


Estamira: à beira do mundo: a loucura como profanação do pensamento

Estamira: the edge of the world: Madness as profanation of thought

Giovanni Felipe CATENACI¹

 0000-0001-6307-0442

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar a plausibilidade da seguinte hipótese: a partir do cotejamento das reflexões de Giorgio Agamben, Gilles Deleuze e Félix Guattari, é possível concebermos a loucura como uma experiência de profanação do pensamento. Para tanto, se tomará como ponto de partida Estamira, protagonista do documentário de José Padilha e Marcos Prado, lançado em 2006, diagnosticada clinicamente como esquizofrênica. É a partir do encontro com esta mulher de 63 anos, catadora de lixo, moradora do Jardim Gramacho na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro e louca, que se começara a formular a hipótese deste estudo. A fim de sustentarmos teoricamente essa asserção, este texto será dividido em três seções. Respectivamente: “Introdução”: na qual se começará a demonstrar a pertinência de pensarmos a loucura na esteira dos estudos da religião, tendo nesse momento o conceito agambeniano de profanação como principal referencial teórico. Na sequência, se passará ao “Desenvolvimento”: que é composto de duas partes, estando a primeira voltada para a compreensão das “formas-de-vida” em Agamben, através das quais poderá ser possível se aproximar de Deleuze e Guattari e suas teses acerca da esquizofrenia como processo. Finalmente, em “Considerações finais”: arriscar-se-à a esboçar alguns traços de um pensamento profano.

Palavras-chave: Estamira. Loucura. Pensamento. Profanação.

Abstract

The present article presents the hypothesis that by comparing the reflections of Giorgio Agamben, Gilles Deleuze and Félix Guattari, madness can be conceived as an experience of profanation of thought. The starting point is Estamira, the protagonist of José Padilha and Marcos Prado's 2006 documentary who is clinically diagnosed as schizophrenic. The hypothesis has been formulated upon our contact with this 63-year-old woman, a crazy garbage collector who resides in Jardim Gramacho, Baixada Fluminense, in Rio de Janeiro (Brazil). To support such an assertion theoretically, the text is divided into three sections. In the Introduction, we begin by demonstrating the pertinence of thinking of madness in the wake of the studies of religion, having Agamben's concept of profanation as the main theoretical reference. Next we move to the Development, which is composed of two parts, the first oriented to the understanding of the forms of life in Agamben, through which, second, we will approach Deleuze and Guattari and their theses about schizophrenia as a process. Finally, in the Final considerations, we will sketch some traces of a profane thought.

Keywords: Estamira. Madness. Thought. Profanation.

¹ Universidade Metodista de São Paulo, Escola de Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. R. Alfeu Tavares, 149, Rudge Ramos, 09641-000, São Bernardo do Campo, SP, Brasil. E-mail: <giovannicatenaci@hotmail.com>.

Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Processo nº88887.165044/2018-00).



Introdução

A loucura na interface com a religião

O que pode um pensamento, qual a potência de um pensamento? Se a potência não se esgota no ato, não bastaria, portanto, responder: pensar. Pois, o pensar já denota a atualização, a passagem da “potência” em “ato”: do pensamento “em” pensar. Por isso, o pensar não pode ser a potência do pensamento, pensar é o seu ato. Refazendo a pergunta então: se tudo o que se pensa desde sempre se encontra em posição de ser pensado, o que seria isso que resiste ao pensar, que permanece como que impensado quando se pensa e que, não obstante, torna os pensamentos potentes? Qual a potência de um pensamento?

Se se faz questão de começar assim de forma tão oracular é porque não haveria outra possibilidade de falar disso que escapa ao poder de enunciação, que não tem significado, e que por isso mesmo não pode ser dito de outra forma a não ser no limite da própria língua, do próprio saber, nas fronteiras de uma estrangeiridade como dizia Marcel Proust. Até se poderia, quem sabe, tentar fazê-lo de outro modo, cantarolando alguma canção, ou declamando algum poema, mas, sabe-se que estas não são as linguagens da Academia e por isso, nos esforçaremos em priorizar aqui o dialeto formal dos artigos científicos. E por isso também já aproveitamos para nos desculpar pelo inevitável hermetismo por hora presente, que não é nenhum capricho estético-retórico de quem escreve, mas antes o atestado de uma burrice congênita: se o que importa não tem nome, como dizê-lo então?

Ao menos é isso que se experimenta ao encontro com Estamira². Aqui: bem na “beira do mundo” como ela mesma gosta de se chamar, tudo se precipita em uma pirambeira sem fim, ao mesmo tempo em que o sem fundo incompreensível do corpo, sobe à superfície da pele na velocidade de uma erupção vulcânica de lava fervente e corrosiva, emitindo uma tempestade de sabe-se lá quantos signos ainda não catalogados pela inteligência humana, que desaba diante do colapso de toda sintaxe. Estamira, limiar de indiscernibilidade absoluta. Fronteira e dobra e beira, nem lá nem cá, no meio, entre, em todo canto. Lugar em que as cartas do sentido se embaralham e se confundem; onde palavras se desfazem e se recriam. É com ela que daqui em diante, buscar-se-à pensar a loucura como profanação do pensamento (ESTAMIRA, 2006).

Mas, como se justifica a proposta de pensar a loucura em um registro religioso? Quer dizer, o que a loucura teria a ver com a temática dos estudos da religião? Antes de se responder qualquer coisa, é necessário pontuarmos que a religião, ou melhor, seu conceito, tem amiúde sido colocado *sub judice* pelos próprios estudiosos do tema. Ao que tudo indica, há uma necessidade premente de se repensar a respectiva ideia de religião. Isso, pois,

Em geral, tal concepção olha as experiências religiosas dentro de um canon de racionalidade que determinou um ‘escaninho’ para a religião, como uma área específica da vida, sem levar em conta as experiências totalizantes, que moldam estilos de vida, culturas e formas de agir. Essa visão amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico que se convencionou chamar de o Ocidente (RIBEIRO; CATENACI, 2017, p.32).

² Estamira, protagonista do documentário de José Padilha e Marcos Prado, lançado em 2006, com título homônimo. Mulher de 63 anos, moradora do Jardim Gramacho na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, catadora de lixo, e diagnosticada clinicamente como esquizofrênica.

Não obstante, a partir de Stuart Hall (1992), por exemplo, e sua expressão “*West and Rest*” é possível se compreender o tanto que a ideia moderna de religião é tributária de uma certa racionalidade político-filosófica específica. Uma “invenção ocidental”, por assim dizer, que como não poderia deixar de ser é marcada por traços ideológicos co-extensivos ao seu contexto de origem, que, diga-se de passagem, é europeu, capitalista, branco, heterossexual e que retroage sobre ele legitimando seus truísmos.

Ademais, quando a religião parece estar “fora do lugar” – para usarmos um termo de Giumbelli (2014) –, isto é, quando os fenômenos religiosos contemporâneos não ocorrem mais e tão somente dentro dos “limites modernamente estabelecidos”, é a religião mesma que agora necessita ser repensada. Como ratificam as palavras teóloga chinesa Kwok Pui-Lan (2015), em seu livro “Globalização, gênero e construção da paz”:

Faz-se mister um exame mais acurado de como a religião é compreendida e de como as fronteiras religiosas tem sido construídas no Ocidente [...]. A palavra não foi usada frequentemente até o Iluminismo, quando surgiu a necessidade de diferenciar o religioso do secular (PUI-LAN, 2015, p.13).

E é exatamente isso que se percebe – esta presença religiosa em esferas tradicionalmente tida como seculares e que aqui também estimula a se repensar o próprio conceito de religião –, quando da apreensão dos postulados de Agamben (2011) acerca da linguagem enquanto sacramento. Ao que tudo indica a própria gramática seria uma espécie de “léxico religioso”. Em livro intitulado “O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento”, buscando compreender o nexos que une na linguagem humana à religião e ao direito, Agamben afirmará que:

[...] seria aconselhável evitar o uso dos próprios termos religião e direito, e tentar imaginar um x, para cuja definição precisamos nos armar de toda cautela possível, realizando uma espécie de epoché arqueológica, que suspenda, pelo menos provisoriamente, a atribuição dos predicados com que costumamos definir religião e direito (AGAMBEN, 2011, p.24).

Isso porque ao empreender uma arqueologia do juramento, fica evidente ao filósofo italiano a justaposição entre a religião e o direito tradicionalmente compreendidos. Para Agamben, o juramento nada mais é que a legitimação “mágico-religiosa” de um discurso ou sentença. Conforme ele mesmo diz “o juramento é, de fato, uma afirmação religiosa” (AGAMBEN, 2011, p.11). Entretanto, ao considerar que falar é jurar, Agamben concluirá que é a linguagem toda que se encontra comprometida religiosamente. Seja como for, para compreendermos essa afirmação – sem perder de vista o objetivo de se justificar a proposta de se pensar a loucura na interface com os estudos da religião –, precisa-se recorrer às análises acerca da linguagem realizadas por ele. É o que faremos a seguir.

Diferente dos outros animais que se encontram como que “aferrolhados” ao seu próprio estatuto somático, que lhes inscreve na carne determinados traços biológicos, e que lhes garantem uma determinada “voz” e vocação – vejam que ao contrário do burro que não precisa aprender a zurrar, nem o leão a rugir, nem a cigarra a fretenir, pois conforme costuma-se dizer: eles já “nascem sabendo” – o humano, explica Agamben, compartilha de uma espécie de mutismo natural. Isto é, não possui uma voz própria. E por não gozar de uma vocação genética, o humano como pensado por ele seria relativamente livre frente ao despotismo somático que se abate sobre sua existência. Desta forma, “como sua voz está ainda livre de

toda prescrição genética, não tendo absolutamente nada para dizer ou exprimir, ela seria o único animal da sua espécie, que como Adão seria capaz de nomear as coisas na sua língua” (AGAMBEN, 2012, p.90).

E, nesse sentido, pelo fato de não ter o que dizer desde sempre, o humano é capaz de falar, de pensar. Nas palavras do filósofo, é fácil se perceber isso todas às vezes:

[...] quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreende-nos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de nosso silêncio, divulgando nosso insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então provamos do falar e do pensar (AGAMBEN, 2007b, p.157).

Todavia, esse vocabulário de nomes com o qual o humano fala e pensa, não encontrará meios de se fazer registrar endossomáticamente, pois ele resiste em se sedimentar em uma memória biológica. E, por isso, ou seja, porque seu corpo está fadado ao esquecimento destes nomes, os humanos tecem tradições, contam histórias, fazem história. Em outras palavras: eles compõem uma memória exossomática “comum” e que dê conta da transmissão dos conteúdos necessários à preservação da espécie. Especificamente, estamos falando de um veículo de transmissão cultural que em si mesmo não possuiria conteúdo próprio, e que justamente por não dizer nada a priori se faz capaz de dizer qualquer coisa. Refere-se a linguagem que, de acordo com Agamben, trata-se de uma atividade fundamentalmente infantil.

Em “Infância e história: destruição da experiência e origem da história”, datado do ano de 1978, Agamben, na esteira dos postulados de Walter Benjamin, pensará a infância nos termos de um *experimentum linguae*. Infância que, aliás, nada tem a ver com a cronológica idade biológica dos seres vivos. Para o filósofo italiano, a experiência de nomear objetos transcendentais – aquilo que por meio de sua “razão pura” Immanuel Kant chama de “conceitos sem objeto e nem referência” –, só pode ocorrer na língua. Por isso, o conceito de infância em Agamben, deve ser compreendido a partir da reorientação da noção de transcendental conforme sua vinculação com a linguagem (AGAMBEN, 2014a). Nesse sentido, “que o homem não seja sempre já falante, que tenha sido e seja ainda falante, isto é a experiência” (AGAMBEN, 2014a, p.62).

Mas, não avançaremos com tanta pressa, pois, ainda de acordo com o filósofo, a singularidade aterradora desta experiência infantil, nada tem a ver com um conteúdo substancial transcendente, impossível de ser expresso ou representado pela linguagem ordinária, assim como se pode pensar a partir da ideia de inefável. Pois, conforme ele diz “a singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível na língua, a coisa da linguagem” (AGAMBEN, 2014a, p.10). Mais adiante, ele dirá que “o inefável é a infância” mesma (AGAMBEN, 2014a, p.63). Já em “A coisa mesma” – texto presente em “A potência do pensamento” –, se tem registrado que “a coisa mesma não é uma coisa –, é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem supomos e esquecemos, talvez por que ela própria é, em seu íntimo, esquecimento e abandono” (AGAMBEN, 2015a, p.18).

Portanto, a infância é a experiência de uma pura autoreferencialidade. Algo que não se experimenta através “da” linguagem, mas exclusivamente “na” linguagem. Um *experimentum linguae*, dirá Agamben. E tudo isso é possível, conforme já dissemos, pois diferente dos outros animais, o humano é *in-fans*, ou seja, não tem uma voz própria, uma vocação. Pelo contrário,

a infância “instaura na linguagem aquela cisão entre “língua” e “discurso” que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem” (AGAMBEN, 2014a, p.63). De modo que entre o humano e a realidade haja uma “fratura”. Fratura essa que ele buscará preencher plasmando-lhe os mais diversos nomes que ele mesmo inventou para si. Nomes profanos, diga-se de passagem, que abrem a coisalidade do mundo e que desabilitam qualquer possibilidade de sacralização desse. Mas que, no entanto, por isso mesmo, também abre a realidade como um horizonte de sentidos infinitos a serem inventados.

Desta forma, assim como evidenciam as palavras do filósofo italiano, “com sua voz livre de todo direcionamento genético, com absolutamente nada a dizer nem expressar, a criança poderia, ao contrário de qualquer outro animal, nomear as coisas em sua linguagem e, deste modo, abrir-se anti a si mesmo uma infinidade de mundos possíveis” (AGAMBEN, 2012, p.29). Destarte, concomitantemente ao fato de se chocarem com a face profana da realidade, que se mantém aberta aos mais variados nomes-sentidos, os humanos também gozam de uma “espiritualidade”. E é com ela que Agamben dirá ser possível aos humanos fazerem experiência do caráter “não-coisal” das coisas, seu *mystérion*. E, da mesma forma que o inefável é a “infância”, o mistério é a experiência “que todo homem institui pelo fato de ter uma infância” (AGAMBEN, 2014a, p.62). Como ele mesmo diz:

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, *irreparavelmente* entre às coisas. Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não pode conceber mais nada senão coisas. E só então, na experiência da irremediável coisalidade do mundo, chocar-se com um limite, tocá-lo (AGAMBEN, 2013a, p.84, grifos do autor).

Seja como for, o itinerário, por hora apresentado que vai desde infância ao *mystérion*, não permite eufemismos. Não há nada sagrado por aqui. Haja vista que, de acordo a reflexão agambeniana, até mesmo os pensamentos mais abstratos e metafísicos, o mais religioso de todos os sentimentos e todos os êxtases e delírios místicos, encontrarem-se irreparavelmente ancorados no solo imanente e profano da infância. Isso fica mais evidente ainda de se ver nas crianças ainda não plenamente alfabetizadas, que em todo instante estão colocando-se em jogo, isto é, arriscando suas próprias vidas nesse *experimentum linguae*. Criando e recriando, instituindo e destituindo mundos.

Porém, é importante dizer também que a “infância” não diz respeito a uma experiência isolada em um passado cronológico, isto é, ela não é algo que pertenceria somente às crianças. Como uma espécie de *arché* (origem), Agamben afirmará que esta infância é a “Voz” do ser do homem: o resquício não dito em todo dizer. Por isso, mais do que um problema cognitivo, ele proporá que a linguagem circunscreve a humanidade em um problema ético. Pois, além das dimensões relativas à inteligência humana, estritamente falando, a linguagem impõe o desafio de ligar às palavras-as-coisas. Isto é, aquilo que se diz deve ser condizente com a realidade. E, para tanto, para que a realidade mesma se torne viável, o *homo sapiens* deve ser por excelência também o *homo iustus* (AGAMBEN, 2011). E o juramento, como se diz, é precisamente esse “nexo ético – e não propriamente cognitivo –, que une as palavras as coisas e as ações humanas” (AGAMBEN, 2011, p.81).

Acontece que a linguagem tende a ganhar “força de lei”, e os nomes devenientes da pletora antropogenética da infância agora se tornarão sagrados, se sedimentarão, e as coisas se

tornarão seus nomes. Teologicamente, pode-se dizer que é aqui que nascem os ídolos. E malditos serão, de uma vez por todas, todos aqueles que ousarem profanar os nomes divinos³. Como explica Agamben:

Religião e direito tecnicizam esta experiência antropogenética (*a da infância*) da palavra no juramento e na maldição como instituições históricas, separando e opondo, ponto por ponto, verdade e mentira, nome verdadeiro e nome falso fórmula eficaz e fórmula incorreta. [...]. Assim a experiência performativa da palavra constitui-se e separa-se em um ‘sacramento da linguagem’, e este, em um ‘sacramento do poder’. A ‘força da lei’ que rege as sociedades humanas, a ideia de que enunciados lingüísticos que impõem estavelmente obrigações aos seres vivos, que podem ser observadas e transgredidas, derivam desta tentativa de fixar a originária força performativa da experiência antropogenética (AGAMBEN, 2011, p.81, grifo meu).

Finalmente, se tem a condições de justificar a proposta de se pensar a loucura em registro religioso, afirmando que: o louco é um profano. Explica-se. Entendida aqui, como o ato inverso do consagrar, a profanação de acordo com Agamben significa literalmente: “retirar do templo” – do latim *pro-fanum* (AGAMBEN, 2007a). Ou seja, trata-se de uma operação capaz de devolver ao uso comum, aquilo que até então estava indisponível ao mundo dos homens, pois fora alienado pelos dispositivos sacrificais religiosos ao consumo dos deuses. Como por exemplo, poderia ocorrer nos rituais de sacrifício, nos quais através de um simples contato por toque, as vítimas separadas e consagradas em sacrifício aos deuses, seriam “contaminadas”, não servindo mais ao consumo religioso. Por meio deste “contágio profano”, a carne animal, que até então era sagrada, e se encontrava separada e indisponível ao uso, passa a poder ser novamente servida como alimento.

Ainda, conforme postula o filósofo, a atividade profana por excelência é o jogo, que pode ser descrito como “um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado” (AGAMBEN, 2007a, p.66). Aliás, uma atividade que além de prover da esfera do sagrado, representa a sua total inversão⁴. Pensemos em uma criança que brinca desinteressadamente com qualquer coisa que lhe tenha caído nas mãos. Agamben diz que “jogando”, ela acaba por emancipar os objetos de suas finalidades, “desativando”, por assim dizer, o significado sério e utilitarista das coisas, criando com isso novos usos para aquilo que até então se encontrava “separado”, “consagrado” no mundo formal dos adultos.

A poesia é outro exemplo de atividade essencialmente profana. Análoga ao jogo, ela é “o ponto em que a língua, que desativou suas funções comunicativas e informativas, repousa em si mesma, contempla sua potência de dizer e abre-se, dessa maneira, para um novo, possível uso” (AGAMBEN, 2012, p.274). Ou seja, como os jogos para a criança, a poesia é na pena do poeta: palavras-brinquedo. Ao jogar com a linguagem, o poeta profana os significados formais da língua, tornando inoperosos seus significantes. Agindo assim, ele “libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente” (AGAMBEN, 2007a, p.67).

³ De acordo com Agamben, a maldição é uma espécie de queda da palavra na mentira, e ocorre quando o vínculo entre a palavra e a realidade juramentada se perde (AGAMBEN, 2011).

⁴ Nas palavras de Agamben: “Sabe-se que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. A maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outras pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo. Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação” (AGAMBEN, 2007a, p.66).

Retomando a afirmação do louco enquanto profano, diz-se que, do mais fundo de seu sofrimento psíquico, o louco, ao dar de ombros ao estatuto sacramental da linguagem, é capaz de “jogar” com os “nomes sagrados”, abrindo a realidade à sua dimensão infantil. E é isto que se busca demonstrar a seguir, quando, após se pontuarem mais algumas informações acerca do pensamento de Giorgio Agamben, se passará às teses de Gilles Deleuze e Félix Guattari acerca da esquizofrenia. Vale dizer que decidimos por conspirar junto com eles, porque – assim como explica José Gil –, eles mesmos fizeram experiência da loucura (GIL, 2000). E se reproduzimos aqui as suas citações na íntegra, assim como eles mesmo escrevem e gostam de se expressar, não é com o intuito de ofender suscetibilidades outras, mas tão somente para que na medida do possível, através delas, seja possível também aos indivíduos, mesmo que diminutamente, experimentar a loucura desta língua.

Todavia, antes de se prosseguir, é importante salientar mais uma coisa. Aqui, não se trata de elevar os esquizofrênicos ao estatuto de “messias”, ao ponto de querer imitá-los, tampouco de reduzi-los a farrapos autistas, ao ponto de querer prendê-los. Mas, antes como dizia Pelbart (1989), localizados entre os pólos da “cultura” e da “clínica”, entre a “esteticização da loucura” e a mera “patologização da loucura”, tratar-se-ia, antes de tudo, de se buscar identificar a potência da loucura, a força de seu pensamento e sua vida. Especificamente no caso de Estamira, aquilo que lhe atravessa e lhe excede e que nela faz rodopiar os significantes em uma espécie de looping alucinatório. Até que, de tanto girar, todas as suas vestes tenham ido pelos ares, e a linguagem enfim se encontre totalmente nua. Trata-se de conceber a loucura como profanação, em sua dimensão de positividade, como uma espécie de contra-dispositivo capaz de liberar a potência natural-animal-humana, que emancipa a vida mesma do Estado de Exceção.

Desenvolvimento

As formas-de-vida em Agamben

Como se disse, antes de passarmos às teses de Deleuze e Guattari, faremos uma digressão à Agamben novamente, com o intuito de dar substancialidade teórica a proposta de se pensar a loucura como profanação do pensamento. Para isso, se recorrerá ao seu conceito de “forma-de-vida”.

Em meados dos anos de 1990, a editora italiana *Bollati Boringhieri* publicava, de Giorgio Agamben, uma coletânea de ensaios filosóficos sob o título “*Mezzisenza fine: note sulla política*”⁵, onde o autor se expressava do seguinte modo:

O pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos na teoria, ali e somente ali há pensamento (AGAMBEN, 2015a, p.20).

Se acompanharmos a leitura deste texto cujo título é “Formas de vida” e que, aliás, abre o livro em questão, se descobrirá que o empreendimento de Agamben se insere dentro da discussão contemporânea acerca da biopolítica. Partidário das teses de Michel Foucault, para quem “o que está em jogo hoje é a vida”, Agamben dirá no tópico “três” do mesmo texto, que

⁵ Traduzidos para o português, em 2015, pela editora Autêntica com o título “Meios sem fim: notas sobre a política”. Daqui em diante, as citações deste texto serão referentes a edição em português.

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político (AGAMBEN, 2015b, p.15).

Retomando sua reflexão acerca do pensamento como forma-de-vida, se pode dizer então, mesmo que em traços bastante genéricos ainda, que para Giorgio Agamben a biopolítica, é uma política que atua precisamente sobre a forma-de-vida pensamento. Ou melhor, ao separar a vida de sua forma, a biopolítica se exhibe enquanto gestão de “vidas que não pensam”, ou que estão impedidas de pensar, em suma, de vidas impotentes.

A saber, o termo “vida” sempre ocupou o palco das discussões filosóficas ao longo da história do Ocidente. Desde os gregos, passando pelo período medieval até o cientificismo evolucionista moderno, a “vida” é foco de amplas discussões e acirrados debates. Seja como for, a despeito de toda polêmica e esforço por parte dos estudiosos, a cultura nunca chegou a conhecer uma definição objetiva deste conceito. Isso implica no fato de que o termo “vida” esteja recorrentemente passando por processos de divisão, articulação, sintetização, desconstrução e assim sucessivamente e ininterruptamente. Porém, conforme explica Agamben (2017, p.27): “Na história da filosofia ocidental, essa articulação estratégica do conceito de vida possui um momento crítico. Trata-se do ponto em que no *De anima*, Aristóteles isola, entre os vários modos pelos quais se diz o termo ‘viver’, aquele mais geral e separável dos demais”. Importante é reforçar aqui que Aristóteles não chega a definir o que seja a vida, mas, no entanto, limita-se a decompô-la através do isolamento de sua função nutritiva, natural ou vegetativa, como queiram. Ao invés de se perguntar “o que é a vida?”, o estagirita conforme explica Agamben irá questionar o estatuto do vivente. Em outras palavras, ele está em busca do fundamento (*arché*), por meio do qual o viver pertenceria a determinado ser. Deste modo, Aristóteles concluirá que a vida nutritiva (natural-vegetativa) seria este “princípio comum”, compartilhado por todos os viventes, sejam vegetais, animais humanos ou não humanos.

Em termos específicos, estamos falando da vida *zoe* que para os gregos “manifestava o simples viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)”, e que é diferente de “*bios*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015b, p.13). De qualquer forma, é evidente que, para os gregos, a “vida” possuía um sentido duplo: ela é vida biológica-natural-vegetativa (*zoe*) e vida relacional politicamente qualificada (*bios*)⁶. É, nesse sentido, que Agamben sinalizará anos depois em “O uso dos corpos: Homo Sacer, IV, 2”, o impacto da herança aristotélica no que tange sua concepção de vida, sobre o pensamento ocidental decorrente. Pois, afirma ele:

Não se pode compreender de fato a dialética do fundamento, que define a ontologia ocidental de Aristóteles em diante, se não se compreende que ela funciona como uma exceção no sentido que acaba de ser visto. A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *arché* e fundamento (AGAMBEN, 2017, p.296).

Essa compreensão, que como se vê, se baseia em uma espécie de \neg *exceptio*, isto é, uma inclusão via exclusão \neg , que aqui se opera a partir da cisão entre funções de vida natural

⁶ Conforme explica Agamben, “Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra vida. Serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bios*, que significava forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015a, p.13). Essa informação é importante, pois a biopolítica se configura justamente pela operação que consiste em reduzir as formas de vida “*bios*”, em *zoé*, isto é “vida nua”.

e funções de vida política, nas quais a vida nua (*zoe*), e que foi desqualificada-excluída da vida política (*bios*), será eleita como fundamento último do vivente –, irá atravessar o tempo, determinando sobremaneira os rumos do direito e da medicina no Ocidente. Respectivamente, conforme atestam as palavras do filósofo “no direito romano, vida não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou modo particular de vida” (AGAMBEN, 2015b, p.14). Isso quer dizer que o cidadão de direitos é aquele que entregou seu viver nas mãos do Soberano; viver, que aparece aqui como o próprio fundamento oculto do Estado.

Não obstante, o sucesso da anestesia e das cirurgias, por exemplo, também são decorrentes dessa mesma compreensão. Conforme explica Agamben, o conceito de “vida biológica”, a despeito de sua pretensa universalidade científica, nada mais é que um conceito teológico secularizado (AGAMBEN, 2015b). Bastaria pensar, nos debates bioéticos em torno da eutanásia, somente para ser citado um caso: que vida seria esta que preocupa os religiosos, e boa parte dos cientistas, a não ser a vida nua, desqualificada politicamente e que malgrado pode ser mantida sobre a ajuda de aparelhos?

Mas, não somente o direito e a medicina – aliás, como já havia demonstrado Foucault em suas investigações sobre o nascimento da biopolítica em 1979 –, a política também será tributária dessa concepção acerca da vida. Na esteira dessas teses, Giorgio Agamben afirmará que:

O Estado moderno, a partir do século XVII, começa a incluir entre as suas tarefas essenciais o cuidado com a vida da população e transforma, assim, a sua política em biopoder é, sobretudo, por meio de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que se torna então o patrimônio biológico da nação) que ele realizará sua nova vocação (AGAMBEN, 2017, p.30).

Como foi visto, aos poucos esta concepção biopolítica da vida ganha cada vez mais proeminência na mentalidade ocidental, pois na medida em que vai extrapolando o ambiente do formalismo científico, passa a influenciar as instâncias sociais como um todo. Isso ao ponto em que a própria concepção sobre o “que é o humano”, seja afetada por ela também. Nas palavras de Agamben, “somente porque algo como uma vida animal foi separada no íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, [...], é possível opor o homem aos outros viventes” (AGAMBEN, 2017, p.31). E, com isso, o próprio humanismo deverá ser concebido nestes mesmos termos. Afinal, “em nossa cultura, o homem sempre foi pensado como articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino” (AGAMBEN, 2017, p.31).

Nesse sentido, é como se houvesse no interior do vivente humano uma espécie de “fronteira móvel” passível de ser deslocada, e que na medida em que se movimenta, avança ou retroage, determina a configuração da própria humanidade ou naturalidade-animalidade. Por esta razão, para Agamben (2017, p.31): “Devemos, [...], aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o lado prático e político da separação”. Afinal, na medida em que para além dos pretensos discursos universalizantes o conceito “vida” se apresenta como algo “não estático”, isto é, algo que, como já se disse, está em constante movimento de vai e vem; deixando evidente que não há nada de “sagrado” por aqui também. Compreender estas conceituações políticas é o interesse de Agamben. Não tanto para “buscar novas articulações

entre o animal e o humano quanto, acima de tudo, expor o vazio central, o hiato que separa – no homem –, o homem e o animal” (AGAMBEN, 2017, p.297).

E “Máquina antropológica” é o nome deste dispositivo biopolítico humanista do Ocidente que ele busca desativar e que, na medida em que separa a vida política-relacional da vida natural-animal, circunscreve os limites da própria espécie humana. Sua maior ironia, diz Agamben, se encontra no fato dela ser um dispositivo bipolar cujo centro se caracteriza por um vazio essencial, uma negatividade absoluta. Sendo assim, “Homo sapiens não é, [...], nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento humano” (AGAMBEN, 2017, p.48). Ou seja, não há natureza humana – e os “garotos selvagens” não deixam mentir⁷. Conforme explica Agamben: “[...] como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente” (AGAMBEN, 2017, p.62).

Por essa razão, o estatuto humano do homem não pode ser compreendido a não ser em uma dimensão negativa, neste hiato entre o humano e a sua natureza-animal, especificamente a partir daquilo que o humano não é. Em síntese, da mesma forma que “a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal” (AGAMBEN, 2017, p.297). Portanto, é o próprio humanismo enquanto máquina antropológica que precisa ser desativado. Aliás, quais impasses políticos tal reflexão acarreta? De maneira bastante simples poderia ser perguntado, por exemplo, sobre aqueles e aquelas que porventura não se enquadram neste modelo normativo de “vida humana”. Seriam essas vidas passivas de serem mortas? Quer dizer, na medida em que determinada pessoa ou grupo não compartilha dessas características, não cabem na norma, elas deixariam também de gozar de seus direitos humanos fundamentais? Como se disse, são vidas “matáveis” essas vidas porventura “não humanas”?

Reflexões como essas, acerca dos modos pelos quais a política incide diretamente sobre a vida humana, que mobilizarão as atenções de Giorgio Agamben ao longo de todo seu trabalho de maturidade; maior expressão disso é o projeto *Homo Sacer*⁸. Partidário de Walter Benjamin, para quem “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2012, p.13). Agamben em livro intitulado “*Homo Sacer: Il poteres ovranò e la nuda vita I*”⁹, exporá uma de suas principais teses: a saber, que os *lagers* nazistas são o corolário biopolítico da Modernidade. Para ele, “[...] o campo é [...] o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-sebiopolítica” (AGAMBEN, 2014b, p.166).

⁷ Diz Agamben “No ponto que as ciências do homem começam a delinear os contornos da sua fâcias, os enfans sauvages (garotos selvagens), que aparecem cada vez mais próximos dos limites dos vilarejos europeus, são os mensageiros da inumanidade do homem, as testemunhas da sua frágil identidade e falta de um rosto próprio” (AGAMBEN, 2017, p.53).

⁸ Hoje esta obra possui os seguintes textos: “Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I”, seguido por “Estado de Exceção”(Homo Sacer II.1), “O Reino e a Glória: por uma genealogia teológica da economia e do governo” (Homo Sacer II.2), “O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento” (Homo Sacer II, 3), *Opus Dei: arqueologia do ofício* (Homo Sacer II, 5), “Altíssima pobreza: Regras monásticas e formas de vida” (IV, 1), “O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho”(Homo Sacer III), e “O uso dos corpos”(Homo Sacer IV, 2).

⁹ Daqui em diante as citações referentes a este texto serão respectivas à sua edição para o português: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014).

Em outros termos, pode se dizer que o campo é onde a cisão entre “*zoe*” e “*bios*”, vida vegetativa e vida relacional politicamente qualificada, vida natural-animal e vida humana encontra sua culminância. Ou seja, o campo enquanto paradigma biopolítico, representa a maior experiência de desumanização já vista sobre a terra. Evidenciando com isso que os esforços em levar a cabo o ideal humanista, em outras palavras o empenho desmesurado em separar, de uma vez por todas, uma vida humana politicamente qualificada daquela outra tratada como apolítica, acarretasse à plena destruição de qualquer vida possível.

Mas, no entanto, não podemos nos enganar, pois, como se disse, a pouco vivemos sob um Estado de Exceção permanente, onde a vida nua se tornou a forma de vida mais recorrente. Onde a lógica biopolítica do campo se capilarizou por todo tecido social. Por isso, seja nos *lagers* nazistas ou nos *gulags* soviéticos, em Guantánamo, Abu Ghraib, nas favelas e periferias de Calcutá, Rio de Janeiro, Bolívia, ou nas alas dos hospitais ou fora deles, isso não importa: onde a vida tenha sido reduzida à sua nudez, lá “nos encontramos virtualmente na presença de um campo” (AGAMBEN, 2014b, p.169). Este é o ponto em que a “política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2014b, p.167).

A fim de aprofundar a compreensão deste processo, de desnudação da vida, acompanhemos o recuo das investigações de Giorgio Agamben até a antiguidade. Foi lá que ele encontrou esta enigmática figura do direito romano arcaico a qual acabamos de nos referir: o *homo sacer*. A saber, em Roma, era comum que determinados tipos de crimes fossem passíveis da seguinte sanção: o indivíduo julgado poderia ter todos os seus direitos de cidadão cassados. Curiosamente, este indivíduo que não mais possuía direitos de cidadão e por isso não dispunha mais de sua *bios* (termo que como se está afirmando diz respeito à vida qualificada política e socialmente), mas, que fora reduzido através de sua expulsão da cidade à sua *zoé* (a vida nua, comum a todos os seres vivos) era chamado de “homem sagrado”. Todavia, por não gozar do estatuto de cidadão, o *homo sacer* poderia ser morto por qualquer pessoa sem que isso significasse crime – afinal, do ponto de vista legal ele simplesmente não existia enquanto pessoa.

Paradoxalmente, por ser publicamente considerado como sendo sagrado, o *homo sacer* não poderia ser sacrificado em rituais religiosos. Subtraído da esfera do direito humano sem que isso signifique estar inserido na esfera do direito divino, ele está incluso na sociedade através de uma exclusão: excluído por ser insacrificável e incluído por ser matável. Trata-se, portanto de uma espécie de vida rebaixada a sua “nudez”, isto é, à sua condição de meramente vivente, de ser biológico e mortal. Essa é a vida nua do *homo sacer*, alguém que pode ser morto por qualquer um, mas que de forma alguma pode ser oferecido em sacrifícios religiosos¹⁰. E assim como na ontologia Aristotélica a qual foi referida anteriormente, aqui também se encontra o mesmo dispositivo de exceção: o *homo sacer*, que foi excluído da *polis*, estará incluso nela

¹⁰ Importante destacar que é por essa razão, ou seja, por habitar esse limiar “dentro-fora” do estamento jurídico-religioso que o *homo sacer* possui estreita relação de exceção com o poder soberano também. E isso se dá por conta do “bando”. Conforme explica Agamben, “O bando é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano” (AGAMBEN, 2014b, p.110). Sob a insígnia do *bando*, o Soberano por um lado está submetido ao ordenamento jurídico tendo por isso de fazer passar todas as suas decisões e ações pelo crivo legal, ao mesmo tempo em que por outro lado, lhe está autorizado – mediante realidades que ameacem seu poder –, de praticar ilegalidades. Como se viu, no “bando”, o Soberano é aquele que mediante suspensão da lei, através da instauração do “Estado de exceção”, pode cometer ilegalidades sem que seja punido por isso. Trata-se por assim dizer de um poder que pode cometer legalmente ilegalidades. Conforme explica Agamben, “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera” (AGAMBEN, 2014b, p.85). E nesse sentido, o traço biopolítico que caracteriza a governamentalidade moderna é tão antiga quanto à exceção soberana.

mediante sua exposição à morte como fundamento último do poder soberano. Em última instância, são sempre os *homosacers* que importam ao policialesco Estado de Exceção tornado regra.

Estendendo as reflexões acima referidas acerca dos campos de concentração nazistas, o *homo sacer* ganhará traços moribundos na figura dos “muçulmanos”. São os cadáveres ambulantes, os mortos-vivos, seres bestificados, sem vontade e nem expressão. De olhar opaco e de pele cinza pálida, respiração lenta e fala muito baixa. Os “muçulmanos”, assim reconhecidos jocosamente pelos outros judeus que habitavam os campos, eram aquelas pessoas que já haviam desistido de viver, mas que também já não possuíam forças para tirarem suas próprias vidas. Que indiferentes a tudo e a todos ao seu redor, apenas sobreviviam. Sobre estes, o filósofo Peter Pál Pelbart dirá que neles “aparece à perversão de um poder que não elimina o corpo, mas o mantém numa zona intermediária entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano: o sobrevivente” (PELBART, 2017, p.25). Vidas reduzidas a sua mais absoluta nudez.

Por isso – se até então o poder soberano e a biopolítica, como cunhados na fórmula de Foucault, podiam ser descritos como os regimes do “fazer morrer e deixar viver” / “fazer viver e deixar morrer” respectivamente –, na peculiar análise de Agamben a governamentalidade biopolítica é descrita como aquela que nem faz viver, nem faz morrer, mas que tão somente faz: “sobreviver”. Ela é, portanto, o regime de produção das vidas nuas, das “sobrevidas”, dos sobreviventes. Em “O que resta de Auschwitz”, Agamben sentenciará:

Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a zoé e o bíos, o não-homem e o homem: a sobrevivência (AGAMBEN, 2013b, p.155).

Enfim, diante desse cenário de terra arrasada, nos arriscamos perguntar se seria possível hoje em dia viver mais que sobreviver? Quem realmente está vivo hoje? Em outras palavras, seria possível uma forma-de-vida não estatal, isto é, que escape ao poder soberano? Agamben, dirá que sim! Mas, isso na medida em que for possível conceber uma vida inseparável da sua forma. Isto é, uma vida plena, não cindida que se localize para além da cisão biopolítica entre *zoe* e *bios*. Em outras palavras, uma vida profana, capaz de desativar os “n” mecanismos de captura do Estado de Exceção. Mas que forma-de-vida seria essa?

Para pensar essa vida inseparável de sua forma, Agamben, como já dito, proporá o pensamento. Não o pensamento como uma atividade específica do cérebro, mas como experiência da potência da vida. Parafraseando Aristóteles, Agamben dirá que “o pensamento é o ser cuja natureza é ser em potência” e que por sua vez o: “Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar” (AGAMBEN, 2015a, p.18).

Mas, então que viver seria este “impensável” até aqui? Como o pensamento aconteceria inseparavelmente de sua forma-potência, em que potência e ato, inoperosidade e obra

são indiscerníveis? Que viver seria esse em que natureza e política convivem em um limiar de indiscernibilidade, em que o humano e o animal estão imiscuídos ao ponto de serem inseparáveis? Aliás, de que maneira o humano poderia deixar ser-se o próprio animal, a própria vida, a própria potência?

Em “Imanência Absoluta”, texto presente em “Potência do pensamento”, Agamben (2015a) comentando o último texto escrito por Gilles Deleuze antes de seu suicídio – Imanência: uma vida... –, dará algumas indicações para se pensar essas questões. Recorrendo ao conceito de “beatitude” em Espinosa, a saber, um dos principais interlocutores de Deleuze, Agamben mencionará o termo ladino “pasearse”, que parece ser oportuno no momento de pensarmos a loucura como forma-de-vida profana. A certa altura ele diz:

Como equivalente a uma causa imanente, isto é, de uma ação referida ao próprio agente, o termo ladino é particularmente feliz. Ele apresenta de fato uma ação em que agente e paciente entraram em um limiar de absoluta indistinção: o passeio como passear-se. [...]. O *pasearse* é uma ação em que não só é impossível distinguir o agente do paciente (quem passeia o quê?) – e na qual, portanto, as categorias gramaticais do ativo e do passivo, sujeito e objeto, transitivo e intransitivo perdem seu sentido – mas em que também meio e fim, potência e ato, faculdade e exercício entram numa zona de absoluta indeterminação. Por isso Espinosa se serve das expressões “constituir-se visitante, mostrar-se visitante”, em que a potência coincide com o ato, e a inoperosidade com a obra: a vertigem da imanência é que ela descreve o movimento infinito da autoconstituição e da autopreservação do ser: o ser como *pasearse* (AGAMBEN, 2015a, p.351).

Como foi visto, caso seja considerado a ideia de “beatitude” tal como Espinosa-Deleuze, e remetê-la àquela experiência de si como causa imanente, em um estágio no qual o desejo já não possui nenhuma causa transcendente, a não ser o desejar-se a si mesmo, pode-se tomar o conceito “*pasearse*” como modo de expressão da forma-de-vida a qual se refere Agamben. Mas, de qualquer forma, apesar de significar mais um modo de expressão de uma forma-de-vida, tal afirmação não responde a pergunta. Pois, quem é que passeia assim? Quem é que passeia a si mesmo? Ou, quem faz do “passeio” de si uma forma-de-vida? Quem passeia a própria potência?

Desta vez é Gilles Deleuze mesmo, que em parceria com Félix Guattari fornece a pista. Em “O Anti-Édipo” – texto que ao lado de “Mil Platôs” pode ser considerado como um *Magnum opus* da dupla de filósofo franceses –, se têm registradas as seguintes palavras acerca da experiência do passeio de um louco:

O passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. [...]. Lenz (um esquizofrênico) se colocou aquém da distinção homem-natureza, aquém de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras e desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.12).

Eis então a hipótese: após tudo isso que se disse até aqui, seria possível pensar a loucura como forma-de-vida profana, como profanação do pensamento? Loucura como limiar de indistinção entre a vida que se vive e a vida pela qual se vive. Vida profana, na qual ser e viver se tornam inalienáveis. A seguir se dará continuidade às teses de Deleuze e Guattari acerca da loucura, com forma de fundamentarmos teoricamente isso que estamos dizendo.

Os esquizos de Deleuze e Guattari

“Máquinas desejanter”: é assim que Deleuze e Guattari qualificam os sujeitos esquizofrênicos. A esquizofrenia, dizem eles “é o universo das máquinas desejanter produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e da natureza’” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.16). Ou seja, a esquizofrenia assim como afirma a dupla de filósofos franceses, para longe de qualquer resquício psicanalítico, toma o desejo não mais como falta, mas como máquina, processo. Pois, como dizem eles, antes “de ser a afecção do esquizofrênico artificializado, personificado no autismo, a esquizofrenia é o processo da produção do desejo e das máquinas desejanter” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.41). Pois, ela não conhece a concepção idealista do desejo como falta. Aliás, “quem, a não ser os padres, gostaria de chamar isso de ‘falta’? Nietzsche o chamava de Vontade de Potência” (DELEUZE, 1998, p.107).

Às máquinas desejanter não faltam nada. Aqui, “desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.43). Nesse sentido, “o esquizofrênico é um produtor universal” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.18). E se prestarmos atenção na natureza, ver-se-à que:

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito o isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. O seio é uma máquina que produz leite, e a boca uma máquina acoplada a ela. [...]. Uma máquina órgão para uma máquina energia, sempre fluxos e cortes (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.11).

Não que o esquizofrênico se vivencie como máquina, mas que sua vivência se dê por meio de agenciamentos maquínicos do desejo é tão somente isso que se está dizendo. Assim como acontecia, por exemplo, com o pequeno Joey “a criança máquina que não vive, não come, não defeca, não respira e nem dorme a não ser ramificando-se em motores, carburadores, volantes, lâmpadas e circuitos reais, factícios ou mesmo imaginários” (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p.22). Apesar de um tanto quanto pitorescas, são máquinas que funcionam essas tais máquinas esquizo-desejanter. Conforme atestam as palavras do psicólogo Bruno Battelhein, ainda acerca do pequeno Joey: “Ele devia estabelecer essas juntas elétricas imaginárias antes de poder comer, pois apenas a corrente fazia com que seu aparelho digestivo funcionasse. Ele executava esse ritual com tamanha destreza que era preciso olhar duas vezes para se certificar de que não havia nem fio nem tomada” (BATTELHEIN, 1969, p.304 *apud* DELEUZE; GUATTARI, 2016, p.22).

É também o que se pode constatar no famoso caso do presidente Schreber, já tão exaustivamente analisado pela clínica. E que escreveu todo um livro “Memórias de um doente dos nervos” (1903), para explicar, timentim por timentim, as razões pelas quais, ao seu ver, Deus mantinha para com ele, uma obsessão persecutória, e que por isso lhe atrapalhava a vida enviando raios do céu, a fim de que ele, Schreber, se transformasse em uma mulher. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2014, p.11) “o presidente Schreber tem os raios do céu no cu. *Ânus solar*. E estejam certos de que isso funciona. O presidente Schreber sente algo, produz algo, é capaz de fazer teoria disso. Algo se produz: efeitos de máquinas e não metáforas”. E não

há metáforas aqui – e nenhum outro tipo atalho retórico ou de alusão. Para os esquizofrênicos “toda a palavra é física, afeta imediatamente o corpo” (DELEUZE, 2015, p.90). Aqui,

A palavra deixou de exprimir um atributo de estado de coisas, seus pedaços se confundem com qualidades sonoras insuportáveis, fazem efração no corpo em que formam uma mistura, um novo estado de coisas, como se eles próprios fossem alimentos venenosos, ruidosos e excrementos encaixados. As partes do corpo, órgãos, determinam-se em função dos elementos decompostos que os afetam e os agridem. Ao efeito de linguagem se substitui uma pura linguagem-afeto, neste procedimento da paixão: ‘Toda escrita é PORCARIA’ (declama Artaud) (DELEUZE, 2015, p.90).

Por isso, não se enganem: não se trata deste corpo teologizado que se está acostumado a pensar como um “corpo morto, mas um corpo vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.56). Tratar-se-ia, portanto, de um “corpo sem órgãos”. Como explica o diretor de teatro Antonin Artaud, outro esquizofrênico: “O corpo é o corpo / Está só / E não tem necessidade de órgãos / O corpo não é nunca um organismo / Os organismos são os inimigos do corpo” (DELEUZE, 2015, p.90). Corpo intenso das máquinas desejanter que poderíamos a arriscar pensar através da imagem de uma liquidificação total, na qual todos os órgãos viessem a se transformar em um único e pleno órgão: a pele. E, de repente, o que dizia poeticamente Paul Valery, passa a fazer todo sentido no caso dos esquizofrênicos, para quem de fato o mais profundo é a pele; superfície onde tudo funciona e opera “por insuflação, inspiração, evaporação, transmissão fluídica” (DELEUZE, 2015, p.91).

“Corpo sem órgãos” ou se preferirem: “planos de imanência: superfícies sobre as quais tudo o que passa é de verdade!” Pois, nada é de mentira para quem toma seu corpo como verdadeiro. Experiência semelhante a dos dançarinos que de acordo com os estudos de José Gil “são capazes de passar horas de esforço, horas em que há sofrimento, em que há transpiração, ou em que há o forçar de gestos, etc., para chegar a um instante somente, que é o instante de imanência. Esse instante de imanência é o instante da dança” (GIL, 2002, p.219). Máquinas desejanter, “corpos sem órgãos”, plano de imanência, dança, loucura. Enfim, conforme atestam as palavras de Deleuze e Guattari, em “Dois regimes de loucos”:

Eis porque tentamos descrever a esquizofrenia em termos positivos. Dissociação, autismo, perda de realidade são, antes de tudo, termos cômodos para que os esquizofrênicos não sejam escutados. Dissociação é uma palavra ruim para designar o estado dos elementos quem entram nessas máquinas especiais, as máquinas esquizofrênicas positivamente determináveis [...]. ‘Autismo’ é uma palavra muito ruim para designar o corpo sem órgãos e tudo aquilo que se passa sobre ele, que nada tem a ver com a uma vida interior apartada da realidade. Perda da realidade, como dizer isso de alguém que vive próximo do real a um ponto quase insuportável? [...]. Em vez de compreender a esquizofrenia em função das destruições que ela faz aparecer na estrutura, é preciso compreendê-la como processo (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p.31).

Incrível é como que essas potentes máquinas foram separadas de sua potência através de uma suposta “forclusão do significante”. Como foi possível que a psicanálise reduzisse toda experiência da esquizofrenia a “falta de recalque”, pois como dizem os terapeutas, o mal de que sofreria o sujeito esquizofrênico é de um tipo de “excesso de desejo”. Como se nesse caso faltasse sujeito ao desejo. “Ah, mas se o filhinho aprendesse a falar Papai e mamãe” – afirmam os psicanalistas –, “acabaríamos encontrando meios de ajudá-lo”. Porém, conforme explicam

Deleuze e Guattari, o esquizofrênico está sempre alhures do “Triângulo Edipiano”. “De fato, o fenômeno do delírio nunca é a própria reprodução imaginária de uma história familiar em torno de uma falta. [...]. O que o delírio urde são as raças, as civilizações, as culturas, os continentes, os reinos, os poderes, as guerras, as classes, as revoluções” (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p.30). Ou seja, o delírio é sempre histórico, político, religioso, entre outros, e “tudo o que se passa pelos poros do esquizo, [...], formigamentos, fervilamentos, animações, intensidades, raças e tribos” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.55).

Acontece que a clínica – e no recorte teórico do texto que foi referido, especialmente à psicanálise freudiana e lacaniana, principais alvos da crítica deleuze-guattariana –, sem perceber que ela mesma é produto de um modelo de produção desejante (a saber, a reprodução capitalística) acaba por despotencializar a esquizofrenia. Separando assim o esquizofrênico daquilo que ele pode, isto é, de sua potência. De qualquer forma, é importante lembrar, avisam Deleuze e Guattari (2014, p.45) que:

É arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma).

A essa altura cabe perguntar novamente como sugere a hipótese central, em que sentido a loucura seria profana? Ora, se como se viu o gesto da profanação se caracteriza pela instauração de novas possibilidades de uso para aquilo que até então se encontrava separado e indisponível (AGAMBEN, 2007a, p.68), arriscamos dizer que a esquizofrenia é uma espécie de contra-dispositivo de profanação do pensamento, em que na medida em que se “joga” com ele, abre-o a sua potência. O dar de ombros dos esquizos que manda para o espaço toda e qualquer tentativa de vassalagem do pensamento. “Não creio nem no pai nem na mãe. Nada tenho com papai-mamãe” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.28).

A fim de pensar a potência, Agamben recorrerá a Aristóteles. Para quem, de forma sintética, o ser se dividiria em “potência” e “ato”. Isso quer dizer que, de acordo com o estagirita, potência e ato são os dois aspectos que definem a maneira do ser: ser. Todavia, Agamben recorda que ao se dizer que um ser possui a potência de passar ao ato, precisa-se lembrar também que esse mesmo ser deve ter igualmente a potência de poder-não passar ao ato. Desse modo, que só seria potente, o ser que inclusive tivesse o poder de ser impotente (AGAMBEN, 2015a). Pensemos na memória, por exemplo. Na esteira de Aristóteles-Agamben, se é levado a concluir que só pode se lembrar de algo aquele que pode igualmente esquecer-lo. Alguém que sofre de Alzheimer, por exemplo, jamais teria o poder de poder se esquecer. Isso, pois no caso, acometido pela degenerescência dos tecidos neurocerebrais, privado de suas lembranças, enquanto um desmemoriado crônico, por assim dizer, o desgraçado está fadado ao esquecimento, e sob hipótese alguma pode poder esquecer. E assim, sem poder esquecer ele não pode lembrar. Em outras palavras, isso seria o mesmo que dizer que só tem a potência da memória quem de forma concomitante tem o poder de lembrar e esquecer, isso é o poder de poder-não lembrar.

Agora, se através de um gesto insólito se transferíssemos essas reflexões para o caso dos esquizofrênicos, quais seriam os resultados? Se ao invés do exemplo da memória, fosse utilizado

o caso da loucura de Estamira, teríamos a obrigação de dizer que só seria sã aquela pessoa que fosse capaz de gozar de certa loucura, que “pudesse poder” ser louco? Pois, recorrendo às reflexões acima referidas, em que a potência guarda um fundo impotente, quem não consegue fazer essa passagem da loucura para saúde, não pode gozar da sanidade, estando de uma vez por todas fadada à imundice dos hospitais psiquiátricos. Porém, de alguém que mesmo involuntariamente operasse essa passagem entre a sanidade e a loucura, que pode poder a própria loucura, teria de se concluir que este sim goza da plenitude da potência de sua saúde? Só pode a própria sanidade, quem pode a própria loucura? Isto é, quem tem o poder de poder-não ser sã em todo tempo? Afinal, conforme dizem as belíssimas palavras de Gil (2000, p.81) “tudo muda quando o pensamento deixando de ser pensamento da vida, torna-se ele próprio vida, quando a imanência, deixando de ser um conceito de uma relação passa a ser ação do próprio pensamento, enquanto vida do e no pensamento”.

E esse não seria exatamente o caso de Estamira? “Consciente, lúcida e ciente [...] e sentimentalmente” assim como ela mesma dizia acerca de si. E aqui, pouco importa a negritude de Estamira, o gênero de Estamira, a classe social de Estamira. Não importa, pois não interessa àquilo que lhe falta – grana, marido, fé, esperança, saúde, dignidade, justiça, entre outros aspectos –, tão pouco àquilo que qualificativos identitários talvez lhe garantissem. Como já se disse, o interesse é em tentar rastrear aquilo que lhe “sobra”; isto é sua loucura. Se não estamos enganado, é aí que reside a potência de seu pensamento! E é nesse sentido que julgamos ser possível dizer que Estamira, do mais profundo de seu sofrimento psíquico, é uma profana! Máquina desejanse, “corpo sem órgãos”, corpo intenso, plano imanência pura onde tudo é físico e nada é metafórico. Onde tudo é verdade. Forma-de-vida profana, vida inseparável de sua forma.

Conclusão

Traços de um pensamento profano

Seria, nesse sentido, a loucura uma espécie de profanação do pensamento capaz de lhe devolver sua potência – esta, que fora capturada pela linguagem sacramental dos sacerdotes da razão? Pois, do contrário, como se ousaria julgar de doente alguém assim, que vive mais próximo do real que qualquer outro? Aliás, como se tem a coragem de chamar de “sãs”, aquelas pessoas que não o suportam e que vivem negando-o, disfarçando, fingindo, dissimulando-o com um amontoado de ficções e nomes de todos os tipos e tamanhos metafísicos? Estaria certa Susan Sontag ao dizer que a sanidade é uma mentira confortável?

Não sabemos, e por hora ficaremos sem saber, pois, como se pode observar, este texto suscita mais dúvidas do que certezas. De qualquer forma, sejam lá quais forem as respostas para estas e outras perguntas, perante Estamira que seguiu a vida toda escapando – do marido, de Jesus, dos filhos, das internações, para nas margens de tudo se instalar e ali fazer experiência de um outro corpo, de uma outra razão, uma outra saúde, uma outra vida –, somos constrangidos pela força de um pensamento que ao atingir o sujeito com a violência de uma tormenta, lhe desafia a pensar o que escapa também; o que foge.

Enfim, face a face com o abismo caótico e irremissível que se é, todas as vezes que ousamos visar àquilo que não se pode deixar de se ver – isto é: a vida, o animal que pulsa em repouso na escuridão profunda dos indivíduos, mas que vez por outra abocanha à superfície da pele em plena luz do dia, profanando os códigos sagrados da inteligência e racionalidade humanas, botando quase tudo a perder –, nos encontramos na “beira do mundo” com a oportunidade rara, de quem sabe, pensar o impensado: a potência do pensamento. Ou apenas se delira...

Referências

- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a. p.27-68.
- AGAMBEN, G. La fine delpensiero; La fin de lapensée. *Revista Terceira Margem*, n.11, p.197-159, 2007b.
- AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.p.11-81.
- AGAMBEN, G. *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p.29-274.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. p.84.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013b. p.155.
- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2014a. p.10-169.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014b.
- AGAMBEN, G. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. p.13-351.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015b. p.13-15.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.p.30-297
- BENJAMIN, W. *O anjo da história*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p.13.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p.90-91.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2014. p.11-45.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34, 2016. p.22-31.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1914: um só ou vários lobos? In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 2017. p.55-56.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 107.
- ESTAMIRA. Direção: Marcos Prado e José Padilha. Rio de Janeiro: Zazen Produções, 2006.
- GIL, J. Ele foi capaz de introduzir no movimento dos conceitos o movimento da vida: Entrevista com José Gil. *Revista: Educação e Realidade*, v.27, n.2, p.205-224, 2002. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/31077/19289>>. Acesso em: 25 ago. 2018.
- GIL, J. Uma reviravolta no pensamento de Deleuze. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p.81.
- GIUMBELLI, E. O campo religioso em suas configurações. In: SENA, E.; SOFIATI, F. (Org.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.p.153-175.
- HALL, S. *Formations of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

PELBART, P.P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PELBART, P.P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições. 2017. p.25.

PUI-LAN, K. *Globalização, gênero e construção da paz*. São Paulo: Paulus, 2015. p.13.

RIBEIRO, C.O.; CATENACI, G.F. (Org.). *Pluralismo religioso em debate*. São Paulo: Reflexão, 2017. p.32.

Como citar este artigo/How to cite this article

CATENACI, G.F. Estamira: a beira do mundo: a loucura como profanação do pensamento. *Reflexão*, v.43, n.2, p.205-223, 2018. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v43n2a4378>