

INTRODUÇÃO

O horizonte é como uma linha que parece separar o céu da terra. Cercadas por horizontes, as “coisas” parecem-nos finitas, demarcadas. Fugidios, os horizontes implicam uma totalidade aberta e multidimensional. Se um horizonte nos leva a outros, a que nos conduz os horizontes da clínica?

Englobados pelos horizontes do mundo, os horizontes da clínica devem ser perscrutados com prudência, pois nunca sabemos de antemão até onde uma linha nos pode levar. Mas, quais são os perigos que as linhas dos horizontes carregam? A ilusão, a servidão e o aprisionamento, contudo, também a abertura a outros horizontes como linhas de fuga e fabricação de possíveis. “É por isso que devemos, mais uma vez, multiplicar as prudências práticas” (DELEUZE; GUATTARI, 2008, v. 3, p. 58).

Nesta combinatória incessante de desdobramentos, intriga-nos como se processa o posicionamento daqueles que atuam no cotidiano da clínica, que é atravessada por uma atualidade que aciona processos de subjetivação entorpecentes, quando não paralisantes.

Ao invés de instâncias psíquicas pautadas na concepção da consciência de um EU, preferimos utilizar como critérios a ética, o devir, a multiplicidade, o acontecimento, os agenciamentos coletivos de enunciação, os processos de subjetivação e inspirações no perspectivismo, conceitos que podem funcionar como *ferramentas* para produção de outros modos de se estar na vida e no mundo.

A jornada deste estudo, que é uma mistura de pesquisa bibliográfica com práticas clínicas, educacionais e de vida, sonda as forças que podem deslocar o pensamento da pergunta advinda da metafísica “o que é um ser” para “o que *pode* um ser”. Tal deslocamento da questão, portanto, reitera aqui uma concepção da clínica como uma ética. Nesse viés, clínica e política não se separam. Essas discussões permeiam todo o trabalho e são apresentadas nos dois primeiros capítulos.

Nesse contexto problemático, o terceiro capítulo descortina o cenário contemporâneo, fundamentado no pensamento do filósofo grego Kostas Axelos¹ sobre o *Jogo do mundo* e o *Pensamento planetário*, o qual ecoa com a problemática da biopolítica do totalitarismo moderno e com

[...] o modo original com que Gilles Deleuze sempre desconfiou de certo pathos apocalíptico ou teleológico, de origem hegeliana, marxista ou heideggeriana, virando-as do avesso, para reencontrar alegremente, ou pôr em marcha, no meio desse movimento direcionado, um outro jogo, mais plural e multidimensional (PELBART, 2008, p. 181).

Para Deleuze (2006c), esse *pathos* corresponde a uma lógica, a um *logos* que nos remete à errância planetária. Trata-se de um modo de pensar em Deleuze², inspirado parcialmente em Axelos, que aponta para um achatamento que reduz as coisas e os seres ao *unidimensional*, por meio da técnica operante de uma planificação generalizada, uma totalização que parece desembocar no niilismo³. Assim, o *Jogo do mundo* conta uma história planetária, na qual Axelos parte de um diálogo, de um jogo planetário que reconecta o jogo do homem ao jogo do mundo. A respeito do filósofo grego, Deleuze (2006c, p. 209) afirma que “[...] ele torna plena de sentido a fórmula: *Isso joga, sem jogadores*”, conspirando numa superação da metafísica.

¹ Kostas Axelos (1924-2010) faleceu no dia 4 de fevereiro de 2010. Era um filósofo grego autor de diversos livros sobre Heidegger e Marx. Em 1964, Gilles Deleuze escreveu: “Kosta Axelos tem [...] uma formação dupla, marxista e heideggeriana. E mais, a força e inspiração de um grego, sutil ou sábio. Ele censura seus mestres por não haverem rompido suficientemente com a metafísica, por não terem concebido suficientemente as potências de uma técnica ao mesmo tempo real e imaginária, por serem ainda prisioneiros das perspectivas que eles mesmos denunciavam” (Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/filosofia/161-kostas-axelos-1924-2010>>). Diante dos “mestres”, Axelos oferecia uma “filosofia nova” em livros, como *Vers la pensée planétaire*, *Marx penseur de la technique* e *Heráclito e a Filosofia*. Há escritos em edição brasileira, um intitulado *Introdução ao pensamento futuro* (1969) e um outro, *Horizontes do mundo* (1983).

² Gilles Deleuze (1925-1995) foi um dos principais pensadores de nossa atualidade. Seu percurso filosófico é de suma relevância nas cartografias do mundo contemporâneo. Transitando por Nietzsche, Foucault, Espinosa, pela literatura e pelas artes, o pensamento de Deleuze inspira este estudo tecendo o que aqui se configura.

³ Niilismo é um conceito filosófico que remete à desvalorização e à morte do sentido, à ausência de finalidade e de resposta ao “porquê”. Para Nietzsche, o niilismo é a constatação de que os valores que orientavam as ações e o conhecimento humano até então eram desprovidos de sentido. Dessa forma, a pretensão da teoria clássica – de conhecer a essência do mundo e, através dela, orientar o conhecimento e as ações humanas – não passa de uma apelação moral. “Para o niilismo essa vida que vivemos tem um valor de nada, na medida em que essa vida e esse mundo são considerados como uma mera aparência distorcida e inferior de um outro mundo verdadeiro, idealizado e transcendente com seus valores superiores que recusam e que desprezam essa vida” (LAVRADOR, 2006, p. 50). A emblemática niilista será retomada mais adiante no presente trabalho.

Ao sair da *Psicologia pela Psicologia*⁴, o quarto capítulo transita por paisagens indígenas, dialogando com a antropologia imanentista de Eduardo Viveiros de Castro.

São os povos indígenas que nos mostram como jogar com a multiplicidade, tendo o passado vivo na construção do presente. Nesses termos, o encontro entre os saberes indígenas e os saberes da psicologia pode ser produtor de diferença e alegria. A transgressão potencial dos processos coletivos, dos grupos dispositivos, que suportam o tempo dos acontecimentos, da experimentação de virtuais e da criação de outros territórios existenciais possíveis em desequilíbrio perpétuo. O tempo da Clínica Ampliada. O tempo da Cartografia. O tempo indígena. O tempo da individuação da vida (STOCK, 2010, p. 102).

Não se trata de cair na idealização e supervalorização de um ideal de índio-peri, tampouco em niilismo de morte. O que interessa é o “devir-ameríndio” que força o pensamento à desacomodação, apresentando outros possíveis às estéticas da existência (STOCK, 2010).

Assim, *encontros* potentes, no sentido espinosano⁵ do termo, fazem-se com os trabalhos do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que dialoga com a filosofia de Deleuze e seus trabalhos com Félix Guattari⁶, multiplicando os possíveis no jogo capitalista edipianizado do mundo.

Trata-se de pensar a clínica à altura de nosso tempo, comprometida com a invenção de dispositivos⁷ que acionam as linhas processuais da subjetividade, refinando a

⁴ Parafrazeando Deleuze em L'ABÉCÉDAIRE (1996), quando ele diz: “Quero sair da filosofia pela filosofia. É isso o que me interessa. [...] sair da filosofia não quer dizer fazer outra coisa, por isso é preciso sair permanecendo dentro”.

⁵ Remetente à Baruch Espinosa, filósofo do século XVII que será abordado posteriormente.

⁶ Félix Guattari (1930-1992) é pensador multifaces, passeia entre muitos artistas, militâncias políticas e psicanálise. Chegou a ser membro da Escola Freudiana no início da década de 60 - período ainda muito marcado pelo pensamento lacaniano. Trabalhou numa clínica psiquiátrica na França, a Clínica La Borde, com a colaboração de Jean Oury. Como uma crítica ao lacanismo, produz a “análise institucional”. Em 1964, Guattari apresenta a ideia de “Transversalidade”, um trabalho em que afirma que toda a existência se conjuga em dimensões desejantes, políticas, econômicas, sociais e históricas. Crítica a redução desta multiplicidade e alerta contra a psicologização dos problemas sociais. Entende que os problemas psicopatológicos não se podem pensar fora do universo social (Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$felix-guattari](http://www.infopedia.pt/$felix-guattari)>). Conheceu Gilles Deleuze na Universidade de Vincennes, em 1969, iniciando uma colaboração que resultaria nos livros *O anti-Édipo* (1972), *Mil platôs* (1979) e *O que é a filosofia?* (1991), entre outros. Segundo suas próprias palavras, se ele tivesse de ser definido como especialista de alguma coisa, essa coisa seria a “transversalidade”. Guattari, em suas múltiplas trajetórias, inspirou e, ainda hoje, inspira muitas obras, artistas e movimentos.

⁷ Conforme nos diz Deleuze (1996), “os dispositivos têm [...] como componentes linhas de visibilidade, de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura, de fratura, e todas se entrecruzam e se misturam [...]” (p. 86). Para ele, há duas consequências importantes para uma filosofia dos dispositivos: a primeira refere-se ao repúdio aos universais e a segunda é uma mudança de orientação, ela se desvia do Eterno para captar o novo. O ‘novo’ aqui não designa a moda, mas a criatividade variável segundo os dispositivos. Deleuze (1996a), destaca que a filosofia de Foucault apresenta-se como uma análise de dispositivos concretos. “[...] Foucault descobre as linhas de subjetivação. [...] Antes de mais nada uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade em um dispositivo: ela tem que se fazer, contanto que o dispositivo o permita ou possibilite”, ressalta Deleuze (1996a, p. 84).

escuta dos movimentos de que o vivo é capaz de fazer, ou melhor, de diferir. Portanto, multiplicar os possíveis não significa operar a diferença por categorias, estruturas codificadas, muito menos dizer para onde se deve multiplicar, “multiplicizar” (no sentido mesmo de multiplicar cindindo). A multiplicidade é intensiva, rizomática e da ordem do duplo virtual/atual. “A existência implicada na multiplicidade é produtora de vontade de potência. Para tanto, é preciso multiplicar os possíveis, a fim de dispormos de mais área de superfície para experimentarmos a virtualização da existência” (STOCK, 2010, p. 103).

Nesse sentido, o tom da escrita que aqui se realiza tenta experimentar a sensação intensiva que se vincula ao pensar, mas, conforme aponta Domingues (2010, p. 18), não se trata de um pensamento que “[...] coincide com a razão, com a erudição, com o acúmulo de informações, com o sujeito. Trata-se sim é de um pensar que produz disparidade em nossos valores, opiniões, certezas e verdades, que os joga na própria imanência do que afirmam [...]”.

Desse modo, este é um texto que se aventura em uma escrita rizomática. O rizoma define-se por um emaranhado, sem início nem fim, com linhas de articulação múltiplas que compõem uma produção heterogênea (DELEUZE; GUATTARI, v. 1, 2007). Em outras palavras, arrisca-se aqui a experimentação de uma escrita que se produz de matérias diferentes, de períodos e velocidades diversos, visto que a natureza desta escrita e de seu modo de pensar não age de forma binária, mas, diferente disso, consiste em fazer passar uma linha por entre os dualismos, numa imitação do mundo que evoca a imagem das raízes das árvores, que são, por vezes, pivotantes, com ramificação mais numerosa, lateral e circular, não dicotômica, mas em formato de rizoma.

Perscrutar os horizontes da clínica não seria possível sem as alianças que tentamos aqui experimentar por meio de um movimento de linguagem antropofágica⁸, isto é, um modo de escrita que se faz por antropofagia, na medida em que devora ideias, conceitos e pensamentos para incorporar a potência deles como força de resistência⁹ e diferenciação nas tessituras de uma dimensão crítica da clínica.

⁸ Cf. ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2006.

⁹ “A resistência é o limite permanente do poder ou seu ponto de inversão. Desta forma, pode-se pensar que as políticas que incidem sobre a vida abarcam tanto dispositivos de poder quanto exercícios de resistências. Tensão que se faz na gestão cotidiana de cada uma de nossas vidas. Assim, coloca-se uma necessidade

Portanto, este trabalho arrisca-se a experimentar os caminhos de uma pesquisa que se aventura pela linguagem em movimentos de alianças aos trabalhos estudados, seguindo as pistas deixadas nos caminhos percorridos. Os capítulos encontram-se em formato de ensaios e funcionam como estratos de pensamentos constitutivos de um campo problemático em comum. Mas “[...] de onde vem a luz de cada pensamento? Picasso disse uma vez que a luz de um quadro vinha de um outro quadro. Assim, a luz de cada escrito vem de outros escritos” (AXELOS, 1983, p. 7).

CAPÍTULO I

“Viver - isso significa para nós: transmutar constantemente tudo o que somos em luz e chama; e também tudo o que nos atinge.”

Nietzsche

1 PANO DE FUNDO: HORIZONTES DA CLÍNICA

1.1 SUPERANDO AS MIRAGENS METAFÍSICAS

Nos desdobramentos das relações entre poder e subjetividade atualizadas na clínica, movimentos de um pensar problematizam: O que estamos ajudando a fazer de nós quando operamos intervenções?¹⁰ Quando trabalhamos, amamos, sonhamos, ou, até mesmo, quando revolucionamos, nos rebelamos, revertemos ou resistimos, não temos certezas sobre o que estamos alimentando, principalmente do ponto de vista político: se retroalimentamos um *circuito escravo*¹¹ de uma máquina socioeconômica que, em escala planetária, atua homogeneizando o sentido existencial ou se estamos colaborando na criação de ferramentas “[...] para transformar o poder *sobre* a vida em potência *da* vida” (PELBART, 2009, p. 14).

Mas a que nos remete o termo clínico? Michel Foucault¹² (2008) mostra-nos que é na mudança nas disposições fundamentais do saber que se dá a formação da medicina clínica. Em outras palavras, é da objetivação da doença considerada como

¹⁰ Cf. ORLANDI, L. B. L. Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos? In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Org.) *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 217-238.

¹¹ NAFFAH NETO (1994) utiliza a expressão “circuitos de vida” referindo-se às palavras de Nietzsche “nobre” e “escravo”, como “[...] formas de viver que se alternam, se misturam ou se sobrepõe na constituição de uma subjetividade” (p. 33).

¹² Filósofo e professor da cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France de 1970 a 1984. Foucault foi figura central da vida intelectual francesa e ativo participante nos combates políticos que animaram as duas últimas décadas. Sobre sua biografia, ver o trabalho do jornalista Didier Eribon (1990) intitulado *Michel Foucault*.

essência abstrata (medicina clássica) para um saber sobre o indivíduo doente (que requer intervenção que dê conta de sua singularidade) que o termo clínico se constrói. Esse deslocamento histórico ocorre simultaneamente ao nascimento de uma medicina social em que se explicita a doença como problema político e o médico como administrador fundado na competência de seu saber. Conforme destaca Foucault (2008), a clínica responde, assim, não a uma descoberta do valor da observação nem ao fortalecimento da objetividade, mas a uma reestruturação das formas de ver e de falar. “A possibilidade de o indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverta no saber o jogo da finitude. [...] Da experiência da desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 217). Desse modo, tais ocorrências históricas reverberaram importantes interferências na constituição contemporânea das práticas clínicas.

Diante de uma enorme diversidade de práticas¹³, cabe inicialmente esclarecer de que clínica estamos falando, ou melhor, de que lugar, nas diferentes formações discursivas sobre o termo, o presente estudo se constrói. Isso porque, conforme sublinhou Andrade (1996), com a ampliação do campo de trabalho do psicólogo clínico¹⁴, as teorias, que até então eram usadas como “modelos”, passam a ser interpretadas em sua função político-social; deixam de ser concebidas como uma verdade “neutra e universal”, mas passam a ser utilizadas como instrumentos instituintes de uma ética. Desse modo, apostamos é na dimensão transdisciplinar da clínica. Ou seja, pensamos a transdisciplinaridade da clínica como uma experiência que ultrapassa disciplinas prontas e dadas, que rompe com barreiras epistemológicas e combate à fixidez de certas práticas fundadas em saberes previamente determinados. Queremos afirmar a clínica como produtora de desvios, que acompanha os movimentos, que se expressa e se constitui no plano do coletivo (PASSOS & BARROS, 2000). A problematização dos horizontes da clínica, portanto, nos lança nas aventuras da tentativa de pensar o sentido da vida, isto é, a questão da “liberdade da existência”¹⁵.

¹³ Essa pluralidade de práticas clínicas tem sido amplamente apontada nos debates sobre a formação, promovidos pelo Conselho Federal de Psicologia a partir de 1992 (ANDRADE, 1996).

¹⁴ ANDRADE (1996) aponta que a ampliação da psicologia clínica para outros espaços se dá pela inserção do psicólogo na Saúde Pública.

¹⁵ Cf. CRITELLI, 1996, apud SCHMIDT, 1999, p. 27.

Nesse sentido, falamos aqui de uma perspectiva da clínica a ser pensada em sua dimensão de resistência e de desassossego, que nos força a sair de nós mesmos e forjar outras estéticas¹⁶ da existência. A intenção é problematizar o próprio conceito de clínica, situando, portanto, que a clínica que aqui se discute é política e está estritamente relacionada ao político, na medida em que suas intervenções disparam interferências nos processos de subjetivação, na produção incessante de mundos. Procurando desfazer a falsa dicotomia entre clínica e política, opomo-nos aqui a uma suposta neutralidade, na medida em que concebemos que toda e qualquer prática implica um posicionamento. Somos sujeitos agenciados por perspectivas, conforme nos diz Leibniz, citado por Deleuze (1991), ideia que remete à constituição de um sujeito-político que constitui a si pelas políticas que o atravessam, tal como aponta Foucault (2004).

Isso nos leva, portanto, a afirmar que a clínica não se separa da vida, convocando-nos a um exercício ético-político, “[...] a um processo de abertura às diferenças intensivas que pulsam em nós, um lidar com a tensão entre as formas postas e os estados intensivos que se insinuem e que vão desmanchando as figuras atuais e construindo outros modos de existência” (LAVRADOR & MACHADO, 2009, p. 519). Ou seja, quando se dá, de fato, uma intervenção clínica, o que ocorre é um desmantelamento de um modo de existência hegemônico e homogêneo, permitindo a emergência do plano de consistência, do intensivo.

Eis o que se poderia denominar um paradigma ético-estético-político (GUATTARI, 2006). A ética nos remete à vida (valores vitais), a estética à criação nas formulações existenciais e a política à produção de modos de existir atravessados por vetores de enunciação coletivos. O paradigma estético¹⁷ de Félix Guattari, parte da relação da arte com o conhecimento e os modos de produção do saber. Nesse

¹⁶ Foucault (2007) trabalha, a partir da antiguidade greco-romana, dois importantes conceitos: as técnicas de si e a estética da existência, que apontam para a produção da vida como uma obra de arte.

¹⁷ “O novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas. Mas essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente, de um código de lei ou de um deus único e todo-poderoso. A própria gênese da enunciação encontra-se tomada pelo movimento de criação processual.” GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 4. reimp. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 137.

sentido, a clínica opera a partir dos estados intensivos, abrindo-se para a expansão e multiplicação de sentidos.

[...] a dimensão estética pode abrir mais possibilidades para nos afetarmos pelas sensações que nos arrancam do já dado, que excedem a nossa consciência, que nos deslocam de nós mesmos. A estética implica a potência de criação de constelações singulares, de possíveis reais, de novas maneiras de ver, de dizer, de fazer, de sentir e de viver [...] (LAVRADOR, 2006, p. 71)

Lavrador (2006) aponta que “esses três planos estão mutuamente implicados e afirmam, antes de tudo, um exercício de liberdade que envolve um aumento da potência de agir” (p.72) junto das produções coletivas, afastando o “homem da servidão”¹⁸, que se posiciona na vida como guardião da moral. Nesse sentido, implica-se “[...] a política na estética e na ética, pois a política envolve uma luta pela ‘força de existir’ liberta das amarras dos interesses de um Eu e de um dever moral que transcende à vida” (LAVRADOR, 2006, p. 72). Uma concepção, portanto, da clínica, como plano de produção, como processualidade coletiva e campo de experimentação.

Nesse viés, é fundamental que se diga que a construção de uma clínica, no modo como se quer aqui abordar, deve imediatamente afastar-se de qualquer identificação com uma nova técnica, com um novo modismo. A direção de uma clínica, que amplia seus horizontes, aponta para a possibilidade de pensar o próprio campo da clínica no que ele tem de potência de se criar e recriar a cada instante.

Assim, retomamos a questão central do pensamento de Foucault: Como nós nos tornamos o que somos? Para ele, era preciso considerar algo além das relações de poder/saber, não como uma exterioridade a estas, mas como uma relação da força consigo mesma, para a constituição de um si, de relação a si (enquanto o poder era a relação da força com outras forças). A relação da força consigo constitui modos de existência, modos de viver e de subjetivar (BERNARDES; GUARESCHI, 2004). Mas, para que a força afete a si mesma, produzindo estilos de vida, são necessários procedimentos, exercícios, tecnologias cotidianas que conformam e transformam as possibilidades de vida. Segundo o filósofo, “[...] ocupar-se de si não é, portanto, uma

¹⁸ As terminologias “potência de agir” e “homem da servidão” remetem-nos aos pensamentos de Baruch Espinosa e serão melhor abordadas logo adiante.

simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida” (FOUCAULT, 1997, p. 123).

As práticas clínicas podem ser incluídas no campo que Foucault denominou "artes da existência", "asceses", ou "práticas de si". Existe uma tradição que, no Ocidente, se inicia com os gregos, passa pelo cristianismo e culmina nas asceses leigas da modernidade – uma das quais é a clínica "psi". Esta é um dispositivo técnico particular que faz parte de um conjunto historicamente extenso de tecnologias de si, cuja variação é bem mais extensa. As artes da existência são práticas de vida individual e coletiva em que não se dissociam práticas de subjetivação e práticas sociopolíticas, ações individuais e ações coletivas. Podemos entender como exemplo, tal como sugere Neto (2007), que uma "prática de si", no âmbito da saúde pública, numa perspectiva foucaultiana, pensa a intervenção técnica e profissional como secundária à produção de processos de subjetivação autônomos, sem considerar como necessária, ou condição primeira, a mediação técnica. Trata-se de uma disponibilidade em estar com o outro, em cuidar de si cuidando do outro, tal como nos aponta o pensamento de Foucault; da preocupação de um trabalho “[...] ético sobre si, uma política em si, uma criação em si” (DOMINGUES, 2010, p. 18).

Faz-se necessário esclarecer que esse “si” em momento algum se refere à identidade ou a um EU, até porque isso remete à representação e à noção de essência. Trata-se de outro olhar, em ruptura radical com esse tipo de pensamento, que é herdado pelos fundamentos da modernidade na busca de uma verdade a ser alcançada como a única via possível para o conhecimento. Para Andrade (1996, p. 25),

[...] a psicologia ao “pré-supor” um “eu” absoluto, sem mesmo questionar sua origem ou fundamento, debate-se sempre em uma concepção alienante de homem (e de vida). Alienação que não deve ser compreendida como na teoria econômica (alienação do homem pelo trabalho), nem como alienação de si mesmo, pois aqui não existe esse “si mesmo”, que pressupõe um núcleo do sujeito, uma essência ou totalidade, mas, ao contrário, como a ilusão de que exista uma verdade totalizante a ser [...] identificada [...].

A Psicologia configurou-se a partir dessa alienação. Ego é uma concepção historicamente instituída, portanto, não é natural em nós. Pensar uma clínica como um *éthos*, uma ética, designa um grau de abertura na qual toda constelação “humana”, de vida, encontra morada, acolhimento (NAFFAH NETO, 1994).

Nesse sentido, o exercício ético remete-nos a práticas de liberdade. Esse é o cerne do pensamento de Baruch Espinosa¹⁹. Segundo Chauí (1995, p. 81), o que o “[...] preocupa é a servidão humana, em todas as suas formas, ilusoriamente imaginada como liberdade. Por esse motivo, voltou seu pensamento para as causas reais e os efeitos reais da servidão como ilusão de liberdade”. A concepção de liberdade, no sentido que lhe atribui o pensamento espinosista, não é um ato de escolha voluntária, mas a capacidade para sermos os agentes ou sujeitos autônomos de nossas ideias, sentimentos e ações. Sendo assim, como comumente a liberdade se confunde com a noção de livre-arbítrio, cabe aqui um pequeno desvio para situar, de maneira sucinta, tal diferença.

Para Chauí (1995), o livre-arbítrio é um conceito criado pelo cristianismo para explicar a causa do pecado original cometido por Adão e dos pecados que, depois dele, os homens cometem. Trata-se da liberdade de escolher. Essa noção pressupõe que os acontecimentos do mundo dependem da vontade humana para se realizarem ou não. Entretanto, um pensamento crítico perante tal concepção de liberdade aponta que não basta afirmar que a autonomia é equivalente ao poder de escolha; é preciso dar a este último um sentido que recupere ao menos parte de nossa compreensão corrente do ato de escolher como um evento que envolve a contingência.

No prefácio ao primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, escrito em 1886, Nietzsche²⁰ descreve o que ele denomina “grande livramento”. Para ele a saúde define-se como

[...] aquela madura liberdade do espírito que é também auto-domínio e disciplina do coração e permite os caminhos para muitos e opostos modos

¹⁹ Baruch Espinosa (1632-1677), filósofo contemporâneo de Gottfried Leibniz e René Descartes, fez desabar os pilares que sustentam a superstição religiosa, a tirania política e a servidão ética. Ao fazê-lo, pôs em questão as imagens tradicionais de Deus, da Natureza, do homem e da política, que serviam de fundamento à religião, à teologia, à metafísica e aos valores ético-políticos da cultura judaico-cristã, isto é, da cultura ocidental (CHAUI, 1995). A partir da leitura de Espinosa, a compatibilização entre liberdade e determinismo ocupou o centro das preocupações do pensamento leibniziano. “Essa ‘solução’ para o problema da compatibilização entre liberdade e necessidade está longe de ser inteiramente satisfatória – e as infundáveis retomadas do problema por parte do próprio Leibniz poderiam nos levar a suspeitar de que nem mesmo para ele sua solução encontrou uma formulação definitiva” (PINHEIRO, 2010, p. 31).

²⁰ Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão que escreveu ao tom da crise que atravessava a Europa no final do século XIX. “Autonomeando-se o ‘primeiro psicólogo’, ele estabelece como projeto psicológico a pesquisa da origem e desenvolvimento dos valores morais, denunciando-os como criações humanas, arbitrarias e circunstanciais e não como ocorrências naturais e inatas” (ANDRADE, 1996, p. 56). É considerado por muitos como um dos filósofos mais afirmativos, porque nos incita a pensar por nós mesmos. A sua filosofia não é um guia para quem pensa como ele; é um guia para quem pensa por si mesmo. Seus pensamentos produzem interferências ativas no presente estudo.

de pensar, [...] aquela interior envergadura e mimo do excesso de riqueza, que exclui de si o perigo de que o espírito porventura se perca em seu próprio caminho e se enamore de si e em algum canto fique sentado inebriado, [...] aquele excedente de forças plásticas, regeneradoras, conformadoras e restauradoras, que é justamente o sinal da grande saúde, aquele excedente que dá ao espírito a perigosa prerrogativa de viver para o ensaio e poder oferecer-se à aventura: a prerrogativa de maestria do espírito livre (NIETZSCHE, 1978, apud NAFFAH NETO, 1994, p. 28-29).

Nas cintilações desse pensamento, instaura-se um princípio de abertura à multiplicidade como *habitat* do espírito. Excesso de forças plásticas que lançam a vida no aventurar-se de si. Um princípio de saúde equivalente ao de liberdade. Nesse sentido, pensar a clínica como prática de liberdade remete-nos a provocar o sujeito ético-político a criar transmutações nas perspectivas políticas que o constituem.

Como nos diz Andrade (1996, p. 48):

É nesse sentido que eu gostaria de situar a clínica, ou a formação do psicólogo clínico, não como uma área ou especificidade, mas como uma ética. Compreendida dessa forma, qualquer psicólogo que sustente essa ética estaria também sustentando a diferença, sustentando um *lugar clínico*.

Ao recusar todo critério metafísico²¹ para avaliação da vida, Nietzsche, citado por Andrade (1996), aponta que a Psicologia deveria ser uma teoria da vontade de potência desenrolando-se em todo acontecer.

Trata-se de avaliar a força do valor (costumes morais) e o sentido que este imprime à vida: “Sobre o que ele age? O que acontece com o homem sob seu domínio? Que forças estão ali sendo favorecidas e quais estão sendo reprimidas?” (ANDRADE, 1996, p. 61). Trata-se de forças expansivas, criadoras, instituintes de saúde ou, ao contrário, trata-se de forças reativas advindas de uma moral, instituindo ressentimento, impotência e doença? Em outras palavras, para Nietzsche a vida é um permanente embate de forças que não diminuem e não cessam e, portanto, nunca chegam a um equilíbrio.

Quanto ao conceito de acontecimento, este “[...] é, pois, impessoal, pré-individual, nem geral nem particular” (PELBART, 2007, p. 95). Gilles Deleuze, em *A lógica do*

²¹ A metafísica é essencialista, supõe que tudo o que existe tem uma essência que faz com que seja aquilo que é. O papel da reflexão metafísica seria investigar racionalmente tal essência, pois os fatos observados não seriam mais que a manifestação “mais ou menos” próxima dessa essência considerada como verdade universal. “É exatamente essa crença em uma verdade que caracteriza o nosso pensamento metafísico, seja uma ‘verdade objetiva’, seja uma ‘verdade subjetiva’” (ANDRADE, 1996, p. 14).

sentido, ao afirmar que é preciso chamar Joe Bousquet²² de estoico, diz que “[...] a ferida que ele traz profundamente em seu corpo, ele a apreende na sua verdade eterna como puro acontecimento [...]. Assim como os acontecimentos se efetuam em nós, e esperam-nos e nos aspiram, eles nos fazem sinal [...]” (DELEUZE, 2000, p. 151).

E o que quer dizer “apreender a ferida como puro acontecimento”? Não se trata de querer exatamente o que acontece, mas alguma coisa *no* acontecimento, alguma coisa a vir de conformidade com o que acontece. Bousquet, citado por Deleuze (2000, p. 152), diz: “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la. [...] A meu gosto da morte, que era falência da vontade, eu substituirei um desejo de morrer que seja a apoteose da vontade”. Nesse sentido, o acontecimento não é o acidente, ele é *no* que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera: “Tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si um nascimento, romper com seu nascimento de carne” (DELEUZE, 2000, p. 152). Assim, não há acontecimentos privados e outros coletivos, individuais e universais. A clínica, por esse viés, age como um processo imanente que reverte o modelo transcendente de pensamento, fazendo surgir a diferença e apontando para o intensivo da multiplicidade.

Desse modo, a vida concebida como *vontade de potência*, que se dobra e desdobra em todo *acontecer*, requer uma atuação em Psicologia que escape de toda lógica metafísica como um modelo indicador do sentido da vida (ANDRADE, 1996). Como uma prática concreta, a clínica é constituinte de modos de estar no mundo, na vida. Sua concretude, portanto, reflete uma ética.

Isso nos remete aos pensamentos de Espinosa. Para ele, “[...] a ética é uma postura que exige o esforço de ‘perseverar na existência’ por uma alegria ativa e pulsante na vida e pela vida, avaliando que conjugações de intensidades nos compõem e aumentam nossa *potência de agir*” (LAVRADOR, 2006, p. 72). Trata-se de elevar ao

²² Em maio de 1918, Joe Bousquet foi ferido gravemente em Vailly, na França, durante a Primeira Guerra Mundial. Os alemães atingiram-no com um tiro na coluna vertebral. Desde então, ele perdeu o uso das pernas e ficou paralisado até o peito. A lesão em Vailly produziu ressonâncias literárias que, segundo Deleuze (2000), são meditações sobre a ferida, o acontecimento e a linguagem.

máximo a nossa capacidade de ser afetado, experimentar paixões alegres expandindo a nossa “força de existir”.

Quando eu falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes (ESPINOSA, apud DELEUZE, 2002, p. 56).

Sendo assim, Espinosa, citado por Deleuze (1981, p. 107), afirma que a “potência de agir”, ou “força de existir”, nos remete ao *conatus*, que é o esforço para aumentar a experimentação de paixões alegres.

O *conatus* define o direito do modo existente. Tudo aquilo que sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não convém, o que me é nocivo, conservar o que me é útil ou convém) por afecções dadas (idéias de objetos), sob afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio...), tudo isso é meu direito por natureza.

Logo, a vida é o princípio ético no pensamento de Espinosa, e é necessário esforçar-nos para combater continuamente tudo aquilo que nos afaste dela.

Desse modo, a clínica, na concepção que queremos aqui abordar, exige óticas ampliadas que possibilitem uma visão panorâmica dos horizontes que a englobam e dos por ela englobados. Como imagem caleidoscópica, que muda a cada movimento criando combinações variadas, mas sem padrão, os horizontes da clínica, como um *éthos*²³, não nos indicam pressupostos essencialistas, estáticos, padronizados. Ao contrário, a perspectiva da clínica como uma ética leva-nos a paisagens subjetivas provisórias, que se modificam continuamente no dinamismo espaço-tempo. Portanto, paisagens mutantes que se recriam continuamente. A prudência é um instrumento necessário para fazer superar as miragens metafísicas nos horizontes da clínica.

É nesse cenário, isto é, na complexidade dos horizontes da clínica, que a nossa implicação²⁴ com este trabalho se configura.

²³ Machado (1999) nos diz que “a ideia de ética se reveste e atualiza o significado das palavras gregas êthos que significava caráter, índole, temperamento, **modo de ser**, e éthos que significava hábitos, usos, costumes de uma pessoa” (p.147, grifo do autor). Com base em Espinosa, a autora aponta que a ética nos remete à produção de modos de existência; a ética vincula-se à vida e a moral à sobrevivência, sendo esta última entendida como meios de evitar a morte. Assim, “A ética seria [...] a própria experiência de liberdade” (MACHADO, 1999, p. 153).

²⁴ De acordo com Rodrigues e Souza (1991), para a Análise Institucional - abordagem que desenvolve um conjunto de conceitos e instrumentos para a análise e intervenção nas instituições - implicação é justamente a análise dos vínculos (afetivos, profissionais e políticos) com as instituições em questão naquela intervenção em

1.2 TECENDO AS CONDIÇÕES DO CAMPO PROBLEMÁTICO

Mas por que o interesse em estudar a atuação clínica em Psicologia? O que move esse intuito-ação?

A escolha por retornar à academia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da UFES fez-se como o reverberar de vivências numa outra época. Marca de um tempo em que éramos convocados a repensar nossas práticas em um hospital psiquiátrico. Ano de 1998. Entráramos para um projeto de extensão²⁵ intitulado “Intervenção no Hospital Adauto Botelho - A desnaturalização da noção de doença mental: produção de outras formas de espaço-tempo”. Tempo de luta e embates. Tempo de movimento. Nosso país, assim como outros tantos cantos e meios do mundo, já iniciara, ao final da década de 1970, uma intensa crítica ao modelo psiquiátrico clássico e a busca pela criação de novos serviços que extinguissem o sistema asilar. Nesse projeto, éramos estimulados em um clima de estudos, de questionamentos e de busca por movimentos que pudessem quebrar a dura frieza daquele hospital psiquiátrico, que alisava as paredes, o chão, as grades das enfermarias e os corpos seminus indiferenciados no pátio de “banho de sol”. Nosso fazer era movido pela disponibilidade de estar com aquelas pessoas, de construir vínculos e de possibilitar “saídas” ou, melhor dizendo, “entradas na cidade”. Muitos estavam internados havia mais de 25 anos, sem nenhum contato com as ruas.

A localização e a arquitetura daquele hospital já marcavam os traços de violência e exclusão social da institucionalização. As conexões com a cidade-sociedade eram encerradas naquele lugar tão distante e ermo do município de Cariacica-ES. Encontrávamos dificuldades com transporte, com a estrada... tudo parecia conspirar para que não chegássemos perto. Como essa distância aconteceu? O que a tornou

tal ou qual organização e, de forma mais generalizada, da análise desses mesmos vínculos com todo o sistema institucional. Remete às identificações, vínculos e rivalidades. Instituição, aqui, não deve ser confundida com a organização como estabelecimento em que se trabalha, mas, neste caso, no sentido que lhe dá a Análise Institucional, refere-se a certas formas de relações sociais, tomadas como gerais, que se instrumentam nas organizações e nas técnicas, sendo nelas produzidas, re-produzidas, transformadas e/ou subvertidas (RODRIGUES; SOUZA, 1991).

²⁵ Trata-se de um Projeto de Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo, onde cursara a graduação em Psicologia. Nosso grupo, formado por estudantes de diversos períodos do curso de psicologia, era orientado pela Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Campello Lavrador.

legítima? Como poderia a vida encerrar-se naquelas paredes? Como poderíamos afirmar que o que se fazia ali eram práticas de saúde? O que estaríamos tratando?

Passávamos pelo portão central do hospital. Nosso caminhar era cortado pelas divisões e segmentações regulamentadas daquele espaço. O andar de cima era reservado aos pacientes com “quadro-agudo”; no térreo ficavam os pacientes “crônicos”. Para a esquerda seguia-se até outro portão gradeado. Era a ala masculina. Para a direita, a ala feminina. Percorríamos um longo corredor, que margeava todo o pátio de banho de sol, para mais longe encontrarmos as enfermarias classificadas por números. Parecia haver uma ordenação que permitisse a vigilância permanente. O que podíamos para além e para aquém daquele caminhar cortado que direcionava nossa visão e simplificava nossos trajetos?

Enfim, nesse Projeto, evidenciamos que as formas assumidas pela subjetividade, que se configuram em um hospital psiquiátrico, não diferem, em seu processo de constituição, da produção subjetiva de todo um contexto sócio-histórico, político e cultural. Nele percebemos o quanto é importante a saída com os internos para fora dos muros do hospital, mas o quanto é, também, fundamental a saída para fora da cultura manicomial em nós. As vivências desse período reverberam em nós as potências de que o vivo é capaz. Como pode a vida, em meio a tanto desprezo, descaso e falta de acolhimento, ainda pulsar no manicômio? *“E o pulso ainda pulsa”*. Foram momentos que desestabilizaram o olhar naturalizado da noção de doença mental. Tempos de um despertar para regimes de afeto mais sensíveis e alteritários.

De 2000 a 2001, participamos das pesquisas “A desinstitucionalização da loucura”²⁶ e “Uma análise das concepções de saúde atualizadas nas práticas dos profissionais

²⁶ Trata-se de uma pesquisa que objetivou contribuir para a temática acerca da loucura por meio de um olhar histórico-crítico, problematizando as práticas e os discursos a ela referidos, bem como os tipos de produção de subjetividade que vêm sendo engendrados. Utilizando a história como meio que possibilita a desnaturalização dos conceitos e das práticas, abordou-se a produção histórica da noção de doença mental e, também, as propostas de reformulação e crítica ao modelo psiquiátrico. Também foi abordado o percurso da história da loucura no Brasil, fazendo-se um breve histórico das correntes da Reforma Psiquiátrica. Por fim, discutiram-se os processos de desinstitucionalização e desospitalização propostos pela Reforma Psiquiátrica, bem como a problematização das práticas nos serviços substitutivos, levantando alguns questionamentos em relação às práticas manicomiais vigentes. Esta pesquisa foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e foi desenvolvida por quatro alunos de graduação em psicologia (Priscila Silva de Oliveira, Julia Monteiro Garcia, Fabíola Botechia e Camila Mariani Silva) sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Lavrador.

da rede municipal de Vitória"²⁷, esta última no período de maio de 1999 a maio de 2001. Temos trabalhado nos municípios de Cachoeiro de Itapemirim, Itapemirim e Vitória, no estado do Espírito Santo, desde 2004, atuando como psicóloga em instituições públicas e consultório particular.

A atuação nesses espaços entrelaçou-nos por premissas não bem explicitadas, que inquietaram o corpo de maneira inusitada diante de determinadas situações vivenciadas. Assim, questionamos: O que a escuta faz em nós estremecer? Qual o significado da clínica num mundo caracterizado pela racionalidade técnica e econômica, num mundo em que a rapidez e a eficiência parecem apontar para uma medicalização total como correlata de uma sociedade totalmente administrada? Em outras palavras, tais vivências provocaram e ainda provocam em nós interferências que potencializam as inquietações acerca das diferentes faces que assume a clínica nesses espaços.

Além dessas experiências e estudos (que se confirmaram na Especialização Transdisciplinaridade e Clínica), ser docente num curso de formação em Psicologia levou-nos a concluir, junto com os alunos, especialmente os da disciplina de Estágio Supervisionado no Serviço Aplicado de Psicologia (SPA), que a atuação clínica, por um viés ético-político, é inerente ao exercício do pensamento crítico. A Psicologia não produz uma tecnologia, mas uma multiplicidade irreduzível de técnicas e abordagens diferentes. E o termo “irreduzível” quer indicar que as divergências colocam em jogo concepções fundamentais não apenas diferentes, mas até antagônicas. E em que essas concepções podem ser adjetivadas como “fundamentais”? Na medida em que envolvem dois domínios filosóficos intimamente articulados: o antropológico, no qual se questiona “o que é o ser humano”, e o epistemológico, que se refere à questão do “que é o conhecimento científico?” Isso

²⁷ Esta pesquisa teve por objetivo pesquisar-analisar as concepções de saúde presentes na atuação dos profissionais das unidades de saúde municipais de Vitória-ES e os efeitos produzidos no campo da saúde. Trabalhou-se com a perspectiva de que saúde expressa a capacidade do indivíduo de transformar as condições adversas do meio. Os pesquisadores acompanharam o funcionamento das unidades, como reuniões, grupos de trabalho com usuários e visitas domiciliares (Programa Saúde da Família). Além das entrevistas, o cotidiano das unidades mostrou que a saúde, muito mais que o contrário de doença, se enuncia como uma complexidade de relações políticas, sociais, econômicas, culturais, históricas, laborais, entre outras. A pesquisa foi financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e foi desenvolvida pelos seguintes integrantes: Maria Elizabeth Barros de Barros (responsável), Nelson Antônio Alves Lucero (corresponsável), Bruno Birro Coutinho, Cristina Miyuki Hashizume, Juliana Bressanelli, Nomara Guedes de Oliveira, Priscila Silva de Oliveira, Rosânea Aparecida de Freitas Teixeira, Sabrina Paganini de Oliveira, Vanessa Ramalho Manhães.

significa recorrer a posições filosóficas fortemente antagônicas, ou seja, se um analista concebe que o ser humano é livre, no sentido espinosano do termo, e que sua liberdade é transcendental²⁸, ele atuará de um modo bem diferente daquele que entende a liberdade com o mesmo sentido que se atribui ao livre-arbítrio, em que o indivíduo é livre para fazer suas escolhas e, portanto, de certo modo, autodeterminar-se. É evidente que entre essas duas posições existem muitas outras, e as nuances são infinitas.

Dialogamos, então, com Suely Rolnik:

[...] no trabalho de análise estamos o tempo todo expostos a uma reponsabilidade, que não é relativa a um referencial, nem a uma instituição, que ela seja ou não psicanalítica; é uma responsabilidade relativa ao próprio ser, enquanto força de repetição da diferença. Referenciais e instituições vão sendo escolhidos em função desta responsabilidade. Nesta aventura não há qualquer garantia de verdade ou de cientificidade, pois a análise implica numa complexa apreensão do problema singular que cada acontecimento coloca, correndo-se sempre o risco de fracassar. É isto o que faz da prática analítica uma arte da experimentação. A prudência é um importante elemento desta arte – mas, lembremos, **a radical abertura ao problemático faz com que esta prudência nada tenha a ver com virtudes de bom-senso**. Trata-se de uma prudência ética (ROLNIK, 1995, p. 10, grifo nosso).

Conforme assinala Schmidt (1999), é no entrelaçamento das questões em torno do estatuto do saber psicológico e da identidade do psicólogo que emergem o dogmatismo e o ecletismo como “[...] modos de responder à diversidade e à pluralidade teórica e prática da psicologia, como estratégias auxiliares na construção de um discurso identitário e como formas de enfrentamento, pela exclusão ou pela diluição, da alteridade” (p. 23-24). A autora faz uma análise do dogmatismo e o ecletismo na adesão às teorias psicológicas, procurando situá-la no contexto das práticas clínico-institucionais.

No que se refere à formação, o dogmatismo acaba por inspirar um estilo educativo que privilegia a prescrição e a aplicação de técnicas e/ou a imitação dos modelos teóricos consagrados e incorporados pelo professor ou supervisor. A sustentação da angústia como móvel interrogante do pensamento, própria de uma formação pautada por uma atividade ética, é, na adesão dogmática a um quadro teórico-técnico, substituída por um programa instrucional em torno de regras e procedimentos estabelecidos a priori, caracterizando uma formação melhor definida como moral. Quanto mais os processos de institucionalização e formalização da transmissão do

²⁸ Para Deleuze (1997b), o campo transcendental é um puro plano de imanência, já que ele se afasta de toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto. Nesse sentido, o transcendental diferencia-se da experiência, porque não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele apresenta-se, portanto, como “[...] consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu” (DELEUZE, 1997b, p. 15).

saber clínico se pautam por posturas dogmáticas, mais coíbem os iniciantes de terem uma experiência inaugural no campo clínico, na qual possam formular e retomar perguntas, na qual possam experimentar-se enquanto sujeitos éticos e na qual possam relativizar a lógica teórica através do que vivem, observam e pensam no atendimento direto à clientela (SCHMIDT, 1999, p. 28).

Para Figueiredo (1991), se as diferentes “matrizes do pensamento psicológico” refletem e expressam diferentes formas de relações humanas, a opção entre as correntes psicológicas é, em última instância, uma questão ética e não científica, mas não é absolutamente uma questão para a qual só existam soluções irracionais e arbitrarias. O docente em Psicologia deve assumir a responsabilidade de propiciar aos alunos as condições do exercício crítico diante das alternativas diversas e dos impasses com que se defrontam.

É nesse cenário que as condições constituintes do campo problemático são tecidas em meio a incômodos, angústias, inquietações, enfim, experiências que acionam pensamentos-questões.

1.3 CAMPO PROBLEMÁTICO: DAS MIRAGENS METAFÍSICAS ‘O QUE É UM SER’ À PAISAGENS QUE DESLOCA O PENSAMENTO-PERGUNTA PARA ‘O QUE PODE UM SER’

Ao render-se à contingência engendrada pelo próprio percurso, a fabulação deste texto intenta definir-se numa forma contributiva *por uma clínica de expansão da vida*²⁹. Isso nos remete à invenção de outras possibilidades de vida, de outros modos de existência que possam constituir uma “comunidade por vir” (AGAMBEN, 1993, apud LAVRADOR; MACHADO, 2009, p. 522).

A saúde precisa se diferenciar dos serviços de saúde. A saúde se amplia, cria sempre novas normatividades. O serviço se transforma, produz redes,

²⁹ Inspirado no artigo de Maria Cristina Campello Lavrador e Leila Domingues Machado intitulado *Por uma clínica de expansão da vida*, publicado na revista Interface – Comunicação, Saúde, Educação, da Fundação UNI/UNESP, v. 13, p. 515-531, 2009. Suplemento 1.

re-configura territórios, mas nunca poderá conter a saúde. A saúde ou, como preferimos nomear, a potência de vida, ultrapassa as redes de serviços. Não porque haja uma carência na eficácia dos mesmos e sim porque os serviços nunca poderão conter a saúde, a menos que o objetivo seja o da produção de adoecimentos (LAVRADOR; MACHADO, 2009, p. 521).

Nesse sentido, tal como sugere Canguilhem (2006), a saúde não é ausência de doença, mas a capacidade de transformação das condições adversas do meio; logo, uma clínica que incita movimentos de expansão da vida, na medida em que se coloca à espreita dos *encontros* que, como *puro acontecimento*, aumentam a *potência de agir* e, portanto, de diferir.

Com base em Fonseca e Kirst (2004), interpela-se então: O que é possível acontecer em uma relação que se propõe terapêutica e de certa forma libertadora? Libertar-se de quê/de quem? Ou tratar-se-ia de sair de si? Tarefa labiríntica... Qual é o caráter trágico de nossa condição humana? O que pode em nós a potente “vocação” da clínica como dispositivo analítico (ROLNIK, 1995)? Por onde e como poderiam vir a ser criados novos modos de fazer-se existir e de tramar maior resistência na própria experiência da dor e do sofrimento de nossos banais cotidianos?

Mas a que nos remete a noção de resistência? À própria idéia da saúde como equivalente de liberdade. “Para Espinosa, o problema fundamental do Ser é como ser livre, como efetuar sua potência nas melhores condições”³⁰. Nesse sentido, resistir remete-se ao exercício da liberdade como capacidade de agir de acordo com o nosso *conatus*, conforme nos diz Espinosa. Para o filósofo, o *conatus* refere-se à tendência natural e espontânea à autoconservação e ao esforço para permanecer na existência - o que é comum a todos os seres do universo (CHAUI, 1995). Assim, resistir às dores e sofrimentos de nossos cotidianos é extrair a potência desses desassossegos, aumentando a nossa ‘força de existir’.

Esse é o desafio que se coloca nas práticas clínicas: como aumentar a nossa ‘potência de agir’ no atual contexto de mundo globalizado em que o impasse

³⁰ Cf. TEIXEIRA, R. R. As redes de trabalho afetivo e a contribuição da saúde para a emergência de uma outra concepção de público. Working-paper apresentado na **Research Conference on: Rethinking “the Public” in Public Health: Neoliberalism, Structural Violence, and Epidemics of Inequality in Latin America**. Center for Iberian and Latin American Studies University of California, San Diego, 2004. Disponível em: <<http://www.corposem.org/rizoma/redeafetiva.htm>> . Acesso em: 3 out. 2011.

subjetivo do Capitalismo Mundial Integrado parece total (GUATTARI, 1993), produzindo modos de existir homogeneizantes?

Segundo Félix Guattari (1993), a padronização dos modos de perceber, sentir e subjetivar o mundo, ou seja, de inserir-se existencialmente no mundo, trabalha o tempo todo com uma certa ilusão dos sentidos. O que nos remete à servidão e não à liberdade Espinosana. Essa passividade subjetiva, que Guattari considera própria dos dispositivos midiáticos, impede decisivamente uma existência autêntica, vivida de forma autônoma e singular.

Por esse viés, objetivamos aqui afirmar uma clínica que se comprometa com a *Reapropriação existencial*³¹.

A subjetividade permanece hoje massivamente controlada por dispositivos de poder e de saber que colocam as inovações técnicas, científicas e artísticas a serviço das mais retrógradas figuras da socialidade. E, no entanto, é possível conceber outras modalidades de produção subjetiva – estas processuais e singularizantes. Essas formas de **reapropriação existencial** e de autovalorização podem tornar-se, amanhã, a razão de viver de coletividades humanas e de indivíduos que se recusam a entregar-se à entropia mortífera, característica do período que estamos atravessando (GUATTARI, 1993, p. 190-191, grifo nosso).

Perante um mundo em que se vê engendrarem fenômenos de desequilíbrios ecológicos, acidentes nucleares e doenças virais incuráveis, paralelamente ao contexto da aceleração das mutações técnico-científicas, Guattari (2000) nos aponta que o que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta. Nessa realidade, “[...] os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração” (GUATTARI, 2000, p. 07). Em outras palavras, para ele, as relações da humanidade com o socius, com a psique e com a ‘natureza’ tendem a se deteriorar cada vez mais, em função de nocividades e poluições objetivas e, principalmente, por um desconhecimento e uma passividade mortífera dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto.

[...] ressurgimento do que poderíamos chamar conservantismo subjetivo [que] não é unicamente imputável ao reforço da repressão social; diz respeito igualmente a uma espécie de crispação existencial que envolve o conjunto de atores sociais. O capitalismo pós-industrial que, de minha parte,

³¹ Expressão utilizada por Félix Guattari (1993).

prefiro qualificar como *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI) tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens etc. (GUATTARI, 2000, p. 31).

Nesse contexto, de mundo planejado onde tudo é feito no sentido de anular a diferença, Guattari (2000) nos propõe apreender o mundo através de três vasos comunicantes que constituem três registros ecológicos: o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Nessa perspectiva, só uma articulação ético-política, a que Guattari (2000) chamou de *ecosofia*, é que poderia reinventar, “[...] reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo” (p.16).

Sendo assim, cabe o questionamento: quais as implicações de uma perspectiva ecosófica desse tipo sobre a concepção da subjetividade? A esse questionamento Guattari (2000) nos diz que “o sujeito não é evidente [...]; o indivíduo, na realidade, se encontra em posição de ‘terminal’ com respeito aos processos que implicam grupos humanos, conjuntos socioeconômicos, máquinas informacionais etc” (p.17).

Desse modo, ao invés do sujeito, Guattari prefere falar em *componentes de subjetivação* trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Por essa via, recusamos a todo critério metapsicológico por este aprisionar a existência em um modo ilusório de ser. Marcada pelo caráter homogeneizante, a metafísica nos lança perguntas que nos produz a passividade diante da potência de diferir e forjar outras maneiras de existir. Por esse viés é que esta pesquisa visa sondar as forças que podem deslocar o pensamento da pergunta metafísica “o que é um ser” para a questão apontada por Espinosa³² “o que **pode** um ser”, “qual seu grau de *potência e afecções*”.

Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída. [...] Um afeto, que chamamos paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual o espírito afirma uma força de existir de seu corpo maior ou menor que antes. [...] um modo existente define-se por certo poder de ser afetado (ESPINOSA, apud DELEUZE, 2002, p. 56).

A pergunta “o que é”, por ser de perspectiva metapsicológica, é ilusória, na medida em que limita a força, a potência do existir-diferir. No contemporâneo, é possível

³² Nossa leitura de Espinosa baseia-se em seus escritos sobre ética, mas, também e principalmente, nos trabalhos de Marilena Chauí e de Gilles Deleuze acerca da obra do Filósofo.

evidenciar a busca de algumas pessoas por algo que as identifique e diga o que elas são. Ou seja, encaixando-se nas psicopatologias, devido a culturas psicologizantes, o sujeito passa a ver a si e ao mundo por tais óticas. Nessas miragens metafísicas, o que é “mito”³³ se torna “verdade absoluta”. Perguntar pelo que *pode* um ser, uma dor, um sofrimento implica expandir a vida na sua potência infinita de diferir.

Para Foucault (1999), na história dos saberes-práticas psi evidencia-se que as concepções de homem privatizado, as quais não datam de dois séculos, foram consideradas como um saber verdadeiro e absoluto. Assim, sob a ótica metafísica, os sistemas e teorias em Psicologia fundam-se na diferença como doença, como fenômeno da ordem do patológico e a entendem como tal, e essa ótica é a que, muitas vezes, orienta as intervenções psi. Segundo Coimbra (1995, p. 313), “[...] há, portanto, um superinvestimento no psicológico e um não investimento no social e no político”. Em outras palavras, na história da psicologia algumas práticas psi, comportando-se como “guardiães da ordem” (COIMBRA, 1995), instrumentalizam uma lógica de servidão às políticas dominantes. A nossa aposta neste trabalho vai na contramão da história que marca o nascimento da Psicologia.

Tais emblemáticas requerem óticas sensíveis, e menos ilusórias, à apreensão do homem e do mundo. Conforme sugerem Guattari e Rolnik (2000, p. 30), “[...] ao invés de sujeito, de sujeito de enunciação ou das instâncias psíquicas de Freud, prefiro falar em *agenciamento coletivo de enunciação*”. O conceito de agenciamento de Deleuze e Guattari (1995, v. 1) diz respeito ao acoplamento de um conjunto de relações materiais a um regime de signos correspondente. Para eles, o agenciamento é formado pela expressão (agenciamento coletivo de enunciação) e pelo conteúdo (agenciamento maquínico). Trata-se de uma correlação entre duas faces inseparáveis. Agenciar é, também, estar no meio, na linha de encontro de dois mundos. Agenciar-se com alguém, com um animal, com uma coisa – uma máquina, por exemplo – não é substituir, imitar ou identificar-se com algo; é criar algo que não está nem em você nem no outro, mas entre os dois, nesse espaço-tempo comum, impessoal e partilhável que todo agenciamento coletivo evidencia. A relação, entendida como agenciamento, é o modo de funcionamento de um plano coletivo, que surge como plano de criação, de coengendramento dos seres. Esse plano

³³ Para Freud (ESB, v. XXII, p. 119), por exemplo, “[...] a teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia”.

coletivo e relacional é também o plano de produção de subjetividades (DELEUZE; PARNET, 1998). Noção substitutiva das ideias de sujeito de enunciação ou das instâncias psíquicas de Freud, o(s) agenciamento(s) não diz(em) respeito nem a uma entidade individuada nem a uma entidade social predeterminada. De acordo com Caiafa (2000), a enunciação, como agenciamento, é descentrada do sujeito e da relação emissor-receptor, potencializando a indissociabilidade dos agenciamentos de enunciação de práticas concretas.

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extra-pessoal, extra-individual (sistemas maquímicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim, sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e produção de idéia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.) (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 31).

Tal horizonte problemático é inconcebível sem o mundo do devir, e esse é o pensamento que se conecta à dimensão da clínica que este trabalho enfoca.

O devir é um conceito filosófico que foi inicialmente trabalhado por Heráclito (540-475 a.C.), que, tal como Buda (563?-483 a.C.) e Confúcio (551?-479 a.C.), pregava que a aparente estabilidade do mundo era uma ilusão e que tudo estava em constante mudança, tudo era um vir-a-ser. Nas palavras de Heráclito: "O mesmo homem não pode atravessar o mesmo rio, porque o homem de ontem não é o mesmo homem, nem o rio de ontem é o mesmo do hoje". Deleuze e Guattari (2008, v.4, p.18) utilizam-se de tal conceito em seus trabalhos intensificando-o e estendendo-o; apontam que "[...] um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...] O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna". Para Deleuze (2008), há uma distinção entre o devir e a história. Segundo ele, Nietzsche refere-se ao devir quando diz que nada de importante se faz sem uma "densa nuvem histórica". O que a história capta do acontecimento é sua efetuação

em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história (DELEUZE, 1992, p. 210).

Logo o desafio que aqui se configura é o de um pensar que conceba “[...] o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional e aberto” (DELEUZE, 2006c, p. 105). “Uma clínica que transversaliza a política, a crítica e a saúde, uma clínica que se tece nessas tensões, intensificando e fazendo vibrar esse campo problemático, afirmando a potência da clínica” (LAVRADOR; MACHADO, 2009, p. 518).

Portanto, não se trata de uma atuação a partir de uma abordagem, e sim de um posicionamento crítico diante dos processos de subjetivação contemporâneos. Eis o ponto central deste estudo, destacar aqui uma apreensão do homem e do mundo que são indissociáveis, captando “[...] um devir mundial tal como ele surgiu entre os Gregos, como ausência de origens, e tal como ele surge para nós agora, desviando-se de todas as finalidades” (DELEUZE, 2006c, p. 204). O território clínico é assim concebido como uma multiplicidade aberta a devires. Como afirmam Deleuze e Guattari (2008, v. 4 p. 33), “[...] não é de se espantar, a tal ponto o devir e a multiplicidade são uma só e mesma coisa”. Nesse sentido, é necessário livrar-se das amarras do referencial identitário, que fundamenta algumas práticas psi enclausurando o pensar na metafísica de um platonismo triste.

Logo o conceito do devir remete ao de multiplicidade, e este, por sua vez, segundo os trabalhos de Deleuze, implica elementos atuais e elementos virtuais. Daí pensar a clínica como experimentações de

[...] uma vida [que] não contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria (DELEUZE, 1997b, p. 19).

Assim, o virtual é como uma vida, é a imanência da vida. Para o filósofo francês, inspirado em Henri Bergson, a distinção entre o virtual e o atual corresponde à cisão mais fundamental do tempo, quando ela avança diferenciando-se do fazer passar o presente e conservar o passado. Os dois aspectos do tempo, a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do passado que se preserva, diferenciam-se na atualização, tendo simultaneamente um limite que não se pode demarcar, porém

intercambiam-se na cristalização até se tornarem indiscerníveis, cada um (ALLIEZ; DELEUZE, 1996). Em outras palavras, Bergson, citado por Alliez e Deleuze, aponta que a lembrança não é uma imagem atual que se formaria após o objeto percebido, mas a imagem virtual coexistente com a percepção atual do objeto. Desse modo, a lembrança é a imagem virtual contemporânea ao objeto atual. A compreensão dessa ideia remete-nos a uma coexistência do passado, do presente e do futuro, o que implica uma dimensão de escuta que se conecta às múltiplas virtualizações do existir. O plano de imanência corresponde ao virtual e à sua atualização, sem haver aí limite assimilável entre os dois. Para Alliez e Deleuze (1996, p. 51), “[...] a atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída”.

O desafio é o de nos lançarmos nas experimentações de nós mesmos e assumir pelas próprias mãos as condições estéticas da existência. O que se afirma neste estudo é que a clínica deve fabricar possíveis nas virtualizações do existir.

Assim, num mundo em que os países tendem a unificar suas fronteiras e homogeneizar os modos de vida, numa planificação generalizada, Kostas Axelos descreve que um pensamento futuro está por vir para gerir a “nova” ordem planetária. Então, qual é o papel da Psicologia nesse contexto de mundo achatado? Continuar pactuando com seus fundamentos metafísicos e produzindo intervenções aprisionadas numa concepção de homem cuja *existência é duvidosa*³⁴? Quais as prioridades de nossas intervenções? Curar? Adaptar? Reajustar? Psicodiagnosticar? Não acreditamos que seria esse o nosso papel. O que necessitamos não é repensar nosso objeto, e sim nossa posição nesse cenário. O enfoque metafísico muitas vezes opera estratificando os pensamentos que configuram a dispersão do saber psicológico, entretanto, segundo Lavrador (1999, p. 38),

[...] não encontramos, de um lado, práticas completamente capturadas pela metafísica e, de outro, práticas completamente libertas da redução metafísica. Nem tampouco, um referencial teórico, filosófico ou psicológico são a garantia natural para nos colocarmos de um lado ou de outro. Trata-se de um repensar cotidianamente as nossas práticas e de desejarmos esta vertigem, esta turbulência, este desassossego que nos constitui e que produz a vida como potência criadora.

³⁴ Cf. DELEUZE, G. O Homem, uma existência duvidosa. In: LAPOUJADE, D. (Ed.). **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 123-127.

Assim, na clínica, tal como na vida, vivenciamos *encontros* que são *acontecimentos* que podem (ou não) acionar reinvenções no modo de estar nos *verbos* da vida.

Nesse sentido, a concepção de reapropriação existencial se refere à ética, a uma constituição ética de si. Entretanto, essa constituição de si não pode ser egóica, pois isso já faz parte do inferno que vivemos. Trata-se de uma não distinção entre pensamento e ação. Consonância entre os conceitos que utilizo e as práticas que efetivo. Todo conhecimento já faz parte de uma política. Toda política é necessariamente, também, de subjetivação. Tudo isso implica pararmos de “lavar as mãos”, o que significa nos implicarmos, de fato, com a constituição de comuns [...] (LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 132).

A postura do cartógrafo, evocada por Deleuze e Guattari, é também aqui considerada como uma postura clínica que acompanha pistas, traços deixados por movimentos que se desdobram em devires. Essa é para nós uma problemática que nos inquieta a ponto de não podermos continuar a fazer clínica, se esse trabalho de investigação bibliográfica não nos parecer útil num viés ético-político. E “[...] uma boa política é aquela que multiplica os possíveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 255).

Assim, este é um estudo bibliográfico que tematiza a clínica como um movimento que convoca *um sair da Psicologia pela Psicologia*, a fim de ampliar seus horizontes clínicos num pensamento por vir que desconecta a Psicologia desse *humano, demasiado humano*³⁵ e a reconecta com as múltiplas possibilidades do existir-diferir. Trata-se do desafio de inventar novos modos de cuidar como práticas de liberdade, acompanhando o “[...] processo de criação de si com suas paradas paralisantes e suas retomadas de potência na vida” (LAVRADOR; MACHADO, 2009, p. 519).

Enfim, trata-se de uma pesquisa bibliográfica que busca sondar as “forças” que favoreçam o deslocamento do pensar na clínica, expandindo os horizontes que se encontram cerceados pela metafísica.

³⁵ Cf. NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

CAPÍTULO II

“É preciso cavar para mostrar como as coisas foram historicamente contingentes, por tal ou qual razão inteligíveis, mas não necessárias. É preciso fazer aparecer o inteligível sobre o fundo da vacuidade e negar uma necessidade; e pensar que o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis. Fazer um verdadeiro desafio inevitável da questão: o que se pode jogar e como inventar um jogo?”

Michel Foucault

2 PANO DE FUNDO: PRÁTICAS PSI QUE ECOAM COM OS JOGOS BIOPOLÍTICOS

2.1 REVERBERAÇÕES DO PENSAMENTO MODELAR E DICOTÔMICO NOS SABERES-PRÁTICAS DA PSICOLOGIA

Na problematização das práticas psicológicas na clínica, entendemos que os dispositivos de intervenção clínico-institucional são atravessados por muitos vetores. Não podemos negligenciar a história que já foi construída até aqui por meio de diversas práticas. Essas práticas, que foram e são construídas, precisam ser problematizadas, já que as intervenções psi forçam seus atores a arguir sobre o que temos sido e sobre as condições que se colocam como fundações de nosso existir.

Andrade e Morato (2004, p. 345) afirmam que a Psicologia vem sendo instituída com base em um pensamento modelar, tendendo a valorizar as configurações identitárias, passíveis de generalizações, em detrimento das diferenças emergentes nas diversas práticas. Essas diferenças são, na maioria das vezes, negadas e/ou avaliadas como desvios, erros, e depreciadas quando comparadas ao modelo ou norma. Nessa direção de análise, podemos afirmar que a Psicologia esteve sempre atrelada a uma dicotomia entre objetividade e subjetividade, interno e externo, natural e histórico, objeto e sujeito, razão e emoção, indivíduo e sociedade. Desde

Wundt, temos vivido o desafio de superar essas dicotomias, e nosso desenvolvimento teórico pode ser registrado a partir dessas tentativas. Mantidas essas dicotomias, não temos sido capazes de compreender o homem que não de forma a naturalizar seu desenvolvimento e seu mundo psicológico. Em outras palavras, é exatamente porque mantemos uma visão dicotômica que temos explicado o movimento do mundo psicológico como um movimento interno, gerado por si mesmo, como um ser capaz de, através de seu próprio esforço, se autodeterminar.

Bock (1999), em *Aventuras do Barão de Münchhausen na Psicologia*, traz a imagem do Barão de Münchhausen como referência crítica às concepções liberais de homem, que têm caracterizado alguns saberes-práticas da Psicologia. O referido Barão é um personagem histórico alemão. Viveu entre 1720 e 1797. Ficou conhecido como o mentiroso pelas histórias que contava, as quais foram reunidas por escritores alemães, que deram a elas um tom satírico. Suas histórias ficaram, então, famosas e foram até motivo de livro e filme infantis. Löwy (1987) recuperou-as para fazer sua crítica à ciência positivista. Conta o Barão:

Uma outra vez quis saltar um brejo mas, quando me encontrava a meio caminho, percebi que era maior do que imaginara antes. Puxei as rédeas no meio de meu salto, e retornei à margem que acabara de deixar, para tomar mais impulso. Outra vez me saí mal e afundei no brejo até o pescoço. Eu certamente teria perecido “se pela força de meu próprio braço, não tivesse puxado pelo meu próprio cabelo preso em rabicho, a mim e a meu cavalo que segurava fortemente entre os joelhos” (LÖWY, 1987, apud BOCK, 1999, p. 12).

Bock (1999) critica a ideia de um homem autônomo, capaz de “puxar a si próprio pelos cabelos”, visto que tal perspectiva sintetiza a visão de homem liberal, presente na ciência positivista. Esta ciência naturaliza os fenômenos sociais e humanos ao contrapor à ideia do materialismo histórico, no qual todo fenômeno social é histórico e não pode ser compreendido senão em sua historicidade.

A Psicologia, não só como conhecimento, como ciência, mas como profissão, está afinada com a “ideia do Barão de Münchhausen”: o homem e suas ações dependem do próprio homem, de seu esforço e vontade. Não seria essa a ideia presente, por exemplo, em nossas propostas de trabalho terapêutico? Não estaríamos acreditando, com nosso trabalho, que o homem é capaz de sair do pântano com seu próprio esforço, puxando-se pelos cabelos? Não seria essa a principal característica do já tão criticado “modelo médico na Psicologia”? (BOCK, 1999, p. 12).

Ainda no que se refere às trajetórias psi, Foucault (1997) entende que a Psicologia encontra seu espaço como uma técnica de regulamentação, apontando que essa ciência culmina com a primazia do corpo biológico³⁶. Portanto, a Psicologia ocupou um papel importante na sociedade durante o século XX, ajudando a construir o mundo e as pessoas em que nos transformamos. Nesse sentido, constituiu-se como uma “ciência social”, promovendo uma “psicologização” das vidas individual e coletiva, inventando e transformando diversas ideias em termos psicológicos. A Psicologia desenvolveu-se como um pretense conhecimento sobre as pessoas, com o objetivo institucional de administrá-las, moldá-las, reformá-las. A Psicologia Social do pós-Primeira e Segunda Guerras, com suas pesquisas de atitudes e trabalhos sobre grupos, culmina na noção de empreendimento, construindo e regulando as ações humanas. Assim, vivenciamos a primazia do corpo biológico no século XXI, quando as novas tecnologias de imagem – estudos de tomografias cerebrais de neurônios, *in vitro* e *in vivo* –, a Psiquiatria Biológica, a Neuroquímica e a Neurobiologia emergem, na mesma medida em que uma “subjetividade cerebral” se fortalece (ROSE, 2008, p. 163).

A adoção de metodologias empíricas pela Psicologia, no século XIX, levou ao desenvolvimento de uma ciência real da mente, da vida e do comportamento humano. Entretanto, esse é, na verdade, o mito fundador da disciplina Psicologia. De fato, essa disciplina começou a se formar em todos aqueles locais práticos que tomaram forma durante o século XIX, no qual problemas de condutas coletiva e individual humanas eram de responsabilidade das autoridades que procuravam controlá-las – nas fábricas, na prisão, no exército, na sala de aula, no tribunal, por exemplo.

A psicologia, inicialmente, tomou forma não como uma disciplina ou uma área profissional, mas como uma cadeia de pretensões de conhecimento sobre pessoas, individual e coletivamente, que permitiria que elas fossem melhor administradas (ROSE, 2008, p. 157).

No Brasil, por exemplo, a orientação predominante dada à formação em Psicologia aparece claramente nos dizeres da Lei n.º 4.119, de 27 de agosto de 1962, que dispõe sobre a profissão do psicólogo: “Constitui dela função privativa a utilização de métodos e técnicas psicológicas, com estes objetivos: a) diagnóstico psicológico; b)

³⁶ O conceito de biopolítica será abordado mais adiante neste trabalho.

orientação e seleção profissional; c) orientação psicopedagógica; d) solução de problemas de ajustamento” (BRASIL, 1962). Este último objetivo refere-se à Psicologia clínica, cujos termos “clínica” e/ou “terapia” tiveram de ser omitidos a fim de se obter uma conciliação com a classe médica e a conseqüente aprovação da Lei. Os termos da Lei remetem, diretamente, a uma função adaptacionista da Psicologia (orientação, seleção, ajustamento, entre outras), assim como ao caráter predominantemente técnico da formação.

Por essa razão, essa não é a “psicologia aplicada” – os vetores não foram de um conhecimento formado na academia para o campo das aplicações, mas ao contrário. **Similarmente, os vetores do desenvolvimento da psicologia não foram do normal para o anormal, mas fizeram o caminho inverso: um conhecimento da normalidade, e das normas da normalidade, derivado de um interesse na anormalidade.** Por exemplo, a idéia de inteligência, que seria um foco da psicologia durante a primeira metade do século XX, surgiu de esforços para identificar os indivíduos de reduzida capacidade mental e encaminhá-los para instituições apropriadas, escolas ou colônias especiais. O mesmo pode ser dito da personalidade e de quase todos os outros “conceitos chaves” da disciplina (ROSE, 2008, p. 156, grifo nosso).

Assim, podemos dizer que, para a Psicologia, a norma não foi derivada de nenhum conhecimento do funcionamento orgânico da mente, como foram as normas da medicina em relação à regulamentação do corpo. “As normas psicológicas derivam das normas requeridas pelas instituições – do sistema escolar, da indústria, das forças armadas e de todos os lugares” (ROSE, 2008, p. 156).

Em seu estudo *O normal e o patológico*, Canguilhem (2006), o principal autor da Epistemologia histórica, destaca que é a própria vida, e não o julgamento médico, que faz do normal biológico um conceito de valor, e não de realidade estatística. Mas, para a Psicologia, pode-se pensar que saúde era, como foi um dia, meramente vida no silêncio das autoridades: isso está conectado a um projeto de normalização sem referências às normas do seu objeto, uma teoria patológica sem uma teoria de normalidade.

A psicologia se forma como um híbrido entre esses projetos administrativos e projetos filosóficos mais antigos. Esse foi o tema das reflexões de Canguilhem em sua palestra “What is Psychology?”, ministrada na Sorbonne, em Paris, em 1956. Ele sugeriu que a psicologia, como a Sorbonne, está posicionada entre duas rotas possíveis. Quando alguém sai da Sorbonne, pode seguir em uma de duas direções. Se a pessoa tomar o caminho que sobe a montanha, chega ao Pantheon onde os mais sábios filósofos franceses estão enterrados. Por outro lado, o caminho que desce a montanha leva à delegacia de polícia (ROSE, 2008, p. 157).

Enfim, essa tradição naturalizante do fenômeno psicológico jogou-nos em uma perspectiva de profissão que sempre compreendeu nossa intervenção como curativa, remediativa, terapêutica. Daí por que temos tido um modelo médico de intervenção.

Ao colocar em análise algumas das formas que habitam o contemporâneo, como a realidade objetiva, o mundo social e cultural, já não podemos mais falar de mundo psicológico sem considerar o mundo social e cultural. E a Psicologia caminhou nessa direção... Segundo Andrade e Morato (2004), nos últimos anos, o modo de pensamento modelar vem sendo questionado e criticado em função da diversidade emergente nas diferentes práticas, principalmente naquelas desenvolvidas com populações de baixo nível socioeconômico, não contempladas nas teorias psicológicas tradicionais. Entretanto, por lidarmos com o social e o cultural como absolutos em si, construindo um modelo relacional entre esses mundos, entendendo que eles se influenciam, e não que constituem um ao outro em movimento contínuo de diferenciação, então isso significa que ainda mantemos a dicotomia.

Logo, ao pensar o indivíduo deslocado de seu mundo social e cultural, deparamo-nos com a concepção de ser como produzido pelo seu próprio movimento. Dito de outra forma, construímos uma Psicologia que não precisa fazer nenhuma referência ao mundo social e cultural para falar do humano. Evidência disso são pronunciamentos de psicólogos que explicam o que se passa com um indivíduo sem fazer referência a questões políticas, econômicas e culturais de nossa sociedade.

Toda essa discussão põe em análise o *saber-poder das práticas psi*. Então é primordial estabelecer um diálogo com Foucault, pois, em seus primeiros trabalhos *Doença mental e personalidade* e *Doença mental e psicologia*, a Psicologia é apresentada em termos problemáticos. *História da loucura*, *Vigiar e punir*, *A vontade de saber* e *Os anormais* situam-se no que se poderia chamar de mais que de uma Arqueologia, de uma genealogia da Psicologia. Em outras palavras, em uma análise histórica das práticas em geral, Foucault é quem teve o mérito de evidenciar que a história da Psicologia apenas é compreensível a partir de um período que remonta a muito além do Iluminismo e que, de fato, começa com as práticas de si mesma na Antiguidade e continua com a reelaboração dessas práticas na época helenística, no cristianismo e nos séculos XVII e XVIII. Portanto, Foucault ocupa-se, de modo

ímpar, do papel da Psicologia na formação e no funcionamento das formas modernas do poder, enfocando sua análise no entrelaçamento mútuo entre formas de saber e formas de poder.

A partir do exposto, é possível pôr em análise qual a escuta/intervenção que os profissionais de Psicologia põem em curso e que modos de subjetividade³⁷ estão sendo produzidos/fortalecidos em seus discursos, no âmbito da clínica. Para Fonseca e Kirst (2004), o modelo hegemônico e difundido de clínica coincide, em algumas de suas fundamentações, com princípios epistêmicos que privilegiam a dicotomização entre sujeito e vida, consciente e inconsciente, interioridade e exterioridade, clínica e política. Fundado na crença de uma postura neutra, busca produzir a “correção” daquilo que entende estar desviado e fora da norma. Pela representação, alimenta-se de modos de ser idealizados que, do alto de sua certeza, se constituem e se impõem como modelos de identificação a serem reproduzidos em nome da ordem e do bem-estar.

Modelos da reprodução do mesmo que, ao se pretenderem transcendentais à experimentação das potencialidades de vir a ser da própria vida, colocam-se como instrumento biopolítico, por encerrarem em si o poder de separar a vida do vivo, o desejo do ser. Subordinação do vir-a-ser ao ímpeto da prescrição de modos de existir no mundo. Tarefa de constituição de uma certa homogeneidade dos seres, garantindo-lhes o apaziguamento através de operações de estabilização e estancamento da própria matéria pulsional que, de seu escorrer e transbordar constantes, faz-se como ameaça e perigo aos mundos conhecidos e amados tão somente por sua condição de domesticados e familiares. Estancar o tempo, conferir-lhe o atributo e a atribuição de petrificar os fluxos, cristalizar as formas e garanti-las como morada eterna e imutável do ser. Dar-lhe as costas, de modo a não se deixar sucumbir ou desaparecer na erosão advinda do intempestivo que lhe é imanente. Posicionar-se pela constituição de um humano controlável e domesticado, legítimo espelho do mundo de valores erigidos em torno da verdade e da moral vigentes. Mundo das promessas, erigido segundo as vozes da consciência e da vontade e habitado por paisagens calcinadas por onde podem estar a vagar, sem escoramento, aquelas pulsações, aquela certa imaterialidade do ser e do mundo, aquele ainda não-mundo de potências, que resiste, insiste e espreita para obter passagem e licença para o seu existir. Mundo da cura, mundo curado parecendo-se a um mundo assombrado por todos os demais insuspeitados mundos não consentidos... (FONSECA; KIRST, 2004, p. 30).

Segundo Bezerra (2002, apud FONSECA; KIRST, 2004, p. 30), esse modo indivíduo de ser caracteriza-se pela interioridade psicológica, pela construção de identidades fundadas em atributos e sentimentos privados e pela problematização e exploração

³⁷ Como já dito anteriormente, trata-se de uma noção desvinculada da ideia de um sujeito em si, pois não é passível de totalização nem de centralização no indivíduo. Seriam, portanto, modos de ser, de viver fabricados e modelados no registro social, histórico, político, econômico, ecológico, tecnológico, entre outros.

do repertório afetivo íntimo. As identidades e os papéis sociais anteriormente atribuídos por herança, tidos como determinações externas à experiência individual, passam a ser encarados como realização pessoal de cada indivíduo ao longo de sua vida. A norma e o desvio são implantados no terreno do mundo interno, e a conflitualidade passa a constituir-se como o cerne de uma interioridade dilacerada entre desejos e pulsões e as exigências da vida social burguesa. É no marco de tais referenciais históricos e culturais que Foucault vai apontar o surgimento da clínica moderna na passagem do século XVIII, fundamentada no *pathos* individual.

2.2 PAISAGENS DO CONTEMPORÂNEO: INCIDÊNCIA DOS JOGOS BIOPOLÍTICOS

Que impasses se apresentam hoje para nós, profissionais da saúde? O que precisamos enfrentar para construir uma *clínica como crítica*³⁸? Sim, porque precisamos fazer da clínica um espaço de atuação em construção permanente, que tenha como objetivo estar à altura do nosso tempo. Mas como anda o nosso tempo no que se refere às políticas que incidem, no contemporâneo, sobre a vida, mais especificamente sobre os modos de subjetivação?

Entende-se por políticas de subjetivação os processos contínuos de produção de modos de vida, que podem referir-se tanto à potência quanto à mortificação da vida humana em sua integralidade. Nesse sentido, “[...] política e subjetivação se entrelaçam. Todas as políticas que se encontram em curso no campo social produzem e ressoam, ao mesmo tempo, processos de subjetivação” (LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 127-128).

É relevante, portanto, fazer menção ao elementar, como diz Althusser (1998), ao sistema dominante, que se define pela onipresença de sua ideologia mercantil, ocupando todos os espaços e todos os setores da vida. Nessa realidade, prevalece a necessidade de produzir, vender, consumir, acumular, reduzindo-se, assim, as relações humanas a medíocres relações mercantis, que consideram que o nosso

³⁸ Cf. DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997a.

planeta é uma simples mercadoria. A função que nos designa é o trabalho servil. O único direito que se reconhece efetivamente, quase que automático, é o direito à propriedade privada.

La Boétie criou a expressão *servidão voluntária*³⁹ no século XVI, colocando em evidência os pressupostos éticos da condição humana.

Servidão voluntária?! [...] em vista de o homem se ter vislumbrado pela primeira vez como potência constituinte do mundo, pelo trabalho incansável da razão e da ciência, conseguindo se libertar da tutela divina e do aprisionamento teológico, aquele se representou então pela marca da servidão voluntária (BIRMAN, 2006, p. 20).

Jean-François Brient e Victor León Fuentes falam-nos da *servidão moderna*⁴⁰:

[...] é uma escravidão voluntária, consentida pela multidão de escravos que se arrastam pela face da terra. Nós mesmos compramos as mercadorias que nos escravizam cada vez mais... e produzimos trabalhos cada vez mais alienantes, que demonstram estar suficientemente domados. E para que este cenário, que configura uma tragédia absurda, possa ter lugar, foi necessário tirar desta classe a consciência de sua exploração e de sua alienação. Aí está a estranha modernidade da nossa época. Contrariamente aos escravos da Antiguidade, a dos servos da Idade Média e a dos operários das primeiras revoluções industriais, estamos hoje em dia frente a uma classe totalmente escravizada, só que não sabe, ou melhor, não quer saber, parece não despertar... (BRIENT; FUENTES, 2009).

No seio rizomático dessa configuração, evidencia-se uma força preponderante, que consiste em ignorar a rebelião que seria uma legítima reação dos explorados. A renúncia e a resignação são a fonte de sua desgraça. O pesadelo dos *escravos modernos*, que almejam somente ser levados por esta dança macabra do sistema de alienação, moderniza-se opressivamente, expandindo-se por todas as partes as formas de mistificação que permitem ocultar nossa condição de escravos. “O urbanismo é esta tomada de posse do meio natural e humano pelo capitalismo, que, desenvolvendo-se logicamente como dominação absoluta, pode e deve agora refazer a totalidade do espaço como sua própria decoração” (DEBORD, 1992, apud BRIENT; FUENTES).

³⁹ BOÉTIE, 1983, apud BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 19.

⁴⁰ Cf. BRIENT, Jean-Francois; FUENTES, Victor León. **De la servitude moderne**. 2009. Disponível em: <<http://www.delaservitudemoderne.org/portugues1.html>>. Acesso em: 1.º mar. 2011. Trata-se de um livro e um documentário de 52 minutos produzidos de maneira independente. O texto foi escrito na Jamaica, em outubro de 2007, e o documentário foi finalizado na Colômbia, em maio de 2009. Tal material encontra-se disponível nas versões francesa, inglesa e espanhola. Segundo os autores, o objetivo principal do filme é de pôr em dia a condição de escravo moderno dentro do sistema totalitário mercante e de evidenciar as formas de mistificação que ocultam essa condição subserviente.

À medida que construímos nossos mundos com a força alienada de trabalho, a decoração desse mundo torna-se a prisão onde deveremos viver. Essa decoração está em permanente construção; nela nada é constante. A remodelação dos espaços que nos rodeiam é justificada pela estupidez generalizada e pela insegurança com que têm que viver seus habitantes. Trata-se de mudar tudo à imagem do sistema. O mundo torna-se como uma fábrica: cada vez mais sujo e barulhento. Cada parcela desse mundo é propriedade de um Estado ou de um particular. Este roubo social, que é a apropriação exclusiva da terra, materializa-se na onipresença dos muros, das grades, das cercas, das barreiras e das fronteiras e, fundamentalmente, na institucionalização do nosso sistema monetário (BRIENT; FUENTES, 2009). Afinal, o dinheiro - a moeda - nasce de uma dívida em que as agências monetárias internacionais, simplesmente **do nada**, se apropriam dos títulos públicos, os quais entram na base do modelo de circulação de bens, da troca. Assim, institucionaliza-se o monetário. As barreiras, acima descritas, são marcas visíveis da separação que invade tudo, mas, ao mesmo tempo, a unificação do espaço, segundo os interesses da cultura mercantil, é o grande objetivo da nossa época.

Nesse contexto, as subjetividades constituem-se como capturadas, servis, coadunadas aos padrões, reprodutoras de esquemas sutis e cotidianos entorpecentes de microfascismos, apaixonadas pelo poder, pelos títulos, pelos cargos, pela produtividade acadêmico-científica, pela produção de discípulos.

E eis o ponto crucial: aceitamos sem discutir a vida lamentável que se planejou e se forja para nós.

Trata-se de fato de um Império⁴¹ ...

Por mais que um Imperador tenha Muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente [...] à dimensão subjetiva sobre a qual ele se

⁴¹ Esta palavra (Império) foi propositadamente empregada a fim de nos remeter à obra *Império*, de Michael Hardt e Antônio Negri, publicada originalmente em inglês, no ano 2000. O livro explora as dimensões propriamente conceituais de Império. Os autores afirmam que a noção não é nem uma metáfora – o que exigiria uma demonstração das semelhanças entre a ordem mundial de hoje e os Impérios de Roma, da China, das Américas e assim por diante –, nem uma descrição, mas um conceito. Vinculando essa afirmativa à perspectiva de Gilles Deleuze e Félix Guattari, o livro pode ser considerado uma tentativa de transpor para o plano da análise política, histórica e etnográfica concreta uma série de novas concepções acerca do poder elaboradas ao longo das décadas de 1960 e 1970. De modo sucinto, o conceito de "Império" só é realmente operativo quando acompanhado de seu correlato, o de "multidão", o qual, assim como o primeiro, consiste em uma entidade conceitual que permite não apenas analisar o presente, mas também discernir linhas de ação nos espaços por ele desenhados.

assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se – o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje. De fato, como poderia o Império atual manter-se caso não capturasse o desejo de milhões de pessoas? Como conseguiria ele mobilizar tanta gente caso não plugasse o sonho de multidões à sua megamáquina planetária? Como se expandiria se não vendesse a todos a promessa de uma vida invejável, segura, feliz? Afinal, o que nos é vendido o tempo todo, senão isto: maneiras de ver e de sentir, de pensar e de perceber, de morar e de vestir? O fato é que consumimos, mais do que bens, formas de vida – e mesmo quando nos referimos apenas aos estratos mais carentes da população, ainda assim essa tendência é crescente. Através dos fluxos imagens, de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos constantemente, absorvemos maneiras de viver, sentidos de vida, consumimos toneladas de subjetividade. Chama-se como se quiser isto que nos rodeia, capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade de espetáculo, era da biopolítica, **o fato é que vemos instalar-se nas últimas décadas um novo modo de relação entre capital e a subjetividade.** [...] Ele agora penetra não só nas esferas as mais infinitesimais da existência, mas também as mobiliza, ele as põe para trabalhar, ele as explora e amplia, produzindo uma plasticidade subjetiva sem precedentes, que ao mesmo tempo lhe escapa por todos os lados (PELBART, 2009, p. 20, grifo nosso).

A ordem capitalística é projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica. Ela incide nos esquemas de conduta, de ação, de gestos, de pensamento, de sentido, de sentimento, de afeto, nas montagens da percepção, da memorização e em outras tantas. Desse modo, a ordem capitalística produz os modos de relações humanas, os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, fabricando relações com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento do corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro. Em outras palavras, trata-se de um **complexo industrial da subjetivação** que fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Em suma, “[...] esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 42, grifo nosso).

Assim, evidencia-se, na contemporaneidade, a presença sutil e constante do poder, embora o discurso neoliberal apregoe o contrário, insistindo que, em momento algum da história da humanidade, a escolha, a possibilidade de opção, foi tão disseminada na humanidade. Esse poder encontra-se calcado em fazer viver e em multiplicar as formas de existência, em controlar as condições de vida com todo o entorno que faz parte do ser e estar no mundo. Poder positivo, que penetra na vida dos homens e na força que essa vida comporta. Poder produtivo. Trata-se de um dispositivo biopolítico que favorece o cenário na nossa época da medicalização.

E o que é biopolítica? A invenção desse conceito deve-se, sem dúvida, ao filósofo

Michel Foucault. Conforme nos diz Pelbart (2009), o termo biopolítica aparece pela primeira vez na obra do filósofo francês, em uma conferência que ele proferiu no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada *O nascimento da medicina social*. Segundo Foucault (1974, apud PELBART, 2009, p. 55), “[...] para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica”.

Em 1976, com a publicação de *A vontade de saber*, Foucault forjou os conceitos de biopoder e de bio-história para indicar a importância desses conceitos nas leituras sobre a vida e a sexualidade, na emergência da modernidade no Ocidente. Em seu curso no Collège de France, de 1977-1978, intitulado “Segurança, território, população”, o filósofo enuncia o conceito de biopolítica. No ano seguinte, de 1978-1979, Foucault ministra no Collège de France o curso justamente intitulado “Nascimento da biopolítica”, que é, aliás, uma genealogia do neoliberalismo (BIRMAN, 2006, p. 255-256).

Circunscrevendo um pouco mais o sentido do conceito de biopolítica, tal como o prefixo *bio* salienta, na palavra biopolítica o que está em causa é a ordem da vida, num duplo registro de referência. Antes de mais nada, trata-se de uma nova forma de conceber a questão da *vida*. Em seguida, o que está em pauta é outra modalidade de *controle e regulação* social dos corpos. Se, pelo primeiro registro, o que se visa efetivamente é à produção de riqueza, pelo segundo, em contrapartida, o que se pretende é a normalização das individualidades. Evidentemente, esses registros são complementares, não existindo dissonância entre eles (BIRMAN, 2006, p. 256).

A biopolítica enquanto tal, com efeito, é constitutiva da nossa tradição social há pelo menos duzentos anos, sendo a matriz epistêmica e política que delineou todo o processo de medicalização do Ocidente, confundindo-se mesmo com a modernização deste, iniciada na virada do século XVIII para o XIX (BIRMAN, 2006, p. 255-256).

Desse modo, a problemática em questão já estava presente na obra de Foucault desde 1963, com a publicação da obra *Nascimento da clínica*. Nesse contexto, a medicalização foi colocada em foco. Posteriormente, em muitos textos e conferências, publicados nos anos de 1960 e início dos anos de 1970, a mesma problemática foi perseguida por Foucault de maneira sistemática.

Foucault situa a biopolítica no interior de uma estratégia mais ampla, que ele denomina de “biopoder”. E ao diferenciar biopoder do poder de soberania ao qual ele sucede historicamente, insiste sobretudo na relação distinta que entretém, cada um deles, com a vida e com a morte: **enquanto o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder faz viver e deixa morrer**. Dois regimes, duas lógicas, duas concepções de morte, de vida, de corpo (PELBART, 2009, p. 55, grifo nosso).

Em outras palavras, Foucault (1999, apud LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 127-128) fala-nos da emergência de um poder de regulamentação que funciona fazendo viver e deixando morrer, nomeado biopoder. Este não diz respeito a um poder soberano de fazer morrer, nem a um enfrentamento, e sim a uma relação pautada no biológico, o que significa que a morte assume o sentido de conservação da própria vida. É uma morte que se justifica pela vida.

Poderíamos dizer que seria uma espécie de “fazer morrer para fazer viver” ou “fazer viver fazendo morrer”. Deixar morrer ou fazer morrer, esse excesso do biopoder que geri, gera, e também cessa, cansa, priva de vida, faz funcionar muitas formas de morte [...]. Seu alvo é a regulamentação da vida, o controle de seus acidentes, de suas eventualidades, de suas deficiências, ou melhor, de uma partição constante entre o que deve viver e o que pode morrer, entre o que é vida e o que é perigo, o que ameaça a vida. Ao mesmo tempo, todas as biotecnologias visam prolongar a vida, pois o poder tomou posse da vida. O biopoder somente pôde se constituir em função de uma tecnologia de poder que já se disseminava, ou seja, o poder disciplinar. Estas tecnologias de controle sobre o corpo individual criaram um campo de possibilidade para a emergência de um poder que incide sobre a vida da população. E o maior poderio sobre a vida, ou melhor, a maior eficácia do biopoder ao fabricar modos de vida, se coloca exatamente através da maior naturalização de seus dispositivos. O poder realiza uma eficaz política sobre a vida cada vez que cada um de nós reforça, incita, vigia, majora, organiza, ordena, multiplica, qualifica, mede, avalia, hierarquiza ou faz funcionar uma complexa rede de dispositivos de controle. Há uma proliferação de tecnologias políticas que vão investir todo o espaço-tempo da existência, redundando em diferenciadas políticas de subjetivação (LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 127-128).

A partir do exposto, interrogamos: Que políticas de subjetivação temos posto em funcionamento em nossas práticas?

Decifrando a relação entre poder e saber, Foucault permite-nos também refletir acerca das relações de poder que perpassam nossas inserções profissionais. Para ele, o aparecimento dos saberes, entendidos como formações discursivas e suas respectivas práticas, ocorre em momentos históricos descontínuos, que estão intimamente ligados com a questão do poder.

Cabe ressaltar que nem o saber nem o poder são dispositivos universais e a-históricos, agindo apenas no macro, no molar. Na verdade, são produtos de

questões emergentes em determinada época, estando imbricados com a produção de subjetividades, agindo sobretudo no micro, nos espaços sociais moleculares. Assim, todo discurso acerca da subjetividade é um discurso histórico e político, como salientam Rodrigues e Souza (1991) a partir das ideias em questão. Essas formações discursivas têm uma função, não necessariamente punitiva, mas de monitoração e de ordenação, convocando modos de subjetivação e delimitando a realidade social.

A modernidade, mais especificamente o século XIX, trouxe consigo a instalação do poder sobre o homem como ser vivo, poder no qual a punição e o castigo foram substituídos pela fiscalização. O biopoder, poder sobre a vida, pode ser definido como um “[...] poder que se incumbiu tanto do corpo como da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população” (FOUCAULT, 1999a, p. 302). Incidindo tanto sobre o indivíduo quanto sobre a espécie humana, o biopoder apresenta dois eixos: o poder disciplinar e a biopolítica. O poder disciplinar, que atua sobre os indivíduos e os corpos e corresponde ao poder baseado no *panóptico*⁴², encontra boa parte da sua sustentação no sistema racional e científico da sociedade moderna. A biopolítica, por sua vez, tem como área de atuação a população e é auxiliada por mecanismos de regulamentação da natalidade, da mortalidade, das capacidades biológicas, dos efeitos do meio. A biopolítica modifica parcialmente o biopoder e o utiliza; sua tecnologia não suprime a tecnologia disciplinar.

Este foi um dos fenômenos fundamentais do século XIX: o aparecimento de uma nova tecnologia de poder que tinha como foco a vida dos homens e não se concentrava no direito de matar, ao contrário do poder soberano, que se exercia por mecanismos de apropriação, castigos e torturas. Na época moderna, o poder não é repressivo, no que se refere a seu funcionamento e efeitos, não é um dispositivo que desqualifica, limita, nega e reprime; apresenta-se como positivo, no sentido de ser

⁴² O panóptico foi projetado por Jeremy Bentham (1748-1832), no século XVIII, e corresponde a uma estrutura arquitetônica circular composta por várias celas que se voltam para uma torre ao centro. Dessa torre pode-se ver tudo sem que as pessoas que ocupam as celas vejam quem está na torre. Esse edifício tem grande eficácia no exercício da vigilância, uma vez que incita as pessoas a atuar como se estivessem sendo observadas o tempo todo. Foucault cita Bentham como um teórico que previu e apresentou um esquema – o modelo panóptico – desta sociedade de vigilância que caracteriza a grande ortopedia social. Dessa forma, o panoptismo é uma forma de poder que repousa não mais sobre um inquirido (como nos séculos anteriores), mas sobre algo totalmente diferente: o exame.

constitutivo, determinante, de participar ativamente da produção de modos de subjetivação, da elaboração do cotidiano das pessoas, sujeitando-as a verdades normativas que prefixam sua vida e as suas relações. Dessa ligação entre saber e poder emergem os sistemas de vigilância. Esse sistema de controle social não é só praticado pelo sistema judiciário e penal, mas também pela Medicina, pela Pedagogia, pela Psicologia, pela Economia, enfim, por todos os campos de saber.

Contudo, é importante ressaltar que a biopolítica, sobretudo no pensamento de Hardt e Negri (2001), é o poder sobre a vida, mas também a potência dessa vida de fazer de si um capital. No âmago desse dispositivo, existem vidas e subjetividades que podem revirar esse jogo, uma vez que esse grau de dominação só é possível se os próprios indivíduos reativam esse poder e se encarregam disso. Vale lembrar que esse poder se exerce sobre uma potência subjetiva que, quando convocada, pode virar um poder de resistência contra o poder sobre a vida. Há poder na vida, poder-potência, na medida em que há poder sobre a vida, poder-opressão.

A partir dessas ideias, insistimos em que o estado de potência da vida, inerente à subjetividade, pode atualizar-se na experiência clínica e atuar como um dispositivo para a sustentação de modos de existência que se criam, de maneira singular, e que emergem como resistência à reprodução, à massificação, à gerência da vida. Para tal, é preciso considerar a clínica como acontecimento, como plano de produção do coletivo.

Félix Guattari (1993, apud LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 119, grifo nosso) sugere a necessidade de uma **reapropriação existencial** que nos impulse a desejar que nossas palavras, nossos olhares, nossas vidas sejam diferentes do que são. Tudo isso implica a “[...] capacidade de assumir nas próprias mãos as condições biopolíticas da existência”.⁴³

2.3 AS DORES E OS SOFRIMENTOS DO MUNDO: CENAS ENTORPECENTES

⁴³ NEGRI, 2005, apud LAVRADOR; MACHADO, 2010, p. 132.

Ainda na tentativa de elucidar algumas paisagens do contemporâneo, agora numa dimensão do mal-estar na atualidade (BIRMAN, 2006, p. 9), transitemos então por alguns dados da Organização Mundial da Saúde (OMS), que afirma em seu Relatório Mundial da Saúde⁴⁴, publicado em 2002:

[...] a depressão grave é actualmente a principal causa de incapacitação em todo o mundo e ocupa o quarto lugar entre as dez principais causas de patologia, a nível mundial. Se estiverem correctas as projecções, caberá à depressão, nos próximos 20 anos, a dúbia distinção de ser a segunda das principais causas de doenças no mundo. Em todo o globo, 70 milhões de pessoas sofrem de dependência do álcool. Um milhão de pessoas cometem anualmente suicídio. Entre 10 e 20 milhões tentam suicidar-se (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2002, p. XII).

Tal realidade é perturbadora e exige uma atenção redobrada, pois estudos recentes⁴⁵ evidenciam o abuso das prescrições medicamentosas e a indicação dessa prática terapêutica como quase exclusiva para as *dores* e os *sofrimentos*.

Outro dado relevante: o jornal Folha de S. Paulo, no Caderno Saúde do dia 2 de maio de 2010, numa reportagem intitulada “Loucura globalizada”, divulgou que, no Japão, uma só empresa farmacêutica vendeu mais de US\$ 1 bilhão de antidepressivos em 2008. Ainda de acordo com a matéria publicada, na Argentina, em um cenário de instabilidade econômica de hiperinflação, os anúncios das fabricantes de remédios sugeriam que, por se tratar de um tempo de ansiedade, as pílulas deveriam ser usadas para suportar o ambiente de crise. Outro dado que ressalta o aumento de consumo de psicotrópicos refere-se ao fato de que, após a ocorrência do tsunami, os psiquiatras ocidentais que chegaram ao Sri Lanka ofereceram o tratamento medicamentoso de estresse pós-traumático à população local, sem levar em conta as diversidades culturais, sociais, históricas entre outras da região e suas potencialidades de superação.

⁴⁴ Título original: **The World Health Report 2001**. Mental health: new understanding, new hope. Lisboa, abril de 2002. Copyright © Direcção-Geral da Saúde, 2002 / OMS. ISBN 972-675-082-2.

⁴⁵ Remeta-se aqui ao projeto de pesquisa de pós-doutorado da Prof.^a Dr.^a Leila Aparecida Domingues Machado, da Universidade Federal do Espírito Santo, e à pesquisa registrada na PRPPG/UFES sob o n.º 035/2005, realizada no período de agosto de 2005 a julho de 2007, com apoio de bolsas da Petrobras e do IESP e em parceria com a Coordenação Estadual de Saúde Mental e com a Coordenação de Saúde Mental do Município de Cariacica. Este trabalho contou com a colaboração de Leila Aparecida Domingues Machado (coordenadora), Maria Cristina Campello Lavrador (coordenadora), Paula Lampé Figueira (bolsista PIBIC – 2005/06), Rafael Rubens de Queiroz Balbi Neto (bolsista PIBIC – 2005/06), Sabrina Ribeiro Cordeiro (bolsista PIVIC – 2005/06 e bolsista PIBIC – 2006/07), Carolina Fonseca Dadalto (bolsista PIBIC – 2006/07), Diego Arthur Lima Pinheiro (bolsista PIVIC – 2006/07), Kalina Rodrigues (bolsista PIVIC – 2006/07), Joana Paula Pereira (bolsista PIVIC – 2006/07) e Arielle Oliveira (bolsista PIVIC – 2006/07).

De certa forma, muitos trabalhadores em saúde pública acabam utilizando práticas tradicionais/modelizantes como uma capa protetora perante a emergência da diferença⁴⁶. Desconhecendo as potencialidades de enfrentamento das populações, acabam por considerá-las incapazes emocionalmente e/ou intelectualmente, assegurando a si próprios um lugar de suposto saber que implicaria uma relação assistencialista sustentada pelo modelo médico-curativo (FREITAS, 1994, 1997; PATTO, 1992; MELLO, 1992, apud ANDRADE, 1998).

Para Ortega (2009), no contexto contemporâneo do “espetacular” progresso das neurociências e o intenso processo de sua popularização, via mídia, imagens e informações, a atividade cerebral tem sido associada a praticamente todos os aspectos da vida e produz, no imaginário social, crescente percepção do cérebro como detentor das propriedades e autor das ações que definem o que é ser alguém. Trata-se de formas de subjetivação, isto é, de relações consigo e com os outros como sujeitos cerebrais. Esse impacto sociocultural das neurociências torna-se solo fecundo às neuroasceses, em outras palavras, às práticas de si cerebrais expressas em discursos e práticas referentes a modos de agir sobre o cérebro para maximizar sua *performance*.⁴⁷

Nesse contexto vem aparecendo um crescente mercado de (neuro)produtos que incluem: *best-sellers* de autoajuda cerebral prometendo desenvolver determinadas regiões do cérebro, o que permitiria desde aumentar o desempenho do raciocínio e da memória, combater depressão, ansiedade, adições e compulsões diversas, até melhorar o desempenho sexual, atingir a felicidade ou estabelecer contato direto com Deus; *softwares* e programas de *fitness* cerebral para computador, que constituem verdadeiras academias para o cérebro (*brain gyms*), vitaminas e todo tipo de suportes alimentares e psicofármacos para aprimorar o funcionamento cerebral. Esses elementos constituem importantes ferramentas na constituição do sujeito cerebral (SINGER, 2005, apud ORTEGA, 2009, p. 622).

Se tomarmos como referência a tese foucaultiana de que a medicina é uma estratégia biopolítica, evidenciamos que, ao longo da história, e ainda hoje, o processo de gestão do corpo e de medicalização da saúde expressa formas de controle que encarnam o biopoder na contemporaneidade.

Logo, alguns questionamentos se fazem pertinentes: Que efeitos clínico-políticos

⁴⁶ Diferença – conceito de Deleuze e Guattari que remete a forças em tensão que nos afetam, que se produzem em nós e que nos fazem sempre diferir em relação a nós mesmos. Não se remete à noção de identidade, que afirma: “eu sou isso, diferente daquilo”.

⁴⁷ Ortega (1999, 2009) faz menção a Foucault, que, em seu estudo sobre as éticas greco-latinas e cristãs, identifica ascese com práticas de si, também chamadas de tecnologias do *self*. Tomando como base a identificação de práticas de si com a ascese, Ortega refere-se a práticas de si cerebrais ou de neuroascese.

estão sendo produzidos pelos dispositivos de intervenção dos saberes-práticas psi? Que devir-pensamento do mundo e que devir-mundo do pensamento são acionados e atualizados nas práticas dos profissionais da dita “saúde mental”⁴⁸?

Segundo Birman (2006), a marca diferencial da subjetividade contemporânea é que ela não consegue mais transformar dor em sofrimento. Mas qual a distinção que as terminologias *dor* e *sofrimento* operam? Ampliando o questionamento numa análise dos processos de subjetivação: Qual é a diferença, para a subjetividade, entre a dor e o sofrer? Para o autor, a dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si mesma, não existindo lugar para o outro no seu mal-estar. Em outras palavras, a dor é uma experiência *solipsista*, pois, ao restringir o indivíduo a si mesmo, faz diminuir a alteridade. Assim, a dor é uma experiência que se limita ao murmúrio e à lamentação, aprisionando, paralisando o indivíduo numa tal ordem de passividade, que o posiciona à espera de que alguém tome uma atitude por ele. Caso contrário, a dor pode mortificar o corpo do indivíduo e/ou fomentar as compulsões e a violência, entre outros efeitos, como forma de descarga daquilo que dói. Logo, de acordo Birman (2006, p. 192), a subjetividade contemporânea evidencia-se como essencialmente narcísica, por estar imersa na dor e no ressentimento, não se abrindo para o outro, de forma a fazer um apelo. E na cultura do narcisismo, as insuficiências não podem existir, já que se pressupõe que a subjetividade qualificada deve ser autossuficiente.

Por outro lado, o autor ressalta que o sofrimento é uma dimensão remetente à alteridade. Há aberturas ao outro, pois o sofrente se posiciona de modo a fazer apelo, inscrevendo a interlocução na experiência alteritária do sofrimento. Ao contrário da dor, a subjetividade reconhece no sofrer que não se é autossuficiente.

Portanto, ao dizer que o mal-estar contemporâneo se caracteriza principalmente como dor, Birman (2006) faz uma leitura bastante pertinente sobre o aumento de consumo dos psicofármacos. Segundo ele, a instrumentalização do corpo pela medicalização pode fazer o curto-circuito do sofrimento e atender, sem qualquer apelo ao outro, aos reclames da dor. Trata-se de estancar, anestesiar o que dói para não sentir, anulando, assim, qualquer possibilidade de interlocução de o outro ser o

⁴⁸ Para Birman e Costa (1994), a lógica implícita no termo “saúde mental” remete-nos à terminologia contraditória e naturalizada de doença mental.

suporte na criação de sentidos. “Enfim, o vazio da subjetividade atual é o correlato do mundo que perdeu o sentido. [...], na linhagem filosófica de Heidegger, existimos hoje num imundo e não mais num mundo, pelas impossibilidades em que nos encontramos de produzir sentidos” (BIRMAN, 2006, p.193).

Assim, as dores do mundo remetem-nos a cenas entorpecentes de corpos marcados pelo biopoder, o que impede que a dor de existir se transforme em sofrimento. Trata-se de regimes de afetos coadunados em padrões, normas, estereótipos, identidades, sem levar em consideração a potência alteritária. Corpo marcado pela história, corpo como um terminal do poder, das instituições hierárquicas. Mas há momentos em que algo se libera e se abre um *corpo revolucionário*, contrapondo-se a esse corpo tomado pelo poder. O que se rebela e guerreia contra a biopolítica foi conceituado por Deleuze e Guattari (1972) como *corpo sem órgãos*.⁴⁹ Os autores apontam que a tarefa do *socius* é marcar os corpos. *As máquinas desejantes*⁵⁰ fazem de nós um organismo, porém, na sua própria produção, ou seja, no seio dessa produção, “[...] o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma. Uma paragem incompreensível a meio do processo, como terceiro tempo. [...] O corpo pleno sem órgãos é anti-produção [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 13). Para Deleuze e Guattari (1972, p. 14), entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos surge um aparente conflito. “Todas as conexões das máquinas, todas as produções de máquina, todos os barulhos de máquina se tornam insuportáveis ao corpo sem órgãos”.

Conforme assinalam Fonseca e Kirst (2004, p. 30), “[...] temos, desta forma, que a cada cenário histórico-político-social correspondem modos de subjetivação, jogos de linguagem e de verdade que conferem consistência e significação ao mundo, à existência e à experiência pessoal”. A apreensão do homem e do mundo, proposta neste trabalho, é um desafio que nos remete a um movimento que supere o aprisionamento metafísico e metapsicológico.

À guisa de conclusão deste capítulo e de conexão com os próximos, movimento multidimensional e aberto que tem como pano de fundo a emblemática da experiência clínica e as estéticas da existência, retomamos Foucault. Em *As*

⁴⁹ Cf. DELEUZE, G. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972. p. 13 et seq.

⁵⁰ Ibid., p. 7 et seq.

palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas, ele começa e termina com o anúncio da iminente morte do homem. Alívio, no entanto, e “[...] profundo apaziguamento, o de pensar que o homem é só uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra no nosso saber, e que ele desaparecerá a partir do momento em que este encontre uma forma nova” (FOUCAULT, 2000, p. 15).

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito — a cultura européia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras — em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do *Mesmo* — somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em vias de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo (FOUCAULT, 2000, p. 413)

Para o filósofo, o desaparecimento do homem no momento mesmo em que o buscavam em sua raiz não faz com que as ciências humanas venham a desaparecer. Contudo **as ciências humanas vão desdobrar-se agora em um horizonte que não está mais fechado ou definido por este humanismo**. O homem desaparece na Filosofia, não como objeto de saber, mas como sujeito de liberdade e de existência. Pois, o homem sujeito de sua própria consciência e de sua própria liberdade, no fundo, é uma espécie de imagem correlata de Deus (FOUCAULT, 2000).

Arrisca-se, então, uma hipótese: a de que essa trajetória ímpar de Foucault ecoa com os pensamentos do filósofo grego Kostas Axelos (1969), que também considerou que a metafísica devia ser superada e que a colusão da metafísica com a técnica numa técnica planetária devia dar lugar a outro pensamento. Axelos interroga o sentido da marcha da história mundial, analisando as grandes dimensões do pensamento e da realidade. Num círculo enigmático do tempo em que o mundo se converte em pensamento e o pensamento em mundo, ele nos propõe pensar-experimentar o mundo como um jogo.

Afirmar uma clínica que se comprometa com a *Reapropriação Existencial*, assumindo pelas próprias mãos as condições estéticas da existência, tem o desafio de acionar a transmutação “da dor ao sofrimento” e, então, criar outros possíveis. Fabricar ferramentas-simulacros experienciando a clínica como práticas de liberdades nas condições de nosso existir. Transformar sofrimento em potência positiva, em corpos vivos, tanto mais vivos que, tais como *corpos sem órgãos*, fizessem voar pelos ares o organismo e sua organização.

CAPÍTULO III

Desde certo tempo, os homens - como indivíduos, como membros da sociedade, como fragmentos da História do mundo - procuram viver e amar, falar e pensar. Eles trabalham, lutam, morrem. Pelo quê? Pelo prazer problemático e pelo bem-estar a ser instalado - para o qual, cada vez mais, tudo se torna muito pouco - pelo reconhecimento - que se faz, de maneira crescente, perspectivista - pela realização da liberdade na terra e pela condição mediada de todos? O que os move e para onde se movem? E para que? O que há com as razões lógicas e mitológicas, com as forças do processo histórico, com os fins humanos? Articulam-se em oscilações ou oscilam articulando-se? Consolidam-se e dissolvem-se na história já jogada, repetem-se continuamente e são constantemente superarticulados. Será que só nos resta - sem saudosismo retroativo, sem desvalorização simplória do presente e sem utopia escaltológica - continuar, aprofundar e alargar o jogo?

Axelos

3 PANO DE FUNDO: GILLES DELEUZE E KOSTAS AXELOS – O UNI SÓ PODE E DEVE SE DIZER DO MÚLTIPLO E O SER DO DEVIR DA TOTALIDADE FRAGMENTÁRIA E FRAGMENTADA DO MUNDO MULTIDIMENSIONAL E ABERTO

3.1 “MUNDIALIZAÇÃO SEM MUNDO”

Numa continuidade do que aqui se discute e numa breve introdução ao capítulo que consideramos centrar conceitos de extrema importância operacional para este estudo, esta parte do trabalho conecta-se aos pensamentos do filósofo grego Kostas Axelos, que analisa o cenário mundial como *Jogo* e nos provoca a refletir sobre o *pensamento planetário*.

Aos 20 anos Axelos mudou-se para Paris e, na Sorbonne, estudou e lecionou Filosofia. De 1956 a 1962, foi redator-chefe da revista *Arguments*, iniciada por Edgar Morin e Roland Barthes. Tal revista acolhia as inquietudes de um grupo de autores marxistas não ortodoxos no período da desestalinização. *Arguments* publicou

ensaios de autores de tendências diversas no âmbito de uma orientação geral marxista (marxistas humanistas, sartrianos, marxistas de esquerda, entre outros). Axelos interessou-se pela questão da alienação, mesmo tendo encontrado nela dificuldades; sob certo aspecto, o pensamento de Axelos inclinou-se para uma espécie de existencialismo marxista. Ele considerou que a metafísica devia ser superada e que a colusão da metafísica com a técnica numa técnica planetária devia dar lugar a outro pensamento. Em *Introdução ao pensamento futuro*, Axelos (1969b) aborda esse outro pensamento, que une um Heidegger a um Marx. Porém é notório, no percurso de Axelos, que a opção pela *essência do ser* não é mais aceitável que a da *práxis*, pois ambas constituem obstáculos – ao mesmo tempo em que são pontos de partida – para um pensamento aberto, planetário e multidimensional. Daí a afirmativa do autor de que toda totalização deve ser “aberta”. Segundo Deleuze (2008, p. 209, grifo nosso), “[...] Axelos **não** parte do jogo do homem (fenomenologicamente) para vê-lo capaz de simbolizar o jogo do mundo (ontologicamente)”. Numa priorização em superar o pensamento metafísico, é que Axelos critica seus mestres por não haverem rompido suficientemente com tal técnica planetária. Assim, Axelos vai do *Jogo do mundo* ao *Pensamento planetário*.

Ao tratar de uma discussão que ecoa com o Capítulo II, especialmente o tópico *As dores e o sofrimento do mundo: cenas entorpecentes*, escolhemos como um apontamento inicial uma entrevista de Axelos, durante a qual ele é interrogado pelo professor de Geografia Política da Universidade de Durham, do Reino Unido, Stuart Elden. O título na versão original inglesa, publicada na revista *Radical Philosophy*, v. 130, é *Mondialisation without the world*. Transcrevemos então alguns trechos:

SE: The world, the game, errancy and technology are perhaps the four central themes of your work. Would it be true to say that mondialisation is not the same thing as globalization? What would be the difference?

KA: Globalization names a process which universalizes technology, economy, politics, and even civilization and culture. But it remains somewhat empty. The world as an opening is missing. The world is not the physical and historical totality, it is not the more or less empirical ensemble of theoretical and practical ensembles. It deploys itself. The thing that is called globalization is a kind of mondialisation without the world (AXELOS, 2005, p. 27).

O que chama atenção para o que interessa aqui destacar é que, nessa entrevista, Axelos afirma que a globalização nomeia um processo que universaliza tecnologia, economia, política e até mesmo a civilização e a cultura, mas permanece um tanto

vazia. O mundo como uma *abertura* está faltando. O mundo não é a totalidade física e histórica, ele não é o conjunto mais ou menos empírico dos conjuntos teóricos e práticos. Ele instaura a si mesmo. Assim, isso que é chamado de globalização é um tipo de *mundialização sem mundo* (AXELOS, 2005, p. 27, grifo nosso).

Ora, a que tal afirmativa nos remete, ainda sob a ótica do filósofo grego? À técnica *planetária*, que põe em movimento o mundo, em sua globalidade, tornando-o chato não sem chatura e achatando tudo o que existe. Essa mobilização que *quer* corresponder ao devir do ser em sua totalidade inscreve-se na *errância*, “é” errância. Errância de quê? Errância do mundo onde espaço-tempo não é sobrepassado senão no horizonte dos horizontes do *Jogo do Mundo*. Segundo Axelos (1981, p. 3),

[...] o Jogo, sem que exista, perpassa toda e qualquer técnica e a técnica mundial em geral em sua totalidade fragmentária e fragmentada. A técnica procura tomar posse do tempo. O *Tempo* – o jogo do Tempo – é que supera a técnica por inteiro. O futuro da técnica destinado a reger o tempo por vir é ultrapassado pelo Jogo do Tempo que esmaga igualmente a técnica. Se o que está em *jogo* na técnica é o mundo, a própria técnica constitui uma constelação figurativa e não figurativa do que se joga sob o horizonte do Mundo. Ela é o andaime planetário, a última figura – até agora – do Mundo. Depois da Natureza, Deus e o Homem, é ao *Andaime técnico* a quem cabe tentar jogar o destino do mundo. Mas o Mundo permanece aberto.

E o autor termina seu texto com um questionamento-dispositivo intensivo em seu pensamento.

Não é a reflexão – ainda que fosse técnico-científica – que pode situar-nos em relação à Abertura do Mundo; é o pensamento. Com a ironia mais penetrante, não se trata somente de apreender as obras visíveis da técnica, mas de encontrar um certo acesso ao *Invisível* (AXELOS, 1981, p. 6).

Deleuze (2006d), fazendo menção em nota de rodapé a Axelos, diz-nos que ele tenta distinguir o jogo divino e o jogo humano para daí tirar uma fórmula daquilo que se pode chamar, seguindo Heidegger, de “a diferença ontológica”. O jogo divino é para nós o mais difícil de compreender e “impossível de manejar no mundo da representação”, da metafísica (DELEUZE, 2006d). Há várias maneiras de jogar, e os jogos humanos e coletivos não se assemelham a esse jogo divino solitário.

Nos desdobramentos dos pensamentos de Deleuze e no diálogo que ele estabelece com os trabalhos de Axelos, em conjunto com tantos outros *pensadores* que ecoam com tal problemática, este capítulo afirma a *experiência clínica* numa dimensão que capta os jogos do Homem e do Mundo. Isso porque o jogo do pensamento, que se

empreende no presente trabalho, consiste em permanecer desperto e atento aos jogos, enquanto o *indecidível* continuar a nos governar. Para Axelos (1983), o indecidível corresponde ao seguinte: Será que o jogo do mundo coincide com todos os jogos que nós jogamos com “ele” (o mundo); coincide com todos os jogos que “ele” joga conosco? Se a aposta é num movimento clínico que conceba *o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada (do mundo multidimensional e aberto...)*, então é preciso ter em mente que o mundo do devir é inconcebível sem o horizonte problemático.

3.2 O JOGO DO MUNDO E O PENSAMENTO PLANETÁRIO: A VIDA ERRANTE

O leitor pode estar se perguntando: Por que escolher tal percurso para abordar a clínica em Psicologia? Como conectar os pensamentos aqui acionados de Clínica, Jogo, Homem e Mundo? É nos horizontes do mundo que se circunscrevem os horizontes da clínica. Para Axelos (1983, p. 11), “[...] cada um dos diferentes mundos do Mundo tem seu horizonte específico e só os horizontes do ‘próprio’ Mundo são ilimitados, a saber, podem ultrapassar seus limites”. Desse modo, os horizontes do mundo remetem-nos ao horizonte do jogo.

Mas, parece pertinente, num primeiro momento, esclarecer ao leitor como chegamos a Axelos. Para isso, faz-se necessário descrever alguns *encontros* feitos ao longo da trajetória desta pesquisa bibliográfica. Seguindo rastros dos percursos de Pelbart⁵¹ (2008), no texto *O jogo do mundo* encontramos Kostas Axelos. Daí dispararam leituras de toda uma problemática trabalhada de forma ímpar por Gilles Deleuze. Na

⁵¹ Filósofo graduado pela Sorbonne (Paris IV – 1983) e doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1996). Peter Pál Pelbart é estudioso da obra de Gilles Deleuze; traduziu para o português *Conversações, Crítica e clínica* e parte de *Mil platôs*. Escreveu sobre a concepção de tempo em Deleuze (*O tempo não-reconciliado*), sobre a relação entre filosofia e loucura (*Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão e A nau do tempo-rei*) e sobre a relação entre política e subjetividade (*A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea e Vida capital*). Atualmente, é professor no Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade da Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), trabalhando com Filosofia Contemporânea e atuando principalmente nos seguintes temas: *Deleuze, Foucault, tempo, loucura, subjetividade, biopolítica*. Ele também coordena uma trupe de teatro com usuários de saúde mental na cidade de São Paulo (Cia. Teatral Ueinzz).

coletânea organizada por David Lapoujade, *Ilhas desertas e outros textos*, recentemente traduzida para o português sob a coordenação de Luiz Orlandi, há dois textos em que Deleuze aborda o pensamento de Axelos. O primeiro, intitulado *Ao criar a metafísica, Jarry abriu caminho para a fenomenologia*, foi originalmente publicado na revista *Arts*, em maio-junho de 1964. Trata-se do primeiro texto de Deleuze sobre Axelos e começa com a observação de que vários autores modernos abordam a superação da metafísica. O segundo, de título *Falha e fogos locais*, foi publicado na versão original pela revista *Critique*, em abril de 1970. Nessa curta resenha, Deleuze refere-se a três livros de Axelos: *Vers la pensée planétaire*, *Arguments d'une recherche* e, finalmente, *Le jeu du monde*. Nesse texto de 1970, a ideia de Deleuze, parcialmente inspirada em Axelos, é de que, justamente nesse momento de totalização niilista, do suposto fechamento planetário em um pensamento unidimensional, é que se assiste ao mais bizarro dos efeitos, o qual consiste em “[...] devolver as forças elementares a elas mesmas no jogo bruto de todas as suas dimensões, de liberar esse nada impensado em uma contra-potência que é a do jogo multidimensional” (DELEUZE, 2006c, p. 208).

A fim de favorecer melhor compreensão, faz-se necessária uma pausa-parênteses aqui, para esclarecer, de modo extremamente sucinto, aquilo que nos remete à totalização niilista a que Deleuze se refere.

O niilismo foi um conceito trabalhado por Friedrich Wilhelm Nietzsche, filósofo alemão do século XIX, que descreveu esse *nihil* como um aniquilamento do nada, pois ele deixa o nada impensado.

Por mais que alguém se perturbe e se angustie a fim de imaginar esse nada que é a mesma coisa que o Todo, ele permanece impensado no niilismo. O niilismo é, de fato, a determinação universal da modernidade, do mesmo modo que a platitudo é o movimento da errância. Axelos diz e mostra constantemente que “não se trata absolutamente de frear o processo”, de lutar contra a platitudo ou de vencer o niilismo (DELEUZE, 2008, p. 206).

Para Deleuze (2008, p. 206), esse *nada* do niilismo permanece impensado como que incendiando totalmente; uma conflagração total universal ou fim do mundo e “[...] é ele igualmente que subtrai e dispersa seu próprio movimento, iluminando aqui e acolá o fogo local desses fragmentos onde o niilismo já está vencido” e evitado por ele mesmo. Seguindo os rastros do filósofo francês, somos conduzidos, no percurso

de seu pensamento com Axelos, a Heráclito, a quem Deleuze qualifica como estrategista e filósofo do combate.

Axelos também tinha admiração por Heráclito, inspirando-se nele, dentre outros, a construção do seu pensamento planetário. O texto de Axelos *Heráclito e a filosofia – a vida humana, o destino e a morte*, originalmente publicado em francês pela Minuit, em 1962, diz que Heráclito mostra o niilismo necessariamente vencido por seu “impensado” ou por ele, nos fogos locais, o qual unem todos os viventes da terra. Para ele (Heráclito), todas as coisas tornam-se fogo. Mas Deleuze afirma que Heráclito “[...] com certeza não pensou em uma conflagração mundial”, ele a deixou também impensada tal como no niilismo (DELEUZE, 2008, p. 206).

Tendemos a pensar em função das diversas disciplinas do pensamento e das ciências, e é verdadeiramente difícil para nós agir de outra maneira. Ethos nos faz pensar em ética, até em moral, caráter em caracterologia, psyché em psicologia. Em Heráclito, ao contrário, estas “disciplinas” só existem enquanto disciplinas; o ser não se separa do pensamento, e o que é plenamente não se separa daquilo que deve ser. O pensamento heraclitiano permanece sempre “holístico”. O ethos é a totalidade do ser do homem, e o démon indica sua parte divina no devenir do grande Todo (AXELOS, capítulo II da Seção IV, da segunda parte, de Héraclite et la Philosophie, 1968, p. 3)

Assim, é nesse contexto onde o tudo vira nada e o nada vira tudo que Axelos afirma que é preciso *sempre recomeçar*. E o que isso significa no pensamento do autor? Para responder a tal questão, é necessário retomar a ideia de que é no momento de totalização niilista, do suposto fechamento planetário em um pensamento unidimensional, que é preciso ‘*devolver as forças elementares*’ do trabalho e da luta, da linguagem e do pensamento, do amor e da morte a elas mesmas, no jogo bruto de todas as suas dimensões, liberando *esse ‘nada impensado’* em uma contrapotência que é a do jogo *multidimensional*, compondo, assim, outras sinfonias planetárias, acionando outros ritmos. E *onde o ritmo muda?* pergunta Axelos, retomando um questionamento persistente de Anaxágoras: Onde está a falha? Onde ela passa? No efeito bizarro do niilismo, que é o de restituir as forças elementares, ou seja, é no próprio jogo que subvertemos. “Todo fragmento sempre fora de si mesmo se lança tanto na falha de Anaxágoras quanto nos fogos locais de Heráclito” (DELEUZE, 2008, p. 208). Em outras palavras, os esforços de transformação efetivam-se em estratégias locais, que revidam cada golpe, inventando defesas, iniciativas. É nas falhas e nos fogos locais que liberamos esse nada impensado.

Pensar é perscrutar os horizontes do mundo. E esta ação de esclarecer e habitar as perspectivas do pensamento nos horizontes do mundo é um eixo de afetação intensivo neste trabalho. Nesta tarefa do pensamento, tentamos aqui efetuar a passagem do pensamento geral teórico ao pensamento ético prático e nos pretendemos capazes de contribuir para uma atuação psi em que o acompanhamento terapêutico funcione como um dispositivo-clínico⁵² que se desarticula e novamente se articula pelo jogo do mundo⁵³, lançando-se num movimento que Deleuze nomeia como *jogo ideal*⁵⁴. Temos aqui, certamente, uma bela definição do ser, como aquele que se efetua, não contra o acaso, mas com ele, nele: afirmações, pois, de todos os devires (LINS, 2008)⁵⁵.

Portanto, partimos aqui do princípio de que pensar é inventar novas questões (DELEUZE, 1997a). Assim arriscamos, então, uma hipótese⁵⁶: a dimensão crítica da clínica, na operatoriedade dos conceitos propostos nos escritos de Félix Guattari e Gilles Deleuze, ecoaria com o pensamento de Kostas Axelos, que interroga o sentido da marcha da história mundial, analisando as grandes dimensões do pensamento e da realidade? Nesse círculo enigmático do tempo em que o mundo se converte em pensamento e o pensamento em mundo, Axelos propõe-nos pensar e experimentar o mundo como um jogo, e Deleuze lança-nos num arremesso do Jogo Ideal remetente ao acaso e ao *acontecimento*.

“Podemos opor duas espécies de jogo, o humano e o ideal segundo várias características” (DELEUZE, 2006d, p. 189).

Em *Lógica do sentido*, Deleuze (2000, p. 61) refere-se aos jogos humanos como sendo aqueles que conhecemos. Esses jogos correspondem a certo número de princípios:

1º) É preciso, de qualquer maneira, que um conjunto de regras preexista ao exercício do jogo e, se jogamos, é necessário que elas adquiram um valor categórico; 2º) essas regras determinam hipóteses que dividem o acaso, hipóteses de perda ou de ganho (o que vai acontecer...); 3º) estas hipóteses

⁵² Cf. MUYLAERT, M. A. Acompanhamento terapêutico como dispositivo clínico: uma perspectiva da esquizoanálise. *Psychê*, São Paulo, ano 10, n. 18, p. 109-114, set. 2006.

⁵³ Cf. AXELOS, Kostas. Le jeu du monde. *Arguments*, Paris, n. 41, 1969.

⁵⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

⁵⁵ LINS, D. Deleuze: o surfista da imanência. In: LINS, D.; GIL, J. (Org.). *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 67.

⁵⁶ Hipóteses acionam os jogos que Deleuze diz que nós conhecemos, e aqui o lançar-acionar hipóteses remete-se a reverberações de um jogo categórico que também compõe o campo das atividades acadêmico-científicas.

organizam o exercício do jogo em uma pluralidade de jogadas, real e numericamente distintas, cada uma operando uma distribuição fixa que cai sob este ou aquele caso; 4º) as consequências das jogadas se situam na alternativa “vitória ou derrota”. Estes jogos [...] não ocupam a não ser uma parte da atividade dos homens e porque mesmo que os levemos ao absoluto, retêm o acaso somente em certos pontos e abandonam o resto ao desenvolvimento mecânico das consequências (DELEUZE, 2000, p. 61-62).

Assim, de acordo com Deleuze, não basta opor um jogo “maior” ao jogo “menor” do homem, nem um jogo divino a um jogo humano. Trata-se de fazer do acaso um objeto de afirmação, ao invés de dividi-lo para dominá-lo, para apostar, para ganhar (DELEUZE, 2000, p. 62). O *jogo ideal* de que Deleuze fala não pode ser realizado por um homem ou por um deus. Ele é, precisamente, “[...] a realidade do próprio pensamento, o qual emite uma distribuição de singularidades. [...] O jogo reservado ao pensamento e à arte, lá onde se afirma e ramifica o acaso” (DELEUZE, 2000, p. 63). É necessário imaginar **outros princípios**, aparentemente inaplicáveis, mas graças aos quais o jogo se torna puro.

1º) Não há regras preexistentes, cada lance inventa suas regras, carrega consigo sua própria regra. 2º) Longe de dividir o acaso em um número de jogadas realmente distintas, o conjunto das jogadas afirma todo o acaso e não cessa de ramificá-lo em cada jogada. 3º) As jogadas não são, pois, realmente, numericamente distintas. São qualitativamente distintas, mas todas são as formas qualitativas de um só e mesmo lançar, ontologicamente uno. [...] Cada lance emite pontos singulares, os pontos sobre os dados. [...] Os lances são sucessivos uns com relação aos outros, mas simultâneos em relação a este ponto que muda sempre a regra, que coordena e ramifica as séries correspondentes, insuflando o acaso sobre toda a extensão de cada uma delas. O único lançar é um caos, de que cada lance é um fragmento. Cada lance opera uma distribuição de singularidades, constelação. Mas, ao invés de repartir um espaço fechado entre resultados fixos conforme as hipóteses, são os resultados móveis que repartem o espaço aberto do lançar único e não repartido: distribuição nômade e não sedentária, em que cada sistema de singularidades comunica e ressoa com os outros, ao mesmo tempo implicando-os no maior lançar. É o jogo dos problemas e da pergunta, não mais do categórico e do hipotético. 4º) Um tal jogo sem regras, sem vencedores nem vencidos, sem responsabilidade, jogo da inocência [...] em que a destreza e o acaso não mais se distinguem, parece não ter nenhuma realidade (DELEUZE, 2000, p. 61-62).

Esse é o jogo do problemático e do intempestivo ao invés de jogo de hipóteses e categorias; para Deleuze (2006d, p. 391), “[...] o jogo da diferença e da repetição substituiu o jogo do Mesmo e da representação”. No jogo ideal, a identidade do jogador desaparece, assim como a semelhança daquele que sofre as consequências e delas se aproveita.

Nietzsche, citado por Deleuze (2006d, p. 392), diz:

Ó céu acima de mim, céu puro e alto! Isto é agora para mim tua pureza... – que tu sejas um tablado onde dançam os acasos divinos, que sejas uma mesa divina para os dados e os jogadores divinos! [...] Se nunca joguei dados com os deuses, na mesa divina da *Terra*, de modo que a Terra tremesse e se partisse e projetasse rios de chamas –, pois a Terra é uma mesa divina, trépida de novas palavras criadoras e de um ruído de dados divinos.

Contudo, o céu rachado e a terra partida não toleram o negativo, expulsando todos os modos de negação, precisamente aqueles que representam o falso jogo.

Os modelos metafísicos e, por conseguinte, metapsicológicos criam um jogo labiríntico nas produções subjetivas, de tal modo que é como se nos perdêssemos de nós em movimentos de procura, de busca. Não podemos perder de vista certo ângulo de posicionamento. Nascemos num mundo em que os “Jogos” já estão colocados há algum tempo, e suas regras nem sempre visíveis, aparentes, acessíveis também já estão postas, modificando-se, mantendo-se numa relação de diferenciação e repetição. E nesse Jogo nós somos jogados (produzidos), e tal lance-movimentação cria ressonâncias em nossa posição como jogadores (no sentido ativo do termo).

Cabe esclarecer que esse exercício do pensar não consiste em investigar o que é o jogo, mas em perceber como o jogo é possível e, sobretudo, como é jogado nas dobras do pensamento, nas cenas da vida, imanentes aos atos de criação, na arte e na clínica, no inominável das coisas vivas. Nesse sentido,

[...] as perspectivas do pensamento inscrevem nos horizontes do mundo, no horizonte do tempo – com horizontes sempre unitariamente tridimensionais –, porque os horizontes do jogo do Mundo são ao mesmo tempo horizontes do jogo do Tempo. O mundo, o tempo e o Jogo deles obedecem ao mesmo ritmo (AXELOS, 1983, p. 9).

O Mundo é a totalidade fragmentária e fragmentada. O Mundo é também suprema abertura e fechamento. Como jogo do Tempo, o Mundo coincide com o movimento do tempo, a mudança incessante do Mesmo. Invariância e flutuação, cada vez lidas diferentemente pelos diversos saberes, métodos e doutrinas, jogam com o caos e com a ordem e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de coatizar; jogam com seus limites e fronteiras, rebatem-nos em si mesmos, atijando-os para provocar o seu plano de alteridade e criação.

CAPÍTULO IV

[...] devemos, realmente, querer imitar o Papalagi [o Branco, o Estrageiro] e aprender a pensar como ele? Não, eu digo. Não devemos, nem podemos fazer coisa alguma que não nos torne mais fortes de corpo, mais alegres e melhores de espírito. Precisamos, e isto é o mais importante, evitar tudo quanto nos priva da alegria de viver, de tudo que nos obscureça o espírito, lhe tire a luz clara, e faça a cabeça brigar com o corpo.

**Comentários de Tuiávii, chefe da tribo Tiavéa, nos mares do sul (Polinésia),
recolhidos por Erich Scheurmann.**

4 PANO DE FUNDO: SAIR DA PSICOLOGIA PELA PSICOLOGIA

4.1 OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

Sondar outros mundos possíveis nas estéticas da existência é uma tarefa que pode ter como propulsor o devir-ameríndio. Que outras relações com a vida, com a sexualidade, com a comida, com o planeta são possíveis? Que outros regimes de afetos se viabilizam num mundo não capitalizado? Ao sair da Psicologia pela Psicologia, divagamos por cenários que compõem a antropologia imanentista de Eduardo Viveiros de Castro. Diante da diversidade e da complexidade configurantes do saber antropológico, a escolha em priorizar tal perspectiva imanentista se faz justamente porque nela encontramos interessantes desdobramentos da filosofia de Deleuze e Guattari – pensadores que acionam interferências potentes e subversivas nas problematizações metafísicas e metapsicológicas. Sobre a antropologia imanentista, Pelbart diz:

Ao invés de vida nua, uma vida. Claro que o biopoder tende a reduzi-la à sua manipulável dimensão biológica, mas por que deveria a teorização assumir o ponto de vista do poder, nem que seja supondo uma dialética reativa e a subjetivação correspondente, ancorada ainda e sempre numa lógica da negatividade? Ao contrário, seria preciso pensar justamente a positividade do devir, da relação, “a verdade da relação e não a relatividade do verdadeiro”, como o fez a antropologia imanentista, ao “comparar diferentes modos de relação”, ao pensar a relação imanente com a

alteridade, sem dialética, mas antes num jogo que produz diferenças intensivas, ao mostrar, como disse Viveiros de Castro, sociedades cujo (in)fundamento é sua relação aos outros, ou conforme disse Clifford, grupos para os quais a troca, não a identidade, é o valor fundamental a ser afirmado – alteridade como possibilidade de autotransfiguração, a própria cultura como um dispositivo constituinte de processamentos de crenças alheias.⁵⁷

Viveiros de Castro, estupendo antropólogo brasileiro, interessa-se pelas questões que as culturas indígenas se colocam a elas próprias e que as constituem como culturas distintas da cultura dominante. Com frequência imagina-se que os problemas da humanidade são essencialmente os mesmos e que o que varia são as respostas que as diferentes culturas e as diferentes sociedades na história, no espaço e no tempo dão às questões. Mas as questões são fundamentalmente as mesmas: que nós somos todos humanos, por exemplo. À luz da análise da antropologia imanentista, isso não é verdade, ou seja, as questões não são necessariamente as mesmas. Ao contrário, o que justamente diferencia as culturas são os tipos de perguntas que elas fazem, as questões que elas colocam. Nesse sentido, muito mais que as respostas são as questões que se diferem. Para o antropólogo, o que a Etnologia pretende fazer é simplesmente alargar o mundo dos possíveis humanos, mostrando que a tradição cultural europeia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento.

O livro *A inconstância da alma selvagem* inclui textos baseados na experiência do antropólogo com dois grupos indígenas da Amazônia, os Yawalapiti (grupo de língua aruaque que vive no Parque Indígena do Xingu, visitados em 1976) e os Araweté (grupo de língua tupi-guarani, do sudeste do Pará, visitados em 1981 e 1982). Os Yawalapiti foram tema de sua dissertação de mestrado, e os Araweté, de sua tese de doutorado, ambas defendidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ), onde ele é professor desde 1978. Nos trabalhos de Viveiros de Castro, a noção de *perspectivismo* e da *inconstância da alma selvagem* são temáticas que concatenam com o devir-ameríndio: ferramenta que pode potencializar horizontes de uma clínica ampliada na medida em que nos mostra os movimentos de que a vida é capaz, do

⁵⁷ Cf. PELBART, P. P. Bárbaros e ameríndios em mundobraz!. Disponível em: <[http://www.sibila.com.br/index.php/critica/1698-barbaros-e-amerindios-em-mundobraz->](http://www.sibila.com.br/index.php/critica/1698-barbaros-e-amerindios-em-mundobraz-). Acesso em: 31 maio 2011.

que pode um ser. Sendo assim, o devir-ameríndio tem diferido a vida no contemporâneo (STOCK, 2010).

Perspectivismo, animismo, inconstância e antropofagia evocam outras políticas de vida. Como constructos potentes de outra relação com o planeta, tais conceitos-ferramenta disparam outros olhares, outros regimes de afetos, experimentações do que pode um corpo ou um espírito. Dispositivos potentes de afirmação da vida como diferença.

Antes de apresentar algumas indicações do conceito de perspectivismo ameríndio, cabe um pequeno desvio para situar a questão do perspectivismo. Trata-se de uma visão filosófica inicialmente descrita por Leibniz e, posteriormente, trabalhada por Nietzsche, em que toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva que é alterável. Conforme Deleuze (1991, p. 37), “[...] não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um eventual sujeito apreende uma variação (metamorfose) ou algo”. Nesse viés, não é a perspectiva do sujeito, mas é o sujeito da perspectiva. Nietzsche entende que é preciso ter o maior número possível de olhos e afetos, experimentar todas as perspectivas, desde que cada perspectiva provenha de uma posição vital, de uma força que pede passagem e se afirma⁵⁸. Deleuze (1991) destaca que, se o objeto muda profundamente de estatuto, isso também ocorre em relação ao sujeito. Nesse sentido, o ponto de vista remete-se a variação ou inflexão, não sendo, portanto, exatamente um ponto fixo, mas uma posição. “É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista” (DELEUZE, 1991, p. 36). O perspectivismo é certamente um relativismo, porém não como comumente se pensa. Ou seja, Deleuze (1991) ressalta que não se trata de uma variação da verdade conforme o sujeito, e sim da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito.

⁵⁸ Cf. nota 55.

É na compilação dessas ideias que o perspectivismo ameríndio⁵⁹ problematiza os modos de perceber o mundo, operados pelos coletivos indígenas. Viveiros de Castro apresenta em seus trabalhos o perspectivismo ameríndio como um conceito complexo, que tem sido trabalhado por ele e por outros. Trata-se da “[...] concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 480). Em outras palavras, nas inúmeras cosmologias dos povos ameríndios, o mundo é povoado de diferentes espécies de sujeitos ou de pessoas, humanas e não humanas, que o percebem em função de pontos de vistas distintos.

Porém, conforme assinala Viveiros de Castro (2002, p. 46), é importante atentar que

[...] o traço mais saliente da taxonomia Yawalapíti do que chamaríamos seres vivos é a **ausência de separação categórica** entre humanos e demais animais. Tudo indica que não há um conceito precisamente coextensivo à nossa concepção de “seres vivos”. Não existe um conceito correspondente à nossa noção de “animal” (não-humano).

O autor destaca que o estímulo inicial para fazer uma reflexão sobre o perspectivismo

[...] foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

Sob essa ótica, o perspectivismo ameríndio é a ideia de que cada espécie é um centro de consciência. Para os indígenas, os animais estão com uma “roupa”⁶⁰ corporal que esconde um fundo humano. O corpo é o que distingue as espécies e o espírito, a alma, é o que as assemelha. Leibniz, citado por Deleuze (1991, p. 25), afirma que o ponto de vista está em um corpo. Viveiros de Castro (2002, p. 355)

⁵⁹ Para trabalhar este conceito, foram aqui utilizados os textos “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena” do livro *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* e também o artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, todos de autoria do referido antropólogo. Ressalte-se, todavia, que não é intenção do presente estudo exaurir toda a discussão que Viveiros de Castro e outros autores realizam sobre o assunto.

⁶⁰ Conforme sugere Viveiros de Castro (1996, p. 117), “[...] a noção de ‘roupa’ é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, um processo onipresente no ‘mundo altamente transformacional’ proposto pelas ontologias amazônicas. Trata-se de uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, [...] uma ‘roupa’ trocável”.

ressalta que “[...] a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade que perpassa todo o universo. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais”. Desse modo, “[...] o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA, 1986, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

Nos mitos indígenas, os heróis casam com seres antropomorfos. O corpo é de animal, mas a alma é humana. E essa ideia de que “animais são gente”⁶¹ remete à noção de *animismo*, a qual foi recuperada e trabalhada pelo antropólogo francês Philippe Descola. Este, segundo Viveiros de Castro (1996), ao afirmar que toda conceitualização dos não humanos é sempre referida ao domínio social, distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, o animismo e o naturalismo. Evidentemente que a discussão na íntegra de tais conceitualizações mereceria um longo comentário e perspectivas antropológicas mais abrangentes, o que se desviaria da proposta do presente estudo. O foco que interessa dessas paisagens conceituais é o questionamento que Viveiros de Castro (1996, p. 122) evoca: “O que significa dizer que os animais são pessoas?” Qual a diferença entre a maneira ocidental de pensar, que nós somos todos animais, tal como a Biologia e a Zoologia sustentam, e o modo ameríndio, de que os animais é que são todos humanos?

Primeiramente, é importante ressaltar, conforme destaca Viveiros de Castro, que as palavras ameríndias, que se costuma traduzir por “ser humano”, funcionam como pronomes mais que como substantivos. Elas indicam a posição do sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome.

As categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125)

Assim, pela perspectiva indígena “gente” quer dizer “pessoa”, e não um “membro da espécie humana”; são pronomes pessoais que registram o ponto de vista do sujeito

⁶¹ Como um pequeno recorte de toda a complexidade que compõe tal pensamento, destaca-se aqui uma afirmativa que Viveiros de Castro nos apresenta desta perspectiva da cosmologia ameríndia: “[...] gente é macaco de onça”. A onça como “arquétipo” ou chefe dos *apapalutápa-mína* (seres que hesitam entre humanos e espíritos, isto é, “quase-espíritos”, “da classe dos espíritos”) é o único animal que não tem medo dos humanos. O oposto é o macaco, que é o único animal *apapalutápa-mína* que os Yawalapíti admitem comer. Sendo assim, as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos, logo “gente é macaco de onça” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 48).

que fala, e não nomes próprios. Portanto, dizer que os animais e os espíritos são gente, pessoa, é atribuir aos não humanos a capacidade de intencionalidade consciente e de agenciador que define a posição do sujeito. No perspectivismo ameríndio é o ponto de vista que cria o sujeito, ou seja, será sujeito quem estiver agenciado pelo ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Sob essa ótica, Viveiros de Castro (2002) descreve que o animismo consiste na ideia de que o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência, isto é, de vários tipos de não humanos que são concebidos como pessoas, como sujeitos potenciais de relações sociais. Desse modo, diversos não humanos, entre os quais variadas espécies consumidas pelos humanos, são pessoas. Logo, “[...] guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão mais próximas do que se costuma imaginar. Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é uma forma de guerra – uma relação entre sujeitos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 467). Dito de outra forma, o animismo pode ser definido como “[...] uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 121). Assim, conforme sugere o antropólogo brasileiro, no modelo anímico não vigora o dualismo natureza/cultura, na medida em que tal distinção é, ela própria, sócio-histórica, interna ao mundo social. Nesse sentido, a natureza é parte de uma sociabilidade englobante já que humanos e animais se encontram imersos no mesmo meio sociocósmico. Para Viveiros de Castro, na perspectiva indígena, o mundo é animado por um fundo cósmico comum a todas as coisas; a radiação cósmica de fundo é o espírito, o vivido das coisas.

[...] a Cultura é a natureza do sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta a própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Se “[...] a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque ‘humanidade’ é o nome da forma geral do Sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127).

A sociedade contemporânea é pautada numa visão em que a distinção entre humanos e não humanos é absolutamente fundamental. Consideramo-nos a espécie eleita, ao mesmo tempo em que, exatamente por isso, experienciamos uma *vida errante*, principalmente no que diz respeito à nossa relação com o Planeta: *Humano*,

demasiadamente humano, como afirma Nietzsche em sua obra.

Porém, de acordo com o antropólogo, no mundo indígena essa diferença é menos importante que a diferença entre humano (no sentido de fundo cósmico) vivo e humano morto.

Em *A morte como quase acontecimento*⁶², Viveiros de Castro problematiza, via cultura indígena, por que os humanos morrem. Na metafísica indígena, os homens morrem por engano. Poderia não acontecer, mas acontece. A morte é vista pelos indígenas como um “mau encontro”. Em outras palavras, nos mitos dos povos da Amazônia, alguém, em algum momento e lugar, equivocadamente, isto é, por engano, respondeu ao apelo da morte e, desde então, os humanos morrem. Viveiros de Castro ressalta que o problema da morte, do ponto de vista indígena, são os mortos. Segundo ele, os Guaranis dizem que ninguém tem medo da morte, e sim dos mortos, uma vez que o morto é literalmente de outra dimensão não humana. A existência dos mortos como tais é na verdade a grande questão no sentido da economia e da administração psicológica e sociológica da morte nessa sociedade. Cabe ressaltar que, por se tratar de sociedades que entendem que a condição humana não é propriedade exclusiva da nossa espécie, a morte cria um devir não humano. A alteridade dos mortos intensifica a distância entre um vivo e um morto, sendo muito maior que a distância entre um homem e um animal.

Assim, na medida em que a diferença com os mortos é infinita e com os animais é finita – uma diferença na verdade relativa –, essas são sociedades que não podem usar os mortos para criar desigualdade social entre os vivos, que é nosso sistema social fundamental. Trata-se de uma sociedade que impede a legitimação das iniquidades existentes na base do passado, na base dos mortos. Ou seja, segundo

⁶² Trata-se de um evento realizado pelo programa Café Filosófico (CPFL). “Esta palestra aborda uma experiência recorrente nos mundos indígenas: o perigoso encontro com espíritos na floresta, quando se está sozinho. As verdadeiras mortes por acidente espiritual são raras. Nos encontros com espíritos na mata, quase sempre nada acontece; mas sempre algo quase acontece, e que é propriamente a experiência do sobrenatural. O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas quasidade. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. O que exatamente acontece, quando algo quase acontece? O quase-acontecer: a repetição do que não terá acontecido? Por outra: todo quase-acontecer teria sempre a forma de um quase-morrer? ‘Quase morri...’ – essas são as histórias que vale a pena contar. O quase que permite a narrativa do quase. Nesse sentido, o quase-acontecer seria ao mesmo tempo um quase-parar de acontecer – a morte, o fim da narrativa”. Disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>>. Acesso em: 12 abr. 2011.

Viveiros de Castro, existe um processo de uma espécie de neutralização da diferença social precisamente por essa separação radical ou exílio dos mortos. Por outro lado, com os vivos (incluem-se aí “todas as subjetividades que povoam o cosmos”) não há uma relação de sujeição, domesticação, em que eles sejam tratados como objetos. A domesticação não ocorre entre os índios. Isso se deve, por um lado, porque na Amazônia há mais animais perigosos e difíceis de domesticar. Mas, por outro lado, também se deve ao fato de os índios não estabelecerem com os animais e a natureza uma relação de sujeito e objeto. Podem até fazer guerra aos animais, aponta o antropólogo, no sentido da caça, entretanto eles não os escravizam. Nossas indústrias e comércios de frango, nossos matadouros de gado, entre outros tantos, seriam vistos, pela ótica ameríndia, como uma monstruosidade, por matarem em massa.

Outro aspecto que merece atenção nas cosmologias ameríndias é que a produção de conhecimento não é uma representação da realidade. Nas perspectivas do mundo ocidental, apesar de existirem práticas diferenciadas, o ideal de ciência dominante orienta-se por um valor de objetividade. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 486-487), “[...] conhecer, para nós, é dessubjetivar tanto quanto possível. Você conhece algo bem quando é capaz de vê-lo de fora, como um objeto. Isto inclui o sujeito: a psicanálise é uma espécie de caso-limite desse ideal ocidental de objetivação, aplicado à própria subjetividade”. Nas cosmologias indígenas é diferente, como destaca o antropólogo; para eles, conhecer é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito. “Sejamos subjetivos, diria um Xamã, ou não vamos entender nada” (VIVEIROS DE CASTRO 2002, p. 488): o sensível como dimensão indispensável no ato de conhecer.

Assim, o complexo cenário do perspectivismo ameríndio conecta-se ao pensamento de Deleuze:

Não basta multiplicar as perspectivas para fazer perspectivismo. É preciso que a cada perspectiva ou ponto de vista corresponda uma obra autônoma, dotada de um sentido suficiente: o que conta é a divergência das séries, o descentramento dos círculos [...] (DELEUZE, 2006d, p. 108-109).

Tudo isso nos remete a dissolver a identidade do sujeito, descentrando-a da própria noção de sujeito como prévio, como objeto. Ao invés de identidades, multiplicidades

e devires.

Na história mundial, a marca cartesiana separou a humanidade da animalidade. Sem a marca cartesiana, os indígenas da Amazônia, com sua concepção social do cosmos, apreendem lições fundamentais da Ecologia – que, parece, nós tardamos em captar –, o que instaura um diálogo com Guattari:

O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a implantação da vida em sua superfície. Paralelamente a tais perturbações, os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. [...] **As formações políticas e as instâncias executivas parecem totalmente incapazes de apreender essa problemática no conjunto de suas implicações.** [...] só uma articulação ético-política – a que chamo *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convincentemente tais questões (GUATTARI, 2000, p. 7-8, grifo nosso).

Em uma demonstração de sabedoria ecosófica, os índios estenderam os predicados da condição humana para muito além da espécie (ÂRHEM, 1993). Será que as cosmologias ameríndias podem potencializar a criação de formas alternativas de reapropriação existencial tal como sugere Félix Guattari? Funcionando como uma ferramenta-dispositivo “cosmocêntrica”, o perspectivismo ameríndio compõe outras estéticas da existência. Não se trata de idealizar o mundo indígena, o que se pretende é afirmar que o devir-ameríndio mostra a possibilidade de variações de vidas não capitalizadas, numa apropriação do sentido existencial que produz outros modos de interação com o Planeta.

Não seria uma virada fabulosa que as velhas subjetividades africanas, pré-colombianas, aborígenes... se tornassem o recurso último da reapropriação subjetiva da auto-referência maquínica? Aqueles mesmos, negros, índios oceânicos dos quais tantos ancestrais escolheram a morte ao invés da submissão aos ideais de poder, de escravismo e, depois, de cambismo, da cristandade e do capitalismo? (GUATTARI, 1993, p. 190).

Nos rastros do pensamento de Pelbart, o resultado da noção de perspectivismo levado às últimas consequências é de que **não há universo, mas multiverso**, onde coexistem diversos “mundos impossíveis”. É na radicalidade do múltiplo que outras políticas de subjetivação, de pensamento, enfim, de vida são possíveis.

Tudo isso nos remete a repensar a posição da Psicologia nas emblemáticas do cenário contemporâneo. Que horizontes da clínica podem ser vislumbrados? Que

problemáticas interpelam o cotidiano dos encontros clínicos, ou melhor, dos encontros que se fazem na vida? De que sofremos afinal? Do inferno egoico que nos coloca numa perspectiva idealizante tanto da constituição do humano, quanto da vida.

Conforme sugere Andrade⁶³, com relação aos desafios da Psicologia, o cerne da questão da subversão está na forma de se afetar pela alteridade, compreendida, então, como uma produção de diferença imanente à vida, e não reduzida às diferenças identitárias, em que a estabilidade (essência) permanece como imanente e norteadora de modelos, categorizações e juízos de valor (superior x inferior, certo x errado, bem x mal, verdadeiro x falso) produtores de preconceitos, normalizações e aniquilamento e que, portanto, apequenam a vida.

4.2 A “INCONSTÂNCIA” DO SER COMO UM INFINITO “VIR-A-SER”

Outro eixo analisador das cosmologias dos povos da Amazônia é a inconstância ameríndia. Sobre esta, a partir de Viveiros de Castro (2002), retranscrevemos o *Sermão do Espírito Santo* (1657), de Antônio Vieira:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muitos diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes,

⁶³ Cf. Projeto *Agora*, desenvolvido na UFES pela Prof.^a Dr.^a Ângela Nobre de Andrade com alunos de graduação em Psicologia, no Serviço de Psicologia Aplicada. Trata-se de uma proposta não conformada ao conceito de clínica como compreendido no campo biomédico e utilizado predominantemente nas práticas psicológicas. Diferente disso, cada atendimento é concebido como um “encontro”, e este, por sua vez, é um acontecimento: múltiplos sentidos/afetações produzem-se e podem (ou não) gerar transformações, independentemente da tradicional concepção de temporalidade extensiva, pois se transita primordialmente pelo campo das intensidades.

as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.⁶⁴

Entre os pagãos do velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”. Eis por que São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma: “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”.⁶⁵

Viveiros de Castro (2002) aponta que os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada porque, no fim das contas, não obedecem a ninguém. Trata-se de ausência de poder centralizado. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância fazia-se, portanto, da ausência de sujeição. Para Paul Veyne (1983, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 217), crer é obedecer; é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes.

De acordo com o antropólogo brasileiro, a inconstância ameríndia pode ser compreendida pelo fato de que porque os gentios não tinham fé, não tinham lei, e porque não tinham lei, não tinham rei; acreditavam nos padres pela mesma (des)razão, porque não tinham rei. Uma postura de recusa do Estado, mas não como discurso profético negador da ordem social, e sim como outro modo de se

⁶⁴ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 183.

⁶⁵ Segundo Viveiros de Castro, este trecho ainda é o *Sermão do Espírito Santo* (VIEIRA, 1657, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 216).

estabelecer relações com tais elementos, outro modo de ser-estar na vida. O mundo indígena é politeísta, perspectivista e contra o Estado. O Estado é o estranho no mundo indígena, favorecendo à indianidade poder escapar desses códigos e afirmar a multiplicidade e as diferenciações de que o vivo é capaz.

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo⁶⁶, projetava uma forma onde o **socius** constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220, grifo nosso).

Desse modo, a Filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológico-fundamental: incompletude da sociabilidade e, em geral, da humanidade. Em outras palavras, trata-se de uma ordem onde o interior e a identidade estavam subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, numa primeira instância os outros são a solução antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. Constância e inconstância, abertura e teimosia eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (DELEUZE, 1969, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

As estátuas de murta falam-nos da inconstância, de certo grau de abertura e da capacidade de serem afetadas, estando, portanto, num infinito vir-a-ser. Movimento análogo ao das paisagens subjetivas indígenas que são provisórias e nos remetem às perguntas: O que pode um ser, o que pode o vivo, de que movimentos ele é capaz? Toda noção de personalidade, identidade, estruturas psíquicas busca padrões invariantes do ser ou do comportamento, e a Psicologia colaborou para a naturalização de tais visões sobre o homem. O tema da inconstância ameríndia ecoa com a proposta de uma clínica que conceba o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional e aberto.

⁶⁶ O canibalismo é uma prática dos índios tupis que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros. O exocanibalismo refere-se ao canalibalismo praticado com indivíduos de uma tribo estranha. Para Rolnik (1998), ritualizava-se assim certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo. Nos anos 30, a noção de antropofagia adquiriu no Brasil um sentido que extrapolou a literalidade do ato de devoração praticado pelos índios. O assim chamado Movimento Antropofágico foi uma importante tendência do Modernismo no Brasil numa proposta de extrair e reafirmar a fórmula ética da relação com o outro que preside esse ritual, para fazê-la migrar para o terreno da cultura. “Neste movimento, ganha visibilidade a presença atuante desta fórmula num modo de produção cultural que se pratica no Brasil desde sua fundação” (ROLNIK, 1998, p. 129).

Ao sair da Psicologia pela Psicologia transitando por paisagens indígenas, vislumbram-se horizontes da clínica em que a nossa atuação é a de um cartógrafo: mapeamos processos de subjetivação. Tal como na natureza as dunas de areia configuram paisagens temporárias, tal como nas estátuas de murta a subjetividade se produz também de modo provisório e instável, a clínica perscruta rastros de trilhas de uma paisagem subjetiva inconstante, num contínuo movimento; a cartografia acompanha e desenha movimentos de transformação da paisagem. Rolnik (2006) fala-nos que paisagens psicossociais também são cartografáveis e que, nesse caso, cartografar é acompanhar trajetos, e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de determinados mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para dar passagem a afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes se tornaram obsoletos.

Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. **O cartógrafo é antes de tudo um antropófago** (ROLNIK, 2006, p.12, grifo do autor).

Trata-se de uma concepção cartográfica a partir de um pensamento reticular e antropofágico que busca uma avaliação dos deslocamentos. Ao invés de psicodiagnósticos, fazemos mapas, mas não representativos. “Cada mapa é uma redistribuição de impasses e aberturas, de limiares e clausuras” (DELEUZE, 1997a, p. 75).

[...] o inconsciente já não lida com pessoas e objetos, mas com trajetos e devires [...]. Félix Guattari definiu bem, a esse respeito, uma esquizoanálise que se opõe à psicanálise. “Os lapsos, os atos falhos, os sintomas são como pássaros que batem com o bico na janela. Não se trata de interpretá-los. Trata-se antes de detectar sua trajetória para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referência suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação” (DELEUZE, 1997a, p. 75).

Assim, retomando a questão problemática deste estudo, como deslocar a pergunta o que é um ser para o que *pode* um ser? Descentrando o pensamento da clínica da noção metafísica. Ao pensamento que endurece, a intenção é fazer rachar, implodir. O desafio é transmutar dos fundamentos metafísicos que compõem alguns saberes psi para horizontes outros, em que a abertura do mundo se coloque. Ao invés do uno, o múltiplo. Ao invés do que é um ser – pergunta que constrói subjetivadas-mármore – deslocar o pensamento para a pergunta o que *pode* um ser – remetente

às subjetividades-murtas. Cintilações dos *Multiversos*⁶⁷ do existir que afirmam toda a fabulação rizomática deste estudo: a aposta em uma concepção de clínica em Psicologia que se coloque na abertura do mundo, concebendo o ser em devir da totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multidimensional. Comprometimento ético como um exercício que força o pensamento a arguir sobre o impensável, transmutando os valores fundantes da clínica.

⁶⁷ Expressão utilizada por Pelbart em *Bárbaros e ameríndios em mundobraz!*

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Farto de ver. A visão que se reecontra em toda parte.
Farto de ter. O ruído das cidades, à noite, e ao sol, e sempre.
Farto de saber. As paradas da vida. - Ó Ruídos e Visões!
Partir para afetos e rumores novos.

Rimbaud



Fonte: Folha de S. Paulo, 16 dez. 1992.

Mulher do povo Guajá, Maranhão, amamenta filhote de queixada (porco-do-mato). Depois da caça, os filhotes órfãos são levados pelos índios e criados como filhos legítimos. Com esta imagem, o fotógrafo Pisco Del Gaiso recebeu o Prêmio Internacional de Jornalismo Rei da Espanha.

O que esta imagem da Índia Guajá dispara em nós? Em que ela nos afeta? Cena que convoca regimes de afetos alteritários, que afirmam a diferença como potência que move a vida. Esta imagem traduz a aposta que este estudo fez: O que *pode* um ser? Diferir, infinitamente, na arte de existir, tendo como equivalente de saúde a liberdade.

À guisa de conclusão, vale destacar que o percurso desta pesquisa levou-nos a descortinar a problemática embutida na pergunta que tradicionalmente a Psicologia faz: “O que é um ser”. Se mais importante que as respostas são as perguntas que nos colocamos, então esse deslocamento do pensamento é que configura o desafio emblemático da Psicologia no contemporâneo. Num vir-a-ser infinito, a pergunta “o que *pode* um ser” remete-nos à vida como “vontade de potência”. Tal como sugere Nietzsche, a vida expressa-se por uma multiplicidade de forças heterogêneas e em constante combate. A transmutação da questão afirma a arte da experimentação da invenção de si.

O perspectivismo ameríndio convoca a Psicologia a escapar de seus pressupostos metapsicológicos. Nietzsche, citado por Naffah Neto (1994), afirma que o espírito livre, que sobrevoou o mundo e viu a multiplicidade abaixo de si, pôde experimentar os mais diferentes ângulos de visão, porém todos limitados e injustos em si próprios. Reconhecer o perspectivismo e a injustiça dele é

[...] saber que qualquer direção tomada tem seus prós e seus contras, suas vantagens e desvantagens e que nada é absoluto, que a Vida é um constante ensaio sem direção pré-determinada. [...] na imanência do *logos* constitutivo do devir – e para a avaliação do deus que dele participa, dizia Heráclito – o mundo é fundamentalmente justo. A injustiça do mundo é a injustiça do perspectivismo, inerente ao humano (NAFFAH NETO, 1994, p. 31-32, grifo do autor).

Portanto, a injustiça do perspectivismo é a limitação de só conseguir enxergar a vida de uma perspectiva particular e não perceber que ela não é a única possível.

Toda a jornada deste estudo foi permeada pela questão da abertura ao múltiplo, ao que difere. Axelos problematizou que o mundo como abertura está faltando, daí uma “mundialização sem mundo”. Tudo isso faz estremecer o pensamento, que no exercício de “pensar o impensável”, como diz Deleuze, leva a uma questão: Que

horizontes nos esperam? Os horizontes convocam um sair de nós, dos lugares e tempos que nos cercam. No fluxo desses pensamentos, faz-se uma questão-problema: Que horizontes da clínica, então, nos esperam?

O desafio que se coloca no contemporâneo e que toda confabulação deste estudo aponta traduz horizontes de luta no exercício de uma clínica como uma prática de liberdade, de “expansão da vida”. Nessa processualidade incessante, nada é absoluto. Como diz Pelbart, “multiversos” do existir ou “um horizonte de luta antimoderno”, para Toni Negri, que operacionaliza um “corpo-sem-órgãos”.

O espírito livre de Nietzsche é aquele que vive na eterna experimentação de si, compondo uma coreografia singular. A clínica deve acompanhar essa dança, cuidando para que seus passos não se aprisionem num “circuito-escravo” metafísico. A clínica como um *éthos*, como um exercício de ampliação do grau de potência e afecções. No embalo dessa sintonia, vislumbramos horizontes da clínica que se pergunta: “o que *pode* um ser?”

REFERÊNCIAS

ALLIEZ, É.; DELEUZE, G. **O atual e o virtual**. Paris: Flammarion, 1996.

ALTHUSSER, L. P. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

ANDRADE, A. N. de. **A angústia frente ao caos**: um estudo genealógico da formação do psicólogo clínico. 1996. 218 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. A criança na sociedade contemporânea: do “ainda não” ao cidadão em exercício. In: ENCONTRO NACIONAL DE PSICOLOGIA COMUNITÁRIA, 2., 1997, Porto Alegre. **Psicol. Reflex. Crit.**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-79721998000100010&script=sci_arttext#back>. Acesso em: 12 mar. 2011.

ANDRADE, A. N.; MORATO, H. T. P. Para uma dimensão ética na prática psicológica em instituições. **Estudos de Psicologia**, Natal, ano 2, v. 9, n. 2, p. 345-353, maio/ago. 2004.

ÁRHEM, K. Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (Org.). **La selva humanizada**: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1993. p. 109-126.

AXELOS, K. **Héraclite et la philosophie**. 2. ed. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. **El pensamiento planetario**: el devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento. Caracas, Venezuela: Monte Avila, 1969a.

_____. **Introdução ao pensamento futuro**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969b.

_____. Adorno e a Escola de Frankfurt. In: AXELOS, K.; BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J.; DAHRENDORF, R.; CHACON, V. **Humanismo e comunicação de massa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 37-45.

_____. O futuro da técnica. In: AXELOS, K.; KOTHE, F. R.; D'AMARAL, M. T.; COSTA, C. F.; MENDONÇA, A. S. L.; SÁ, A.; PORTELLA, E. **Signos da técnica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981. p. 3-4.

_____. **Horizontes do mundo**. Tradução de Lígia Maria Pondé Vassalo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC, 1983.

_____. Mondialisation without the world. **Radical Philosophy**, v. 130, p. 25-28, Mar./Apr.

2005. Interviewed by Stuart Elden. Disponível em:

<<http://www.radicalphilosophy.com/pdf/mondialisation.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

_____. **A questão do fim da arte e a poeticidade do mundo**. Tradução de Fernando Trindade. Covilhã: Lusosofia, 2010. Disponível em:

<http://www.lusosofia.net/textos/axelos_costa_a_questao_do_fim_da_arte_e_a_poeticidade_do_mundo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

BARROS, R. D. B. de. **Grupo**: afirmação de um simulacro. 1994. 447 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

BERNARDES, A. G.; GUARESCHI, N. M. de F. Trabalhadores da saúde mental: cuidados de si e formas de subjetivação. **Psicologia**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 81-101, 2004.

BEZERRA JR., B. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, C. A. (Org.). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p. 229-239.

BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, J. e COSTA, J. F. Organização de Instituições para uma Psiquiatria Comunitária. In: Paulo Amarante (Org.). **Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. p. 41-71.

BOCK, A. M. B. **Aventuras do Barão de Münchhausen na psicologia**. São Paulo: EDUC, 1999.

BRIENT, J-F.; FUENTES, V. L. **De la servitude moderne**. 2009. Disponível em: <<http://www.delaservitudemoderne.org/portugues1.html>>. Acesso em: 1.º mar. 2011.

CAIAFA, J. **Nosso século XXI**: notas sobre arte, técnica e poderes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHAUI, M. S. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiães da ordem**: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus, 1991.

_____. **O mistério de Ariana**. Lisboa: Vega, Passagens, 1996. p. 83-96.

_____. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997a.

_____. A imanência: uma vida... In: VASCONCELOS, J.; FRAGOSO, E. (Org.). **Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência**. Londrina: Ed. UEL, 1997b. p. 15-19.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Ao criar a patafísica, Jarry abriu caminho para a fenomenologia. In: LAPOUJADE, D. (Ed.). **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006a. p. 103-105.

_____. O homem, uma existência duvidosa. In: LAPOUJADE, D. (Ed.). **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 123-127.

_____. Falha e fogos locais. In: LAPOUJADE, D. (Ed.). **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006c. p. 203-209.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006d.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 7. reimp. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 5. reimp. São Paulo: Editora 34, 2007. 5. v. v. 1

_____. _____. Tradução de Suely Rolnik. 4. reimp. São Paulo: Editora 34, 2008. 5. v. v. 3 – v. 4

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DOMINGUES, L. **À flor da pele: clínica e cinema no contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

ERIBON, D. **Michel Foucault - 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Matrizes do pensamento psicológico**. Rio de Janeiro: Vozes. 1991.

FONSECA, T. M. G.; KIRST, P. G. O desejo de mundo: um olhar sobre a clínica. **Psicologia & Sociedade**, v. 16, n. 3, p. 29-34, set./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v16n3/a04v16n3.pdf>>. Acesso em: 5 mar. 2011.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **Microfísica do poder**. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

_____. **Ditos e escritos**. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999c.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007. 3.v. v. 3.

_____. **O nascimento da clínica**. Tradução de Roberto Machado. 6. ed., 2. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREITAS, M. F. Q. Prácticas en comunidad y psicología comunitaria. In: MONTERO, M. (Coord.). **Psicología Social Comunitaria**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1994. p. 139-166.

_____. Psicología social comunitaria y otras prácticas psicológicas: diferencias identificadas en la perspectiva de los profesores de psicología, en la región sudeste del Brasil. In: MONTERO, M. (Coord.). **Psicología e comunidad**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1997. p. 25-35.

GUATTARI, F. Da produção de subjetividade. In: PARENTE, A. (Org.). **Imagem-máquina**: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. p. 177-191.

_____. **As três ecologias**. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. 10. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2000.

_____. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 4. reimp. São Paulo: Editora 34, 2006.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

INFORSATO, E. A. **Desobramento**: constelações clínicas e políticas do comum. 2010. 217 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Direção e Produção: Pierre-André Boutang. Intérpretes: Gilles Deleuze e Claire Parnet. Paris: Sodaperaga Productions; Femis, La. 1996. 3 DVD (450 min). Filmado em 1988-1989.

LAVRADOR, C. Interfaces do saber psi. In: BARROS, M. E. B. de (Org.). **Psicologia: questões contemporâneas**. Vitória: Edufes, 1999. p. 15-58.

_____. **Loucura e vida na contemporaneidade**. 2006. 194 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

LAVRADOR, M. C. C.; MACHADO, L. D. Por uma clínica de expansão da vida. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, SP, v. 13, p. 515-531, 2009. Suplemento I.

_____. As políticas que incidem sobre a vida. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, ano 10, n. 1, p. 118-133, 1. quad. 2010. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v10n1/artigos/pdf/v10n1a09.pdf>> Acesso em: 5 mar. 2011.

LINS, D. Deleuze: o surfista da imanência. In: LINS, D.; GIL, J. (Org.). **Nietzsche/Deleuze: jogo e música**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 53-75.

LOUCURA Globalizada. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 maio 2010. Caderno 7, p. C11.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**. São Paulo: Busca Vida, 1987.

MACHADO, L. D. O rei está nu. In: BARROS, M. E. B. de (Org.). **Psicologia: questões contemporâneas**. Vitória: Edufes, 1999. p. 145-162.

MELLO, S. L. Classes populares, família e preconceito. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 3, n. 1/2, p. 123-130, 1992.

NAFFAH NETO, A. **Psicoterapia em busca de Dionísio: Nietzsche visita Freud**. São Paulo: EDUC/Escuta, 1994.

NEGRI, A. A constituição do comum. In: II **Seminário Internacional Capitalismo cognitivo: economia do conhecimento e a constituição do comum**, 24 de out. 2005, Brasília. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/site/2005/10/24/conferencia-a-constituicao-do-comum-antonionegri/>>. Acesso em: 9 mar. 2011.

NETO, J. L. F. Artes da existência: Foucault, a psicanálise e as práticas clínicas. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 23, n. 2, jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722007000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 nov. 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ORLANDI, L. B. L. Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos? In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Org.) **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 217-238.

ORTEGA, F. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. Elementos para uma história da neuroascese. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 621-640, jul./set. 2009.

PASSOS, E. & BARROS, R. A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de transdisciplinaridade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Jan-Abr 2000, v. 16, n.1, pp. 071-079.

PATTO, M. H. S. A família pobre e a escola pública: anotações sobre um desencontro. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 3, n. 1/2, p. 107-122, 1992.

PELBART, P. P. **O tempo não-reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. O jogo do mundo. In: LINS, D.; GIL, J. (Org.). **Nietzsche/Deleuze: jogo e música**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 180-191.

_____. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Bárbaros e ameríndios em mundobraz!** Disponível em: <<http://www.sibila.com.br/index.php/critica/1698-barbaros-e-amerindios-em-mundobraz->>. Acesso em: 31 maio 2011.

PINHEIRO, U. Leibniz, 1678: anotações de leitura da ética de Espinosa. In: **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 23, p. 10-31, jul./dez. 2010. ISSN 1413-6651.

RODRIGUES, H. de B. C.; SOUZA, V. L. B. de. A análise institucional e a profissionalização do psicólogo. In: KAMKHAGI, V. R.; SAIDON, V. (Org.). **Análise institucional no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1991. p. 27-46.

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Chimères**, Paris, n. 25, autumn 1995. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Malestardiferenca.pdf>>. Acesso em: 6 mar. 2011.

_____. Subjetividade antropofágica / anthropophagic subjectivity. In: HERKENHOFF, P.; PEDROSA, A. (Ed.). **Arte contemporânea brasileira: um e/entre outro/s**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. p. 128-147.

_____. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

ROSE, N. Psicologia como uma ciência social. **Psicologia & Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 155-164, maio/ago. 2008.

SCHMIDT, M. L. S. Ecletismo e dogmatismo na adesão às teorias psicológicas. *Interações: Estudos e Pesquisas em Psicologia*, São Paulo, v. 4, n. 7, p. 19-41, jan/jun. 1999.

SINGER, E. Exercising the brain: innovative training software could turn back the clock on aging brains. **Technology Review**, Cambridge, nov. 2005. Disponível em: <http://www.technologyreview.com/InfoTech-Software/wtr_15914,300,p1.html> Acesso em: 12 mar. 2011.

STOCK, B. S. **A alegria é a prova dos nove**: o devir-ameríndio no encontro com o urbano e a psicologia. 2010. 112 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

TEIXEIRA, R. R. As redes de trabalho afetivo e a contribuição da saúde para a emergência de uma outra concepção de público. Working-paper apresentado na **Research Conference on: Rethinking “the Public” in Public Health: Neoliberalism, Structural Violence, and Epidemics of Inequality in Latin America**. Center for Iberian and Latin American Studies University of California, San Diego, 2004. Disponível em: <<http://www.corposem.org/rizoma/redeafetiva.htm>> . Acesso em: 3 out. 2011.

VASCONCELLOS, J. Imanência & vida filosófica: considerações preliminares acerca da idéia de plano de imanência em Gilles Deleuze. **Princípios**, [S.l.], v. 6, 1998. p. 115-122. Disponível em: <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/06P-115-122.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. ISSN 0104-9313. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 26 jun. 2011.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, n. 77, mar. 2007.

_____. **Entrevistas**. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

_____. **A morte como quase acontecimento**. 2009. Disponível em: <<http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/>>. Acesso em: 12 abr. 2011.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Relatório mundial da saúde 2001** - saúde mental: nova concepção, nova esperança. Lisboa, 2002. ISBN 972-675-082-2. Disponível em: <http://www.who.int/whr/2001/en/whr01_po.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.