

SUJEIÇÃO E SINGULARIDADE NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

Carlos Augusto Peixoto Junior

Psicanalista, doutor em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Uerj, professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio.

RESUMO: Objetiva-se pensar os efeitos do poder sobre os processos de subjetivação, tomando como referência central o paradoxo da sujeição na constituição das subjetividades, tal como ele se apresenta nas obras de Judith Butler, Freud e Nietzsche. A partir destas considerações, recorrendo a alguns trabalhos de Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, pretende-se também considerar determinados processos de singularização que, enquanto práticas de liberdade, se oferecem como alternativas de combate aos modelos de subordinação identitária.

Palavras-chave: Subjetivação, sujeição, singularidade.

ABSTRACT: Subjection and singularity in the processes of the formation of subjectivity. The article at hand aims to reflect on the effects of power over the processes of the formation of subjectivity, taking as a central reference the paradox of subjection as it is presented in the works of Judith Butler, Freud and Nietzsche. From these considerations on, turning to some works of Gilles Deleuze and Giorgio Agamben, it also intends to consider certain processes of singularization, which, as practices of liberty, offer themselves as alternatives of combat to the models of subordination based on the processes of identity.

Keywords: Subjectivity, subjection, singularity.

Discutir a sujeição como forma paradoxal de exercício do poder e como violência subjetiva implica delimitá-la a partir das regulações que ela exerce sobre o psiquismo e a singularidade. Apoiando-nos numa visão próxima daquela formulada por Michel Foucault (1979 e 1982/1994), podemos considerar que o poder não atua simplesmente oprimindo ou dominando as subjetividades, mas operando na sua própria construção, o que nos permite investigar de forma detalhada aquilo que se encontra na base de sua formação.

Assim, devemos vincular o caráter formativo ou produtivo do poder aos mecanismos de regulação e disciplina que ele instaura e procura conservar. Recusando visões mecanicistas mais simples, acreditamos que os destinos da vida psíquica possam ser traçados a partir de uma figura peculiar, a da subjetividade voltada sobre si, presente nas auto-reprovações que participam da formação da consciência e que operam em conjunto com os procedimentos de regulação social. Evitando qualquer dualismo ontológico que suponha uma separação entre o político e o psíquico, consideramos crucial um relato crítico da sujeição psíquica em termos dos efeitos produtivos e regulatórios do poder.

A partir destas considerações, tomando como referência os trabalhos de Judith Butler, Nietzsche e Freud, discutiremos como a sujeição do desejo requer e institui um desejo de sujeição. Em seguida, recorrendo aos pensamentos de Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, nos propomos também a considerar brevemente certas modalidades singulares de subjetivação que, enquanto práticas de liberdade, se apresentam como alternativas possíveis a esta subjetividade subordinada a um modelo identitário.

A CONSTRUÇÃO DO PSIQUISMO SUJEITADO

Antes de tudo, a operação de sujeição coloca problemas que dizem respeito à própria gênese do aparato psíquico, o que implica inevitavelmente na delimitação dos espaços psíquicos que constituem o dentro e o fora. Procurando compreender com exatidão o que ocorre quando uma norma se torna internalizada ou como se dá este processo de interiorização, Judith Butler deparou-se não apenas com a questão das definições de interno e externo, mas também com o problema da própria constituição da psique.

“Será que a norma está primeiramente ‘fora’ e depois entra num espaço psíquico prévio, entendido como uma espécie de teatro interior? Será que a norma, tornando-se psíquica, envolve não apenas a sua interiorização, mas a interiorização da psique?” (BUTLER, 1997, p.19)

Sua argumentação supõe que este processo de internalização fabrica a diferenciação entre as vidas interior e exterior, o que nos oferece uma distinção entre o psíquico e o social significativamente distante da hipótese de uma simples internalização psíquica das normas. Além disso, considerando-se que estas mesmas normas não sejam internalizadas de forma mecânica ou completamente previsível, elas decerto assumem outras características enquanto fenômenos psíquicos. Na verdade, quando determinadas categorias sociais parecem garantir a existência subjetiva, um certo apego à sujeição pode muitas vezes ser preferível à não-existência. Trata-se de saber, portanto, como este desejo de sujeição com

base numa expectativa de existência social, que retoma e explora dependências primárias, emerge como instrumento e efeito do poder de sujeição.

Para além de uma compreensão reducionista dos abusos do poder como meramente impostos à vontade, Butler propõe que nossa oposição a tais abusos leve em consideração que eles também são fruto de uma subjetivação primária inevitavelmente subordinada, o que nos leva a considerar de forma mais precisa em que consistiria nossa vulnerabilidade a eles. Compelida a buscar reconhecimento em categorias, termos e nomes que não foram criados por ela, a subjetividade procura o signo de sua existência fora de si mesma, num discurso ao mesmo tempo dominante e indiferente. Como estas categorias sociais são as que supostamente garantem a existência subjetiva, a submissão parece ser o preço a pagar por elas. À medida que uma verdadeira escolha é aparentemente impossível, tendemos a perseguir a subordinação como promessa de existência a ser conferida por um outro diante do qual já nos sentimos primariamente vulneráveis.

Segundo Butler, Nietzsche teria sido o primeiro a nos oferecer uma visão da consciência enquanto atividade mental que não apenas constitui vários fenômenos psíquicos, mas que é ela própria formada em consequência de um tipo específico de internalização. No pensamento nietzschiano, a distinção entre consciência e má consciência consiste no fato de que, no último caso, a vontade voltada sobre si mesma faz da reflexividade a operação central de sua constituição. Pouco mais tarde, Freud também recorreria a uma linguagem muito semelhante ao abordar a formação da consciência, em especial no que diz respeito à paranóia e ao narcisismo. Ele descreve a consciência como a força de uma pulsão que se volta sobre si, e compreende as proibições não como leis externas ao desejo, mas já como a própria operação desejante no que esta se volta contra suas próprias possibilidades. Daí, portanto, a importância de pensarmos não apenas como estas figuras do retraimento e do redobramento tornam-se centrais para o entendimento da má consciência, mas também o que elas sugerem quanto à disposição corporal codificada nesta estrutura de reflexividade. “Por que um corpo dobrado sobre si figura o que se pretende que seja uma espécie de ser autoconsciente?” (BUTLER, 1997, p.64).

A noção de que a moralidade é predicada num certo tipo de violência, sem dúvida, já nos é familiar. Entretanto, o que mais surpreende é o fato de que esta violência perpetrada pela moral seja fundadora da subjetividade, cultivando-a como um ser reflexivo. Isto foi, em parte, o que levou Nietzsche a pensar na moralidade como uma doença. Se este voltar-se sobre si pode ser considerado um tipo de violência, não é possível opor-se a ela apenas em nome da não-violência. Na verdade, o momento e o lugar nos quais esta oposição se dá, implicam numa posição que já pressupõe esta violência mesma. Em tais condições,

Butler sugere que qualquer subjetividade que se oponha à violência, inclusive à violência contra si, é sempre efeito de uma violência prévia sem a qual ela não poderia ter surgido. Em consequência disso, a autora chega a afirmar que uma vontade pura, ontologicamente intacta e anterior a qualquer articulação, não emergiria de repente, como um princípio de auto-acrécimo e auto-afirmação excedendo os limites de todo e qualquer esquema de regulação. Isto porque a dimensão formativa e fabricada da vida psíquica, que funciona sob o nome de “vontade”, mostra-se central para remodelar as correntes normativas das quais nenhuma subjetividade pode prescindir, ainda que não esteja condenada a repeti-la exatamente da mesma maneira. Aqui, como veremos mais adiante, é que se inserem as práticas subjetivas de singularidade, como modalidades de resistência aos modelos identitários que procuram se impor no campo de forças constitutivo das relações de poder.

Antes disso, no entanto, seria importante considerar com mais atenção o caso de uma vontade que, tomando a si própria como objeto, adquire sua identidade através deste processo reflexivo. Até que ponto essa aparente auto-servidão é total ou exclusivamente auto-imposta? Seria essa estranha postura da vontade, a serviço da regulação social que requer a produção da subjetividade, uma consequência da má consciência? Butler sugere que Nietzsche nos oferece uma visão política paradoxal sobre as relações entre sujeição e formação da psique, a qual deve ser compreendida como constituição de uma subjetividade precisamente através da sujeição, e não como mera subordinação à norma. Do seu ponto de vista, embora não haja eliminação final do laço reflexivo que curva o eu sobre si mesmo, um desregramento passional da subjetividade talvez possa precipitar um tênue desenlace deste nó constitutivo.

Apesar da alegação freqüente de que a regulação social é simplesmente internalizada, o problema mostra-se um pouco mais complicado. Na verdade, a fronteira que separa o exterior do interior está em processo de instalação justamente através da regulação da subjetividade. Se a repressão é o próprio voltar-se sobre si efetuado pelo apego passional à sujeição, tem-se algo distinto da relação entre uma demanda externa formulada pelo poder regulador e um retrocesso interno registrado como seu efeito secundário. Pressupondo-se que exista na própria subjetivação um apego passional à sujeição, a subjetividade não emergiria apenas como consequência deste apego. Com Nietzsche e Freud podemos indicar como a própria noção de reflexividade, enquanto estrutura emergente da subjetivação, é consequência de um voltar-se sobre si — uma auto-repreensão reiterada que leva à formação do que designamos incorretamente como “consciência” — e que não há formação de subjetividade sem apego passional à sujeição. Alegar que haja um vínculo passional à sujeição, portanto, parece pressupor que primeiro exista uma paixão cujo objetivo é apegar-se a algum tipo de objeto.

No entanto, restaria saber se esta paixão ou vontade primária precede os vínculos pelos quais ela se faz conhecer ou se, ao contrário, estes vínculos precedem as próprias paixões, adquirindo seu caráter passional apenas após a assunção dos mesmos.

A SUJEIÇÃO DA VONTADE EM NIETZSCHE

Para Nietzsche, invariavelmente, ambas as situações descritas antes são pertinentes e participam de um conjunto incomensurável de trajetórias temporais. No segundo tratado da *Genealogia da moral*, a consciência é introduzida, a princípio, através de reflexões sobre o animal criado para manter promessas e de uma discussão sobre o homem soberano. O homem que mantém sua promessa é aquele que construiu para si uma faculdade oposta ao esquecimento e que se torna “memória da vontade” (NIETZSCHE, 1887/2000, p.121). Este homem de promessa não permite que nada interrompa o processo pelo qual uma afirmação primeira, do tipo “devo fazer”, culmine na descarga do ato designado. É assim que o ser de promessa estabelece uma continuidade entre a afirmação e o ato, ainda que a disjunção temporal entre os dois seja reconhecida como uma oportunidade para a intervenção de várias circunstâncias e acidentes. Em face destes acontecimentos, a vontade continua a se produzir e a trabalhar sobre si, em benefício de um prolongamento contínuo que estabelece sua própria temporalidade contra qualquer obstáculo que se oponha à sua execução. Esta “vontade prolongada”, idêntica a si através do tempo, constitui o homem de consciência: aquele que dá sua palavra como algo com que se pode contar porque se sente forte o bastante para mantê-la mesmo diante dos acidentes ou do destino (NIETZSCHE, 1887/2000, p.124).

Na seqüência da discussão, Nietzsche reconsidera esta idealização do animal que promete, e se pergunta como é possível criar uma memória da vontade, questionando-se sobre o estatuto da impressão que é ativamente reanimada e revivida, a qual estabelece a continuidade prolongada da vontade. Sua resposta é a seguinte:

“talvez não haja mesmo, em toda a pré-história do homem, nada de mais terrível nem mais inquietante que a sua *mnemotécnica*. ‘Marcamos algo a ferro e fogo para que permaneça na memória: só o que não pára de *fazer mal* permanece na memória’ — eis um princípio fundamental da mais antiga (e infelizmente também a mais duradoura) psicologia sobre a terra.” (NIETZSCHE, 1887/2000, p.125, grifado no original)

É assim que ele nos mostra o horror que antecede a todas as promessas e que caracteriza o dispositivo mnêmico através do qual a vontade torna-se uniforme e calculável.

Na seção quatro do segundo tratado da *Genealogia*, explicita-se o problema da má consciência, embora tratado separadamente da consciência. Aqui, ainda permanece aberta a possibilidade de que uma vontade que se tornou regular e prolongou-se continuamente subscrevendo a promessa possa subsistir sem estar sujeita à lógica da má consciência. Seguem-se discussões sobre as relações entre dívida e culpa, nas quais o fracasso em pagar a dívida desperta no credor o desejo de compensação, o que o leva a infligir uma injúria ao devedor. A atribuição de uma responsabilidade moral maior a quem deve, racionaliza o desejo de punição do credor através da ação moral pela qual ele imputa ao devedor a responsabilidade que o torna culpado.

Mas de que ordem seria esta estranha consumação de prazer presente na atribuição da culpa? Este relato a respeito da origem da atribuição do sentimento de culpa ainda não caracteriza de modo apropriado a formação da má consciência, à medida que esta só se constitui por meio de um processo de auto-culpabilização. Na verdade, aquele que deve é alguém que fracassa em manter sua promessa, prolonga sua vontade e empenha sua palavra na execução de um ato. Sua punição parece surgir como resposta a uma injúria (a dívida), mas esta assume uma significação que excede o propósito explícito de compensação, considerando-se o grau de prazer que ela proporciona.

Para abordar a formação da má consciência no devedor, Nietzsche não adota a tese simplista de que a culpa seja mero efeito direto da punição. Para ele, o seu instrumento central não é apenas o conjunto das reações psíquicas nela envolvidas, mas a psique como um todo (NIETZSCHE, 1887/2000, p.159). É a internalização do instinto, a qual ocorre quando ele não é imediatamente descarregado como ação, que produz a interioridade da alma. A pressão social força uma interiorização que culmina na fabricação de um Ideal — a palavra atualizada como ação — que parece tomar o lugar da promessa quebrada. Segundo Butler, um dos resultados mais paradoxais da promessa é a produção de um “eu” que deve se sustentar por si próprio ao longo do tempo: o eu torna-se contínuo com sua ação, mas esta é, ao mesmo tempo, criação da continuidade de si. Nestas condições, “a má consciência é a fabricação da interioridade que atende à quebra de uma promessa, a descontinuidade da vontade, mas o ‘eu’ que mantém a promessa é precisamente o efeito cultivado desta contínua fabricação de interioridade” (BUTLER, 1997, p.75).

Haveria então algum ser de promessa que pudesse escapar da má consciência? Vejamos como Nietzsche descreve sua gênese:

“Este instinto de liberdade tornado latente pela violência — compreendemos desde agora —, este instinto de liberdade recalçado, obrigado a constranger-se, encarcerado na interioridade e que termina por não mais se descarregar e se desencadear senão

sobre si mesmo: é isto, nada além disto, nos seus começos, a má consciência.” (NIETZSCHE, 1887/2000, p.167, grifado no original)

O traço mais marcante desta liberdade auto-acorrentada encontra-se no prazer de infligir dor a si próprio em nome da moralidade. Este prazer, a princípio atribuído ao credor, torna-se, sob pressão do contrato social, um prazer interiorizado. A origem da má consciência estaria, portanto, na alegria em perseguir a si mesmo, na qual o eu perseguido parece não existir senão na órbita da própria perseguição. Mas como a interiorização da punição é a própria produção do eu, é nela que o prazer e a liberdade parecem curiosamente se localizar.

Nestes termos, a punição não apenas produz o eu, mas é também o lugar do prazer e da liberdade da vontade, sua atividade de fabricação. A autoconsciência é, assim, a forma assumida pela vontade quando impedida de se expressar numa ação. Na medida em que a alma é o que a vontade produz quando toma a si mesma como objeto, a psique não é anterior a este movimento reflexivo, mas produto desta vontade voltada contra si que constitui no seu despertar as figuras da vida psíquica. Se a alma é efeito da imposição de uma forma sobre si mesma, não há nenhuma vontade prolongada, nenhum eu que permaneça através do tempo sem esta auto-imposição ou este árduo trabalho moral sobre si. Neste sentido, Nietzsche procura descrever de maneira plural a produção da má consciência ou do que ele entende como imposição de uma forma a partir da vontade:

“todos os instintos que não são descarregados no exterior voltam-se para o interior... Hostilidade, crueldade, prazer em perseguir, atacar, mudar e destruir — tudo isto voltado contra o proprietário destes instintos: esta é a origem da má consciência”. (NIETZSCHE 1887/2000, p.164)

FREUD E A SUJEIÇÃO PSÍQUICA

Voltando agora ao tema da regulação social, não como algo que simplesmente age sobre a psique, mas como cúmplice na formação do psiquismo e do desejo, façamos um breve percurso pela obra de Freud, para que as ressonâncias com as considerações nietzschianas sobre a consciência fiquem claras. Segundo Ronald Lehrer, não apenas Nietzsche, com também Freud, estariam preocupados com o poder que uma quota de energia psíquica ou afeto têm para encontrar vias de descarga. Além disso, “Nietzsche também distingue entre o alvo (alívio através da descarga de energia represada) e as formas particulares pelas quais a energia pode ser descarregada (que podem variar), um tipo de conceituação geralmente tida como uma das mais importantes e originais formulações freudianas” (LEHRER, 1995, p.67). A postulação do primado do recalque em Freud também

possibilita uma reconsideração das relações entre punição, formação da consciência e sujeição social. Se a sujeição não é apenas mecânica nem simples efeito de interiorização, trata-se de saber como ela se torna possível sem desarticular o discurso da auto-submissão do problema da regulação social. Além disso, seria importante determinar como o cultivo de um vínculo narcísico com a punição pode se constituir no meio pelo qual o poder de regulação social explora a demanda narcísista por auto-reflexão.

Pode-se supor que esta sugestão a respeito do narcisismo já estivesse presente no trabalho de Nietzsche, na medida em que o ideal ascético ou vontade de nada seria uma maneira de interpretar qualquer sofrimento em termos de culpabilidade: ainda que o objetivo maior da culpa seja a denegação de um tipo de específico de objeto para a vontade humana, ela não chega a obliterar o seu caráter voluntarioso. No entanto, em sua análise das neuroses, Freud parece ter compreendido esta questão de forma um pouco diferente. Para ele trata-se de um tipo de vínculo libidinal com a proibição cujo propósito é frustrar a gratificação. Onde quer que a frustração constitua uma repressão, esta se sustenta pela libido que procura frustrar. Na neurose, a regulação ética do impulso corporal torna-se o foco e o alvo do próprio impulso. Aqui, mais uma vez, percebemos um vínculo formador da estrutura reflexiva da sujeição: o impulso negado é inadvertidamente preservado pela própria atividade de negação. Nota-se uma ressonância com Nietzsche, quando Freud descreve o processo pelo qual a libido se submete à censura da lei apenas para ressurgir como aquele afeto que a sustenta.

A repressão da libido é sempre compreendida como uma repressão libidinalmente investida. Nestes termos, a libido não é negada através da repressão, mas transformada no instrumento de sua própria sujeição. A lei repressiva não é externa à libido que ela reprime, mas é uma lei que reprime até o ponto em que a repressão se torna uma atividade libidinal. Além disto, as interdições morais, em especial aquelas voltadas para o corpo, são elas mesmas sustentadas pela atividade corporal que procuram controlar.

Desta forma, a atividade da libido aparece como uma disposição para desejar precisamente aquilo que se mostra interdito, no sentido de tornar possível a própria continuidade do desejo. Este é exatamente o que é explorado no processo de regulação social, “pois se os termos pelos quais ganhamos reconhecimento social são aqueles pelos quais somos regulados e alcançamos existência social, então, afirmar a existência de alguém é capitular à sua subordinação” (BUTLER, 1997, p.79, grifado no original). Freud esclarece como o apego narcísico ao vínculo é regulado socialmente, através de um conjunto de especulações sobre o recalque da homossexualidade e as formações da consciência e da cidadania. Na terceira seção das notas sobre o “Caso Schreber”, ele articula a supressão dos impulsos homossexuais com a produção do sentimento social, observando que,

“após alcançar a escolha de objeto heterossexual, as aspirações homossexuais não são — como se poderia pensar — canceladas nem suspensas, mas apenas forçadas a afastar-se da meta sexual e conduzidas a novas aplicações. Conjugam-se então com setores das pulsões egóicas para constituir com elas, como componentes apoiados, as pulsões sociais, e assim elaboram a contribuição do erotismo para a amizade, a camaradagem, o sentido comunitário e o amor universal pela humanidade.” (FREUD, 1911/1995, p.57)

Dando continuidade a esta linha de raciocínio no final do ensaio “Sobre o narcisismo”, pode-se observar como Freud especifica a lógica pela qual esta produção do sentimento social tem lugar, afirmando que o ideal do eu tem um lado social:

“além de seu componente individual este ideal tem um componente social; é também o ideal comum de uma família, de uma classe, de uma nação. Ele vincula, além da libido narcisista, uma quantidade grande da libido homossexual de uma pessoa, quantidade que, por esse caminho, é devolvida ao ego. A insatisfação pela não realização deste ideal libera a libido homossexual que se transforma em consciência de culpa (angústia social).” (FREUD, 1914/1995, p.98)

Esta transformação da homossexualidade em culpa e, por conseguinte, num dos pilares de sustentação do sentimento social, tem lugar quando o medo da punição parental se generaliza como temor de perda do amor dos companheiros. A paranóia consiste, paradoxalmente, no temor pela perda de um amor que ao mesmo tempo já se imagina estar irremediavelmente perdido, o que motiva a sublimação ou a introversão da homossexualidade. Na verdade, esta sublimação não é de fato tão instrumental quanto parece, pois não se trata de renegar a homossexualidade a fim de conquistar o amor dos companheiros, mas de que uma certa homossexualidade só pode ser alcançada e contida através desta renegação.

Estas questões também reaparecem na discussão sobre a formação da consciência no *O mal-estar na cultura*, quando se confirma que a proibição contra a homossexualidade que a consciência supostamente decreta ou articula, funda e constitui a própria consciência enquanto fenômeno psíquico. A proibição contra o desejo resulta numa volta deste desejo contra si mesmo, e este retorno sobre si torna-se o próprio princípio, a própria ação da entidade nomeada pelo termo ‘consciência’.

“No começo, a consciência moral (melhor dizendo: a angústia, que mais tarde se torna consciência moral) é por certo causa da renúncia do pulsional, mas esta relação

se inverte depois. Cada renúncia pulsional torna-se agora uma fonte dinâmica da consciência moral; cada nova renúncia aumenta sua severidade e intolerância, e nos sentiríamos tentados a professar uma tese paradoxal, a qual só poderíamos harmonizar melhor com a história genética da consciência moral tal como nos chegou a ser notória: a consciência moral é a consequência da renúncia do pulsional; de outro modo: a renúncia do pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência moral, que depois exige mais e mais renúncias.” (FREUD, 1930/1995, p.124)

De acordo com Freud, portanto, os imperativos auto-impostos que caracterizam o curso circular da consciência, são adotados e aplicados precisamente porque agora constituem o terreno da própria satisfação que buscavam proibir. Em outras palavras, a proibição torna-se a ocasião para reviver a pulsão sob a rubrica da lei condenatória. A proibição reproduz o desejo proibido e se intensifica através das renúncias efetuadas. Assim, ela não apenas sustenta, mas é sustentada pelo desejo que ela força à renúncia. Neste sentido, a renúncia ganha terreno através do próprio desejo ao qual se renuncia, e que acaba por ser preservado ou se reafirmado na estrutura mesma da renúncia.

OS PROCESSOS DE SINGULARIZAÇÃO COMO ALTERNATIVA

Esta redescritção do domínio da sujeição psíquica permite clarificar como o poder social produz modos de reflexividade, ao mesmo tempo que limita determinadas formas de sociabilidade. Restringindo e produzindo o desejo, as normas sociais operam como fenômenos psíquicos e governam a subjetivação ao circunscrever o domínio de sociabilidade digno de ser vivido. Neste sentido, o trabalho psíquico operado pelas normas a serviço do poder oferece uma possibilidade de domínio instrumental mais insidioso para a regulação da subjetividade do que a coerção explícita. Mas esta faceta psíquica das normas, ainda que possibilite o restabelecimento do poder social dado o seu caráter formativo, o qual estabelece a vulnerabilidade subjetiva à linguagem, também se mostra altamente vulnerável a mudanças psíquicas e históricas. Uma perspectiva como essa, afirma Butler,

“contraria o entendimento de uma normatividade psíquica ou lingüística (como a de certas versões do simbólico), que seria prévia ao social ou impõe restrições a ele. Assim como o sujeito é derivado das condições de poder que o precedem, a operação psíquica da norma também é derivada, ainda que não de forma mecânica ou previsível, de operações sociais prévias.” (BUTLER, 1997, p.21)

A sujeição psíquica marca uma modalidade específica de submissão que não se restringe a simples representação de relações de poder mais amplas, ainda que

permaneça ligada a elas de maneira relevante. Como tivemos a oportunidade de mostrar, Freud e Nietzsche sabiam disso e nos ofereceram visões até certo ponto diferentes, mas muito aguçadas quanto à importância da produtividade das normas nos processos de subjetivação. Ambos viram na fabricação da consciência um efeito para além de uma simples proibição internalizada, o que faria dela uma produção e não apenas uma privação. Em seus relatos, a ação ou expressão desta proibição é entendida a partir de uma volta do instinto ou da pulsão sobre si mesma, fabricando uma esfera interna que se torna condição de auto-avaliação e reflexividade. Esta pulsão que se volta sobre si torna-se, portanto, a condição que precipita a formação da subjetividade. Na medida em que este voltar-se sobre si é realizado a partir de anseios ou desejos primários, ele produz um hábito psíquico de auto-repreensão que se consolida através do tempo como consciência.

Em tais condições, a consciência é o meio pelo qual a subjetividade se transforma num objeto para si mesma, agindo sobre si através de seus próprios processos reflexivos. Assim, o ego não seria apenas aquilo que pensa sobre si, mas se definiria também por essa capacidade de auto-relação refletida. À medida que a subjetividade faz de si própria um objeto de reflexão, a reflexividade torna-se o meio através do qual o desejo é regularmente transmutado em circuito de auto-reflexão. A volta do desejo sobre si, culminando na reflexividade, produz, no entanto, uma outra ordem de desejo: o desejo pela repetição do próprio circuito que, em última instância, caracteriza de forma mais rigorosa o mecanismo de sujeição. De acordo com Butler, a reflexão sobre o desejo acaba por absorvê-lo na própria reflexão, fazendo de um desejo que um dia viveu livre de proibições, um desejo recalçado. Considerada no contexto da interpretação nietzschiana, a subjetividade se engajaria numa espécie de autocontrariedade que contribui para a sua própria sujeição, parecendo desejar e construir seus próprios grilhões, voltando-se contra um desejo que ela sabe, ou soube um dia, ser o seu.

A questão que então se coloca é a de saber o que exatamente se deseja com a submissão; se se trata apenas de um amor por ela ou de algo mais complexo. Seria preciso delimitar melhor como uma sobrevivência insubmissa seria possível e se os termos pelos quais ela obtém sua garantia são precisamente os que demandam ou instituem a submissão. Nestas circunstâncias, a sujeição seria o efeito paradoxal de um regime de poder no qual as próprias condições de existência, a possibilidade mesma de continuar a ser socialmente reconhecido, requerem a formação e a manutenção da subjetividade sob a condição de subordinação. Considerando a noção espinozista segundo a qual o desejo é sempre desejo de persistir no próprio ser, Butler afirma que devemos estar preparados para redescrever o desejo como algo que só pode se constituir tendo em conta as arriscadas condições da vida social. Este desejo de persistir no próprio ser impli-

ca numa submissão precoce a um mundo de outros que não é fundamentalmente o mundo próprio a cada um, o qual modula e possibilita o desejo.

“Apenas persistindo na alteridade persistimos no nosso ‘próprio’ ser. Vulneráveis a termos que nunca construímos, persistimos sempre, em um certo grau, em categorias, nomes, termos e classificações que marcam uma alienação primária e inaugural na sociabilidade. Se estes termos instituem uma subordinação primária ou, certamente, uma violência primária, então o sujeito emerge contra si mesmo para, paradoxalmente, ser para si próprio.” (BUTLER, 1997, p.28)

Na verdade, a subjetividade se vê compelida a repetir as normas pelas quais foi produzida ainda que esta repetição estabeleça um domínio de risco. Se alguém falha em reinstalar a norma “de maneira correta”, torna-se sujeito a sanções ulteriores, o que faz com que se sinta ameaçado em suas condições predominantes de existência. Sem uma repetição que ponha em risco a própria vida em sua forma de organização atual, seria impossível começar a imaginar a contingência desta organização e, de modo performativo, reconfigurar os contornos das condições de vida de cada um.

Assim, o estabelecimento de uma nova perspectiva sobre a subjetividade parece requerer um esvaziamento da primeira pessoa, uma suspensão do “Eu” e uma revisão da categoria de sujeito. Esta perspectiva diferenciada exigiria uma análise do processo de subjetivação em termos de individuações impessoais, pré-individuais ou singularidades quaisquer, temas que foram trabalhados de forma bastante rigorosa por Gilles Deleuze e Giorgio Agamben. Tal perspectiva, além de recusar a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação, também procura dispensar qualquer referência à consciência em termos fenomenológicos, já que esta não poderia prescindir de uma síntese de unificação, representada pelas figuras do Eu ou do Ego.

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

Neste sentido, as singularidades seriam verdadeiros acontecimentos transcendentais, algo como uma quarta pessoa do singular que, longe de serem individuais ou pessoais, presidiriam a gênese dos indivíduos e das pessoas. Na verdade, elas se apresentam como um potencial que não comporta por si nem Ego individual nem Eu pessoal, mas que os produz atualizando-se, efetuando-se.

Segundo Deleuze, só uma teoria dos pontos singulares estaria apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo, tais como elas se fazem na consciência.

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

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

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

Nestas condições, observa Deleuze:

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

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

De acordo com Giorgio Agamben, esta imanência absoluta que se apresenta como vida não poderia mesmo ser atribuída a um sujeito. O lugar desta vida separável não está nem neste mundo nem em outro, mas entre os dois, numa espécie de intermundo feliz que ela parece só abandonar a contragosto, permanecendo em estado de suspensão no que diz respeito às normas e direitos. “Por isso Deleuze pode falar em uma vida impessoal, situada num limiar para além do bem e do mal” (AGAMBEN, 2000, p.180). Ainda segundo Agamben, deslocando a imanência para a esfera da vida, Deleuze estava ciente de que penetrava num campo perigoso. Ele teria se apercebido perfeitamente “de que o pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias” (AGAMBEN, 2000, p.183).

É a partir daí que o autor pretende retomar nos dias atuais a conotação política das singularidades pré-individuais às quais Deleuze fazia menção. A política da singularidade qualquer, de um ser cuja comunidade não é mediada nem por uma condição de pertencimento, nem pela ausência da mesma, mas pelo pertencimento enquanto tal, implicaria na relativa ausência de conteúdos reivindicativos precisos. Segundo ele, “a novidade da política que vem, é que ela não será mais uma luta pela conquista ou controle do Estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades quaisquer e da organização estatal” (AGAMBEN, 1990, p.88, grifado no original). Este tipo de política nada tem a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado que se expressa atualmente em certos movimentos de contestação. As singularidades quaisquer não poderiam compor uma sociedade na medida em que não dispõem de nenhuma identidade que possam fazer valer, nem de nenhum laço de pertencimento que poderiam fazer reconhecer. Em última instância, como mostrava Deleuze, todo Estado pode reconhecer diversos tipos de reivindicação de identidade, e até mesmo a de uma identidade estatal no interior dele próprio (o que é confirmado pelas relações entre terrorismo e Estado nos dias atuais). “Mas que singularidades constituam uma comunidade sem reivindicar uma identidade, que os homens co-pertencem sem uma condição de pertencimento representável (mesmo sob a forma de um simples pressuposto) constitui o que o Estado não pode tolerar em nenhum caso” (AGAMBEN, 1990, p.89). E isto porque o Estado não está verdadeiramente fundado num laço social, do qual ele seria apenas a expressão, mas sobre a ausência dos laços que ele interdita.

Considerando estes aspectos eminentemente políticos do problema, encontramos mais uma justificativa para esta dupla análise da questão da sujeição a que nos propusemos aqui, a qual traça não apenas as condições de formação da subjetividade, mas também as de uma virada contra elas para que uma perspectiva subjetiva singular possa emergir. Tendo em conta as diferentes articulações entre sujeição, subjetivação e singularidade, tal como tentamos abordá-las no contexto

deste trabalho, “tornar-se o que se é”, como queria Nietzsche, não é um processo simples ou contínuo. Trata-se de uma árdua prática de liberdade (FOUCAULT, 1984/1994) que implica em repetições, riscos, coerções e vacilações, no horizonte da constituição de um ser que, enquanto efeito inexorável da alteridade, traz como sua marca fundamental uma singularidade pré-individual. Singularidade esta que é, antes de qualquer coisa, fruto de uma luta constante contra as práticas coercitivas de assujeitamento às mais diversas dimensões de identidade.

Recebido em 17/9/2003. Aprovado em 9/1/2004.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (1990) *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Paris, Seuil.
- _____. (2000) “A imanência absoluta”, in ALLIEZ, E. Gilles Deleuze: uma vida filosófica. Rio de Janeiro: Editora 34.
- BUTLER, J. (1997) *The psychic life of power*. California: Stanford University Press.
- _____. (2003) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DELEUZE, G. (1968/2002) “Sur Nietzsche et l’image de la pensée”, in *L’île déserte et autres textes*. Paris: Éditions de Minuit.
- _____. (1969/1982) *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1995/2001) “Imanence a life...”, in *Pure immanence*. New York: Zone Books.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1982/1994) “Le sujet et le pouvoir”, in *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- _____. (1984/1994) “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- FREUD, S. (1992) *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1911) “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente”, v. XII, p.1-76.
- (1914) “Introducción del narcisismo”, v. XIV, p.65-98.
- (1930) “El malestar en la cultura”, v. XXI, p.57-140.

- LEHRER, R. (1995) *Nietzsche's presence in Freud's life and thought: on the origins of a Psychology of dynamic unconscious mental functioning*. Albany: State University of New York Press.
- NIETZSCHE, F. (1885/1971) *Par-delà bien et mal*. Paris: Gallimard.
- _____. (1887/2000) *La généalogie de la morale*. Paris: Librairie Générale Française.

Carlos Augusto Peixoto Junior
Rua Timóteo da Costa, 266/302
22450-130 Rio de Janeiro RJ
cpeixotojr@terra.com.br / cpeixoto@psi.puc-rio.br