendo, arriscaria uma generalização preliminar, propondo uma tipologia da relação das culturas com o invisível. Embora esquemática e provisória, pode fazer com que esse tema tão invisível e indizível pareça menos inefável.

Trata-se, grosso modo, de quatro tipos de relação cultural com o invisível, ou melhor, de quatro regimes de invisibilidade. Ainda que indissociáveis de configurações sociais e políticas bem determinadas, e por conseguinte inseparáveis de regimes

de visibilidade também definidos, esses quatro tipos não devem ser entendidos como fases de uma história evolutiva.

O primeiro tipo diz respeito ao *invisível imanente*, tal como aparece nas culturas primitivas ou arcaicas. É o invisível habitando a Terra, coextensivo a ela e presente no meio dos homens. O segundo tipo de invisível habita o Céu, acima dos homens, tal como se vê nas grandes religiões monoteístas ou nas formações bárbaras despóticas. É o *invisível transcendente*. O terceiro tipo, mais conhecido de nós, é o invisível enredado na interioridade da alma e, por extensão, constituindo o domínio do psiquismo. É o invisível habitando o Sujeito, e privatizado na forma do fantasma individual. A hipótese um pouco extravagante que assedia este percurso grosseiro, que eu gostaria de postular mas também de contestar, é que estaríamos assistindo agora à passagem desta última configuração, a do *invisível subjelivo*, para uma outra forma, em que está em jogo o aniquilamento progressivo do invisível. Não mais imanente, não mais transcendente, não mais subjetivo: o invisível estaria entrando num regime novo, com uma figura estranha que mereceria uma análise também estranha. Não mais presente entre os homens, nem planando acima deles, nem encarquilhado dentro deles, mas substituído ou engolido pela visibilidade imaterial da imagem.

Segue uma ilustração do que se trata. Um diário paulista noticiou que uma tribo indígena do baixo Xingu (os araweté) recebeu a visita amigável de uma equipe de cinema, e ali foram rodadas imagens para um filme. Um mês depois, a equipe retornou à tribo e mostrou seu trabalho. A tela de TV exhibe aos índios surpresos sua própria imagem, mas no meio aparece também a figura de um ancião morto nesse intervalo de um mês. Pela primeira vez a tribo inteira assiste ao reaparecimento de um morto, função reservada exclusivamente ao pajé. A imagem do morto na tela é duplamente inquietante: ver a morte é interdito a quem não de direito, e se isso acontece, só pode significar um castigo. Por quê? Pois a tradição desta comunidade recomenda que ela se desloque a cada vez que morre um índio.

Ora, a demarcação de terras tem impedido essa mobilidade, e a tribo se viu obrigada a permanecer no mesmo lugar. Assim, a visão do morto, diz o jornal, para os índios só podia significar uma punição sobrenatural infligida por conta de uma transgressão ritual coletiva.

Até aqui o noticiário veiculado pelo jornal. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que tem um trabalho volumoso sobre os araweté¹, e que presenciou o episódio, tem uma interpretação mais complexa. Segundo ele, ali estavam em jogo vários elementos, como a relação de perigo que envolve a evocação dos mortos para os araweté, a importância do trabalho de luto para se evitar a doença mortal melancolia, a teoria dos araweté sobre o duplo do morto, espécie de espectro a rondar a tribo pelo tempo suposto de decomposição do corpo, e daí a prescrição de deslocamento, o tipo de visão que o pajé tem da morte, muito mais ligada ao canto que à visão, espécie de *peifoimance* mediúnica etc. Contudo, o mais interessante é o seguinte: em araweté há um termo, o *in*, que designa ao mesmo tempo sombra, alma, qualquer tipo de representação ou reprodução visível ou vocal, e também imagem. Viveiros conta que no momento da apresentação do filme, houve toda uma discussão na tribo para esclarecer se isso que viam na tela era ou não um *in*, se o *in* do morto visível no meio deles poderia causar-lhes algum mal, se essas imagens teriam ou não o poder de capturar suas almas matando a todos (isso foi levantado em tom jocoso, tratava-se de uma brincadeira), ou se essas imagens, segundo a expressão de um deles, seriam apenas "nós mesmos", isto é, o corpo deles, e não a alma. Enfim, havia humor na discussão, e certa inquietação, o começo de uma reorganização do vocabulário psicológico, segundo o antropólogo, mas também, é de se supor, a tentativa de atribuição de algum estatuto no interior da cultura araweté para essa imaterialidade visível que de algum

1 Eduardo Batalha Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed., 1986.

modo poderia se confundir, "representar", ou até mesmo substituir o invisível.

Essa historinha condensa muitos aspectos dramáticos da ecologia, na sua acepção mais vulgar de proteção aos índios, sobretudo no que diz respeito ao embate agônico entre as culturas primitivas e o Ocidente Tecnológico. No entanto, eu preferiria usá-la apenas para ilustrar de modo quase caricato o contraste entre esses dois regimes, o da *invisibilidade imanente* da ordem mítica, em que a comunidade coabita com o invisível apesar do sistema de atualizações ritualísticas ou de mediações xamânicas, e esse outro regime, o da *visibilidade total*, plena, sem mediação alguma, em que a imagem mostra tudo. Imagem obscena, dizem alguns, isto é, oô-cena, sem cena, sem a cena que todo espetáculo pressupõe, em que há um jogo entre um revelado e um oculto presenciado pelo olhar de um espectador situado a uma certa distância da imagem. Aqui, na visibilidade total, também chamada de pornográfica, estaríamos mais próximos de uma promiscuidade tátil com as coisas, como frisa Otília Arantes ao comentar um texto de Baudrillard e aproximá-lo de Walter Benjamin¹.

No nosso regime da visibilidade total, da profusão infinita de imagens, dessa promiscuidade tátil com elas, o que teria acontecido ao nosso invisível, supondo-se que ele exista? Se colocamos por um instante entre parênteses essa tipologia simplória do invisível como imanente, transcendente, subjetivo ou imagético, do que se trata para nós?

Certas experiências clínicas, estéticas, políticas, poderiam tornar este tema bem mais palpável. É o caso, por exemplo, de uma delas, comum a todos os trabalhadores "psi" que têm alguma intimidade com os espaços de confinamento da loucura, onde aparecem de forma privilegiada, por razões históricas complexas, resíduos de uma relação relevante com o invisível. Na convivência com comunidades de loucos sente-se de fato

¹ Otília Beatriz Fiori Arantes, "Arquitetura simulada" in *O olhar*, Adauto Novaes (org.), São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1988.

uma espécie de densa invisibilidade entrelaçada nos objetos, nas pessoas, nos lugares, nas palavras, nos silêncios, e não é precisamente o que está na cabeça de cada paciente, mas entre eles, entre um e outro, entre um olhar e um objeto, entre as palavras e as coisas, entre um som e um retalho, como se esse invisível fosse outra coisa que um oculto, outra coisa que um segredo, outra coisa que um mistério acessível a um sujeito privilegiado, seja ele médico ou louco. Como se esse invisível fosse essa camada que envolve e permeia as coisas, ou as duplica, ou que lhes dá espessura, ou leveza, ou peso, ou as torna relevantes, miraculosas, fantásticas, inéditas, mágicas, brutas, inertes... Sim, uma camada intensiva, que tem a ver com as imagens mas não deriva delas, que tem a ver com a linguagem mas não deriva dela. Como quando vemos um morto, paira sobre ele uma camada de invisível que não é o morto, e sim a morte, esse acontecimento imemorial que sobrevoa todos os mortos e os vivos, e os incrédulos e os estarecidos da Terra. Assim como o relógio configura uma imagem do tempo mas não é o tempo, e mesmo a pintura de um relógio derretido, escoando, ainda é insuficiente para roçar esse invisível maior que é o Tempo, e que às vezes um anjo de Wenders ou um fragmento de Blanchot ou uma sonata em Proust evocam mais de perto. Voltando ao exemplo do hospital psiquiátrico, eu diria que é nessa esfera do invisível que se passa o essencial, que está aí a matéria-prima da clínica, onde as virtualidades estão presentes num estado de oferecimento, à espera de enganches, atualizações, proliferações, de onde cada um, indivíduo ou parte de um indivíduo em conexão com parte de um outro extrai e constrói sua terra natal, por mais imaterial que ela seja, a partir da qual certos processos de subjetivação podem desdobrar-se e ganhar consistência. Cuidar desse "meio ambiente" num hospital psiquiátrico, por exemplo, deixando-o desobstruído, é um trabalho imenso; tem a ver com as esferas políticas, institucionais, as transferências, o dinheiro, a arquitetura, os animais e os sons que o habitam, murmúrios, risos, ritmos, gestos, todas as forças e afetos e elementos em jogo, mas é no meio de tudo isso que essa massa

invisível se oferece como um magma grávido de expressões, singularizações, autopoieses etc. É esse invisível, esse entre, esse fora, esse meio, que pode ser promessa ou, pelo contrário, apenas fardo insustentável, massa pesada e inerte.

Talvez essas poucas divagações bastem para tentar concluir alguma coisa sobre o estatuto do invisível que a imagem, malgrado a tentação pós-moderna, jamais será capaz de substituir, assim como outrora a linguagem, malgrado a tentação estruturalista, tampouco foi capaz de coagular. O invisível, a rigor, não é da ordem da linguagem, nem da imagem, e muito menos do imaginário. Por isso é tão falaciosa sua redução a uma interioridade psíquica, ou a um imaginário social que se sobreporia à realidade. O invisível é parte da realidade, ele é da ordem da Cidade, ou, para sermos mais espinosistas, da ordem da Natureza. Uma ecologia que pretendesse preservar o ar relativamente despoluído, isto é, invisível, deveria preocupar-se em manter arejado o invisível. Pois se o regime da visibilidade total é incapaz de substituir o invisível, ele é bem capaz de o poluir.

O que experimentamos num nível mais imediato, apesar de todas as possibilidades alentadoras que as tecnologias inventam sem cessar, é justamente isso: uma espécie de poluição do invisível. Como diz Deleuze, estamos cercados por todos os lados de uma quantidade demente de palavras e imagens, e seria preciso formar como que vacúolos (a expressão é de Guattari, se não me engano), vacúolos de silêncio para que algo merecesse enfim ser dito; ou, por extensão, vacúolos de imagens, como de fato alguns cineastas e *videomakers* souberam cavar no interior de suas próprias criações, para que algo merecesse enfim ser visto. Técnicas de despoluição do invisível, não num sentido asséptico de preservação, mas de possibilitação. Como quando Deleuze mesmo conta que não se desloca muito para não espantar os devires: não é assepsia, mas possibilitação.

Para tomar dois exemplos pictóricos, na mesma ordem de ideias, de como isso se dá: um filme recente de Jacques Rivette (*A bela intrigante*) mostra um pintor maltratando uma bela modelo, forçando-a a posições esdrúxulas, deformando-a por

inteiro, e em meio a uma discussão com ela diz que não a está retratando, já que busca nela o invisível, seu sangue, seu fogo, seu gelo. Para isso ele precisa virá-la do avesso, deformá-la, desmembrá-la. Ou ainda um outro exemplo pictórico, quase contrário, do recém-falecido pintor Francis Bacon, que reivindicava, antes de pintar uma tela, limpá-la de todos os clichés da história da pintura que pairavam acima dela, assim como se desafia um destino. Um busca o invisível pela violência, através do desmembramento do corpo, extraindo dessa operação forças invisíveis que comporão outra visibilidade. O outro opera por rarefação ou esvaziamento, a fim de desobstruir as virtualidades presentes, absolutamente reais, embora à espera de uma atualização, aí sim visível[^] expressiva, existencial. Então, não bastaria dizer que o invisível plana sobre as coisas como uma espécie de incorporai, tal como o acontecimento, mas que ele atravessa as coisas como essa textura ou nervadura virtual que, uma vez atualizada, as redistribui, provocando nelas desmembramentos, decomposições, recomposições, bifurcações, novas processualidades, derivações, universos, inéditos.

Esta é uma operação estética, filosófica, clínica, mas também eminentemente política, pela simples razão de que esse invisível é imanente às grandes máquinas técnicas e sociais. Claro, é sempre uma política concreta que altera situações concretas, mas há como que um trabalho paralelo, simultâneo, eu não diria prévio, pois é entrelaçado a esse, que é de desobstrução, de espaçamento, por rarefação como Bacon ou Becket, ou de violência, estiramento e esgarçamento como o pintor de Rivette, ou de produção, depende do caso, mas envolvendo sempre alguma reconexão com essa ordem do invisível virtual. É bem difícil, em meio às guerras mais cruentas, falar daquilo que não é propriamente da ordem do Ser, mas do Entre. Tanto pior ou tanto melhor se isso pressupõe uma outra ontologia em que não está em jogo o Ser do ente, mas o Entre do ser. O tema aqui é justamente este: o invisível, parte integrante.e constitutiva de realidade, de subjetividade, de sentido, atrelado que está às máquinas tecnológicas e sociais e seus agenciamentos, deve ser

pensado politicamente. Para tanto, é preciso desprivatizá-lo, desimaginarizá-lo, mas ao mesmo tempo restituir-lhe sua densidade de acontecimento e de virtualidade, sua distribuição esparsa, singular, processual, de engendramento de realidade e de subjetivações.

Mas o que significa um invisível que não fosse restrito aos alucinados, videntes, drogados, artistas, psicanalisados, profetas, embora todos esses possam desenvolver uma relação privilegiada, momentaneamente, com o invisível¹? Um invisível que não se limitasse a essas figuras de "iluminações profanas", segundo a expressão de Benjamin? Sabemos que para ele estas experiências representavam uma espécie de prefiguração solitária de uma revolucionária experiência histórica coletiva².

Afinal, do que se trata quando falamos de um invisível que não é da ordem de um visível oculto, ou de uma imagem interna, ou de um imaginário coletivo, mas que tem a ver com o coletivo e o singular, que diz respeito ao subjetivo, que tem a ver com as palavras e as coisas e as máquinas sociais, que está entre elas, e que deveria ser desobstruído, arejado, por esgarçamento, rarefação, ou outros procedimentos?

Seria precipitado arriscar uma resposta. Mas penso que esse invisível, se fosse possível defini-lo em poucas palavras, tem a ver com o espaço reservado ao intempestivo. Bacon precisa liberar a tela da história da pintura, para fazer brotar seu desvio intempestivo. O pintor de Rivette precisa livrar-se de uma história do corpo para extrair dele uma derivação imprevista. É preciso conseguir não ruminar incessantemente a própria historinha pessoal para poder inventar um novo devir. Um hospital psiquiátrico precisa livrar-se do despotismo de um tempo homogêneo para deixar surgirem temporalizações e universos existenciais diferenciados. Nós precisamos constantemente nos

1 José Miguel Wisnik trabalhou algumas destas figuras em seu belo ensaio "Iluminações profanas (poetas, profetas, drogados)" incluído na coletânea *O olhar*, op. cit.

2 Walter Benjamin, "O surrealismo — o mais recente instantâneo da inteligência europeia", in *Obras escolhidas vol 1*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1987.

desgarrar desse presente sem espessura que a mídia nos oferece, imagem móvel de uma eternidade, para introduzir em nossas vidas o inédito. Na linha dos pensadores que me inspiram, é preciso dizer também que não se trata de descobrir nossa identidade através desse visível que é a nossa história, já que a história não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir. Diferir dela não para descobrir o que se é, mas para experimentar o que se pode ser (desprender-se de si, dizia Foucault). Tarefa ética por excelência, subjetiva, ontológica, analítica, e que não repousa sobre o visível da história, nem sobre um segredo invisível que ela ocultaria, nem mesmo sobre uma prefiguração desse visível futuro na forma de um projeto acabado. É uma operação que exige a desobstrução de um invisível como campo virtual para um devir-intempestivo. Que me seja perdoado o pleonasma: é claro que o devir já pertence à ordem do intempestivo, do contra-tempo, do inatual, do desvio na história, da contra-efetuação, mas por inflação de uso o termo devir acabou sendo facilmente identificado com a simples mudança ou progresso ou evolução, mesmo dialética, o que oblitera sua relação essencial com esse intempestivo.

De qualquer modo, convém assinalar que a relação com o invisível sempre coloca em jogo o tempo e sua ordenação. Por exemplo, Dérienne e Vernant mostraram como a relação com o invisível na Grécia arcaica, privilégio de alguns visionários, expressava uma relação especial com o tempo: no caso do poeta, com a memória e o passado, no caso do adivinho, com o futuro¹. Mircea Eliade, por sua vez, mostrou como para as culturas primitivas a relação mítica não é evocação de uma origem remota, mas revivência dela sempre co-presente: a ritualização não é lembrança, mas efetiva reatualização². Numa outra ordem de ideias, todas as "iluminações profanas", drogaditas, místicas, ou mesmo as revolucionárias, exercitam uma sabotagem na

1 Mareei Dérienne, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, e Jean Pierre Vernant, "Aspectos míticos da memória e do tempo", in *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*, São Paulo, DIFEL/Edusp, 1973.

2 Mircea Eliade, *Mito e realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1972, cap. II.

ordem do tempo, uma *crnoilógica*. Não é acidental o fato oposto, o de que a onipresença da imagem televisiva e o regime da simultaneidade e da instantaneidade contínua que ela e a mídia em geral instauram, conforme mostrou Paul Virilio, impliquem não nessa esqui/ofrenização temporal, mas, ao contrário, numa espécie de *crànoddio*.

A relação com o invisível, com esse invisível desatrelado da visão ou do visionarismo, é também, para usar uma imagem confusa, d espaço em que surge o tempo, em que ele brota e jorra e deriva e bifurca, e em que ele se intempestiva a partir de uma espécie de cronogênese. Então, quando a televisão (ou a máquina midiática da qual ela é apenas uma peça) nos oferece essa imagem plena, contínua, temporalmente nula, é óbvio que o que aí fica obstruído é uma temporalização, ou o intempestivo, ou os devires. Não é intrínseco à imagem televisiva, mas é próprio à sua forma atual de controle, que opera por saturação e achatamento temporal. Por outro lado, estudos recentes sobre a computação gráfica e a imagem numérica que ela sintetiza, isto é, imagem como função de equações matemáticas que lhe dão vida, mostram o quanto ela é diferente da televisão na relação que ela implica com o invisível e o tempo. Primeiro, ela pode tornar sensível o formal; com isso, não mostra tudo o que é, substituindo-se ao que pode ser, como faz a TV, mas atualiza visualmente aquilo que não podemos imaginar porque escapa a nossos hábitos sensoriais e perceptivos. A manipulação interativa abre espaço para as diversas poéticas tecnológicas, mas também instaura uma nova relação com o tempo. A realidade virtual criada pela imagem numérica, ou seja, em última instância a partir de fórmulas invisíveis, não nos remete a um "já foi" do referente (como na fotografia, ou em parte na televisão), mas, segundo os estudos de Edmond Couchot¹, por exemplo, a um pode ser, a um tempo em potência, a um possível (e não a

¹ Edmond Couchot, "Sujei, objet, image", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol LXXXII, 1987. Sobre o mesmo tema, ver também Arlindo Machado, *Máquina e imaginário: os desafios das poéticas tecnológicas*. São Paulo, Edusp.

um futuro), a um possível jamais totalmente chamado a tornar-se presente, um possível em estado de permanente suspensão, numa reversibilidade temporal sempre aberta. Nessa realidade virtual, das simulações do inimaginável, nessas visualizações a partir do invisível, não estaríamos paradoxalmente mais próximos desse espaço desobstruído para um devir-intempestivo? Mais próximos de uma imanência do invisível, apto a fornecer visíveis, mas através de um procedimento essencialmente construtivista, e não mais epifânico?

Obviamente, não cabe fazer da inteligência artificial a nova terra prometida, nem a nova modalidade de paraíso artificial, artificial no sentido até literal do termo, pois facilmente ela pode tornar-se aquilo que Burroughs concluiu das drogas, após tê-las experimentado todas: sobra delas o hábito, apenas o hábito. Isto é, o não-intempestivo. Mas com essas indicações sumárias e assumidamente superficiais sobre a tecnologia do virtual e a inteligência artificial, que se poderia abrigar sob o subtítulo de "Esquecer Bajudrillard", trata-se apenas de livrar uma política do invisível da sombra apocalíptica de uma Imagem monstruosa e cancerígena devorando o mundo, e substituindo-se niilisticamente à realidade tanto visível quanto invisível.

Como vai ficando claro, não se trata de resgatar uma presença imanente do invisível própria ao mito, nem de recusar as formas subjetivadas de invisível que nos estão coladas na alma, nem de diabolizar o universo tecnológico e sua profusão de signos, muito menos festejá-lo com um voluptuoso catastrofismo pós-moderno. Mas trata-se sempre, nesse trabalho sobre o invisível entendido como o espaço de surgimento do intempestivo, de desbloqueá-lo do tempo homogêneo, nas suas diversas formas de captura, seja a forma eternificada do universal, a forma linear da evolução, a forma achatada da emissão, ou ainda a nova forma modulada, ondulatória de controle. Tudo isso é muito complexo, pois não basta um trabalho epistemo-técnico, como diz Virilio, embora ele seja essencial, não basta um trabalho macro ou micropolítico, porém isso e muito mais, ou muito menos.

Numa entrevista sobre o imaginário, Deleuze diz, usando uma expressão cunhada por seu parceiro, que o que ele fez em seus livros sobre o cinema não foi refletir sobre o imaginário, mas uma operação mais prática, disseminar cristais de tempo. Cristais de tempo é uma noção complexa¹, que não cabe desenvolver aqui, embora tenha a ver com o visível e o invisível, o atual e o virtual, o real e o irreal, o falso e a potência do falso, o tempo em estado puro, ou o ritornelo etc. Bastaria indicar o seguinte, mesmo sob pena de deformar esta noção tão rica: disseminar cristais de tempo, nos domínios mais diversos, artes, ciências, práticas institucionais, políticas, parece-me a operação intempestiva por excelência, isto é, aquela que, a partir de um invisível qualquer (ou mesmo de um visível, se formos fiéis à metáfora do cristal, que é um visível invisível) introduz, ou faz intervir, uma certa aberração temporal², um jorrar do tempo que desequilibra um sistema de trocas, desestabiliza um circuito de equivalências, que mostra um pouco o corte temporal em que sangramos quando diferimos de nós mesmos, quando embarcamos numa diferenciação a partir de uma virtualidade. O que acontece também quando cristalizamos um universo, não no sentido de endurecer, mas de compor uma consistência, absorvendo um meio material ou imaterial, assim como um germe, no caso do cristal, é a imagem virtual que cristaliza um meio anteriormente amorfo.

O problema aqui é que esse meio deve ter uma estrutura virtualmente cristalizável, caso contrário nada acontece. Quantas vezes lançamos um pequeno germe cristalino e o meio não tem a virtualidade correspondente, por poluição, saturação, obstrução, impossibilidade... E quantas vezes o meio está aí, imenso universo virtualmente cristalizável, e não lançamos o germe... Deveríamos supor o mundo como um reservatório de

1 Sobre esta noção de Deleuze ver o capítulo "Cristais do tempo", em *A imagem-tempo, cinema II*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

2 Eric Alliez desenvolveu esta noção num trabalho filosófico essencial, de grande fôlego e riqueza, *Tempos capitais: Relatos da conquista do tempo*, Rio de Janeiro, Siciliano, 1991.

potencialidades cristalinas infinitas. Mas também ter claro que no cristal do tempo está o tempo como cisão, como desdobramento, como diferenciação na qual estamos metidos, entre o virtual e o atual, espécie de oscilação, de vertigem que nos toma e nos arrasta para longe de nós mesmos.

Isso tudo certamente não é fácil de pensar ou entender, muito menos de explicar, o que não dizer do praticá-lo, ou suscitá-lo. Mas importa o seguinte: disse no início que a meu ver uma politização do invisível estava em curso, e posso acrescentar que o invisível nosso não está no Céu nem na Terra, nem nas nossas cabeças, nem na telinha de TV, mas entre isso tudo, assim no meio, meio no ar, como um campo virtual, o tempo todo em estado de oferecimento às cristalizações que lhe são propostas. Ele está nos grandes e minúsculos espaços de intempestivo. Quer dizer, esse invisível não é uma cópia mental do universo material, nem uma estrutura linguística ou inconsciente transcendente, nem uma superestrutura ideológica ou imaginária, representacional. Ele é o grande Interstício, Interstício do Inimaginável, rigorosamente da ordem da Realidade, da Natureza ou da Cidade. Isto é, o invisível está entrelaçado aos saberes, poderes e modos de subjetivação bem como a seus dispositivos, que nos circundam e nos fundam e também nos afundam. Ele não pode ser programado, mas só explorado; não está reservado aos poetas nem aos videntes nem aos futurólogos, muito menos aos analistas ou estadistas. Requer, digamos assim, uma raça que sempre existiu e sempre há de existir, embora muitíssimas vezes em estado de invisibilidade total e de disseminação coletiva, impessoal, inumana: a raça dos intempestores.

Maio/1989

4 - *RAPSÓDIA HÚNGARA*

Um judeu-húngaro, refugiado de guerra, encontra-se nas cercanias de um parque de grande afluência; de repente, se vê ilhado junto a um famoso monumento erigido em homenagem à fundação de São Paulo. Cercado de carros e buzinas por todos os lados, o personagem não se abala: parece alheio à batalha da cidade, numa postura de altiva dignidade, que faz a velocidade parecer loucura, a pressa deselegância, o ruído desatino, o mundo névoa-nada. Na sua soberba quase socrática, transforma uma ilha plantada no meio de uma avenida em mirante privilegiado: de lá, lança sobre o torvelinho da cidade o seu sábio desprezo e pode enxergar, no formigamento humano circundante, apenas uma estranha afobação. Como nós, quando do avião, alçados à altitude do Céu, temos dificuldade em entender o sentido da agitação dos homens lá debaixo, espremidos nessas cidades que parecem querer desafiar a imensa e serena quietude da Terra.

A gagueira de Lászlo, a semiparalisia do corpo, a lentidão do gesto no toque do dinheiro, sua parada final ao lado do monumento, tudo isso faz pensar numa câmara lenta de minúsculas brusquidões, ou numa fotografia tremida, ou num disco riscado, em suma, numa espécie de frustração de um movimento. Pareceriam tentativas de greve contra um certo ritmo, contra uma certa velocidade, contra uma certa corrida do tempo, talvez até contra uma ideia do Cazuza de que o tempo não pára. E se Cazuza não tivesse razão? E se fosse possível de vez em quando parar o tempo, construindo pequenas barricadas contra sua

impetuosidade, contra a violência intrínseca ao frenético regime temporal vigente? E se Lászlo fosse, como tantos outros loucos nossos, um grevista a mais, pertencente a este movimento "político" muito disseminado mas pouco visível, que opera através de paralisações parciais, descontinuidades, greves brancas, operações tartaruga, pequenas sabotagens em que se coloca em xeque certa economia do tempo? Num passado não muito remoto os que eram considerados imprestáveis para a produção e reprodução, confrontados a um ritmo socialmente convencional, foram isolados e confinados, silenciados e reeducados. Ultimamente tem-se estimulado sua "inserção". Com isso, esses grevistas desordenados e frustrados contra uma ordem produtiva acelerada passaram a ser reconduzidos, bem ou mal, e segundo suas possibilidades canhestras, ao ritmo societal. Mas o canhestro, que é o avesso, insiste e persiste, e às vezes, como nesse caso húngaro relatado por sua acompanhante terapêutica, mostra também o seu avesso.

A narradora, intrigadíssima com a imobilidade ilhada de Lászlo, ao lado do monumento onde ela o deixou depois de uma saída conjunta bem sucedida ao Ibirapuera, restitui a esse senhor de mais de 50 anos uma certa dignidade, um encanto misterioso, um sentido que nos cabe um pouco adivinhar, desdobrar, construir, multiplicar. Aí vão, com esse propósito, algumas perguntas abertas, inacabadas, que não visam "entender" o caso, nem sobrepor-se a ele, mas fazê-lo proliferar.

A primeira questão é se esse mirante da ilha, de onde a cidade se oferece ao olhar de Lászlo como o zumbido longínquo de um campo de batalha, nos é acessível. Ou seja, em que medida podemos nos construir um olho de Lászlo, subir com ele ao mirante da ilha, não só para conseguir acompanhá-lo "terapeuticamente", mas também para poder usufruir desse panorama que supomos ser o seu, para alcançar um novo estranhamento, um alheamento, como aquele que um pintor, um cineasta, um escritor, um estrangeiro nos oferecem, quando estranham nossa própria cidade, quando a diabolizam, ou colocam, ou deformam, ou ignoram, ou simplesmente a poetizam?

E depois, quando, trajados e ultrajados com essas novas cores, palavras, imagens ou traços, já não a reconhecemos, ficamos gratos pois conhecemos nela algo para além daquilo que nos devolve nossa especular familiaridade. Então, como cavalgar o ponto de vista de Lászlo, como atingir esse ponto que ele nos oferece e a partir do qual se descortina uma certa perspectiva, uma outra cidade? Como ver nele, nessa sua imobilidade repentina, o ponto de apoio fixo que o *cameraman* escolhe para fazer repousar seu visor, ou que o pintor escolhe para abrir seu cavalete, ou que o escritor escolhe para narrar uma cena, e que o louco escolhe para desconstruir/reconstruir sua cidade, e assim exprimi-la sob um certo ponto de vista? Como resgatar essa dimensão estética de um olhar louco sobre *apólis*, portanto olhar político, sem perder de vista o que está em jogo, do ponto de vista clínico, no acompanhamento? Como aderir e explorar o olhar surrealista de Lászlo, ao invés de considerar surrealista sua imobilidade?

A segunda questão, na continuidade desta, diz respeito à importância desta parada, desta imobilização, e sua diferença com uma paralisia. Várias vezes o farol vermelho obriga o carro da acompanhante a parar, mas Lászlo não desce (a não ser no monumento), não consegue mover-se nessas paradas, talvez porque não sejam paradas, mas apenas contenções de fluxo. O que é uma parada? Outro dia a TV mostrou um programa rodado numa tribo indígena, e tinha gente sentada, fazendo nada. Perguntei-me, num reflexo urbano, "o que será que essas pessoas estão esperando?" Como se a única medida de um acontecimento fosse o deslocamento. Não entendi de imediato que ali estava acontecendo um entardecer, ou um luto, ou apenas isso, a passagem do dia. Então, caberia perguntar-se sobre o estatuto do acontecimento, numa cena em que está claro que se em algum lugar está acontecendo alguma coisa, não é onde tudo se agita, mas precisamente ali, entre uma imobilidade de um louco e a de uma estátua, no alheamento, numa espécie de suspensão. É possível que justamente nessa suspensão do tempo, da velocidade, é que algo estivesse efetivamente se

movendo. Esse então seria um acontecimento discreto, rarefeito, mas cheio de iminência, de suspense. Não o suspense de James Bond, e sim o suspense próprio a essa suspensão do tempo. Deleuze diz, ao explicar por que não gosta de viajar: é preciso não se agitar demais para não espantar os devires. Então, como ver nessas interrupções devires silenciosos? Como acolher esses buracos temporais sem sentir-se com isso aspirado por um buraco negro, ainda que nos defrontemos constantemente, no trato com a loucura, com buracos de ser e desfalecimentos ontológicos? É ainda Deleuze quem conta, quando perguntado numa entrevista sobre o que fez entre tal e tal ano, que não sabe, que foi um grande buraco na sua vida, e que esses buracos em geral são o que há de mais interessante na vida das pessoas, pois é aí que o movimento acontece. Há uma novela de Fitzgerald a respeito de um sujeito que vaga pela cidade com um buraco de dez anos.

O que se faz numa cidade com essas descontinuidades temporais, que impõem uma certa pulverização temporal? Num livro já antigo de Gaston Bachelard, chamado *Dialética da Duração*, há uma crítica à ideia de Bergson segundo a qual haveria uma continuidade do fluxo interno temporal. Bachelard diz que essa continuidade não existe, e deve ser constantemente construída. O curioso, contudo, é que Bachelard cita efusivamente um autor brasileiro, Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos, que em 1931 teria publicado no Rio de Janeiro, pela Sociedade de Psicologia e Filosofia, um livro intitulado *A Ritmanálise*. O leitor merece ser poupado do sistema absolutamente esdrúxulo que esse autor monta como proposta de substituição à psicanálise, mas o sugestivo, além do nome (do qual poderíamos apropriar-nos, desvirtuando-o), é a proposta de pensar o sujeito a partir de sua heterogeneidade rítmica. Penso que no contato com os loucos e no acompanhamento terapêutico isso é fundamental. Talvez o acompanhamento seja justamente isso, uma espécie de ritmanálise em que a cidade se oferece com seus milhões de ritmos, para que ritmos estrambólicos e a-ritmias frágeis dos milhares de Lászlo não sejam sufocados, nem orques-

trados, mas conectados, ou simplesmente possíveis. Talvez nesse caso o ritmanalista, aquele que provoca um ato analítico do ponto de vista do tempo, da velocidade, do ritmo, seja o próprio paciente.

A terceira questão é mais complexa: diz respeito à relação entre a imobilidade espacial e temporal e a memória. Poderia ser formulada da seguinte forma: Será que parar o tempo é parar no tempo? Lá sobre o mirante da ilha, olhando para os pecados de Sodoma e Gomorra e paralisado como Lote, suponhamos que Lászlo não estivesse mesmo ali, no Ibirapuera, mas em algum outro lugar do passado, numa outra Sodoma, nazista, ou apenas no desbravamento bandeirante a que faz alusão o monumento, ou ainda na melancólica Budapest. Suponhamos que esse buraco temporal estivesse então habitado não por um vazio, mas por um excesso encavalado de passados, de passados de guerra, por exemplo. A propósito, desse ponto de vista, da parada num tempo remoto de guerra, pode-se dizer que todos os loucos são refugiados de guerra. Os refugiados de guerra, judeus ou não, têm uma relação especial com a memória. Não conseguem esquecer, não suportam lembrar, sobrevivem numa economia libidinal bélica, crispados por um perigo de aniquilamento mas também, para compensar, donos de uma ferina indiferença e coragem, estranha habilidade e humor, mesmo no atracamento com a morte. Às vezes não se entende como um louco sobrevive atravessando o trânsito do jeito que o faz, com essa serena displicência, largada e ágil como um gato. Táticas de sobrevivência. Entre elas está também a de simular o morto, a de conviver pacificamente com cenas de guerra passadas que se entrelaçam às presentes a ponto de tornar indiferente a cronologia etc. Mas aqui a questão seria: Como conviver com um refugiado de guerra aceitando esses blocos de passado que tomam o presente, mas não para paralisá-lo, e sim para abastecê-lo? Deleuze fala de lençóis de passado, como se diz lençóis de água; poderiam ser fontes que alimentam o presente, ao invés de encharcá-lo?

Quando um Rastafari diz Babilónia, quando um paciente

diz Machu Pichu, quando um narcoléptico como o do filme *Rapazes de programa* vê, no meio de uma crise de desfalecimento, sua cidade natal Idaho, que lugar dar a isso que não seja só o de lembranças, regressões, ou mesmo, em outros casos, o da repetição? Como pode o passado virar potência? Quer dizer, quando olhamos Lászlo e nos perguntamos onde está ele nesse intervalo imóvel, e se por um instante brincamos com a hipótese-pergunta: em que passado foi que ele parou, se é que ele parou em algum passado? Lógico, não sabemos, jamais sabermos, e não se trata de adivinhar, mas de explorar também essa possibilidade, a de que paradas temporais, se são irrupções afetivas do passado, não sejam obrigatoriamente prisões ou refúgios, mas eventualmente grandes janelas futuristas, com excepcionais poderes de expressão, conexão, evocação. Como acontece na transfiguração estética de uma fixação natal, através da invenção de uma forma. Como é possível, então, nessa circulação urbana que evoca tanta coisa, fazer o passado virar futuro?

Essas três questões um pouco rapsódicas (uma sobre a estética e a política embutidas no suposto olhar do louco, outra sobre o sentido cronopolítico dessas paradas, verdadeiras barricadas no tempo, e sua positividade ritmanalítica, e a última sobre o passado futurista), embora distintas, têm um pano de fundo comum. Uma cidade é, por excelência, o espaço da regulação e ordenação dos fluxos, fluxos de pessoas, viaturas, palavras, mercadorias, ondas de rádio e TV, dinheiro etc. Como conseguir que um Lászlo, na sua insubordinação contra o sentido e a velocidade habitual desses fluxos, não só sobreviva, mas também manifeste sua densidade singular? Talvez entendendo que ele está tocando outra música, ou compondo um ritmo novo, ou inventando um instrumento inusitado. E aí, por mais que ele soe desafinado na orquestra da cidade, seria preciso "acompanhá-lo", musicalmente.

Junho/1992

5 - O ANJO DE SWEDENBORG

Na última página do imenso romance de Robert Musil, *O homem sem qualidades*, o anti-herói de nome Ulrich apanha da estante um livro e lê uma surpreendente descrição acerca dos anjos. O autor deste curioso texto sobre os anjos é Swedenborg, um visionário e místico sueco do século XVIII, célebre em sua época como cientista e teósofo, respeitado por Kant e Goethe, e fundador de uma seita que ainda hoje tem seguidores nos Estados Unidos. Swedenborg fez uma descrição tão minuciosa e segura da topografia do Céu e da natureza dos anjos que se tem a impressão, como diz Musil, que o autor está a nos descrever Estocolmo e seus habitantes¹. O que diz Swedenborg de tão intrigante? Que os anjos, ao contrário dos homens, não conhecem as determinações do tempo, isto é, os dias, os meses, os anos. Tampouco conhecem a dimensão do amanhã, do ontem, do hoje. Quando nos ouvem falar em tempos, os anjos que nos acompanham (pois os anjos sempre acompanham os homens) entendem estados. Nós, homens, pensamos a partir do tempo, eles, anjos, pensam a partir dos estados, e vivem exclusivamente modificações de estados. Claro, também no Céu, como na Terra, os fenômenos se sucedem uns aos outros, porém com esta diferença crucial: os anjos não têm a menor noção de tempo e espaço. No seu mundo, que não é natural, porém espiritual, os movimentos acontecem mediante modifi-

¹ Robert Musil, *O homem sem qualidades*, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1989, p. 859.

cações de estado, e não através de deslocamentos espaciais. Para um anjo não existem distâncias a serem transpostas. O próprio Swedenborg relata uma experiência pessoal sua, a de ter sido alçado por Deus à esfera celeste e à consciência dos anjos, sendo conduzido por Ele através dos reinos do Céu até os astros do Universo, sem que o seu corpo se tivesse sequer movimentado. É dessa maneira que os anjos se movem. Por exemplo, se sentem desejo por alguém, imediatamente lhe ficam visíveis, pois se colocam através deste desejo em seu estado. Se sentem repulsa, logo se afastam, pois se afastam do seu estado. Da mesma forma, se vão de um paradeiro a outro em meio a um jardim ou um átrio, chegam mais depressa caso anseiem por isso, chegam mais devagar quando o anseio é menor.

Hoje podemos considerar extravagante a angelologia de Swedenborg, mas é inegável o interesse que oferecem esses anjos, seres que não conhecem o tempo nem o espaço, que só conhecem estados, que vivenciam apenas modificações de estado (Klossowski chamaria a isto de intensidades), que não sabem o que é um dia, nem um dia depois do outro, nem um amanhã, nem a eternidade de um tempo infinito, apenas a eternidade de um estado infinito. Anjos um pouco psicóticos: alheios à história, à sucessão cronológica, ao encadeamento temporal, à continuidade individual, sujeitos a transformações bruscas, deslocamentos repentinos, mudanças de estado inusitadas. Não nos deveria surpreender o fato de que Karl Jaspers tenha utilizado também estas descrições de angelologia sueca para formular seu diagnóstico psiquiátrico sobre Swedenborg, colocando-o lado a lado de outros três gênios loucos, Van Gogh, Holderlin e Strindberg¹.

Mas como são diferentes, estes anjos vistos por Swedenborg daqueles outros, filmados por Wim Wenders! Os que Wenders retrata em *Asas do Desejo* flutuando sobre Berlim banham-se na tediosa mesmice de uma eternidade vazia, testemunhas inefá-

¹ Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg-Holderlin, Étude Psychiatrique Comparative*, Paris, Minuit, 1953.

veis do grande e metafísico bocejo divino. Ora, os anjos de Swedenborg, ao contrário, nada têm de entediados ou repetitivos. Talvez porque não estejam apenas observando o mundo; estão constantemente tornando-se outra coisa, sempre metidos em devir-alguma-coisa, em devir-algum-estado, em devir-algum-estado-de-alguém-ou-de-alguma-coisa. Não são anjos metafísicos, especulativos, olheiros, eternitários. Não são anjos-filósofos, mas anjos crianças. Vivem as oscilações, os bruscos afastamentos e aproximações, as intensidades, uma disritmia, uma cronológica, descontinuidades, intempestividades, estados: devires bem próximos da loucura. Será isso que os torna tão deleuzeanos? Anjos deleuzeanos *avant la lettre* ...

Somos muito diferentes, nós, desses anjos de Swedenborg. Nós temos os minutos, as horas, a divisibilidade do tempo, sua calculabilidade, esta homogeneidade que alguns chamam de científica; temos os dias, os meses, as estações do ano, a sucessão do tempo, sua linearidade e continuidade, seu acúmulo, esta progressão que alguns chamam de histórica.

Ora, é precisamente Deleuze quem nos alerta para a diferença entre *história* e *devir*. Ou seja, para usar a terminologia de Swedenborg, Deleuze estaria sugerindo que é preciso pensar a diferença entre *o tempo ou a continuidade do tempo*, próprio dos homens, por um lado, e *estados e modificações de estado*, próprio dos anjos, por outro. Não creio estar exagerando ao dizer que a obra inteira de Deleuze, mas também — e talvez principalmente — a de Deleuze-Guattari consistiu num esforço incansável e generoso de espraiar essa distinção entre história e devir para além do domínio exclusivamente filosófico (ainda que sua explicitação nestes termos tenha sido tardia), fazendo-a incidir no campo da clínica, da estética, da política, da existência. Mas para que isso acontecesse era preciso que essa operação fosse também eminentemente filosófica. Pois a história corresponde a uma certa concepção do tempo, o devir a outra. Para diferenciá-los, é necessário poder trabalhar com duas concepções distintas do tempo, duas abordagens diferenciadas da temporalização. Está implícito, nesta operação, o abandono de uma certa concepção

corrente do tempo, e sua subversão. A subversão de um conceito de tempo não é um luxo especulativo, mas uma espécie de necessidade, de urgência conceitual, que acompanha qualquer cirurgia subjetiva, histórica, cósmica. Mas deixemos falar um autor que definiu com precisão a relevância política de uma subversão na ideia do tempo, — o discreto estudioso de Walter Benjamin, Giorgio Agamben. Escreve ele: "A toda concepção de história está associada uma certa experiência do tempo, que lhe é inerente, que a condiciona e que se trata, precisamente, de revelar. Do mesmo modo, toda cultura é primeiramente uma certa experiência do tempo, e não há cultura nova sem transformação dessa experiência. Por isso, o primeiro objetivo de uma verdadeira revolução jamais é de "mudar o mundo", pura e simplesmente, mas também, e sobretudo, de "mudar o tempo". O pensamento político moderno, que concentrou sua atenção na história, não elaborou uma concepção de tempo correspondente. Mesmo o materialismo histórico omitiu-se, até o presente momento, de elaborar uma concepção de tempo que fosse à altura de sua concepção da história. Esta omissão, sem que ele desconfiasse, obrigou-o a recorrer a uma concepção do tempo que domina a cultura desde há séculos; de modo que coexistem nele uma concepção revolucionária da história e uma experiência tradicional do tempo. A representação vulgar do tempo, a de um *continuum* pontual e homogêneo, acabou desbotando o conceito marxista de história", conclui Agamben¹. Embora o messianismo histórico de Benjamin cruze da forma mais surpreendente as subversões deleuzeanas, não é o momento aqui de seguir a análise de Agamben, de resto preciosa.

O que significa então a subversão na ideia de tempo que permita operar a diferença entre história e devir? Recorde-se o que aconteceu nas ruas brasileiras a respeito do *impeachment* do presidente Fernando Collor. Um chamamento desastroso do primeiro mandatário para que o povo saísse às ruas em sua defesa com as cores verde-amarela, fez com que o negro tomasse

1 Giorgio Agamben, *Enfance et histoire*, Paris, Payot, 1989, p. 114.

conta das cidades. Jamais se viu tantas mocinhas gorduchas virando esbeltas, a pele rugosa tornando-se diáfana, a rua tomando um aspecto luxuoso, graças a uma única cor: o preto. Pareciam todos preparados para a mais elegante noitada. Ao mesmo tempo, os que foram surpreendidos pela passeata improvisaram um utensílio preto qualquer, trapo, malha, chinelo, bolsa, e os brandiram na mão como se fossem punhais. Na falta de outra coisa, o limpador de pára-brisa funcionando já bastava, pois era preto. Os jovens pintaram o rosto com tinta preta e branca, às vezes com faixas verdes e amarelas; as mais estranhas maquiagens davam a impressão de que se estava sobre um palco gigante, numa encenação monstruosa —o grande teatro cívico. Mas também todos os negrófilos se achegaram, *punks* das mais diversas seitas, com suas correntes, alfinetes, bótons, cabelos espetados ou carecas provocativas; anarquistas de todo tipo, igualmente alguns originalmente enlutados, para não falar nos sóbrios que sempre se escondem por trás do preto, sabe-se lá por quê, talvez para virarem um pouco invisíveis. E aos gritos, hinos, risos, danças, o carnavalesco debochado contagiou com uma graça juvenil uma multidão indignada. Mas não há como dizer que estava-se apenas protestando contra Collor. Criou-se ali uma dramaturgia política específica, um figurino inédito, uma coreografia particular, um ritual incomum, que fazia ressoar a elegância e o luto, a extravagância e a morbidez, a máscara e o corpo, o teatro e a vida, a tinta dos índios, a bandeira brasileira, o negro da alma, a lama tupiniquim. Uma produção coletiva que em nenhum momento hesitaríamos em classificar de rigorosamente estética, e cuja atmosfera era a da improvisação da arte, do gesto intempestivo que inventa uma nova composição com a rua, com as cores, com os corpos, com a cidade. Ali, por essas poucas horas, nessa irrupção criativa, cada qual fez de seu corpo uma obra de arte, um estandarte, cada um fez do seu rosto uma superfície de inscrição (para o lema Fora Collor) ou uma máscara; cada pessoa se transfigurou, assumiu um estado. Cada um embarcou em algum devir-negro, devir-índio, *devir-punk*, devir-saltimbanco, devir-mago, devir-noite.

Paralelamente, de algum modo a massa negra e debochada enganchou-se com todos os carnavais da história, com a indignação de todos os driblados e engabelados de todos os tempos, mas também com todos os enterros soturnos, bailes noturnos, concertos metaleiros, com todos os negros túneis da história.

Ou seja, criou-se ali um espaço-tempo *inédito* (pois nunca o Brasil havia assistido a algo semelhante), porém um espaço-tempo com uma ressonância *imemorial* (todos os carnavais da história, o luto de todos os homens por todas as mortes de todos os séculos..)- Talvez seja o mais difícil de compreender, o inédito e *ao mesmo tempo* o imemorial, este instantâneo desenganchado de qualquer inserção encadeada no tempo e *ao mesmo tempo* o ancestral ilocalizado. Engendra-se aí uma espécie de temporalidade não localizada, não localizável, não deduzível ou desdobrável a partir do que precede (por isso mesmo não previsível, não programável, não dialetizável, não historicizável) — um tempo sem lugar, sem topos, a-tópico, utópico. É nesses momentos intempestivos que a suspensão da continuidade temporal vem interromper a mansa ou conflituosa sequência dos dias e noites. É nesses instantes de grande ou pequeno desvio que algo escapa à história, perturba a história, conturba a história. Um acontecimento atravessou feito um raio as ruas do Brasil, uma transformação de estados tomou conta das gentes, uma afirmação extemporânea disrompeu nossa tradição de contínua barbaridade política. Claro, no dia seguinte o Brasil não era mais o mesmo; pouco depois o Supremo Tribunal Federal aprovava o rito de *impeachment* proposto pela Câmara, o Congresso votou contra Collor, as instituições incorporaram e deglutiram rapidamente esta modificação, a História do Brasil teve alterado o seu curso. O acontecimento recaiu na história. No entanto, por um instante ele esteve acima da história, alçado numa autosuficiência, num autoposicionamento imanente que extrapolava em muito tudo o que o poderia explicar ou situar, pois o que se forjou ali nas ruas não foi apenas a preparação do impedimento jurídico de um corrupto, mas a invenção de uma cena nova,

embora imemorial, no repertório humano, esta dos corpos embandeirados numa soturna alegria tirando a história dos trilhos, exercendo a prática da interrupção (ou aceleração brusquíssima) do tempo, inventando uma festa sem tempos, uma festa de estados. Com isso, o Brasil, como os anjos de Swedenborg, simplesmente deixou de viver um dia depois do outro.

Não são sempre ruidosos os devires, assim como não são necessariamente espetaculares as interrupções temporais, bem como nem sempre são visíveis os acontecimentos. Muito pelo contrário, não raro são discretos, silenciosos, um pouco sem começo nem fim, no interstício das visibilidades, nos tempos mortos, nos buracos de uma vida, na iminência prolongada de uma espera ou lentidão. Seja como for, sempre fica a pergunta de como se articulam esses acontecimentos, devires, interrupções, com o curso da história, dessa história visível, formulável, com seus contornos definidos, suas progressões, seu sentido. Numa das mais belas questões feitas a Deleuze, o ex-terrorista italiano exilado na França, Toni Negri, especialista em Espinosa, faz o seguinte comentário (dirige-se diretamente a Deleuze): "Você sentiu os acontecimentos de 68 como o triunfo do Intempestivo, a realização da contra-efetuação. Já nos anos que antecederam 68, (...) o político é reconquistado por você como possibilidade, acontecimento, singularidade. Há curto-circuitos que abrem o presente para o futuro. E que modificam, portanto, as instituições." E aí vem a pergunta: "Qual política pode prolongar na história o esplendor do acontecimento e da subjetividade"?¹

Prolongar na história o esplendor do acontecimento — a fórmula é belíssima. E a resposta de Deleuze não é menos magnífica: "os processos de subjetivação, isto é, as diversas maneiras pelas quais os indivíduos e as coletividades se constituem como sujeitos, só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos

1 Gilles Deleuze, *Conversações*, op. cit.

poderes dominantes. Mas naquele preciso momento eles têm efetivamente uma espontaneidade rebelde. [São] novos tipos de acontecimentos: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisas que os suscitam, ou nos quais eles tornam a cair. Eles se elevam por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar." Ora, se eles não se explicam pelo os que precede, é porque não estão encadeados, dialetizados, é porque obedecem a uma lógica outra da ruptura, que nada tem a ver com contradição, e sim com uma linha de fuga, uma invenção intempestiva, a criação inusitada, com aquilo que faz fugir a história e seus contornos. E a conclusão de Deleuze dá a essa ideia um desfecho inesperado: "Acreditar no mundo é o que mais nos falta, nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos."

Como prolongar o esplendor do acontecimento na história, como prolongar o devir na história? pergunta Negri. Deleuze responde: criando outros acontecimentos, outros devires. E especifica: criar acontecimentos é engendrar novos espaços-tempos.

Diante de uma ideia assim enigmática, cabe-nos pacientar o pensamento. Para observar, primeiramente, que seria impossível engendrar novos espaços-tempos se nos mantivéssemos presos a uma representação vulgar, uniforme, homogênea, abstraía, linear, do tempo, numa cidade também vista como apenas um não-lugar de circulação, espaço vazio e homogêneo, geométrico. Pois de que modo se quer pensar novos espaços-tempos se vemos constantemente um homem sem qualidades circulando num espaço sem qualidades em meio a um tempo sem qualidades? O homem qualquer, num instante qualquer, num lugar qualquer — eis o melancólico nihilismo que certos cineastas souberam retratar tão bem, que nós vivemos com uma complacência tão morna, que suportamos tão tolamente como se fora um destino inelutável.

Em face disso, como engendrar novos espaços-tempo, se não operando no mais fundo do tempo esta intervenção tão prática, pragmática, de liberar os *estados* de dentro dos *tempos*, de reencontrar no mais fundo da alma do "homem qualquer" um anjo de Swedenborg asfixiado...? É preciso acrescentar que quem contempla esta cena com compaixão quase divina é o anjo de Wenders? A eternidade vazia observa o devir saltando de dentro da história...

Os gregos já entendiam que ao lado de *Chronos* — esse tempo da medida, que fixa coisas e pessoas, que desenvolve uma forma e determina um sujeito, que constitui um 'tempo pulsado' (que é o mais conhecido por nós, pois se assemelha à concepção vulgar ou histórica que temos do tempo) —, há um outro tempo, que eles chamam de *Aion*, que é um tempo sem medida, tempo indefinido, que não cessa de dividir-se quando chega, sempre já ali (o imemorial) e ainda não-ali (o inédito), sempre cedo demais e tarde demais, o tempo do "algo vai suceder" e simultaneamente o "algo acabou de acontecer", esse tempo dojorrar do tempo, bifurcado, tempo não métrico, não pulsado, feito de pura velocidade, tempo flutuante que vemos na psicose, na poesia, no sonho, nas catástrofes, em alguns videoclips, nas grandes e micro-rupturas, coletivas ou individuais; tempo do devir, diríamos, se não soubéssemos, já a esta altura, que o devir não é o tempo, nem o tempo irregular, nem mesmo o tempo efêmero contraposto a uma suposta eternidade, nem a finitude travestida de castração, porém outra coisa, algo como a produção de velocidades e lentidões...

Por comodidade e hábito dizemos ainda "tempo", embora já saibamos que este tempo não é mais cronológico, e não está referido a um movimento centrado, com suas invariantes (ponto de gravidade, pontos privilegiados por onde passa o móvel, ponto de fixidez em relação ao qual ele se move). Aqui, ao contrário, as aberrações do movimento ganham independência em relação aos invariantes, e temos um tempo não cronológico, mas crônico, que produz movimentos descentrados, com anomalias, aberrações nada acidentais porque constitutivas, essen-

ciais. A este tempo liberado de sua subordinação ao movimento centrado, Deleuze deu, em certa ocasião, o nome de tempo puro, mas que é também o devir na sua inocência sem centro, na sua potência de produção do falso, do desajuste, das metamorfoses, da confluência de universos ou tempos impossíveis. Deleuze fez uma linda análise da passagem de um regime cronológico para um regime crônico no cinema, através dos cristais de tempo, indicando algumas das mutações do pensamento em que isso implica¹.

De qualquer modo, se é esta a subversão temporal implícita na ideia de devir, já é possível ao menos entender por que, embora aquilo que o devir produz recaia sempre na história, e possa assim formar um passado suscetível de ser lembrado e reativado, o devir mesmo nunca provém da história. O devir é trans-histórico, sub-histórico, supra-histórico, espacial, geográfico, intensivo, não está preso a coordenadas prévias de um pulsar do tempo, por isso é ele quem cria suas coordenadas (por exemplo a de um tempo flutuante, tempo não pulsante, tempo crônico), produzindo aberrações, desequilíbrios, conjunção de impossíveis... Para usar termos mais consagrados e às vezes até banalizados, produzindo a diferença, o novo.

Se à luz disso retomamos a distinção entre história e devir, ganha densidade o dito de Foucault, segundo o qual a história não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir. Ela não nos dá nossa identidade, mas na distância que tomamos dela liberamos nossa diferença. A história, diz Deleuze no mesmo sentido, é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a questão toda, acrescenta Deleuze, é saber, investigar, onde aparecem os germes de

¹ Gilles Deleuze, *A imagem-tempo*, op. cit. Estes temas estão desenvolvidos também em *Mille Plateaux*, juntamente com Guattari, Paris, Minuit, 1980, sobretudo no capítulo "Devenir-intense, devenir-animal, devenir imperceptible", bem como num escrito mais antigo de Deleuze, intitulado "Do Aion", capítulo de *Lógica do sentido*, trad. Luís Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Perspectiva, 1982.

um novo modo de existência, comunitário ou individual. Experimentação de algo que escapa à história, eis uma fórmula que poderia soar enigmática caso não fosse colocada sob esse prisma temporal desenvolvido acima. O que escapa à história não é o eterno, mas o que Nietzsche chamou de intempestivo ou inatual, Foucault de atual, Deleuze de devir, ou acontecimento. Pouco importam os nomes, o que interessa é que é nesse nível que se engendra o nascente. É sempre a partir de uma linha de fuga, que é portanto também uma linha de fuga temporal, na medida em que rompe uma temporalidade e faz fugir a história, que se instaura um acontecimento, um novo espaço-tempo.

A criação de novos espaços-tempos, distantes deste espaço-tempo homogêneo que nos é oferecido pelas laminações da tecnociência, das tecnocidades, das tecnosubjetividades, e que se dá sempre a partir do intempestivo, das linhas de fuga ativas, pode ocorrer numa passeata, num grupo psicoterápico ou expressivo, num laboratório científico, na página em branco que enfrenta um poeta insone, num mocó de meninos de rua, na percepção alterada de um drogadito, num surto, num filme, numa batalha, numa brisa, num ritual, numa paixão, numa crise económica... E no entanto, quando tudo isso é submetido às formas mais codificadas de informação, às formas mais serializadas do mercado, às formas mais universalizantes de subjetivação capitalística, nós o perdemos de vista, nós o tornamos equivalente, nós o submetemos a um mesmo modo homogeneizante de temporalização-espacialização, com o que o reterritorializamos.

Foi uma das maiores contribuições de Deleuze-Guattari, esta arte fina de detectar, por debaixo desta homogeneização generalizada, os espaços-tempos distintos, percebê-los, diferenciá-los, cultivá-los. O que significa também produzi-los. Eis quatro exemplos tomados ao acaso. Um tríptico de Bacon, diz Deleuze, é um imenso espaço-tempo que reúne todas as coisas mas introduz entre elas as distâncias de um Saara, os séculos de

um *Aion*¹. Cada variedade de cobre recenseada na Suméria é uma hecceidade de espaço-tempo; o jogo chinês *go*, com suas estratégias de distribuição das peças num espaço aberto, num movimento perpétuo sem direções preestabelecidas, e portanto em tudo contraposto ao xadrez e suas regras imperiais, instaura um outro espaço-tempo, diz *Mille Plateaux*. O desejo investindo na percepção, como ocorre com as drogas, é um outro espaço-tempo². Poderíamos multiplicar indefinidamente estes exemplos.

Caberia acrescentar que esta questão da criação de espaços-tempos diferenciados é da maior importância na clínica institucional. Os trabalhadores de saúde mental, no trato com os psicóticos, por exemplo, estão constantemente confrontados com anjos de Swedenborg, com devires. A tentação é levá-los de volta ao tempo da história. Simultaneamente, nas suas intervenções analíticas estão sempre provocando aberrações temporais, que desembocam na criação de novos espaços-tempos.

E qual é o segredo da criação de novos espaços-tempos, numa instituição ou fora dela? Há razões para supor que isso passe pelo ritornelo. Sucintamente, trata-se do seguinte. O ritornelo é essa ritmação expressiva que encadeia melodicamente componentes heterogêneos, e assim constitui um território existencial, um universo. O ritornelo age sobre o que o rodeia, ao mesmo tempo em que extrai daí vibrações, decomposições, transformações. Nesse sentido o ritornelo, dizem Deleuze-Guattari, é um prisma, é "um cristal de espaço-tempo". Como então criar, numa instituição, vários ritornelos, vários cristais de espaço-tempo, para que proliferem os espaços-tempos? Não será esta a arte do tratamento barroco de uma instituição, à qual se referiu Guattari em seu último livro *Caosmose*?

Que o ritornelo seja esta esponja que absorve, compõe e ritma componentes diversos, entende-se. Mas a surpresa filosó-

1 Gilles Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris, Ed. de la Différence, 1981, p. 56.

2 Gilles Deleuze, "Duas questões" in *SaúdeLoucura* 3, António Lancetti (org.), São Paulo, Hucitec, 1992.

fica vem quando Deleuze-Guattari postulam que "o ritornelo fabrica o tempo". "Não existe o tempo *a priori*, mas o ritornelo é a forma *a priori* do tempo, que fabrica a cada vez tempos diferentes"¹. Talvez aí esteja uma das ideias mais radicais a respeito do tempo contidas neste livro: o ritornelo como o *a priori*, mas *a priori* que necessariamente é histórico, geográfico, territorial, natal, espacial etc. Os desdobramentos desse escândalo teórico são muitos e mereceriam um estudo à parte.

Por ora, basta-nos ilustrar parte destas reflexões com um depoimento do carnalista Joãozinho Trinta. Convidado pelos lacanianos para uma conversa e indagado sobre que ideia se fazia do Brasil, respondeu: "Não será o Brasil um coração por onde vai passar tudo? Eu vou ser mais claro. A civilização chinesa: tudo ali é chinês. Por quê? Porque a civilização chinesa se fez num tempo e num espaço chineses, eles nem sabiam que existiam outros lugares. O Japão, a mesma coisa. A civilização grega se fez no tempo e no espaço gregos. E todas as outras civilizações, a europeia... Aí, de repente, a nossa civilização é um tempo e um espaço cósmicos, no sentido de que hoje, sobre nós, aqui no Brasil, se despeja tudo. Nós estamos num tempo e num espaço abertos."² Essa citação merece ser deixada como se deixa um presente, sem comentários.

Podemos concluir que a produção de um novo espaço-tempo não pode ser remetida para um radical e escatológico porvir além do tempo. A revolução, se ainda se quiser utilizar este termo, não está lá longe, no fim da história, no topo do tempo. Daí o desprezo de Deleuze pelo "futuro da revolução". O que importa é a imanência do devir revolucionário das pessoas, que são essas transformações de estado, essas criações de espaços-tempos, esses acontecimentos que nos liberam de nossa história, de nossa mesmice, de nossa identitária continuidade. Mas também de nossa estrutura eternitária, ou da fragmentária instan-

1 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 430-1.

2 Joãozinho Trinta, *Psicanálise Beija-flor. Joãozinho Trinta e os analistas do Colégio*, Rio de Janeiro, Aoutra, 1985, p. 20.

taneidade sem espessura que caracteriza este nosso regime tecnocientífico.

O "devenir revolucionário das pessoas" tal como foi exposto acima, inspirado em Deleuze, está trançado ao tempo da história, mas não se confunde com ela. Sua virtualidade está estendida aí, no meio da história, na sua superfície, como que alçada numa suspensão sempre incerta, inesperada, oferecida. Exige, para ser atualizada e explorada, uma ininterrupta desobstrução, para que tanto no plano individual de uma subjetividade como no plano coletivo, os colapsos temporais tragam o acontecimento, os devires pulem da história e se multipliquem, os espaços-tempos heterogêneos proliferem. E isto para que atinjam o esplendor que lhes permita alterar o curso da história, mas sobretudo inventar para nós novas formas de viver, de subjeti-var-nos, de insubordinar-nos, afirmando assim nosso próprio e demiúrgico esplendor.

Outubro/1992

II - MANICÔMIO MENTAL

6 - DA LOUCURA À DESRAZÃO

Um ensaio de *filosofia* sobre *loucura* pode despertar estranheza, e não sem motivo. O acoplamento entre dois domínios tão antitéticos por si soa levanta uma infinidade de problemas, como por exemplo: será que uma disciplina como a filosofia, que por tradição cultiva o exercício da razão e do conceito, tem condições de se debruçar sobre aquilo que por definição é justamente a ruína da razão e da coerência? Problema interessante, que certamente daria lugar a tratados volumosos — mas certamente não é esta a questão mais intrigante. Se há lugar para estranheza—e claro que há —, ela não se deve a que uma reflexão sobre a loucura se desenvolva no campo da filosofia, mas ao fato de que isso possa soar como uma extravagância.

A estranheza deveria recair sobre a constatação de que uma disciplina como a filosofia, que na sua onipotência ilimitada ousou refletir e legislar ao longo da história sobre os domínios mais diversos e limítrofes, desde a natureza do desejo até o sentido da morte, tenha guardado um silêncio tão obstinado a respeito da loucura. E já que se está numa era psicanalítica, é preciso dizer que o esquecimento bimilenar da filosofia acerca da loucura significa bem mais do que um acidente — é uma escolha. Não uma escolha inequívoca, límpida e sempre bem-sucedida. O não-dito da filosofia sobre a loucura não obedeceu sempre às mesmas regras, não evitou sempre os mesmos perigos e não teve sempre o mesmo sentido. Até porque a própria noção de loucura não é um invariante histórico. O que surpreende, porém, e é isso que deveria causar estranheza, é que essa

omissão tão persistente tenha sido problematizada tão poucas vezes ao longo da história. Tudo se passa como se esse silêncio não fosse só um esquecimento, nem mesmo um esquecimento deliberado, mas a própria condição do pensamento.

A evitação da filosofia acerca do desvario representa uma dificuldade para um estudo como esse, mas paradoxalmente, pelo seu caráter intrigante e problemático, também pode servir como um de seus disparadores.

O outro disparador situa-se fora do campo da filosofia, e não diz respeito, como no primeiro caso, ao que estaria por detrás de um silêncio, mas pelo contrário, de um excesso e que poderia ser chamado, por comodidade, de saturação discursiva e extradiscursiva acerca da loucura.

Tomemos, a título de exemplo, os últimos 40 anos, para ficarmos apenas no pós-guerra. A psicanálise, a antipsiquiatria, a etnopsiquiatria, a sociologia das doenças mentais, a análise institucional, estudos históricos, avanços da psicofarmacologia, multiplicação das estratégias clínicas, enfim, a lista é longa e bastante conhecida. No plano prático, o que parece estar resultando disso tudo é uma tendência mista, mais implementada em alguns países, menos em outros, com os costumeiros avanços e retrocessos políticos, e diferentemente dosada segundo as circunstâncias, no sentido da desativação dos manicômios em favor de um atendimento mais socializado e descentralizado, uma medicalização mais modulada e uma terapêutica ao mesmo tempo mais abrangente e profunda.

Esse quadro verossímil e sob muitos aspectos alentador (no Brasil ainda estamos muito longe disso, obviamente) é um indício inequívoco de que a loucura, no fundo, está deixando de ser uma *questão* para tornar-se um *problema*. Isto é, ao entrar num espaço cada vez mais tecnificado e gerível, de todos os pontos de vista, desde o sociopolítico até o intrapsíquico, passando pelo institucional, medicamentoso e outros, aquilo que comumente chamamos de doença mental vai pouco a pouco se desfazendo da aura lírica e inquietante que antes a envolvia, e que nós ainda conhecemos pelo nome de loucura, para tornar-

se mais e mais uma variável no interior de uma equação, seja ela de natureza social, familiar ou mesmo subjetiva. É como se estivéssemos nos aproximando da utopia asséptica prevista por Michel Foucault há mais de 20 anos¹, a respeito de um tempo em que a doença mental seria perfeitamente administrada e controlada, ao passo que, em contrapartida, estaria se desvanecendo de nossa cultura o rosto estranho da loucura.

Ao profetizar o desaparecimento iminente da loucura, Foucault sabia estar se contrapondo a uma crença generalizada em nossos dias, segundo a qual é a doença mental que estaria se eclipsando, já que ela está sendo cada vez mais contida e esvaziada, ao passo que todos nós, os "sãos", passamos a reconhecer em nós mesmos nossa sombra de loucura. Ainda segundo essa ótica, a loucura finalmente estaria sendo assumida como patrimônio universal do psiquismo humano, numa época em que as patologias mais desviantes estariam sendo pouco a pouco neutralizadas.

Afinal, não é verdade que nós consideramos ineliminável "a relação do homem a seus fantasmas, a seu impossível, à sua dor sem corpo, à sua carcaça de noite", como diz Foucault, ou seja, que nós consideramos irreduzível nosso núcleo de loucura? E não é verdade também, por outro lado, que as salas de agitados dos hospitais psiquiátricos se parecem cada vez mais com "mornos aquários"? Será que não deveríamos concluir dessas duas observações de Foucault que a loucura já não pertence apenas aos loucos, mas a todos, e que a doença mental, por sua vez, está sumindo, assim como outrora sumiu a lepra ou a tuberculose? Por que então sustentar o contrário, como o faz Foucault, que é a loucura que estaria se retirando de nossa paisagem cultural, em favor da exclusividade da doença mental?

A análise de Foucault é categórica. Por baixo disso tudo, diz ele, o que está mudando fundamentalmente é a relação que nossa cultura mantém com aquilo que ela exclui. O que está

¹ Michel Foucault, "La folie, l'absence c'oeuvre", *La table ronde*, 1964, incluído como apêndice à 2. edição de *Histoire de la folie*, em 1972.

mudando, no fundo, é a relação do homem com sua alteridade. Ao referir-se a esse futuro próximo em que a alteridade da loucura terá empalidecido, Foucault escreve: "Tudo o que nós experimentamos sob o modo do limite, ou do estranhamento, ou do insuportável, terá adquirido a serenidade do positivo. E o que para nós designa atualmente este exterior corre o risco um dia de nos designar a nós. Restará somente o enigma dessa Exterioridade".

Se até agora a loucura era para o homem essa Exterioridade enigmática, que ele excluía mas na qual se reconhecia, que espelhava tudo aquilo que ele mais abominava mas também tudo aquilo que ele era na sua constituição mais original, o seu Outro mas também o seu Mesmo, agora, diz Foucault, nesse futuro que se avizinha, a loucura deixará de ser esse estranho, essa Exterioridade, essa *questão*, para incorporar-se ao humano como seu próprio mais originário. Processo ao qual demos o nome, irónico talvez, de "humanização" da loucura. Através dele e de sua dialética diabólica teremos conseguido o impossível: abocanhar nosso próprio Exterior. Tese polémica, problemática, e sob certos aspectos até perigosa, tendo em vista os mal-entendidos que pode suscitar. No entanto, não mais intrigante do que aquela outra tese que a precede, também formulada por Foucault, ainda mais radical e enigmática, difícil de ser pensada e que interessa expor aqui porque serviu de ponto de partida efetivo para essa reflexão. Trata-se da hipótese de que o surgimento da própria loucura enquanto fato social, objeto de exclusão, de internamento e de intervenção, já teria representado o encobrimento e o desvanecimento de uma forma de alteridade todavia mais extrema e irreduzível — a Desrazão.

A Desrazão, entenda-se, não era esse Exterior confinado a um personagem social recluso, como o foi a loucura a partir da Idade Cássica, mas simplesmente o Exterior, isto é, o exterior ao homem, e isto sob as mais diversas formas que a história lhe

1 *Idem, ibidem.*

emprestou, seja como Caos do Mundo, Aventura da Linguagem, Estranheza da Natureza, Transcendência do Divino, Fúria da Morte, Sagrado dos Elementos, Bestialidade do Humano etc. Estas são algumas das diferentes maneiras através das quais o homem se relacionou, ao longo da história, com aquilo que não era ele, num vaivém que hoje nos parece quase impensável. É que a modernidade, tornando tudo familiar, aprendeu a domesticar o Estranho, seja sob o modo da tutela clínica, da dominação técnica ou da oposição antitética.

É esse Exterior com o qual uma cultura às vezes mantém um trânsito, e que o personagem do louco evoca, mas também confina, que caberia explorar. A esse Exterior, em outro contexto, o ensaísta francês Maurice Blanchot deu o nome de *o Fora*. Foucault retomou esse termo e forjou a expressão de *o Pensamento do Fora*¹, para designar toda uma linhagem de pensadores que preservaram a muito custo — em geral às custas da própria sanidade — no seio da linguagem, da poesia, da filosofia e da arte, uma relação com esse Exterior.

O que se impôs, então, foi trabalhar sobre a diferença sugerida por Foucault entre Desrazão e Loucura, tomando por base esse conceito de Fora, que Foucault foi buscar em Blanchot e que, depois da morte de Foucault, Gilles Deleuze ampliou e enriqueceu. Um rastreamento de algumas formas que a cultura contemporânea oferece para se relacionar com esse Exterior, com esse Fora, revela que são bem diferentes daquelas que em outros tempos levaram o nome de *mania*, *insensatez*, *desatino* ou muitos outros. E constata-se que nos domínios mais diversos, e através dos personagens mais variados — como o poeta Mallarmé, o pintor Francis Bacon, o pensador místico-erótico Georges Bataille, o próprio escritor Maurice Blanchot, o quase filósofo Pierre Klossowski, ou ainda Nietzsche, ou mesmo Kafka —, em todos eles ressoa um apelo do Fora. O Pensamento do Fora, então, seria aquela experiência que se dá sob o signo do Acaso, da Ruína, da Força ou do Desconhecido, e que sob esse aspecto

1 Michel Foucault, "La pensée du dehors", *Critique*, n. 299, junho de 1966.

se situa numa vizinhança assustadora com a experiência que nós fazemos da loucura. Não obstante, essas figuras da desrazão contemporânea citadas acima não são a loucura. Muito pelo contrário.

Em que consiste essa vizinhança e diferença? Se pudesse resumir esse tema complexo em poucas palavras, diria o seguinte. O Pensamento do Fora é aquele que se expõe às forças do Fora, mas que mantém com ele uma relação de vaivém, de troca, de trânsito, de aventura. É o pensamento que não burocratiza o Acaso com cálculos de probabilidade, que faz da Ruína uma linha de fuga micropolítica, que transforma a Força em intensidade e que não recorta o Desconhecido com o bisturi da racionalidade explicativa. O Pensamento do Fora arrisca-se num jogo com a Desrazão do qual ele nunca sai ileso, na medida em que não saem ilesos o Ser, a Identidade, o Sujeito, a Memória, a História e nem mesmo a Obra. Desse jogo visceral, explosivo às vezes, outras apenas sussurrante, emergem essas figuras estranhas como o filósofo-transgressor de Bataille, o filósofo-celerado de Sade e Klossowski, o filósofo-louco para cuja virtualidade Michel Foucault chamou nossa atenção, ou, mais amplamente, o pensador do Fora, nome dado por Foucault a Blanchot e a toda essa dinastia maldita que, de Holderlin a Nietzsche, e mais além, e segundo a expressão consagrada, teria feito ecoar as vozes da desrazão.

Mas no que será que esse jogo com a Desrazão difere da Loucura? Não há na loucura também, como na desrazão, a ruína do Ser, da Identidade, do Sujeito, da Memória, da História, e da Obra? E muitas outras semelhanças? Para trabalhar a diferença, ao mesmo tempo ténue e abissal, entre loucura e desrazão, não me bastaram as indicações contidas nos textos de Foucault, nem o recurso a suas fontes de inspiração alinhadas no vetor-desrazão de sua obra. Foi preciso ler Foucault com os olhos de Deleuze, aceitar a ampliação da noção de Fora proposta por ele, assimilar a maquinaria histórica foucaultiana tal como ele, Deleuze, a reconstituiu, e assim situar a problemática da

loucura, referindo-a ao plano tríplice do Saber, do Poder e da Subjetividade, e entendendo-os na perspectiva do Fora.

Não cabe discorrer aqui sobre essa construção complexa. Basta assinalar, de forma sumária e esquemática, que seria possível pensar a loucura como exposição total e sem mediação da zona de subjetivação ao Fora. Para Deleuze, a característica maior desse Fora é a de consistir no Jogo de Forças, do Acaso e do Indeterminado, ao qual temos acesso sempre historicamente, isto é, segundo estratificações de Saber, diagramas de Poder e modalidades de subjetivação determinadas.

Na loucura, o sujeito ficaria exposto sem proteção alguma à violência desse Fora, e sem condições de estabelecer com ele um vaivém ou uma relação. Abertura máxima ao Fora, e ao mesmo tempo extravio no temporal abstraio, que é sua marca. Paradoxo quase impensável: no momento mesmo em que a abertura a esse Fora é a mais absoluta das entregas, como na loucura, numa estranha reversão o Fora desaba num Dentro total, e dá-se o que chamei, no rastro de Blanchot, de a Clausura do Fora. O paradoxo está em que o louco, dissoluto no Fora, é aquele que se enclausura nele, enclausurando-o. Preso no Fora, o louco acaba subtraindo-se a ele. Exposto de forma tão nua à indeterminação das forças, já lhes fica alheio: impermeável permeabilidade. Aí se conjuga o maior dos escancaramentos ao Fora, e o rebatimento dele sobre o menor dos territórios. Não é à toa que nos loucos coexistem de um modo tão surpreendente um lugar extremamente exíguo (lugar familiar, lugar imaginário da mãe, lugar social, lugar mítico, circuito de circulação urbana restrito) e a mais desarticulada transversalidade. Espantosa combinação de paralisia e mobilidade, clausura e permeabilidade, imobilismo e aceleração, de estereotipia e, ao mesmo tempo, de uma disponibilidade total a todos os enganches, cósmicos, políticos, sonoros, imagéticos etc., que torna os devires da loucura tão insólitos e encantadores, mas também perigosos e suicidários.

Assim, a oposição que atravessa este percurso é entre o vaivém com o Fora, por um lado, e a adesão surda a ele, por

outro. No vaivém com a Desrazão que caracteriza o Pensamento do Fora há volúpia e risco. Na adesão surda ao Fora que caracteriza a Loucura, há sobretudo mutismo e impotência. O colapso de Nietzsche em 1889 corresponde precisamente à passagem do pensador do Fora ao personagem social do louco, que o mergulhou no silêncio e na imobilidade. É sempre por um triz que um desarrazoado fica louco ou que um delirante vira um pensador do Fora. Em Artaud, por exemplo, essa fronteira é praticamente invisível. É que em alguns momentos da história essas duas experiências — a da loucura e a da desrazão — coincidiram, e mesmo ainda hoje, às vezes, como se fosse preciso, quase, enlouquecer para poder pensar arriscadamente. Talvez porque nossa cultura, ao engolfar o Fora e enquistá-lo em bolsões administráveis como a loucura e a arte, com a finalidade de conjurar seus perigos, também tenha obrigado, no mesmo gesto, as tentativas de relação com o Fora a passarem por essas duas modalidades. Os poetas loucos não realizam a síntese entre um gênero literário e outro psiquiátrico, mas expressam a desrazão com as máscaras que esse século e outros lhe reservaram: a arte e a loucura. É bem provável que este seja o motivo pelo qual, em tempo não muito remoto, alguns tenham se perguntado se já não era hora de deixar vaziar, de dentro da loucura e da obra de arte, esse Fora do humano, com a esperança de que se pudessem inventar novas formas, já não rituais — como na Antiguidade grega — e quiçá não só literárias — como na Modernidade —, de relacionar-se com o Fora.

Mas será que uma ideia assim romântica ainda faz sentido? Pois se o louco pouco a pouco vai abandonando os espaços de exclusão e internamento, se a loucura ela mesma pouco a pouco vai deixando de significar o Fora, não será porque já não há para nós um Exterior, como disse Foucault, e que portanto estaríamos hegelianamente condenados a uma totalização em que teremos atingido, através da incorporação do Outro, o tédio de nossa mesmice?

Seria ir rápido demais. A própria possibilidade de formular essa pergunta já constitui um indício de que esta é, ainda, uma

questão em aberto. E se num futuro próximo não for mais na loucura que nossa cultura decidir confinar seu Exterior, e se a Desrazão como tal é já um mero capítulo da história grega ou renascentista, e se o Pensamento do Fora ainda secreta uma incerteza, pelo menos tudo isso ainda é pensável.

Mais do que isso. Talvez seja preciso usar Foucault contra Foucault, a fim de reinventar a força do Fora, banhando-o em Nietzsche, uma vez mais. E redescobrir com ele não a promessa nostálgica de que apenas o Fora poderia nos salvar, mas a relativização efetiva de nossa metafísica da Presença, da Identidade e do Sujeito, em favor de uma relação com o Fora de onde não estivesse excluído aquilo que precisamente sempre fizemos questão de excluir, por medo e insegurança — a saber, a permeabilidade ao Acaso, à Ruína, à Força e ao Desconhecido. Penso que é possível ir ao encontro disso tudo sem soçobrar na loucura. De todos modos, se há uma aventura possível e desejável para o pensamento hoje em dia, a meu ver ela passa por aí¹.

Outubro/1988

¹ Algumas das reflexões aqui presentes estão desenvolvidas com mais vagar em meu outro livro, *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e desrazão*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

7-A UTOPIA ASSÉPTICA

A consigna central de um evento favorável a uma sociedade sem manicômios, embora óbvia e cristalina, é das mais espinhosas. A cada vez que se tenta problematizá-la em profundidade, uma vertigem se insinua no discurso, como a querer mostrar que talvez se esteja enriquecendo o pensamento, mas paralisando a ação. Risco constrangedor, sem dúvida, o de ver um questionamento radical funcionar como um dormente ideológico. Alguns dirão que essa desmobilização é própria do ofício de pensar. Tolice, obviamente. Quando praticado com audácia, quando há coragem de levar as questões até seu extremo, aí o pensamento necessariamente deixa de ser um sonífero da prática para tornar-se ele mesmo ato político.

A ideia de uma sociedade sem manicômios mereceria enfim ser problematizada desde a base. Não para que seus termos sejam recusados, mas ao contrário, a fim de que eles sejam radicalizados, isto é, para que ao mesmo tempo se entendam os seus limites e se estenda o seu alcance. O que só é possível, como tentarei mostrar a seguir, se evitarmos que a ideia de uma sociedade sem manicômios se esgote em sua evidência primeira. É preciso que este chamamento de apenas três palavrinhas — SOCIEDADE SEM MANICÔMIOS - recupere a força de uma questão candente.

A pergunta mais geral que merece ser colocada inicialmente é a seguinte: o que significa de fato, no plano da cultura, essa utopia asséptica de uma sociedade em que os loucos não mais estariam confinados nos asilos, nem discriminados nas famílias,

nem segregados no trabalho? Quando derrubarmos definitivamente os muros do manicômio e acolhermos entre nós seus inquilinos, quando passarmos a considerá-los serenamente como nossos vizinhos, em suma, quando os loucos passarem a fazer parte integrante de nossa paisagem cultural e antropológica a mais cotidiana — aí, nesse futuro longínquo mas a cada dia mais próximo, o que acontecerá efetivamente com os loucos, e com a loucura?

Trata-se de saber, primeiramente, se faremos com os loucos aquilo que já se fez com homossexuais, índios, crianças ou outras minorias — ou seja, definir-lhes uma identidade, atribuir-lhes um lugar, direitos, reconhecimento, até mesmo privilégios — mas ao mesmo tempo torná-los inofensivos, esvaziando seu potencial de desterritorialização. Por potencial de desterritorialização entenda-se esse poder secreto e admirável de embaralhar os códigos, subverter as regras do jogo e transpor ou deslocar os limites, sempre de outro modo, seja através de um devir-bicha, de um devir-negro, de um devir-nômade ou de um devir-louco, e ora assumindo um rosto estranho, ora ameaçador, sacrílego, herege, criminoso ou delirante.

Ao borrarmos essa fronteira simbólica e concreta entre a sociedade e seus loucos não estaremos, sob pretexto de acolher a diferença, simplesmente abolindo-a? Não estaremos, com um carinhoso abraço de urso, conjurando o perigo que os loucos representam? Não estaremos, através de uma tecnologia *soft*, baseada na brandura e na diluição, domesticando a fera que os habita e nos livrando da estranheza que eles transmitem? Para dizê-lo de modo ainda mais incisivo, será que a libertação do louco não corresponde, no fundo, a uma estratégia de homogeneização do social?

Com isso entro na segunda série de questões que caberia levantar, relativas à nossa cultura. Quando os loucos já forem nossos vizinhos pacíficos e estiver diluída sua singularidade, o que restará da loucura, ou melhor, da dimensão desarrazoada que até hoje tem sido monopólio quase que exclusivo dos próprios loucos?

Que *me* seja permitida uma pequena distinção conceituai entre louco e o que aqui chamei de loucura. Por louco entendo esse personagem social discriminado, excluído e recluso. Por loucura, que em trabalho anterior designei por desrazão¹, entendo uma dimensão essencial de nossa cultura: a estranheza, a ameaça, a alteridade radical, tudo aquilo que uma civilização enxerga como o seu limite, o seu contrário, o seu outro, o seu além. Nem sempre coube ao louco a tarefa de encarnar a desrazão. Em épocas mais remotas essa dimensão estava embutida na Natureza (antes que ela se transformasse em mera reserva material disponível para uma dominação tecnológica), ou no Sagrado (antes que a Ciência recentrasse nossa cosmovisão), ou na Mulher, ou no Artista, ou no Judeu (ou até, em certos momentos de febre revolucionária, no próprio proletariado). Data de apenas três séculos a confluência de parte desse índice de desterritorialização ou, para usar palavras mais simples, a concentração de parte dessa força de ruptura, predominantemente na figura do louco. Seria possível concluir, com um certo esquematismo, que o louco, esse tipo social criado e isolado a partir do século XVII e sobre quem depois se construiu um saber médico e psicológico, recebeu a "incumbência" de levar em seu próprio corpo uma dimensão desarrazoada que o precedeu de muito. A desrazão não nasceu com o louco nem coincide com ele.

A pergunta provocativa que caberia relançar a partir dessa hipótese é se nós realmente desejamos eliminar de nosso horizonte aquilo que é o outro de nossa cultura — a desrazão. Será que nós realmente queremos que desapareça de nossa frente a estranheza, a alteridade radical, a transgressão absoluta, a ruptura do humano — tudo isso que por uma série de razões históricas tem sido o encargo simbólico dos loucos?

Formulando todas essas perguntas desta forma e nesta sequência corremos, é claro, alguns riscos sérios. O primeiro é o da mistificação e idealização da loucura. O segundo é o de não

¹ *Da clausura ...* op. cit.; ver também, neste volume, p. 95.

levar em conta o sofrimento concreto dos loucos que alguns de nós, trabalhadores em saúde mental, que convivemos com eles diariamente, conhecemos de perto. E, finalmente, o risco maior, o de chegarmos ao seguinte dilema estapafúrdio: ou mantemos os loucos confinados nos asilos e pelo menos alguém segura para nós a bandeira da desrazão, nem que seja às custas do sofrimento deles próprios — ou evacuamos os manicômios e acolhemos os loucos entre nós, mas abrimos mão, ao mesmo tempo, da desrazão.

Se deixamos aflorar este dilema absurdo, foi só para mostrar de forma mais aguda os riscos teóricos e práticos que rondam a questão em jogo. É óbvio que não se trata de fazer a apologia do confinamento manicomial. Mas é preciso insistir desde já que não basta destruir os manicômios. Tampouco basta acolher os loucos, nem mesmo relativizar a noção de loucura compreendendo seus determinantes psicossociais, como se a loucura fosse só distúrbio e sintoma social, espécie de ruga que o tecido social, uma vez devidamente "esticado" através de uma revolucionária plástica sociopolítica, se encarregaria de abolir. Nada disso basta, e essa é a questão central, se ao livrarmos os loucos dos manicômios mantivermos intacto um outro manicômio, mental, em que confinamos a desrazão.

E isto por uma razão histórica muito simples. Em seu magistral estudo sobre a loucura, Michel Foucault mostrou que no mesmo século em que se decidiu pela primeira vez na história do Ocidente europeu enclausurar de forma sistemática os desatinados, ao invés de deixá-los vagando nos campos ou à deriva dos mares e rios, como se fazia na Renascença, no mesmo século XVII Descartes, considerado hoje o fundador do moderno racionalismo, decretava a incompatibilidade absoluta entre a loucura e o pensamento¹. Enquanto a cidade trancafiava os desarrazoados, o pensamento racional trancafiava a desrazão.

¹ Ver Michel Foucault, *História da loucura*, São Paulo, Perspectiva, 1978, e o texto de Jacques Derrida, "Cogito e História da Loucura", in *A escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, 1971.

Esses dois gestos, se não foram o mesmo, ao menos foram solidários, e é a marca dessa solidariedade que chega a nós como uma urgência política. Libertar o pensamento dessa racionalidade carcerária é uma tarefa tão urgente quanto libertar nossas sociedades dos manicômios.

Isso significa que no plano de nossa geografia cultural e política é preciso recusar o Império da Razão. Talvez seja isso também que os loucos sempre quiseram nos dizer, e que nós ainda não conseguimos escutar. A nossa razão, a forma hegemônica de racionalidade vigente é carcerária, mesmo quando ela é edulcorada pelos burocratas do desejo com uma terminologia inefável. Seria preciso desmontar essa racionalidade a fim de deixar o pensamento permeável à desrazão. Isto não significa optar pela irracionalidade (que não passa de uma razão camuflada, Razão de Estado, de Raça ou de Religião), mas praticar um trânsito com tudo aquilo que os loucos nos sugerem, embora eles mesmos, por estarem imersos nesse funcionamento exclusivo, tenham sido reduzidos a corpos passivos e impotentes (em sua forma manicomial cronificada os loucos não mais evocam a desrazão, a não ser de longe e residualmente, mas a morte).

O que significa então, para o pensar, poder pensar loucamente, poder enfim desarraçar? Essa questão é a mais difícil porque não basta gritar novas palavras de ordem em substituição às antigas — como por exemplo, Viva a Multiplicidade, ou Viva a Diferença, ou Viva o Devir, ou Abaixo a Metafísica — isso tudo não muda absolutamente nada, pois a desrazão não é uma nova ideologia, muito menos uma nova tecnologia — mas o exercício, no seio do próprio pensar e das práticas sociais, de uma nova forma de relacionar-se com o Acaso, com o Desconhecido, com a Força e com a Ruína. Trata-se de não burocratizar o Acaso com causalidades secretas ou cálculos de probabilidade, mas fazer do Acaso um campo de invenção e imprevisibilidade; de não recortar o Desconhecido com o bisturi da racionalidade explicativa; de não fazer da Ruína um momento de uma superação dialética, mas uma linha de fuga micropo-

lítica. Trata-se enfim de um pensamento que não transforma a força em acúmulo, mas em Diferença e intensidade. Isso tudo implica, naturalmente, inventar uma nova relação entre corpo e linguagem, entre a subjetividade e a exterioridade, entre os devires e o social, entre o humano e o inumano, entre a percepção e o invisível, entre o desejo e o pensar. Talvez todas essas palavras amontoadas desse jeito façam pouco sentido, e nós, bons cartesianos que somos, abominamos o não-sentido. É provável, porém, que seja preciso incluir nesse programa insensato que acabo de esboçar sem nenhum rigor um lugar também para o não-sentido — um lugar que não seja mais o lugar do manicômio.

Enfim, se pudéssemos sugerir alguma reivindicação que não depende da aceitação de uma emenda legal, pois não pode ser atendida por decreto, seria preciso resumir tudo o que precede numa fórmula lapidar: sim, fim do manicômio, mas igualmente fim do manicômio mental, isto é, um direito à desrazão. E seria necessário acrescentar imediatamente: um direito à desrazão, mas sem confiná-la àquele cantinho privado e secreto de nosso psiquismo chamado "nossas fantasias", onde ela costuma dormir inofensiva. O direito à desrazão significa poder pensar loucamente, significa poder levar o delírio à praça pública, significa fazer do Acaso um campo de invenção efetiva, significa liberar a subjetividade das amarras da Verdade, chame-se ela identidade ou estrutura, significa devolver um direito de cidadania pública ao invisível, ao indizível e até mesmo, por que não, ao impensável. Libertar-se do manicômio mental é isso tudo e muito mais. No entanto, para que a "libertação" da desrazão não venha a ser mais uma astúcia da Razão — como talvez o seja a libertação dos loucos — é preciso evitar suas ciladas, que não são poucas.

Há quase 2.500 anos atrás o fundador da Razão no Ocidente forjou uma utopia política que recebeu o nome de *A República*. Para preservar a perfeição e harmonia dessa cidade ideal, Platão resolveu banir dela os poetas, considerados por ele cidadãos nocivos, já que eram mestres na arte da ilusão. Os

poetas foram expulsos da cidade de Platão pela porta da frente, mas voltaram pela porta dos fundos, e com glória. É que Platão, ao escrever sua utopia política, lançou mão, e com mestria inigualável, justamente da arte sublime da poesia. Os poetas perderam, mas a poesia venceu.

Nossa modernidade não expulsou os poetas, mas os loucos. Ora, se a hipótese sugerida acima é verossímil, isto é, se o fim dos manicômios é também uma forma dissimulada de borrar a Diferença que antes os loucos portavam, e se a humanização e homogeneização caminham juntas no combate aos riscos disruptivos da loucura, deixemos ao menos que a desrazão — até recentemente "privilégio" quase que exclusivo dos loucos — vingue em nós. Desta vez, porém, não mais a serviço da razão, como foi o caso da poesia em Platão, mas a serviço de uma modalidade inédita entre pensar, viver e desarraçar.

Maio/1989

APÉNDICE

HOMENAGEM A FÉLIX GUATTARI

UM DIREITO AO SILÊNCIO

Numa conversa informal com Guattari, ocorrida antes de um périplo de conferências em São Paulo, alguém sugeriu gentilmente que nas aparições públicas ele tentasse nuançar seu hermetismo; por exemplo, evitando o excesso de neologismos que dificultavam a compreensão. Foi-lhe dito que ele corria o risco, pelo caráter sibilino de sua fala, de ser confundido com uma das inúmeras seitas locais. Guattari foi sereno na resposta. Disse que inventar conceitos era uma aventura, e que os conceitos que vinha fabricando (que chamou de *mês petits machins*, meus trocinhos) eram a sua aventura pessoal, e não uma operação de *marketing* qualquer, nem de comunicação. Acrescentou que uma trajetória assim soberana muitas vezes é solitária, com poucos amigos. Às vezes tinha-se eco, outras não. O que valeria a vida, perguntou então, subitamente, se não tivéssemos o direito de inventar palavras? E além disso, completou, numa fala pública há muito mais do que as palavras, há os tons, a intensidade, as expressões, os gestos, os afetos, um monte de coisas que não passam pelo compreender, nem pela significação.

Nesta entrevista em vídeo que acabamos de assistir¹ é particularmente marcante todo esse plano, da atmosfera, do ritmo, das expressões, dos timbres, da crispação, da profusão.

¹ Trata-se de uma entrevista concedida por Félix Guattari no dia 12 de agosto de 1992 em sua casa em Paris, poucos dias antes de sua morte, e realizada por Rogério da Costa e Josaida Condar, especialmente para o Simpósio "A Pulsão e seus Conceitos", promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Um vídeo assim solicita do espectador uma atenção distinta, uma apreensão pática, caso se queira captar o que está além das palavras, da significação, neste outro plano extra-discursivo. É neste nível que corre a gesticulação musical de Guattari, como quem vai catando no ar montinhos de invisível para depois recompô-los numa dispersão provocativa. Ou um traço minúsculo na expressão do rosto, insinuando uma petrificação, depois uma lassidão, a boca se contraindo naquele biquinho tão francês como a querer dizer: "tantas coisas ignoramos, a morte, outras tantas, sabe-se lá", e aí de repente o corpo todo se empina para orquestrar, de um fôlego só, uma nova visibilidade, um arabesco inédito no ar. Ou a lenta ritmação na hora em que fala do jazz, ou ainda o borramento das manchas numa superfície inexistente ao referir-se à caosmose, ou a abundância alternada de balanceamentos para descrever a percepção extraordinariamente complexa dos bebês.

E não sabemos bem por quê, mas subitamente tudo parece mais suave e mais complexo, o mundo vira uma mistura discernível de múltiplos tons, cores, ritmos, intensidades, reverberações, cadências, qualidades, acontecimentos... O que era Um vira muitos, o que estava subsumido a um Plano único vira um folheado, o que parecia hierarquizado torna-se ramificado, uma pulverização, reagrupamentos, novas dimensões, proliferações... Não é o milagre da multiplicação dos peixes, mas das espécies, dos mundos, de seres — multiplicação ontológica.

Isto por um lado. Por outro, ali vem Guattari lançando em nossa cara conceitos maciços, como um pedreiro atira a argamassa sobre o tijolo fresco, com a precisão rústica de um construtor. E então nos atrapalhamos com os funtores, Phylum maquínico, Fluxos, Universos incorporais, Territórios existenciais etc., e nos perguntamos se o que vemos e o que ouvimos procedem da mesma pessoa, se a alegria dos signos-Guattari corresponde ou não à *secura* dos conceitos-Guattari.

Como conciliar aquele primeiro plano da apreensão pática, em que o mundo parece tornar-se mais encantado, mais rico, mais polifônico, e este outro plano em que enxergamos atôni-

tos, vindo em nossa direção, uma maquinaria conceitual pesada, acachapante?

Difícil deixar de pensar numa inadequação originária, em Guattari, entre aquilo que ele encarna e suscita nos outros, por um lado, e a linguagem teórica turbilhonar e indigesta para certos estômagos despreparados ou delicados, como é o caso de alguns amigos seus e outros tantos admiradores. Creio que enquanto essa defasagem não for pensada, todos os mal-entendidos serão possíveis. Caberia então instalar-se de chofre nesse interstício, ao invés de fingir ignorá-lo ou tentar tamponá-lo. Lembro da franqueza de Maria Rita Kehl, ao dizer-lhe: "Gosto do que você diz, não gosto de como o diz — é duro", e ele respondendo: "ah, pudera fosse um poeta!". Tentar ler, ver e ouvir a partir desse interstício, desse "entre", eis o pequeno desafio que merece ser levado a sério, ao invés de apenas aceitar a hipótese, não improvável, de resto, de que ele dizia coisas interessantes por vias deselegantes.

Instalar-se nesta defasagem, nesta inadequação entre o plano pático e o cognitivo, para tentar extrair daí uma lição. A começar pela constatação de que saímos dessa disjunção sempre perturbados, como que um pouco esquizofrenizados. Talvez porque estejamos por demais acostumados a supor entre a imagem e a legenda uma correspondência, uma adequação, uma redundância, ou uma sobredeterminação: a imagem ilustra a legenda, ou a legenda explica a imagem. Não é à toa que Deleuze elogia esses descolamentos entre o som e a imagem em Syberberg, onde parece que cada uma dessas instâncias acaba ganhando independência, autonomia, e evolui numa direção própria, acentuando a disjunção e fraturando nossa experiência estética.

Esta disjunção, que talvez alguns experimentaram no vídeo, que com frequência se sentia em Guattari ao vivo, é igualmente um indício relevante de um dos eixos essenciais de seu projeto teórico e de seu trajeto pragmático. O entroncamento teórico que obrigou Guattari a inventar uma saída original, que resultou nessa sua "aventura pessoal", e que, claro, não é só pessoal,

poderia ser resumido em poucas palavras, e bem grosseiramente da seguinte forma. Como sair de um estruturalismo generalizado sem recair num naturalismo energético, cuja ingenuidade este mesmo estruturalismo havia ajudado a revelar e a denunciar? Como escapar ao despotismo do Significante sem retornar à inocência materialista? Como recusar a ideia de uma instância determinante, fosse ela material ou discursiva, a fim de evitar todos os malefícios redutores daí decorrentes, tanto políticos, históricos como subjetivos? Como pensar este "entre", que está no interstício entre a ordem material e a discursiva, sem atrelá-lo a uma instância fundadora? Como pensar esses objetos mentais, esses incorporais, sem atrelá-los seja a uma cadeia significante, seja a coordenadas científicas do mundo natural, já que essas duas maneiras de algum modo sobredeterminariam a especificidade e a autonomia daquele nível incorporai? Afinal, se for submetido às coordenadas espaço-temporais-energéticas postuladas pela ciência, tomadas como um substrato infra-estrutural, esse domínio incorporai se ofusca. Por outro lado, submetido à transcendência do simbólico, ele é desrealizado, tornado resto, sombra ou impossível. Nessa linha, então, como desfazer-se da ideia de uma infra-estrutura e de uma superestrutura? Como desvencilhar-se de um platonismo, ou, o que dá no mesmo, de um platonismo às avessas?

Recusar a prevalência de uma instância ou de outra acarreta a rejeição de uma série de dicotomias: infra-estrutura e superestrutura, Natureza e Cultura, produção e desejo, história e estrutura etc.

Percebe-se que há aí muita coisa em jogo: a recusa de um certo lacanismo, e por extensão de certo estruturalismo, de um certo marxismo, de um certo reichianismo etc. Mas para além destas recusas, que Guattari entendia como impasses políticos, importa a saída que ele inventou para este *enjeu*, saída própria, original, sob cujo efeito alguns de nós ainda nos movemos, tanto em nossos jogos teóricos como em nossas aflições práticas.

Creio que o primeiro passo dado por Guattari para desbloquear esses impasses foi lançar a ideia de máquina, em substi-

tuição à noção de estrutura. Não pretendo entrar na definição deste operador extravagante, basta assinalar que o maquínico (que é o contrário do mecânico) é processual, produtivo, produtor de singularidades, de irreversibilidades, e temporal. Nesse sentido ele se opõe termo a termo à ideia de estrutura, de intercambialidade, de homologia, de equilíbrio, de reversibilidade, de ahistoricidade etc. Mas o que importa é o fato de que essa concepção maquínica, nada "naturalista", já que faz do Universo uma grande fábrica, estendendo a produção engendrante para todos os níveis, serviu de base para apreender de um modo novo o domínio não discursivo. O não discursivo, ao deixar de ser uma matéria informe à espera de uma estruturação significativa, ganhou uma potência infinita. O resultado foi um mundo material e imaterial sem centro, sem instância determinante, sem transcendências despóticas nem equilíbrios reassuradores. O diabolismo filosófico.

Alguém poderia argumentar: sim, ele abole as instâncias determinantes, mas forja quatro pólos genéricos que são quatro novas instâncias: os Fluxos materiais e semióticos, as Máquinas abstraias, os Universos incorporais de valor e os Territórios existenciais. Caberia responder apenas no nível anedótico. Guattari pergunta-se: por que quatro? E responde: dois é dicotômico, três leva a uma dialética fechada, e apenas um quarto elemento representa uma abertura para o infinito.

O diabolismo filosófico tem duas faces: consiste em estender a ideia de produção, essencial na máquina, para todos os níveis, inclusive do desejo, do inconsciente, da existência como um todo; mas, por outro lado, também amplia a noção de produção: produção não é só produção de coisas materiais e imateriais no interior de um campo de possíveis, mas também produção de novos possíveis, quer dizer, produção de produções, de bifurcações, de desequilíbrios criadores, de engendramentos a partir de singularidades, chegando até, finalmente, à ideia de autoengendramentos a partir de singularidades, auto-posicionamentos, autopoiese. Pela autopoiese algo se desdobra ganhando consistência, autonomia, um movimento próprio,

formando um universo a partir de seus componentes, se existencializando e até, no limite, tecendo uma subjetivação própria. Como esses objetos-sujeitos e subjetividades de que Guattari fala no vídeo, que soam como uma aberração conceitual. É a produção levada à sua radicalidade demiúrgica.

Por isso, quando Guattari diz que a pulsão na verdade é uma máquina de existência, uma construção de existência, a heterogênesse dos componentes da existência, percebemos que ele está longe de um território estritamente psicanalítico no sentido clássico (é o mínimo que se pode dizer), e que derivou para uma espécie de política da existência, de práxis ontológica. Fala-se muito da ética do analista, da ética na política, nas condutas, mas Guattari está falando de uma ética em relação ao ser. Não à maneira heideggeriana, em que o ser-aí viraria o pastor do Ser. Não existe O SER, como equivalente ontológico geral, mas os seres, e nesse sentido, a ética ontológica nada tem de sagrado; ao contrário, ela é diabólica. Trata-se de diabolicamente intensificar a multiplicação das instâncias, a constituição de universos, de processos de singularização, de diferenciações, de criação de possíveis. Num plano mais prático, significa optar pelas cartografias que enriqueçam, diversifiquem e multipliquem os modos de subjetivação, as maneiras de existir, de estar no mundo, de fabricar mundos. O grande inimigo é sempre a laminação homogeneizante provocada pelo Capital, que torna tudo equivalente ou indiferente, ou a laminação provocada pelo Significante, que subsume sob seu filtro a totalidade do real, com todas suas imensidades, dimensões, variedade, ou a laminação oriunda da ideia de Ser, ou de Razão, ou de Energia, ou de Informação, ou de Comunicação, e assim por diante. Essa operação que Guattari propõe consiste na destruição de todas as maiúsculas, isto é, de todos os despotismos reterritorializantes do Universal. A ética guattariana é de opor a isso um construtivismo ontológico, um engajamento ontológico, em todos os planos, seja no caso da apreensão dos níveis etológicos no bebê, conforme o exemplo de Stern, da função existencializante do *rock* para os jovens, da apreensão pática na

psicose, que inclui componentes semióticos os mais diversos, seja da incorporação da ciência, ou da mídia, como elementos do romance familiar moderno etc. Para isso é preciso aceitar que a psique é resultante de componentes múltiplos, heterogêneos. Ela envolve, como diz Guattari, o registro da fala, mas também meios de comunicação não verbais, relações com o espaço arquitetônico, comportamentos etológicos, estatutos econômicos, aspirações estéticas, éticas etc. Isso tudo implica em não tomar a subjetividade como dada, configurada por estruturas universais da psique, mas supor engendramentos diferenciados de subjetivações. Por isso o inconsciente para Guattari não é estrutural, mas processual, não pode estar referido apenas ao romance familiar, mas também às máquinas técnicas e sociais, não pode estar voltado exclusivamente para o passado, mas também deve sê-lo para o futuro. Estas são algumas consequências deste produtivismo radical.

Daí também toda essa problemática que atravessa os últimos livros de Guattari, a respeito desses limiares de consistência a partir dos quais alguma coisa nova ganha existência, vem a ser. Esse tema da passagem ao ser tem às vezes uma tonalidade estranhamente visceral. É como se Guattari estivesse exclamando, como o fez Deleuze referindo-se a Foucault num outro contexto, "um pouco de possível, senão eu sufoco". Nessa exclamação creio que está condensada toda uma ética, uma estética, uma política, uma ontologia, uma tragicidade também. Eis então uma pequena lista de algumas dessas coisas inéditas encontradas, mencionadas ou apenas buscadas por Guattari, ultimamente, conforme escritos recentes (os termos listados são todos de Guattari, o grifo é meu): uma *estranheza de ser* tentada pelo dramaturgo polonês Witkiewicz, e que lhe escapava das mãos; a *aspereza de ser* rara hoje em dia; um *nomadismo existencial* que fosse tão intenso quanto o dos índios da América pré-colombiana, ao invés do falso nomadismo de nossas viagens modernas, em que estamos sempre no mesmo lugar; as rupturas de simetria do arquiteto japonês Tadao Ando, que reinventa assim novas intensidades de *mistério*; a consigna de produzir

novos infinitos a partir de um mergulho na finitude sensível; um novo *amor pelo desconhecido*; um *reencanfamento* das modalidades expressivas da subjetivação; focos de *eternidade* aninhados entre os instantes; *magia, mistério e demoníaco*, que não mais emanarão de uma mesma aura totêmica, e por aí afora. Há também certas sugestões mais fortes: passar pela *báscula caósmica*, ponto umbilical, para tornar a dar, enfim, o infinito a um mundo que ameaçava sufocar; engendrar as condições de criação e de desenvolvimento de formações de subjetividade inusitadas, *jamais vistas, jamais sentidas*¹.

Note-se alguns dos termos mencionados: estranheza e aspe-reza de ser, mistério, infinito, desconhecido, reencantamento, eternidade, magia, demoníaco. Nessa profusão pinçada assim ao acaso, há mais do que uma evocação aleatória e extravagante de uma suposta concepção "animista" do mundo; há todo um programa. O programa de um criacionismo ontológico complexo, para o qual Guattari não parou de inventar novas armas e ferramentas inusuais. Claro, algumas delas são palavras estranhas que num primeiro momento, numa primeira leitura, funcionam apenas como propulsores de um movimento conceituai, mas cujo sentido preciso fica claro depois de algum tempo. Por exemplo, o que vem a ser uma ontologia fractal? Ou atratores de possível? Ou mesmo essas básculas caósmicas? E depois há as ideias as mais estranhas, como por exemplo, esta sobre as entidades intensivas, que nada tem a ver com a discursividade de uma cadeia significativa ou das coordenadas energético-espaciais-temporais. Daí resulta que essas entidades intensivas, que estão no entroncamento de elementos muito heterogêneos, exigem, para serem apreendidas, uma outra lógica, lógica das intensidades não discursivas. Portanto, solicitam uma apreensão pática, que é aquela que apreende por exemplo um "clima" de uma festa, a "atmosfera" de uma manifestação, ou de um

¹ A maioria destas expressões foi extraída de *Caosmose: um novo paradigma estético*, trad. Ana Lúcia Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, de *At três ecologias*, Campinas, Papyrus, 1990, ou de *Cartographies Schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.

psicótico, ou de uma obra de arte. Essas entidades intensivas, diz Guattari, são focos autopoieticos, transversais etc.

A aglomeração neste ritmo denso de parte dos neologismos de Guattari vai ironicamente contra aquele pedido mencionado no início para que ele nuançasse seu hermetismo. No entanto, estes neologismos deveriam ser vistos não como desvios repulsivos de um psicanalista herege, e sim como desdobramentos múltiplos de um certo diabolismo demiúrgico. É natural que os psicanalistas se sintam incomodados com essa profusão de operadores, que os expulsam de um território teórico conhecido. A entrevistadora pergunta o que é pulsão, ele fala em heterogênese, ela pergunta sobre ordem representacional e desordem pulsional, ele responde com caosmose, ela pergunta sobre a linguagem, ele responde com a etologia na infância e na psicose. Ele mesmo começa falando em sedução e a faz derivar para objeto-sujeito, a cena primitiva se transforma na máquina de representação, e por último, pasmem, a castração desemboca em autopoiese. Se intensifico essa lista, não é para assustar nem para dificultar, mas para frisar que isso tudo poderia ficar mais claro se inscrevêssemos esse movimento geral nesse projeto ontológico mais amplo, mais radical, e que necessariamente transborda a psicanálise, embora a atravesse e a implique, de ponta a ponta, já que, segundo o próprio Guattari, os objetos mentais, incorporais, componentes essenciais de subjetivação, foram inventados (ou descobertos) pela psicanálise.

Para finalizar, duas observações circunstanciais. Um texto de Deleuze sobre Guattari fala em dois Guattaris, um Pierre e outro Felix (ele chamava-se Pierre-Félix Guattari). Segundo as palavras de Deleuze, um era "como uma cabeça catatônica, corpo cego e endurecido que se impregna de morte quando tira os óculos"; o outro, "um brilho deslumbrante, cheio de múltiplas vidas, assim que opera, ri, pensa, ataca."¹ São as duas

1 Gilles Deleuze, "Três problemas de grupo", Prefácio a *Psicoanálisis transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Arg. Ed., 1976.

potências esquizofrênicas de um anti-Eu. A petrificação e o brilho.

Talvez eu não devesse terminar com uma anedota pessoal. Mas a gente acaba fazendo muitas coisas que não deve, ao longo de uma vida, sobretudo quando se defronta com uma morte extemporânea. Segue então este breve relato. Em 1990 eu estava de visita à França e fui com Guattari conhecer a Clínica de La Borde. Saímos de Paris de carro. Ele pediu que eu guiasse, enquanto dormia, assim, sem óculos, petrificado, conforme a descrição de Deleuze. Mas muita gente no sono vira pedra. Entretanto, no dia seguinte ele não estava diferente, mesmo acordado, mesmo comendo sobre a mesa longuíssima e monacal de sua casa em La Borde, mesmo estatelado sobre um sofá diante da televisão, mesmo oferecendo uma cadeira a seu vizinho e amigo Jean Oury. Petrificado. Eu jamais o havia visto assim, nas diversas viagens em que o acompanhei no Brasil. Já um pouco aflito com a situação, resolvi sair com minha companheira para um passeio. Guattari quis vir conosco. Andamos em silêncio, fim de tarde, ouviam-se os passos, rumores longínquos, a noite chegando, um vizinho cumprimentando, tudo bucólico até que topamos com um chiqueiro. Ali ficamos, com os porcos; primeiro em silêncio, depois comecei com eles uma conversa, no pouco que sei grunhir. O diálogo, recíproco, foi se intensificando. Por fim Guattari entrou na conversa, rindo muito, grunhindo também. Acho que nessa estada de um dia e meio em La Borde foi a única conversa que tivemos, grunhida, no chiqueiro, com um coletivo de porcos, num verdadeiro devir-animal. No dia seguinte fui embora, intrigado. Eu me dizia que um pensador tem o direito de ficar catatônico, de virar morto, de grunhir de vez em quando, se é isso que lhe dá na telha. Na verdade, desde então sempre invejei aquele estado catatônico e às vezes, à minha revelia, me vejo assim, para infortúnio dos que me cercam. Na época lembro de ter tido a fantasia de que, quando Guattari morresse, eu escreveria um texto chamado "Um direito ao silêncio". Pena que esse momento tenha chegado tão logo e que esse silêncio, hoje, seja irreversível.

Mas relendo recentemente alguns textos seus, entendi que aquele silêncio de La Borde não era só petrificação, mas também imersão numa espécie de caosmose, esse misto de caos e complexidade, de dissolução onde se engendra o que está por vir. Talvez o silêncio que Guattari deixa com sua morte também devesse ser tomado como uma espécie de báscula caósmica. Quiçá pudéssemos, a partir dele, deste silêncio, desta morte, desta báscula caósmica em que ficamos com o choque surdo de sua morte, fazer isto que ele propugnou e realizou tantas vezes, e que ele chamou do jeito mais bonito, de a potência do eterno retorno do estado nascente.

TEXTOS DESTA EDIÇÃO

(Relação e especificação)

Os textos incluídos neste volume são versões modificadas de trabalhos apresentados em colóquios, encontros ou eventos diversos, em alguns casos já publicados. Todos foram alterados para as necessidades desta edição, e enriquecidos com enxertos de trabalhos contemporâneos a eles.

Um desejo de asas

Apresentado inicialmente no II Encontro Paulista de Psicose e Instituições, promovido pelo Hospital-Dia "A Casa" em conjunto com o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), e realizado neste último, em São Paulo, no mês de setembro de 1990.

A nau do Tempo-rei

Apresentado originalmente no seminário de encerramento do Curso Integrado em Saúde Mental promovido pelo Centro Psiquiátrico Pedro II, com o apoio da Fundação Osvaldo Cruz, no Rio de Janeiro, em dezembro de 1990.

Ecologia do invisível

Apresentado no Colóquio Ecologias, promovido pelo Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares como preparação crítica à ECO-92, e realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em maio de 1992.

Rapsódia húngara

Apresentado em encontro da Cooperativa de Acompanhantes Terapêuticos *Estação*, em São Paulo, em junho de 1992, a partir do relato de Déborah Sereno sobre uma saída com paciente.

O anjo de Swedenborg

Apresentado no "Primer Encuentro en el marco dei pensamiento de Deleuze-Guattari y nuestra Actualidad", promovido pelo grupo Plexus, em outubro de 1992, no Centro Cultural Gral San Martin, em Buenos Aires, Argentina.

Da loucura à desrazão

Exposto originalmente ao Departamento de Filosofia da PUC-SP em fins de 1988, por ocasião da apresentação da tese intitulada *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*, e publicado na revista *Percurso*, do Departamento de Psicanálise do Sedes Sapientiae, n. 2, 1989.

A utopia asséptica

Apresentado inicialmente no encontro organizado em São Paulo pelo Plenário de Trabalhadores em Saúde Mental, em comemoração ao Dia da Luta Antimanicomial, em 18 de maio de 1989, e publicado em *SaúdeLoucura* n. 2, S.P., Ed. Hucitec, 1990.

Um direito ao silêncio

Comentário de uma entrevista em vídeo concedida por Félix Guattari pouco antes de sua morte. Apresentado no Simpósio "A Pulsão e seus Conceitos", promovido pelo Núcleo de Estudos da Sujetividade, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, em setembro de 1992, e também na *Homenagem a Félix Guattari* promovida pela Casa Brasil-França e Editora 34 Letras, em outubro de 1992, no Rio de Janeiro.