

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA / PROGRAMA DE PÓSGRADUAÇÃO
ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM COMUNIDADES E
ECOLOGIA SOCIAL**

**RE-INVENTANDO A VIDA: Da “Solidariedade por decreto” à
“Solidariedade por convivência”**

TELMA LILIA MARIASCH

EICOS/IP/UFRJ - MESTRADO

ROSA MARIA LEITE RIBEIRO PEDRO
Doutora em Comunicação

Rio de Janeiro

2004

RE-INVENTANDO A VIDA
Da “Solidariedade por decreto” à “Solidariedade por convivência”

TELMA LILIA MARIASCH

EICOS/IP/UFRJ- MESTRADO

ROSA MARIA LEITE RIBEIRO PEDRO
Doutora em Comunicação

Rio de Janeiro

2004

RE-INVENTANDO A VIDA
Da “Solidariedade por decreto” à “Solidariedade por convivência”

TELMA LILIA MARIASCH

Dissertação submetida ao corpo docente do EICOS/IP Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Prof Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro - Orientador- Dra em Comunicação

Prof Gregorio Franklin Baremlitt -Livre Docente Autorizado em Psiquiatria

Prof Henrique Antoun- Dr em Comunicação

Prof Naumi A. Vasconcelos- Dra em Filosofia

Rio de Janeiro

2004

Mariasch, Telma Lilia

Re-inventando a vida – Da “Solidariedade por decreto” à “Solidariedade por convivência”. Telma Lilia Mariasch.- Rio de Janeiro, 2004.

xii, 114f.; 31 cm.

Dissertação (Mestrado em Psicosociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Instituto de Pós-Graduação em – EICOS, 2004.

Orientador: Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

1. Solidariedade 2. Subjetividade coletiva 3. Construtivismo
4. Imanência . Dissertação. I. Leite Ribeiro Pedro, Rosa Maria (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, EICOS/IP. III. Re-inventando a vida – Da “Solidariedade por decreto” à “Solidariedade por convivência”.

DEDICATÓRIA

À memória de Alberto José Pargament, meu companheiro de sempre, guerreiro da solidariedade, seqüestrado e desaparecido por forças da ditadura militar argentina em Buenos Aires, na madrugada do 10 de novembro 1976.

À nosso filho Javier, nascido três meses depois: grande estímulo para continuar tentando.

*

Fazer da ferida o “acontecimento”, muda a perspectiva do vivido. Esta é a questão ética do *devenir*, segundo Deleuze: como ser digno do acontecimento, querer o acontecimento?

“Querer o acontecimento é 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 mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne. Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (Deleuze, “Lógica do sentido”, 1982a:152).

pleno octubre (Pablo Neruda)

*Poco a poco y también mucho a mucho
me sucedió la vida
y que insignificante es este asunto:
estas venas llevaron
sangre mía que pocas veces vi,
respiré el aire de tantas regiones
sin guardarme una muestra de ninguno
y a fin de cuentas ya lo saben todos:
nadie se lleva nada de su haber
y la vida fue un préstamo de huesos.*

*Lo bello fue aprender a no saciarse
de la tristeza ni de la alegría,
esperar el tal vez de una última gota,
pedir más a la miel y a las tinieblas.*

*Tal vez fui castigado:
tal vez fui condenado a ser feliz.
Quede constancia aquí de que ninguno
pasó cerca de mí sin compartirme.
Y que metí la cuchara hasta el codo
en una adversidad que no era mía,
en el padecimiento de los otros.
No se trató de palma o de partido
sino de poca cosa: no poder
vivir ni respirar con esa sombra,
con esa sombra de otros como torres,
como árboles amargos que lo entierran,
como golpes de piedra en las rodillas.*

*Tu propia herida se cura con llanto,
tu propia herida se cura con canto,
pero en tu misma puerta se desangra
la viuda, el indio, el pobre, el pescador,
y el hijo del minero no conoce
a su padre entre tantas quemaduras.*

*Muy bien, pero mi oficio
fue
la plenitud del alma:
un ay del goce que te corta el aire,
un suspiro de planta derribada
o lo cuantitativo de la acción.*

*Me gusta crecer con la mañana,
esponjarme en el sol, a plena dicha
de sol, de sal, de luz marina y ola,
y en ese desarrollo de la espuma
fundó mi corazón su movimiento:
crecer con el profundo paroxismo
y morir derramándose en la arena.*

AGRADECIMENTOS

*“Gracias quiero dar al divino
laberinto de los efectos y de las causas
por la diversidad de las criaturas
que forman este singular universo,
por la razón, que no cesará de soñar
con un plano del laberinto,
por el rostro de Helena
y la perseverancia de Ulises,
por el amor, que nos deja ver a los otros
como los ve la divinidad...”*

Jorge Luis Borges

A gratidão é a “alegre” testemunha de nossos agenciamentos, o reconhecimento dos “bons encontros”, a expressão de um movimento que nos aproxima da *beatitude*.

Sem o “outro” não há acontecimento. Este trabalho, como acontecimento, não existiria sem a inestimável assistência de minha orientadora Profa. Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro. Agradeço especialmente a ela a dedicação, o interesse, e apoio ao meu trabalho. Reconheço com imenso carinho as horas por ela dedicadas a pacientes leituras e observações dos meus textos, e que tem sido fundamentais para tornar meu pensamento inteligível e portanto, útil a quem interessar. Da mesma forma agradeço sua generosidade em compartilhar autores, experiências e afetos no intuito de me ajudar a realizar meu projeto.

Nosso encontro foi um laboratório de solidariedade que, acredito, tenha nos “afetado” de forma a nos transformar existencialmente a ambas. Obrigada de coração Rosita!

Agradeço ao Prof. Henrique Antoun pela sua disponibilidade, sensibilidade, comentários e indicação de leituras decisivas para meu trabalho. Um “bom encontro” nesta vida. Sem sua presença ativa ao longo do meu mestrado, este trabalho não teria acontecido desta forma. Obrigada Henrique!

Um agradecimento especial para a Profa. Maria Inácia D’Ávila Neto, por haver me apresentado o panorama de produção já existente sobre “solidariedade” no campo de comunidades. Espero que minha pesquisa dirigida numa perspectiva teórica diferente, complemente as que ela apresentou.

Agradeço de forma especialíssima à Profa. Naumi A. de Vasconcelos que me incentivou a cursar o Mestrado no EICOS, e me assistiu nos meus primeiros passos rumo ao presente trabalho. Sem o “bom

encontro” com a Profa. Naumi, este trabalho não existiria. Obrigada mais uma vez por ter me aberto as portas para uma nova e produtiva fase em minha vida!

Ao EICOS, como um coletivo sempre aberto e receptivo, pioneiro na América Latina na pesquisa em Ecologia Social, Comunidades e Desenvolvimento Durável.

Agradeço a toda a equipe docente e ao pessoal administrativo pelo carinho com que sempre me trataram, favorecendo assim meu trabalho.

À UFRJ/IP, por sediar e propiciar condições para que tudo isso tenha sido possível.

Agradeço ao Dr. Gregório Baremlitt, um “bom encontro” de uma juventude nossa que não acaba. Meu primeiro e mais marcante mestre de psicanálise e socioanálise, que me abriu cedo o mundo deleuziano, estimulando-me a pensar e viver “diferente”. Parceiro de um destino comum que nos liga na dor, na força e na alegria. *Gracias*, Gregório, pela tua presença!

A gratidão é sempre especial a seu modo, assim sou especialmente grata a cada uma das pessoas que encontrei na vida, aos meus familiares queridos, mãe, pai (*in memória*) irmãos, primeiros anfitriões nesta existência, sempre solidários e afetuosos, incondicionais no seu amor. Obrigada a vocês meus queridos, por torcerem por mim!

Sou grata à vida que me confiou os cuidados e a formação básica da pessoa que é meu filho e grata sou a meu filho Javier, parceiro amoroso e corajoso de uma viagem conjunta que vai nos revelando, aos poucos, quem somos.

Obrigada a todos os que me ajudaram a cuidar dele em diferentes momentos da vida. Grata sou a todos os que colaboraram e me assistiram tantas vezes e de formas tão variadas, me ensinando o valor da solidariedade, quando as circunstâncias me empurraram para o quase desespero.

Agradeço ao pessoal de apoio doméstico que, ao longo dos anos, se tornaram anônimos, mas deixaram sua marca indelével em minha vida e na do meu filho.

Grata sou a todos os mestres que foram solidários, ensinando-me o que conheciam e mostrando o que desconheciam como caminhos a trilhar. Obrigada a todos os que me ensinaram a pensar, a me conhecer, a conhecer e passar adiante o que aprendia, agradeço aos muitos alunos e clientes, que me permitiram, ao lhes passar o que eu tinha colhido, descobrir o que desconhecía e assim continuar procurando.

Obrigada a meus amigos por me estimularem e respeitarem na ausência a que este trabalho me forçou por demanda de elaboração. Grata pelo apoio e pelo amor, pela solidariedade ao longo da vida.

Obrigada Maria Inês por ter me quase alfabetizado no Português escrito; obrigada Suely e Silvie, pelo amoroso canal que conseguis fazer de vocês; Grata sou à Silvio e Marta, sempre atentos a mim, mesmo que à distância; à Vida e Osvaldo que tão próximos estiveram em minha vida de formas tão diversas; meu fiel

escudeiro Rodolfo, obrigada pela sua força. Gil querido, obrigada por tudo, Rui, Laura, Claudia, pelas conversas, pelos pequenos gestos, os grandiosos. Obrigada Carmen, Dito por estar perto ao longo dos anos.

E os meus amigos que já se foram, obrigada pela luz que me enviam como inspiração, como cuidado. Grata pela sorriso eterno!

Obrigada aos meus não-amigos por me defrontarem com o que ainda é aperfeiçoável em mim e por colocarem obstáculos, que são desafios a perseverar no meu ser. Sem vocês não sou ninguém. Obrigada por tudo, a todos!

*... Yo tengo tantos hermanos
Que no los puedo contar.....*

RESUMO

MARIASCH, Telma Lilia. *Re-inventando a vida. Da “Solidariedade por decreto” à “Solidariedade por convivência”*. Orientadora: Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro. Rio de Janeiro: UFRJ/EICOS/IP, 2004. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social)

Nossa proposta aqui é compreender o sentido da proliferação, na atualidade, das campanhas pela difusão da solidariedade, como um “fato social”, ao que aludimos como “solidariedade por decreto” e que, entendemos, expressa uma necessidade social.

A partir da consideração crítica desta forma contemporânea de apelo à solidariedade, com raízes na Modernidade e no individualismo, e ligada ao *dever ser*, propomos uma forma diferenciada de solidariedade, adequada às demandas atuais de um mundo ameaçado pelos interesses do capital mundial integrado.

Assumimos o desafio de criação do conceito de “solidariedade por convivência”, enquanto subjetividade coletiva, como a articulação ético-política necessária à construção de alternativas de vida para a globalização.

Buscamos subsídios na filosofia da imanência, especialmente em Spinoza e Hume. A filosofia do desejo de Spinoza, como uma ética, permite pensar o campo de afecção, os “bons encontros” e revela a ontologia produtiva e política do ser. O empirismo de Hume assiste na compreensão da montagem da subjetividade coletiva, ressaltando a importância das “relações” e da “imaginação”.

Caracterizamos um quadro alternativo para a atualidade apoiados em autores contemporâneos – Deleuze, Guattari, Negri – que pensam o social em termos de construtivismo, discutindo as relações sociais como criadoras de realidade.

A “solidariedade por convivência” é apresentada como subjetividade, base de transformação, produção e re-criação da existência, fundada na heterogeneidade, na singularização e nos agenciamentos. Esta solidariedade, surgida da *praxis*, é da ordem do *dever* e expressão de “potência” dos coletivos, liberada através das afecções e da criatividade.

ABSTRACT

Our purpose in the present study is to understand the sense of the proliferation, in actual times, of solidarity campaigns, which we consider as a “social fact”; we call this fact “solidarity by decret” and recognize it expressing a social necessity.

We start with a critical consideration of this contemporary form of appeal to solidarity, with roots in Modernity and in individualism; also connected to the “must be”. We propose then a distinguished form of solidarity, appropriate to the present demands of a world threatened by the interests of the wide integrated capital.

By assuming the challenge of creating the concept of “solidarity by living together”, as a collective subjectivity, we affirm it as an ethic-political articulation, decisive to construct alternative ways of life to face globalization.

We search subsidies in the immanence philosophy; especially those of Spinoza and Hume. The philosophy of desire in Spinoza, as an ethic, guides us to think the affection field, the “good encounters” and reveals the productive and political ontology of being. Hume’s empirism assists us to understand the construction of collective subjectivity, emphasizing the importance of aspects such as “relations” and “imagination”.

We characterize an alternative picture to actuality, based on contemporary authors such as Deleuze, Guattari and Negri, who think the social dimension of life in terms of constructivism, discussing social relations as a way of creating reality.

The “solidarity by living-together” is presented as a form of subjectivity: basis of transformation, production and re-creation of existence, grounded in heterogeneity, singularization and getting together. This form of solidarity emerges from *praxis* and corresponds to the “flow being”; it expresses the collectives “potency” and is released through affections and inventiveness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CONSTRUTIVISMO	4
CAPÍTULO 1	
INDIVIDUALISMO	13
A Modernidade	13
Fragmentação	16
Autonomização	18
Crise de Valores	21
Filosofia dos valores	23
O individualismo como produção de valor	24
A troca como valor	26
CAPITULO 2	
SOLIDARIEDADE POR DECRETO - A lógica do dever ser	29
Norma e obediência	29
Assistencialismo	33
O discurso solidarista	35
CAPITULO 3	
SUBSIDIOS FILOSOFICOS PARA O ESTUDO DA SUBJETIVIDADE I	
SPINOZA E A DINÂMICA DA SUBJETIVIDADE	41
O conceito de Imanência	43
O homem como ser de desejo: o conatus	45

A teoria das afecções	48
As três éticas	50

CAPITULO 4

SUBSÍDIOS FILOSÓFICOS PARA O ESTUDO DA SUBJETIVIDADE II

HUME E A MONTAGEM DE SUBJETIVIDADE	56
Teoria do conhecimento, princípios de associação	58
O estatuto da relação	59
Os Princípios da paixão	60

CAPITULO 5

SUBJETIVAÇÃO COLETIVA - SOLIDARIEDADE POR CONVIVÊNCIA	63
Desejo e agenciamento	65
Micropolítica- processos de singularização	68
O coletivo	69
Equipamentos coletivos de subjetivação- As três vozes	70
Produção: Fluxos-devir	72
Revolução	77

CAPITULO 6

VIDA EM COMUM: ONTOLOGIA POLÍTICA	82
A simpatia	84
Práxis coletiva	86
Deslocamento político do ser	87
Paixões- emoções- valores	88
A convivência	91

REFLEXÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	112

INTRODUÇÃO

O presente estudo surge de uma observação que surpreende hoje no Brasil: a proliferação de campanhas para a difusão da “solidariedade”. Ser solidário está na moda. É politicamente correto e se apresenta no cenário social como possível saída para as mazelas da humanidade em tempos de globalização imperial, de exclusão e crescente miséria. Hoje convivem campanhas governamentais e não governamentais contra a fome, para erradicação da miséria, campanhas para colher doações desde dinheiro até plasma, campanhas de assistência e ajuda aos necessitados, aos excluídos, a algumas minorias. Ao mesmo tempo, apelos ao voluntariado, à responsabilidade civil de mega empresas capitalistas, campanhas para conscientização e responsabilização social e ecológica. Estes apelos partilham o palco com *tickets* mágicos, bolsas e cotas as vezes humilhantes, desfalques, rombos e muita impunidade, tudo se misturando em nossas mentes e corações contemporâneos e globalizados, gerando perguntas, questionamentos.

Além deste aspecto factual, também merece destaque a produção de conhecimento, hoje, sobre a solidariedade desde diferentes perspectivas, como abordagens conceituais diversas e complementares¹.

Mas afinal, o que é a solidariedade tão falada, tão abrangente, tão complexa e escorregadia? E, ainda, o que pode estar significando a emergência deste fato na atualidade?

A imensa quantidade de campanhas para difundir a solidariedade parece querer nos dizer o “que deve ser feito”, e parece apelar à responsabilidade da sociedade para com

¹ No âmbito nacional, cabe referência especial à produção sobre “solidariedade”, no contexto de comunidades e desenvolvimento sustentável, da Profa. Maria Inácia D’Ávila Neto e dos seus orientandos de mestrado e doutorado do EICOS/IP/UFRJ. Ver

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia (1998) Os novos pobres e o contrato social: receitas de desenvolvimento, igualdade e solidariedade ou da solidariedade, seus mitos, laços e utopias In revista *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, volume 50, no. 4, pp 7-13. Este artigo se refere a diversas abordagens ao tema: transformação produtiva com equidade (Carmen Gaudilla, 1997), premência de uma sociedade solidária (Viadel, 1993), laços sociais, o contratual e o comunitário (Ferrugia, 1993, Kaes 1976, Divignaud 1986, Petrella 1996), dádiva, dom, trocas, aliança (Mauss, 1974) .

Destacamos também, a produção sobre solidariedade como efeito de poder (Demo, 2002).

todos, como maneira de preencher o campo social fragmentado e esfacelado pelo liberalismo, numa tentativa de transformação social.

Também pensamos na necessidade de reconstruir o mundo, mas nos perguntamos se esta é a via mais apropriada. Interessa-nos o sentido² do conjunto das campanhas de solidariedade, como um fato social com alta visibilidade hoje, que se nos impõe com força modelar e normativa e tem como função, aparentemente, tentar “ligar as individualidades” isoladas umas das outras, ilhadas e sem contato.

A “solidariedade por decreto”, como passamos a denominá-la, é a do “*dever ser*” e se apresenta, ao nosso entender, como a mais clara declaração de ineficácia do antigo padrão “individualista” que modelou as subjetividades, isolando-as umas das outras, deturpando desta maneira sua “potência”³.

Hoje, o “individualismo” parece haver chegado ao limite do seu próprio paradoxo: a individualidade, encurralada dentro de rígidos e padronizados muros, “dócil e endividada”⁴, precisa se reinventar, recriar, no contato com os outros. Para sobreviver, precisa se “abrir” aos contatos, às trocas. Tal parece ser a mensagem inserida nas campanhas de solidariedade que impulsionaram este estudo. Nada parece, então, mais adequado para ligar as individualidades encapsuladas do que a “solidariedade por decreto”, encarnada nas campanhas de solidariedade. Atualmente somos quase que obrigados a perceber “o outro”, a “incluir-lo” como condição da continuidade da vida como um todo. Estamos provavelmente assistindo e participando de forma ativa da transformação do modo individualista de ser e viver.

Pensamos o fato das campanhas de solidariedade como um “sintoma” da Modernidade, a partir do qual haveremos de procurar seu remédio. Questionamos aqui a “função” das campanhas solidárias que reforçam em certo sentido a aceitação do que é, da exclusão e miséria, atuando como mero paliativo, com pouco ou nenhum questionamento acerca de suas causas, aproximando-se assim de um assistencialismo.

² “sentido” aqui equivale a produção de acontecimento. Ver Deleuze “Lógica do sentido”, Ed Perspectiva, SP, 1982.

³ A produção de subjetividade foi tradicionalmente pensada como “individualidade”, como nos mostram os trabalhos de Foucault, fundamentalmente revelando a equação: subjetivação-sujeito-individualidade. Ver FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad*, (Vol II y III). Siglo XXI Editores, Madrid, 1987.

⁴ Ver DELEUZE, G: “Post-scriptum sobre a sociedade de controle” In “Conversações”. Ed.34, RJ, 1992

A “solidariedade por decreto”, de caráter normativo, encontra-se em evidente tensão com o que propomos como “solidariedade por convivência”, com características de imanência. Esta tem por base as relações sociais e se inscreve na realidade fática e rotineira da vida cotidiana, constituindo-se na expressão de uma possível nova forma de subjetividade coletiva.

A “solidariedade por convivência”, da ordem “*do devir*” e expressão de potência, no sentido spinoziano, é entendida como capacidade para agir, para se afetar no movimento. De modo análogo às expressões da “solidariedade por decreto”, também podemos flagrar, na atualidade, manifestações espontâneas do que aqui denominamos como “solidariedade por convivência”, com poder para criar realidades alternativas à globalização.

Propomos delinear a “solidariedade por convivência” como possível forma de subjetivação coletiva que excede a ordem formal do dever ser das relações e se constitui em malha de sustentação e constituição que outorga sentido à própria existência humana. Ela se cria na prática, nas relações, nas afecções, nos agenciamentos, como diria Deleuze, surgindo da própria experiência da vida em comum.

A “solidariedade por convivência” é aqui apresentada como a afecção capaz de restituir o livre fluxo das multiplicidades e singularidades, ao dizer de Deleuze e Guattari. O que foi represado pelo individualismo precisa ser restaurado no seu “movimento e velocidade”. A “solidariedade por convivência” é apresentada como base de transformação, de produção e recriação da existência baseada na heterogeneidade, na singularização e nos agenciamentos, nas trocas, nos encontros. Esta forma de “solidariedade por convivência” não reconhece fronteiras e se posiciona como a possibilidade de construção de um tecido reticular, a modo de “rizoma”⁵, expressando a dinâmica própria da vida.

⁵ Na introdução à obra “Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux”, publicada na França, em 1980, Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam a noção de rizoma e o sugerem como modelo para mapear os fluxos, a multiplicidade não hierárquica do emaranhado em expansão que é a realidade, a que descrevem em termos de fluxos e intensidades, revelando canais de criatividade, realidades virtuais. O rizoma - proposto para acessar os fluxos - é um conceito inspirado na botânica, transplantado para a filosofia e com semelhanças no mundo eletrônico. O rizoma é feito de platôs, conceito inspirado em G. Bateson que traduz o “meio” onde toda a multiplicidade é conectável por outros caules subterrâneos que formam e desenvolvem o Rizoma. Estas são zonas de intensidade ou de “estabilização intensiva” alheias a todo fim exterior ou transcendente, marcando um plano de imanência segundo seu valor em si. Elas só possuem um anseio, uma vontade: a do espaço, de se multiplicar nos agenciamentos de forma sempre criativa e, através de suas linhas de fuga, percorrerem o que os físicos quânticos denominam “túneis mecânico-quânticos”, a rede invisível que subjaz a toda realidade, a virtualidade do vindowo. O Rizoma de Deleuze e Guattari rege-se por alguns princípios: Conexão e Heterogeneidade, Multiplicidade, Ruptura Assignificante, Cartografia e Decalcomania. No rizoma são

Acreditamos que esta “solidariedade por convivência” pode ser tecida de duas formas: uma, espontânea, que pode ser da ordem do cotidiano (de grupos pequenos e médios) assim como de grande porte (Seattle, Gênova, Argentina, Brasil, Praga, etc⁶.) e outra a construir. Pois, da mesma forma que houve investimento social para a construção do “individualismo”, podemos apostar na produção, na atualidade, da “solidariedade” como forma de re-fazer as subjetividades e assim erigir um outro mundo baseado na constituição interconectada dos “coletivos”.

Apostamos na intersubjetividade para a reconstrução do mundo.

CONSTRUTIVISMO

*“E, como a imaginação dá corpo a
contornos de coisas ignotas, a pena do poeta
lhes dá forma, e ao etéreo nada
um lugar de morada e um nome”*

Shakespeare, “*Sonho de uma noite de verão*”
Ato V. Cena 1

Nosso objeto de reflexão, a “solidariedade”, nos coloca no campo das relações sociais convidando a refletir sobre o “entre”, ao dizer de Philippe Corcuff (2001):

“as relações entre os indivíduos e os universos objetivados que elas fabricam e que lhes servem de suportes, enquanto eles são constitutivos ao mesmo tempo dos indivíduos e dos fenômenos sociais” (CORCUFF, 2001:24).

Esperamos estar colaborando, com este estudo, para a tarefa de sair das antinomias clássicas: coletivo/individual, alma/corpo, idealismo/materialismo, objetivo/subjetivo (*paired concepts* de Bendix e Berger, citados por Corcuff), herdadas da filosofia e buscar novas dimensões de compreensão e construção da solidariedade como subjetividade.

múltiplas as linhas de fuga e, portanto, múltiplas as possibilidades de conexões, aproximações, cortes, percepções etc. Ao romper com a hierarquia estanque, o rizoma pede uma nova forma de trânsito possível por entre seus inúmeros “devires”: podemos encontrá-la na “transversalidade”, conceito desenvolvido no princípio dos anos sessenta por Félix Guattari, ao tratar das questões ligadas à terapêutica institucional, propondo que ela substituísse a noção de transferência: “Transversalidade” em oposição a uma verticalidade e a uma horizontalidade. A noção de transversalidade aplicada ao paradigma rizomático seria a matriz da mobilidade por entre os liames do rizoma (GUATTARI, 1976).

Em termos sociológicos, nossa proposta parece inscrever-se no que Philippe Corcuff denomina de “construtivismo”, e que busca uma integração que reconstitua as relações de implicação que existem entre todos os níveis de manifestação e expressão da vida. Os novos tempos, de percepção da inevitável, e portanto, “necessária” interdependência de tudo o que existe, traçam o caminho convergente em que se inscreve a perspectiva construtivista. O “construtivismo” tem características de “historicidade”, o que remete tanto a condições históricas herdadas, reproduzidas, apropriadas, deslocadas e transformadas, como a outras novas que são inventadas, nas práticas, nas interações do convívio humano. Criamos o mundo dentro da circunstância histórica que vivemos e inventamos juntos. As realidades sociais são objetivadas e interiorizadas. Concretamente falando, os indivíduos e grupos utilizam as palavras, instituições, costumes, crenças, herdados, e os transformam aos poucos criando novas formas. Estes recursos são exteriorizados com relação aos atores, agindo como apoio, contenção ou limites para a ação. Ao mesmo tempo, estas realidades sociais objetivadas inscrevem-se em mundos subjetivos e interiorizados, formados fundamentalmente por sensibilidades, contatos, afetos, percepção, imaginação, representação, conhecimentos e ações.

No construtivismo, o acento foi trasladado dos “termos” para a “ação”, para a “relação”, o “entre”. É aqui, neste território que se “desterritorializa e reterritorializa” a cada instante, como Deleuze e Guattari nos fazem ver, que haveremos de procurar a compreensão daquilo que hoje é dado em chamar de “solidariedade”, nosso objeto no presente estudo.

As perspectivas construtivistas supõem um momento de desterritorialização (Deleuze e Guattari, 1996); ou seja, de “des-naturalização” ou questionamento do que se apresenta como “dado”, “natural”, “atemporal”, “necessário”, “homogêneo”. à “ação” uma posição central. Inaugura-se em sociologia o conceito de “intersubjetividade”, numa clara alusão à nova dimensão manifestada na ordem de constituição do real social, a relação de determinação recíproca do dizer e fazer dos “atores”. A seguir é preciso o movimento de identificação dos elementos que fazem parte do processo de construção da realidade social, sua re-construção. Os construtivismos supõem um processo de re-criação constante do real,

⁶ Não analisaremos aqui os fatores históricos, as circunstâncias que propiciaram a emergência de cada uma destas expressões espontâneas de “solidariedade por convivência” às quais aludimos; apenas nos referimos à

ou melhor, das múltiplas realidades possíveis, entendidas como virtuais, vindouras, “criáveis”. É uma maneira de semear o planeta de artistas. Onde os personagens não vivam senão em função da peça que montam, onde cada um deixa de ser “um” e se torna o “múltiplo”, onde o “agenciamento” é que dará sentido ao todo. Trata-se, segundo François Dosse (2003), de um re-equilíbrio, que passa pela reavaliação da força dos vínculos sensíveis, dos invisíveis e indizíveis que sustentam a humanidade do homem. A atenção dada à efetividade do vínculo inscreve-se numa guinada pragmática que outorga sociais”:

”Em vez de opor o individuo e o social, é preciso pensá-los juntos como se criando mutuamente, definindo-se e contendo-se um no outro” (DUPUY, apud DOSSE, 2003: 155).

Esta guinada pragmática refere-se também ao espaço entre a experiência e a conceituação. Redefine-se uma nova “objetividade”, indissociável da intencionalidade e da intersubjetividade (*op. cit.*:16, 17). Segundo o autor, esse paradigma interpretativo e pragmático aponta para novas relações, pacificadas, com a filosofia, desde que esta se coloca “na vida”. A dimensão filosófica em ciências sociais torna-se relevante pois é um meio de preservar o pluralismo interpretativo, a pluralidade dos possíveis, evitando as alternativas estereis dos *paired concepts*. O fato social é percebido como fato semântico, portador de sentido, as ações sociais como fatos ao mesmo tempo psicológicos e físicos e o discurso polifônico, de heterogeneidade enunciativa.

Inserimos nossa discussão sobre o “fato social” da solidariedade dentro do panorama mundial da atualidade que demanda uma caracterização do mesmo, para o qual recorreremos ao conceito de “Império”, tal como o definem Antonio Negri e Michel Hardt⁷. Estes autores descrevem no “Império” (Negri e Hardt, 2001) uma peculiar ordem mundial pós-imperialista que expressa uma cartografia do poder, uma alteração do espaço de circulação e organização econômica, política e social, com uma noção de soberania imanente que é inclusiva na sua expansividade.

sua factibilidade, ao fato de existirem.

⁷ Antonio Negri é filósofo, cientista social e político italiano, professor da Universidade de Pádua. Foi exilado na França por 14 anos e acabou de sair da prisão semi-aberta na Itália, Roma, onde cumpriu pena por ter sido culpado de incitar ao terrorismo.

Michel Hardt é filósofo americano, ex-aluno de Negri, professor de literatura e filosofia pela Universidade de Duke, USA.

Cabe distinguir esta forma imperial de governo daquilo que se conhece como “imperialismo”. Por este termo entende-se a expansão do Estado/Nação além de suas fronteiras; a criação de relações coloniais em detrimento dos povos anexados e a agressividade estatal – militar, econômica e cultural – das nações fortes em relação às pobres, processo que se dá a partir de um centro espacial. Negri e Hardt afirmam que o mercado mundial do Império se sobrepõe aos Estados-nação, descaracterizando a soberania militar, política e cultural, absorvida pelos poderes do Império, que atua de forma hegemônica e homogeneizadora em nível supranacional desde um “não centro”.

O Império é visto como uma rede de poderes e contrapoderes estruturada numa arquitetura ilimitada e inclusiva, definindo um espaço sempre aberto, à diferença da soberania imperialista, que concebia o espaço como limitado e nele operava (Negri e Hardt, 2001: 185,6)⁸.

O Império é capitalista, da ordem do “capital coletivo” que tudo permeia, arraigando-se progressivamente em todas as regiões do mundo e influenciando sobre a unificação econômico-financeira como instrumento de autoridade do direito imperial. Este capital coletivo aprofunda seu controle sobre todos os aspectos da vida sob a forma de “poder biopolítico” que atinge as formas sociais, imateriais, os tempos e modos de produção, as migrações e o meio ambiente⁹. O “poder financeiro global” se exerce desde um “não centro”, aumentando a desigualdade econômica e social, e esvaziando de todo conteúdo as instituições democráticas a favor das grandes empresas globalizantes (Deleuze, 1992a e 1992b).

Para propor o Império como um modelo social “em rede”, Negri e Hardt partem do pensamento de Deleuze e Guattari – em especial, do conceito de rizoma. Neste modelo “não há fora” e este “não fora” representa o elemento de mudança na maneira pela qual o poder marca o espaço. Aqui, poder é essencialmente relação, como pensou Foucault, algo

⁸ O germe desta idéia de soberania como poder expansivo em redes já está contemplado na Constituição dos Estados Unidos, que relaciona o princípio da República Democrática à idéia de Império, considerado este como uma República Universal (Negri e Hardt, 2001).

⁹ Nas *Três ecologias* (1988), Félix Guattari fala do Capitalismo Mundial Integrado, CMI, como a forma do capitalismo pós-industrial atual, que tende a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, a sondagem, etc.

que se sofre e se exerce continuamente (Foucault, 1995 e Ewald, 1993). Contra os imperialismos, o Império estende e consolida o modelo de rede de poder imanente porque nada a ele é transcendente, tudo está nele incluído.

O modelo do Império tem também seus antecedentes no modo como Gilles Deleuze definiu nossa sociedade contemporânea, a que denominou “sociedade de controle” (1992b). Nela, as fronteiras se dissipam pois a lei do mercado afirma: todos precisam ser incluídos na máquina do consumo. Substitui-se a produção industrial pela produção “biopolítica”, onde produção, política, economia e cultura se misturam na produção da vida social.

O fora está em declínio, os muros das instituições parecem se desfigurar, os espaços públicos somem entre as grades dos shoppings e galerias fechadas, todos espaços privatizados, desrealizando o lugar da política. A alta tecnologia, a velocidade da informação produz uma aceleração e um encurtamento do espaço-tempo, favorecendo o “trabalho imaterial”, “trabalho intelectual”, deixando um lastro de exclusão e miséria crescentes, o das populações desfavorecidas socialmente sem acesso à educação e informação e, portanto, com cada vez menores chances de se integrar ao mercado.

Para compreender a derrubada dos muros e fronteiras por parte do poder imperial, é preciso analisar o mercado em uma de suas estratégias fundamentais: ele é inimigo das diferenças e, portanto, pretende homogeneizá-las, descaracterizando culturas e saberes populares; quando tenta aceitá-las, o faz numa estratégia de inclusão diferencial. São movimentos do Império em relação à alteridade que se nutre dela, relativizando-a, gerindo-a e excluindo-a. O discurso da globalização expressa um regime de signos no qual há um “discurso único”. Dessa forma, a globalização é uma máquina política que propaga seus interesses através da neutralização da diferença. Através deste procedimento, anula-se o desejo da singularidade e das relações de alteridade, normatizando-se um modelo de existência unificado que mantém e alimenta o processo perverso do capital financeiro global (Hardt *In* Alliez, 2000).

A avassaladora tendência à “mercantilização” dos direitos e prerrogativas conquistados pelas classes populares ao longo de mais de um século de lutas, convertidos agora em “bens” ou “serviços” adquiríveis no “mercado” - como a saúde, educação, benefícios sociais, trabalho - deixaram de ser componentes inalienáveis dos direitos cidadãos e se transformaram em simples “mercadorias” intercambiadas entre provedores e

compradores à margem de qualquer estipulação política. Este processo de mercantilização não só põe em questionamento a injustiça e iniquidade da ordem econômica imperial contemporânea, como também deteriora radicalmente a sustentabilidade mesma da vida no planeta.

A medida que estes efeitos do processo globalizante se tornam cada vez mais evidentes e sufocantes, começa a surgir todo tipo de manifestações da necessidade de lhes fazer frente. Estas surgem como expressão de uma possível nova forma de subjetividade coletiva, expressão daquilo que Negri e Hardt, numa herança spinozista, denominam “potência das multidões”, entendendo por multidão um jogo aberto de relações, heterogeneidade, uma multiplicidade, um plano de singularidades que se relaciona de forma inclusiva com o fora, com o “outro”¹⁰ (Negri e Hardt, 2001).

Pensamos que a ordem Imperial não alude só a uma nova forma de poder supremo que tende a organizar, mas registra também novos potenciais de vida, insubordinação e produção. Postulamos, assim, que os canais abertos pelo mercado podem ser caminhos para outros fluxos, os da “solidariedade por convivência”, orientada para a construção de um outro mundo. A solidariedade é aqui entendida como nova forma de subjetividade coletiva voltada para a ação em prol de uma vida autônoma, digna e instituinte. Esta solidariedade se apresenta como estratégia de resistência baseada na multiplicidade e heterogeneidade, como uma alternativa para fazer frente à globalização homogeneizante.

Procuramos compreender a possibilidade das multidões estabelecerem um espaço público propício ao desenvolvimento paralelo da multiplicidade e da singularidade e propomos a “solidariedade” como nova forma de relacionamento transversal, como suporte da “potência criativa das multidões”.

A “solidariedade” se posiciona como uma nova subjetividade coletiva necessária e capaz de transformar a vida, visando a uma democracia auto gestiva e participativa apoiada em relações comunitárias, que devolvam ao ser humano sua dimensão afetiva e ética.

Abordamos o projeto filosófico da “imanência”, o de uma filosofia do desejo, das multiplicidades, do porvir. A filosofia como criação de conceitos. Segundo Deleuze e

¹⁰ Enquanto a multidão é uma relação constituinte inconclusa, o povo é uma síntese constituída já pronta para a soberania. O povo provê uma única vontade e ação, que é independente e está, com frequência, em conflito com as diversas vontades e ações da multidão. Cada nação deve transformar a multidão em povo (Negri e

Guattari, tratar o pensamento como criação é uma forma de conceber a vida como processo de criação, uma “obra de arte” constantemente vinculada à produção de singularidades e diferenças. O que está em jogo na questão do pensamento é a criação (Deleuze, Guattari, 1992). É uma filosofia da prática, que pensa as coisas da vida e tenta responder com criatividade aos problemas sempre novos da vida em comum fugindo sempre da busca da verdade, da fundamentação única.

Ao escolher o caminho filosófico da “imanência” e do “empirismo transcendental”, denunciamos nosso posicionamento a favor dos fluxos da vida.

Desde “*Diferença e repetição*” em diante, Deleuze desenvolve um olhar construtivista que se manifesta finalmente em “*Que é a filosofia*” em colaboração com Feliz Guattari. Este último texto envolve argumentos em torno de três noções centrais: a criação de conceitos, os pressupostos da filosofia e as relações entre filosofia, ciência e arte.

O empirismo construtivista que atravessa a obra (1992) resulta na filosofia como a arte de formar, inventar e fabricar conceitos. Segundo Deleuze, a filosofia perscrutando a vida não constrói apenas “conceitos” intelectuais e sim os liames que os ligam aos “afetos” e aos “perceptos”¹¹.

Deleuze diz, em entrevista a François Ewald e Raymond Bellour:

“A filosofia não é comunicativa, nem contemplativa ou reflexiva, ela é, por natureza, criadora e revolucionária na medida em que não cessa de criar novos conceitos. A única condição é de que eles tenham uma necessidade, mas também uma estranheiridade, e eles as têm na medida em que correspondem a verdadeiros problemas” (In Escobar, 1991: 10).

Deleuze e Guattari tiram a filosofia de sua história e a fazem acontecer, chegando assim à imagem do pensamento como “acontecimento”¹². O que interessa para Deleuze e Guattari são os acontecimentos, a experiência paradoxal, a intensidade limite que leva à criação e à formação de sentido. Importam as danças que se podem inventar, como diferentes coreografias do pensamento, e isto, através de novos conceitos inventados para a re-construção constante da vida. Segundo esses autores, num conceito há componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos -

Hardt, 2001). Há também autores que fazem a diferenciação entre povo, massa e multidão. Ver Henrique Antoun (2001; s/d).

¹¹ Ver Capítulo “Subsídios filosóficos I” e “Subsídios filosóficos II” deste trabalho.

¹² Ver DELEUZE, G. “*Lógica do Sentido*”, 1982, São Paulo: Editora Perspectiva.

porque criar um conceito é traçar um plano de imanência¹³. O conceito é uma “multiplicidade” cujos componentes são “singularidades” que guardam relações entre si. Ao mesmo tempo, o conceito tem relação com outros conceitos relativos ao mesmo problema em questão ¹⁴(Deleuze, Guattari, 1992). O conceito é uma forma ou uma força e, como tal, age, atua, é afetivo e expressivo do conteúdo de suas idéias.

A “necessidade” de um outro tipo de relacionamentos e subjetividade coletiva se torna clara hoje e, isto é motivo suficiente para empreender a construção do conceito de “solidariedade por convivência” aqui proposto (Negri, 2000).

No primeiro capítulo, delineamos a Modernidade focando especialmente seu aspecto de crise e fragmentação. O surgimento do conceito de “indivíduo autônomo” em meio à crise generalizada de valores conduz à discussão sobre o individualismo como produção de valor e da troca como valor. Identificam-se as campanhas de solidariedade como manifestação da crise do individualismo como valor moderno.

No capítulo dois tratamos das campanhas de solidariedade como um fato social, como uma forma moderna de solidariedade à qual aludimos como “solidariedade por decreto”. Associa-se esta forma de solidariedade ao *dever ser*, à obediência e à norma, o que conduz à discussão sobre moral e assistencialismo na Modernidade. Trata-se neste capítulo de desnaturalizar o conceito moderno de solidariedade. Este capítulo traz também um breve histórico da evolução do “discurso solidarista” desde finais do século XIX até hoje, como tentativa de articulação entre Estado e o crescente pluralismo da vida social.

No capítulo três, primeira parte dos subsídios filosóficos para o estudo da subjetividade, identificam-se os elementos que darão suporte ao conceito de “solidariedade por convivência” que pretendemos construir, segundo a filosofia imanente de Spinoza, como filosofia do desejo e como uma ética, resgatando as afecções, os encontros, na constituição do ser.

No capítulo quatro, segunda parte dos subsídios filosóficos, Hume guia a compreensão da montagem de subjetividade a partir do empirismo, como pensamento da

¹³ Falaremos sobre “plano de imanência” no capítulo “ Subsídios filosóficos I ” .

¹⁴ O rizoma caracteriza os requisitos de abertura e criatividade de uma nova maneira de aprender, pensar e “deixar soltas as pontas” dos conceitos e do conhecimento para que estes possam ir sempre ao encontro do outro (DELEUZE e GUATTARI, 1996)

imanência, mostrando que o sujeito se faz nas relações e fundado na imaginação. Surgem destas “filosofias práticas” as bases para a construção de uma “solidariedade por convivência”, como subjetividade coletiva, efeito de relações e afecções.

O capítulo cinco situa a questão da subjetividade segundo pensadores contemporâneos. Deleuze e Guattari guiam a compreensão do processo de construção da subjetividade na atualidade, através dos conceitos de desejo e agenciamento, micropolítica e singularização. Destacam-se no conceito de subjetividade os aspectos de produção e revolução.

No capítulo seis se posiciona o aspecto de constituição política da subjetividade, um deslocamento ontológico do ser em direção ao coletivo, à política como prática do coletivo, segundo Negri. A “solidariedade por convivência” se revela aqui, uma dinâmica compatível com o conceito traçado de subjetividade coletiva. A vida em comum expõe as paixões na base da socialidade, que revelam tanto seu aspecto de individualidade quanto seu potencial conectivo e de transformação.

Um último espaço é dedicado às reflexões decorrentes da construção do conceito de “solidariedade por convivência”.

CAPITULO 1

INDIVIDUALISMO

Postulamos no presente trabalho que a proliferação de campanhas para promover a solidariedade exprime uma necessidade da vida social contemporânea decorrente da crise do “individualismo”, visto como vetor da vida social organizada e normatizada e que começa a surgir no Ocidente a partir da Modernidade.

- **MODERNIDADE**

Segundo Jean Baudrillard (Encyclopaedia Universalis, 1984, C12) a Modernidade não é um conceito sociológico, nem político, nem propriamente um conceito histórico. É apenas um modo de civilização característico, que se opõe ao modo da tradição: face à diversidade geográfica e simbólica das culturas anteriores ou tradicionais, a Modernidade se impôs como uma, homogênea, irradiando para o mundo a partir do Ocidente. Ela encarna uma noção confusa, que conota toda uma evolução histórica e uma mudança de mentalidade.

A Modernidade se manifesta em todos os domínios: Estado moderno, ciência e técnica modernas, artes, costumes e idéias modernas, uma espécie de categoria geral e imperativo cultural.

Baudrillard situa na época da descoberta de América por Colombo, em 1492, da invenção da imprensa e das descobertas de Galileu, que inauguram o humanismo moderno do Renascimento, a gestação do que conhecemos como Modernidade. As grandes transformações empreendidas ao final da Idade Média têm como ponto de fundamental importância a valorização do homem. Humanismo e Reforma, principalmente, trazem à luz a pessoa humana, que passa a ser o centro do Universo, que busca conhecer os “valores”, e neste contexto, alcança posição de destaque a discussão do tema da “liberdade”.

Porém é somente entre os séculos XVII e XVIII que se estabelecem os fundamentos filosóficos e políticos da Modernidade: o pensamento individualista e racionalista moderno expressos em Descartes e os iluministas. Período de secularização das ciências e as artes. A

Modernidade é uma categoria associada ao progresso, adquirindo uma tonalidade burguesa que imprimirá nela suas marcas.

A Revolução de 1789 funda as bases do Estado burguês moderno centralizado e democrático, a nação com seu sistema constitucional, sua organização política e burocrática. O progresso contínuo das ciências e técnicas, desenvolvimento racional e sistemático dos meios de produção, a divisão racional do trabalho, as relações de produção capitalistas, introduziram mudanças na vida social, de desestruturação dos costumes e da cultura tradicional. A divisão social do trabalho trouxe clivagens políticas profundas, uma dimensão de lutas sociais e de conflitos que atravessaram os séculos. A Modernidade é a era da produtividade com intensificação do trabalho humano e da dominação humana sobre a natureza no sentido de sua apropriação.

Em relação à discussão moderna sobre a relação natureza-sociedade, Bruno Latour caricaturiza o lugar da luta da Modernidade por assinar sentidos ao mundo dividindo tudo, exercendo a Purificação ao tempo que ocultava a Mediação, a criação dos híbridos. Os “híbridos” são a constatação da inexistência de fronteiras “naturais” entre Natureza e Sociedade. A separação total entre Natureza e Sociedade levou o mundo ao estado de fragmentação em que se encontra e ambas precisam ser explicadas a partir de suas produções híbridas¹⁵ (Latour, 1994).

A sociedade moderna reflete sobre si mesma inaugurando a vida privada. Perante o consenso mágico, religioso, simbólico da sociedade tradicional, a era moderna está marcada pela emergência do *indivíduo* com seu status de consciência autônoma, sua psicologia e conflitos pessoais, seu interesse privado e a tendência a se personalizar através dos objetos e dos signos referidos ao “mercado”.

Paralelamente e através do “modernismo”, sua expressão estética, há uma exaltação da subjetividade profunda, da paixão, da singularidade, autenticidade em relação à homogeneização das formas de vida social decorrentes da centralização burocrática e política.

¹⁵ Para Latour existem apenas misturas, acoplamentos, junções, mútuas determinações, de tal forma que seria um trabalho infrutífero querer conhecer algo sem examinar suas múltiplas conexões com outros acontecimentos. Em vão tentaram os modernos serem modernos, não conseguiram ocultar a inextrincável rede da vida, a definição de realidade como relação e multiplicidade: “a continuidade do coletivo” (LATOUR, B., 1994, *Jamais fomos modernos*. SP: Ed. 34), o objeto-discurso-natureza-sociedade.

Segundo Jean Baudrillard, a antropologia mostra o fato da Modernidade não ter sido jamais mudança radical ou revolução, mas que ela entra em implicação com a tradição em um jogo cultural sutil, promovendo, em lugar de ruptura, uma dinâmica de “amalgama” (Encyclopaedia Universalis, 1984, C 12). Ligada a uma crise histórica e estrutural, a Modernidade pode ser vista, para Baudrillard, como “sintoma”, como solução de compromisso. Ela não analisa a crise, ela a exprime de forma ambígua, numa fuga para frente continua, fazendo da crise um “valor”.

A Modernidade é assim vista como paradoxo: desconstrução e mudança, e também ambigüidade, compromisso, amalgama. A Modernidade se apresenta como paradoxal e não dialética. As mudanças de estrutura políticas, econômicas, tecnológicas, psicológicas, são os fatores históricos objetivos da Modernidade. Aquilo que marcou a Modernidade como ligada aos câmbios, inovações, também a liga à inquietude, incerteza, instabilidade, mobilização contínua, tensão, crise. Ela não é a revolução tecnológica e científica, é o jogo e a implicação destas dentro do espetáculo da vida privada e social.

A Modernidade não é a racionalidade nem a autonomia da consciência individual que a funda. É, segundo Baudrillard, depois da fase de advento triunfal das liberdades e dos direitos individuais, a “*exaltação reacionária de uma subjetividade ameaçada pela homogeneização da vida social*” (Encyclopaedia Universalis, 1984, Corpus12: 425). É, ainda, a reciclagem desta subjetividade perdida dentro de um sistema de personalização, dentro dos efeitos da moda e das aspirações dirigidas. A Modernidade é, ao dizer deste autor e de Bauman (1999), a ambigüidade de todos os valores sob o signo de uma combinatória generalizada.

Como diz Lefêbre, citado por Baudrillard, a Modernidade não é a revolução embora se articule sobre as mesmas, ela é: “*l’ombre de la révolution manquée, sa parodie*”¹⁶ (Introduction à la modernité In Encyclopaedia Universalis, Corpus12: 425).

Baudrillard observa que a tradição vivia de continuidade e transcendência, e a Modernidade inaugurou a ruptura e a descontinuidade. Perdeu o impulso ideológico da razão e do progresso e se confundiu cada vez mais, apenas com o jogo formal da mudança. Seus mitos se voltam contra ela, os valores humanos que se atribuiu lhe escapam. A

¹⁶ “a sombra da revolução defeituosa, sua paródia” (tradução nossa)

liberdade é formal, o povo devém massa e a cultura, moda. Depois de ter sido uma dinâmica do progresso, se transforma lentamente em, apenas, ativismo do bemestar.

- **FRAGMENTAÇÃO**

A Modernidade orgulha-se da fragmentação que opera no mundo para torná-lo governável. É a ambivalência que se torna insuportável e o poder de domínio seu imperativo para atravessar o caos (Bauman, 1999). A existência é moderna, segundo este autor, na medida em que se projeta a si mesma e em que é produzida e sustentada pelo projeto, manipulação, administração.

Esta nova racionalidade “ordenadora do caos” é fragmentadora. Ela não suporta a indefinição, o que foge à catalogação, o “entre”. A racionalidade moderna separa as pessoas entre si, porque é individualista:

- separa a natureza dos seres humanos porque a considera apenas algo a ser dominado, subordinado, remodelado para se ajustar às necessidades humanas.

- separa o sujeito e o mundo do conhecimento, separando o mundo externo e mundo interno como se nós não fizéssemos parte da realidade que conhecemos;

- e, finalmente, ela separa dentro de cada um de nós, emoções e razão, corpo e mente.

As pessoas tornam-se multifuncionais por causa da fragmentação das funções, as palavras polissêmicas por causa da fragmentação dos significados.

Mas não é próprio do mundo ser fragmentado. Ele pode estar manifestando sua indisociabilidade fundamental, denunciando, através dos “sintomas” de desarmonia, a violência que tem significado o desconhecimento e desrespeito de sua integralidade. Bauman pensa nessa desarmonia como a harmonia que a Modernidade precisa, a crise como valor de que falava Baudrillard. Tendo fixado seus horizontes em função da racionalidade, descarta com veemência as sucessivas harmonias por serem apenas pálidos reflexos de suas metas prefixadas. As sucessivas mudanças neste sentido é que são conhecidas como o “progresso”.

Desarmonia-crise, eis o motor da Modernidade.

O mundo nos cobra hoje ter negligenciado as relações que interligam tudo o que existe e ter priorizado a separação dos eventos. Entendemos que tudo o que os “modernos” desconheciam aparece hoje também, atravessando em silêncio os sertões, fluindo pelos canais da necessidade, troca e criatividade com outra axiomática que não a de domínio: a solidariedade, os fins comuns dos excluídos, abrindo para pensar uma outra Ética no planeta e fazendo falar suas necessidades para serem conhecidas e atendidas.

A partir da configuração acima, é possível destacar como aspectos relevantes da Modernidade, sua manifestação como:

- A “era da razão”, organizadora e condutora da vida humana e do mundo.
- Momento de surgimento do “contrato social”, do Estado, da normatização das relações sociais mediadas pela “lei”.
- Horizonte de estruturação do individualismo constituído a partir da revolução da burguesia, da afirmação do mercado e do liberalismo associado ao mercantilismo.
- Hegemonização da ideologia individualista, através da implantação de instituições políticas crescentemente comprometidas com os valores da liberdade e da igualdade.

Interessa-nos, especialmente, a preeminência da idéia de “indivíduo como valor” no âmbito da cultura ocidental moderna. O individualismo traduziu-se, em sua gênese, pela “revolta dos indivíduos” contra a hierarquia da aristocracia e em nome da igualdade. Nesse nível, o individualismo se confunde com o processo de igualização das condições, no sentido jurídico da expressão, que Tocqueville designava como democracia.

Segundo sintetiza Liszt Vieira¹⁷ (2003), a tese do contrato social como explicação lógica da origem do Estado e do Direito teve ampla repercussão nos séculos XVII e XVIII. A idéia de que os homens podem organizar o Estado e a sociedade de acordo com sua vontade e razão, desconsiderando a tradição e os costumes, foi uma das grandes bandeiras do Iluminismo. O princípio da legitimidade dinástica foi substituído pelo princípio da soberania popular, de origem contratualista. Acontece então a passagem do “discurso do príncipe”¹⁸ para o do cidadão.

¹⁷ Liszt Vieira - Presidente do Instituto de Ecologia e Desenvolvimento (Rio de Janeiro); Fundador do Partido Verde e Ex-Deputado Estadual PT-RJ

¹⁸ Ver MAQUIAVEL, Nicolau “O príncipe” *In Os pensadores*, Abril Cultural, 1979

O paradigma do direito natural, o jusnaturalismo que acompanhou a Modernidade, foi a base doutrinária das revoluções burguesas baseadas no individualismo moderno.

Invertendo a relação tradicional de direitos dos governantes e deveres dos súditos, agora o indivíduo tem direitos e o governo obriga-se a garanti-los. A concepção jusnaturalista dos direitos do homem, consubstanciada na Declaração de Virgínia (1776) e na Declaração Francesa (1789), terminou por se incorporar, no século XX, ao artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948: “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

Mas, como observou Hanna Arendt, os homens não nascem iguais, tornam-se iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade não é um dado, é algo construído, elaborado convencionalmente pela ação dos homens, enquanto cidadãos, na comunidade política (Arendt, in Lafer, 1991 *apud* Vieira).

Foi a afirmação do indivíduo, do individualismo, que criou a base para o reconhecimento dos direitos do homem em vida social e política.

Porém ressaltamos o fato que o individualismo surge de e funda o coletivo, ambos os níveis em relação inextrincável de implicação¹⁹.

• AUTONOMIZAÇÃO

Na Modernidade, e em decorrência da aceleração das mudanças e da fuga para frente, no intuito de escapar à tradição, o mundo se torna ameaçador. Somem os referenciais externos como faróis de ação humana e cada indivíduo só conta consigo (Bauman, 1999).

Junto com a relação jurídica nasce o “sujeito autônomo”, fonte original de doação de sentido ao mundo e a si mesmo. Conforme Duarte (*apud* Mancebo, 2000), é possível se defender que à “dessacralização do mundo”, ocorrida no universo individualista pós-feudal, corresponde uma espécie de “sacralização do eu”, uma espécie de “culto secular” do eu, alçado à condição de sede das significações fundamentais do ser humano. Um “eu” imaginário no qual poder se agarrar, o referencial na travessia da vida- ao qual Foucault

submeteu à análise de sua “sujeição”²⁰, destacando o “individualismo” como forma de subjetivação moderna, tema que retomaremos no capítulo sobre “subjetividade”.

Esta concepção de sujeito uno, autônomo, dono de sua razão, revela-se problemática quando se trata da análise da interioridade, já que ele se mostra dividido, sendo sua autonomia apenas ilusória; sua vida racional e consciente subentende uma desconhecida dimensão inconsciente e irracional, como veremos em Spinoza em relação ao fenômeno da “consciência”.

A autonomização dos dois planos - o jurídico/político e o psicológico – só induz a erro, já que o indivíduo da lei, dono de livre arbítrio, autonomia e senhor de seus atos, é ao mesmo tempo o sujeito da norma, que não sabe de si, embora o sujeito psicológico suponha o sujeito da consciência, dono de si. Eis um grande paradoxo do individualismo.

A fragmentação produz, segundo Bauman (1999), o direito de não olhar para além da cerca e de não ser olhado de fora da cerca. Autonomia é o direito de decidir quando olhar e quando não, o direito de separar, discriminar e aparar.

A subjetividade moderna é fragmentada porque, ao ser formalizada, sujeita a leis, ela é concebida como algo que já está estabelecido a priori²¹. Neste sentido, a autonomia é muito restrita ainda que o modelo sugira o sujeito autônomo. Este sujeito autônomo, porém, não é um sujeito livre para criar e ser autor, mas um indivíduo dilacerado pela solidão. Este sujeito pode erigir em torno de si uma proteção contra o “outro”, como nota Simmel citado por Salem (1992), ou se manifesta como o indivíduo que precisa do “outro” para um encontro consigo próprio, como no caso de Foucault, que estuda como se modela o indivíduo a partir de dispositivos disciplinares. Tanto em um quanto no outro caso, o

¹⁹ Voltaremos sobre este ponto no capítulo referente à subjetividade.

²⁰ Foucault se ocupa de elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são constituídos em sujeitos. Problematiza a questão do “poder positivo” e do “sujeito moral”, encontrando nas “disciplinas” o elo de enlace entre ambos, o que permite a transformação dos sujeitos em indivíduos. Para isto recorre às considerações intelectuais, os saberes, e depois a uma prática de si, enquadrada dentro das denominadas “tecnologias do eu”. A constituição do sujeito ético, do indivíduo autônomo, supõe o exercício do poder, já que se trata de uma ética de domínio que o dispositivo modela. As técnicas de poder determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito e, as técnicas de si permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, M. “Uso dos prazeres- História da asexualidade II” e “Cuidado de si- História da sexualidade III”, e Aulas do College de France: 1980-81 “Subjetividade e verdade” e 1981-82 “A hermenêutica do sujeito”).

²¹ Ver capítulo 2.

“outro” está presente como problemática na constituição do indivíduo, no processo de sua subjetivização. Isto é o que nos interessa especialmente para nosso estudo: a relação com o “outro”.

Os riscos da exacerbação do individualismo podem ser vistos como o “mal-estar” da modernidade ou seu “paradoxo”, segundo Baudrillard (Encyclopaedia Universalis, 1984, C12), ou ainda como “refugo” nas palavras de Zygmunt Bauman (1999). Um dos possíveis efeitos da dinâmica individualista se convencionou em denominar atomização do social.

A modernidade, no seu intuito de organizar a vida social, normatizando-a, acabou, paradoxalmente, empobrecendo o tecido relacional, intolerante às diferenças, à diversidade e misturas. Os indivíduos organizados como entes isolados procuram, na solidão, a onipotência da qual a razão lhes fala – escapa-lhes a “potência dos encontros”. O “indivíduo psicológico” sofre o confinamento ao qual foi empurrado como requisito para ser, e abre as portas para uma série de indagações e produções de saberes relacionados ao “psi”. O “psi” aparece como uma frequência nova da existência humana referida aos mistérios e potenciais humanos, desde onde se tenta compreender e transformar as relações que, voluntária ou involuntariamente, a vida produz para se realizar, para acontecer²². Ou seja, o indivíduo psi revela-se uma espécie de negativo fotográfico do indivíduo jurídico, um sente na carne a pretensão orgulhosa do outro.

As leis modernas tentaram por ordem no caos do mundo, mas cada ser estabelece contato com seus próprios fluxos caóticos, próprios de sua natureza, e precisa atualizar e personalizar a Modernidade dentro de si. Este processo mina sua potência ao ser empurrado a se encerrar dentro de uma pele que o isola e não o deixa permear. Cada indivíduo precisa reproduzir o mandato moderno e coexistir com suas conseqüências, ameaçadoras para o livre desenvolvimento de suas potencialidades, de sua singularidade.

Os modernos esqueceram que o *indivíduo* nasceu no dia que nasceu a “sociedade”. A organização social e política nascia na Modernidade para garantir a liberdade e a igualdade dos indivíduos, seus “valores”. Para aceder às garantias do Estado, os indivíduos estabeleceram relações de dependência com ele, cedendo a ele parte importante de sua “potência”. Isto às expensas das relações de horizontalidade, havendo compartimentalizado

²² Existe abundância de abordagens “psi” que aspiram a dar conta de relações variadas: consciente-insconsciente, individual-coletivo, emoção-corpo, emoção-grupos, etc.; todas conduzem na direção de uma certa integração ou recomposição ou invenção de nexos.

a vida dos indivíduos entre si, criando ilhas de convivência baseadas em interesses, dicotomias, oposições, contradições, separações. Tudo por conta dos avanços da “razão” na invenção “do social”. A modernidade, em troca da ilusão de segurança e “poder”, através da autonomização do sujeito normatizado, de sua individualização, da fragilização de sua horizontalidade, tem separado o indivíduo de sua potência, de sua força produtiva, capturando-a para seus fins de lucro mercantilista. As antigas aspirações de autonomia, auto-desenvolvimento e “liberdade interior”, aparecem transmutadas em privatismo e isolamento, assinalando os caminhos do homem na direção da vertigem produtivista e da compulsão consumista, provocando a “alteração dos valores”.

O social que fora pensado pela engenharia da razão moderna acabou condenando seus indivíduos à exclusão, ao isolamento, à inanição. Hoje torna-se preeminente alimentar as “multidões de famintos”, com fome de comida, de educação, de trabalho, de oportunidades, com fome de arte, com fome de “ser”.

O individualismo está em crise e pede transformação, num gesto quase desesperado não só de sobrevivência e sim de construção de uma vida “ética”.

- **CRISE DE VALORES**

Vimos insistindo naquilo que nos parece característico da Modernidade: *os valores*. Ressaltaremos alguns aspectos da filosofia dos valores para podermos melhor compreender o lugar que a “crise de valores” ocupa dentro da Modernidade e sua relação com o individualismo.

Ao mesmo tempo delineamos, através desta ótica, o tema que nos ocupa: a solidariedade como possível resposta à tal crise de valores. A “solidariedade” é aqui vista como “valor” e como “produtora de valor”.

O projeto moralizador da Modernidade veio acompanhado, dizíamos, de crise. Hoje, a crise tornou-se redundante e o estado permanente das coisas, segundo Bauman (2000). A “crise de valores” é para Bauman expressão do fundamentalismo que rejeita a pluralidade de valores como algo mórbido, insano. Perante o discurso único do “projeto moralizador”, o diagnóstico de crise de valores representa seu próprio fracasso e o fim da moralidade homogeneizante.

A obediência e a conformidade às normas são os pilares do cultivo da moralidade, não havendo lugar para a reflexão da questão moral- a ligação entre o código e a conduta deve ser imediato, sem mediação, pois não admite desvios. Tudo depende da lei, pois os indivíduos para serem morais devem se despojar de sua capacidade e tendência para julgar e optar. Eis que, ao se defrontarem com a necessidade de fazer suas próprias escolhas, eles não sabem como se posicionar (Bauman, 2000). A crise de valores é vista como ameaça e oposta à moralidade, porque nessa teoria e prática do cultivo da moralidade falta ou é negada ou desacreditada, a idéia da própria responsabilidade autônoma do sujeito moral, que se define por sua conformidade à norma²³.

Bauman nota uma outra maneira de encarar a moralidade desde a perspectiva da responsabilidade do ator independente. Aqui, a abundância de valores, longe de representar o fim da moralidade, anuncia condições favoráveis para aqueles que encarem sua responsabilidade pelas opções morais. Se a multiplicidade de valores sinaliza uma "crise de valores", diz Bauman, então tal crise é o lugar natural da moralidade, a condição moral do homem. Só ali podem crescer e amadurecer características indispensáveis ao eu moral: liberdade, autonomia, responsabilidade e juízo. Em "Modernidade e Ambivalência" (1999), Bauman revela a inversão de sinais dos valores centrais à modernidade que ocorrem na contemporaneidade: da uniformidade e o universalismo para a multiplicidade e pluralismo.

²³ A propósito desta alteração dos valores não podemos deixar de mencionar o projeto genealógico de Nietzsche que permite compreender o processo de transvalorização de todos os valores morais e a recuperação da multiplicidade de valores. Isto determina uma perspectiva para além da moral através das "vontades de potências" imanentes ao homem. Nietzsche rejeita o sentido em si dos valores platônicos, pois estes encaminham a vida à decadência. O valor é símbolo de uma modificação, não entrando em questão o verdadeiro ou o falso, mas o potencial de proporcionar um aumento de vida ou não. Referimos aqui o aumento do *conatus* que veremos no capítulo sobre Spinoza.

Há uma modificação do sentido de valor e uma pluralidade no mesmo. Ao abordar a multiplicidade dos valores será constatado que a realidade tem um caráter dinâmico, em incessante mudança, isto é, a realidade do mundo é múltipla, e que *o ser é devir*, teremos como consequência o homem como *vontades de potências*, como uma pluralidade de impulsos, cada um com sua perspectiva própria ("Para além do Bem e do Mal", SP, Companhia das Letras, 1998).

- **FILOSOFIA DOS VALORES**

A fim de compreendermos o gosto que os modernos têm pelos “valores”, caberia retomar sua origem. Seguindo Alfred Stern (1963), a filosofia dos valores é iniciada na segunda metade do séc. XIX por Hermann Lotze e Franz Brentano, Alexius von Meinong, Christian von Ehrenfels, -depois que Nietzsche tivesse preparado o terreno-, embora desde a Grécia Antiga já se viesse discutindo a questão.

Stern afirma que um valor implica sempre a reação de um sujeito sensível perante um objeto real ou ideal. Ao definir a filosofia dos valores como o conhecimento do “apreciável”, do “valioso”, Stern nos permite vislumbrar a possibilidade de fazer a ponte com a concepção spinoziana dos valores como efeito de afecções. Só apreciamos o que nos afeta.

O indivíduo se encontra num mundo cujos elementos estão distribuídos de forma desigual, diferentes modos de expressão da substância única spinoziana, como veremos no capítulo dedicado à construção da solidariedade como uma nova ética. Esta configuração constitui uma hierarquia, definida como ordem resultante do emprego do *valor*. Cada indivíduo conceberá de forma diferente a desigualdade das hierarquias e, em consequência, terá um mundo de valores diferente. Diferentes civilizações se diferenciarão por seu modo particular de conceber o lugar do indivíduo em relação à sociedade e à vida. Encaramos este tema como o da relação partes-todo. Uma questão de perspectiva, pensamos.

As hierarquias das coisas e das idéias que os homens concebem estão intimamente ligadas a suas ações. As lutas ideológicas, políticas e militares que caracterizam a historia humana surgem da imposição por alguns grupos acima de outros, de uma hierarquia determinada, entendida como um sistema de valores imperantes em determinada sociedade. Os valores são determinados pelas relações dos sujeitos que valoram, com outros sujeitos ou objetos, portanto são decorrentes de preferências subjetivas.

Spinoza diz na *Ética* III: Prop IX, que valoramos o que desejamos²⁴, que não nos esforçamos nem queremos ou desejamos alguma coisa porque a julgamos boa mas, pelo

²⁴ Referimos ao conceito de desejo como agenciamento descrito no capítulo 5, “Subjetividade coletiva” .

contrário, julgamo-la boa porque nos esforçamos na sua direção, a desejamos (*In Os Pensadores*, 1979).

Neste sentido, é importante entender a modelagem social do desejo, sua captura, e a artificialidade dos desejos construídos pelo mercantilismo moderno, tema que abordaremos no capítulo sobre “subjetividade”. Como mostra Stern, os componentes emocionais envolvidos no processo de valoração tendem para a ação, sendo nossas atitudes as que afirmam nossos valores.²⁵

Contudo, há um componente “normativo” importante na determinação dos valores, o que nos conduzirá à discussão sobre o *ser* e o *dever ser*.

• O INDIVIDUALISMO COMO PRODUÇÃO DE VALOR

Para estudar o tema do individualismo, acompanhamos Louis Dumont (1993), no âmbito da pesquisa antropológica, em um trabalho norteado pelas idéias de *valor* e *hierarquia*. Ele tem apontado o "indivíduo" como o valor cardinal da ideologia moderna. Nesse sentido, nas sociedades modernas a idéia de igualdade e liberdade se assenta na convicção de que o ser humano "individual" é a encarnação da humanidade inteira e, como tal, igual a qualquer outro e livre. Esta perspectiva subordina a totalidade social ao sujeito moral e autônomo.

Através de estudo antropológico comparativo entre as sociedades modernas e a sociedade indiana de castas, Dumont conclui que, nas sociedades de tipo tradicional, a ordem, o conjunto, a *hierarquia* ocupam o lugar de preeminência. A vida individual só tem sentido se cumpre um papel no "todo social" e, por isso, Dumont denomina essas sociedades de "holistas". No holismo, os indivíduos empíricos são, sobretudo, representados como identidades posicionais, isto é, como identidades cujo valor é dado pelo lugar que ocupam na hierarquia da sociedade²⁶.

²⁵ Ver capítulo “Subsídios filosóficos I”: Hume se refere às paixões como as que determinam os pensamentos e ações.

²⁶ Dumont distingue, em uma inspiração kantiana, dois sentidos para o termo “indivíduo”:

- 1- o sujeito *empírico* da palavra, do pensamento, da vontade, amostra indivisível da espécie humana, tal como o observador encontra em todas as sociedades,
- 2- o ser *moral*, independente, autônomo e, assim, essencialmente, não social, tal como se encontra em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade.

No individualismo, o valor da identidade individual é dado, sobretudo, pela idéia de autonomia. O indivíduo do "individualismo" concebe-se como algo que pré-existe ao social, que, por sua vez, deve organizar-se para atender, realizar, incentivar, exprimir etc., suas potencialidades pensadas como "naturais" ou "intrínsecas".

A origem do individualismo, segundo Dumont, remonta aos primórdios do cristianismo, só que o individualismo cristão é do tipo fora-do-mundo: sujeição mundana e liberação no além do mundo, mensagem essa comum à maioria das religiões. Dumont descreve o percurso que vai da forma holista com arraigo religioso para o individualismo como ideologia moderna. Mostra como este processo se inicia com a emancipação do poder político da autoridade religiosa – associada à criação do Estado – e que é seguida pela emancipação da economia de mercado como razão suprema da Modernidade. Isto levou à emancipação do indivíduo dos laços da tradição e sua penetração no mundo social, erigindo-se em valor supremo e medida de todas as coisas. Valorar ao ser humano individual implica sua igualdade e liberdade. Para Dumont a contemporaneidade se caracteriza por uma luta permanente entre os valores modernos e pré-modernos, a tal “amalgama” da qual falava Baudrillard.

Dumont diz que o individualismo é, por uma parte, onipotente e, por outra, perpétua e irremediavelmente perseguido por seu contrário: “o coletivo”. Essa idéia de conflito e de luta tem uma significação profunda nesse contexto. Coincide novamente com Baudrillard quando afirma que a Modernidade faz da crise um valor que a norteia.

Chamamos a atenção especialmente para o fato de a *hierarquia* estar falando da *relação* de um elemento com o conjunto de que ele participa. Esta atua por *englobamento do contrário*. Cada vez que um valor é afirmado ele subordina o seu contrário mas abstém-se de o dizer. Ao aludir a algum valor estamos ativando um amplo leque de nuances em que sua existência pode se expressar. A hierarquia, como princípio unificador, se encontra fora dos elementos do sistema (castas), num plano superior que ordena os elementos sociais²⁷.

Lembremos que a ciência moderna modificou a definição de ser, excluindo dela sua dimensão axiológica, a verdadeiramente ética, a etológica, vindo a ser unificada por

²⁷ Vale ressaltar que também buscamos um princípio unificador, porém isto se faz na própria imanência.

princípios jurídicos ordenadores dos elementos do sistema social. Isto contribui para o distanciamento e mediatização das relações de horizontalidade, e deriva no fato que, na Modernidade, é priorizada a relação homem-coisa e nas holistas, hierárquicas, a relação homem-homem. Segundo Dumont, o holismo pareceria ser um modelo comum da humanidade, disfarçado, deturpado. Acima dele foi construída uma sociedade racional, desligada da natureza e com uma ordem humana autônoma instaurada. Enfim, pode se considerar a configuração moderna como resultante da quebra da relação de valor entre elemento e todo. O todo se converteu num amontoado apenas normatizado e se perdeu a noção de valor como relação. Entretanto, a valorização da ordem é um elemento comum a essas duas sociedades, a indiana e a ocidental, pois seria ela o elemento integrador das diferenças e mantenedor da própria sobrevivência cultural.

Como Dumont mesmo ressalta: “... o nosso sistema de valores determina toda a nossa paisagem mental” (1993:18). O aspecto axiológico – o valor – torna-se um elemento constitutivo da realidade.

Interessa-nos especialmente o aspecto de solidariedade como valor em uma perspectiva ética, etológica, segundo veremos em Spinoza. Valor como orientador e precipitador de relações, de afecções, de coletivos. Para produzir valor, os indivíduos devem se relacionar, se afetar. É dos bons encontros que surgem os valores como “relações desejanter”, e é a partir dos valores que desenhamos nossas vidas e as vivemos.

- **A TROCA COMO VALOR**

Nossa contemporaneidade é marcada pela oni-crise de valores²⁸, onde o mercantilismo e a especulação financeira se sobrepõem à dignidade, criatividade e cooperação humanas, deturpando a sensibilidade e afetos básicos dos coletivos. Os valores da “democracia”²⁹ são extraviados e, em seu lugar, são implantados espaços de decisão conectados com os espaços de produtividade; nisto não há visibilidade de sociedade, mas de mercado; neles não se enxergam cidadãos, mas consumidores.

²⁸ HARDT, Michael “A Sociedade Mundial de Controle”. In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. PP: 357-372

²⁹ Ver Democracia em Spinoza “Tratado político” In: *Os Pensadores* Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1979.

No início do século XIX, surge a doutrina do livre mercado e nasce uma visão do social como resultante de uma economia autorregulada. Isto dá a aparência de nominalismo ao individualismo, já que atribui realidade ao indivíduo, ignorando as relações nas quais está inserido e das quais se nutre.

A partir do Renascimento vai se estruturando, segundo Negri (1993), a idéia de mercado como espontaneidade das forças produtivas, como sua imediata e rigorosa socialização e como determinação de valor através de tal processo. Pode-se ver o mercado como apropriação da força de trabalho, apropriação das relações de produção, apropriação da natureza. O mercado faz coincidir a apropriação individual e a sociabilização das forças produtivas, tornando as relações de produção re-produtoras dos valores do mercado, e estendendo a ponte que liga individualidade e coletividade através do valor determinado por esta relação de forças do mercado.

O mercado comporta o conceito de “troca como valor”³⁰, como hierarquia, comando, mistificando as relações reais contidas nessa idéia, mistificando a “liberdade”, como determinação individual agindo sobre o mercado. Aparece a mistificação do mercado com suas conseqüências para o todo social: a crescente exclusão e miséria e a deturpação dos recursos renováveis. Assim, a igualdade natural proclamada e normatizada pela modernidade a partir do mercado abriu espaço para a “naturalização da desigualdade social”.

A Modernidade nasceu negando a si própria, fazendo de conta que era revolucionária. Ela nasce com dispositivos de ocultamento daquilo que não consegue processar: hordas de miseráveis se apinham nas esquinas mendigando o que comer. O sistema aciona então uma bateria de instituições destinadas a regular e encobrir as falências da estrutura social que acabava de nascer³¹. O modo de neutralizar as conseqüências políticas resultantes da contradição entre o ideal individualista liberal e as desigualdades sócio-econômicas reais consiste em atribuir as desigualdades, os fracassos pessoais ou grupais, a deficiências “inatas”, naturalizando-as e negando sua origem nas relações sócio-políticas.

³⁰ Ver NEGRI, A. *Anomalia Selvagem* (1993) RJ: Editora 34.

³¹ Voltaremos a este aspecto no capítulo referente à “Solidariedade por decreto”.

Pensamos que Dumont trabalha com dois tipos de sociedades portadoras de diferentes sistemas de valores mas que, contudo, respondem a um mesmo referente: os limites, as fronteiras. A sociedade tradicional hierárquica alude a formas relacionais prefixadas com lugares estabelecidos previamente. Seu modelo é o de sistema fechado. A sociedade moderna, individualista, parece uma armadilha da qual é difícil escapar e também se apresenta como hierárquica. O valor gerado pelo mercado traça uma hierarquia tão rígida quanto a das castas.

As campanhas de solidariedade aqui aludidas falam da necessidade de criar, produzir, inventarmos outras maneiras de viver juntos neste planeta. Outros são os valores que nossos tempos reclamam, que não mais os do mercado. É necessário, portanto, é possível. Propomos uma outra via, a “do meio”, a dos encontros spinozianos, a do “entre” deleuziano, a via dos contatos, dos agenciamentos, da produção de si como singularidade, como “ser desejante”. Em lugar de dualismos, dicotomias ou contradições, uma visão mais panorâmica da vida revelará uma teia invisível que tudo liga³². Uma vida sem fronteiras, onde todas as portas e janelas são feitas para entrar e para sair.

Propomos uma leitura da solidariedade que tem como ponto de partida, em lugar de indivíduo/sociedade, as singularidades/agenciamentos e as relações como o lugar de produção do valor, lugar que se produz por ser valorado.

Se valor é relação, e esta tem sido interceptada pelo sistema sócio-jurídico moderno isolando os indivíduos na horizontalidade de suas vidas, torna-se imperioso pensar formas de convívio dos indivíduos-coletivos que lhes permita inventar outros valores que irão orientar suas ações.

Considerando que o problema colocado por Spinoza é o da constituição da “liberdade”, torna-se preciso o deslocamento do ponto de vista da individualidade para o coletivo como ontologia de base para a fenomenologia da prática constitutiva. Como veremos ao tratar da solidariedade como “ética”, os homens se libertam juntos, no coletivo. E o que produzem na afecção é a liberdade como “valor”.

³² Referimos CAPRA, F. (1996) *A teia da vida*. São Paulo: Editora Cultrix.

CAPÍTULO 2

SOLIDARIEDADE POR DECRETO – A lógica do *dever ser*

Para compreender o lugar que ocupam e o alcance e efetividade que têm as inúmeras campanhas para a solidariedade que, desde instâncias governamentais e não governamentais, proliferam hoje no campo social, é preciso começar por desnaturalizar as armadilhas que nos reservam os valores estabelecidos pelos poderes.

Certos valores parecem querer se posicionar, na atualidade, através da difusão de uma solidariedade à moda moderna e que nós optamos por chamar de “solidariedade por decreto”, devido a estar diretamente relacionada com um teor de imposição, de mandamento.

O modo imperativo de algumas campanhas, tanto das que dizem o que fazer, quanto aquelas que pretendem, por um ato verticalista e assistencialista, silenciar sintomas sociais, falam do “*dever ser*”, pressupondo uma *norma*. Lembramos que a atividade normativa é especialmente cara à Modernidade, preocupada e empenhada em controlar e ordenar o *caos* da natureza. Encontramos paralelismo entre a função da “norma” e a função da “solidariedade por decreto”: uma espécie de liga prescritiva mediatizada pela obediência à norma. Mero exercício de poder, segundo Demo (2002).

• NORMA E OBEDIÊNCIA³³

Henri Poincaré, matemático francês citado por Stern (1963), em seu ensaio “La morale et la science”, faz uma crítica à doutrina do direito natural, revelando a falácia que significa querer extrair normas para a conduta humana da natureza ou da razão humana. Segundo Hans Kelsen, pensador liberal e positivista contemporâneo, as normas que prescrevem a conduta humana só podem ter origem na vontade, que só pode ser humana.

A razão não prescreve, só a vontade o faz, pondo em descoberto o caráter quimérico do direito natural portador de valorações subjetivas apresentadas como propósitos da

³³ A necessidade de obediência à lei como forma de produção da verdade está encarnada na razão moral que f levou Sócrates a beber cicuta. Tudo em nome de pôr ordem no caos da matéria.

natureza legisladora ou pela razão atemporal. Situando-se no interior da cultura moderna, levando em conta sua lógica, limitações, parece impossível deduzir o que *deve ser* do que *é*:³⁴ “*não é possível a transição dos fatos para os valores*” (Dumont, 1993: 249). Dumont afirma que o *dever-ser* se relaciona exclusivamente com a moralidade individual, suprema na nossa consciência moderna (1993).

Segundo Deleuze (2002), a Moral relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A Moral é o julgamento de D’us³⁵, o sistema de julgamento. A lei moral é um dever, a obediência é o seu único efeito e sua única finalidade³⁶. Sem questionar a utilidade e necessidade de tal obediência³⁷, chamamos a atenção, como Deleuze o faz, para o fato de ela não produzir conhecimento algum. A lei do tirano, diz Deleuze (2002), impede todo conhecimento, a lei de Abraão ou Cristo o prepara e torna possível. Entre um e outro, a lei de Moisés supre o conhecimento naqueles que são incapazes de o obter em função de seu modo de existência. Deleuze, ao falar de Spinoza, mostra que, em toda sociedade, trata-se de obedecer e nada mais. Esse é o motivo pelo qual as noções de culpa, mérito e demérito, de bem e de mal são sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência. Toda a crítica que Spinoza faz à religião e à teologia radica no fato de semear a confusão

³⁴ Hume é famoso pela posição de que não podemos derivar um *deve* de um *é* – ou seja, a concepção de que enunciados de obrigação moral não podem simplesmente ser deduzidos de enunciados de fatos. Para Hume os juízos morais expressam essencialmente nossos sentimentos. A teoria moral de Hume é a primeira na filosofia moderna a ser completamente secular, sem referência à vontade de Deus afirmando que os valores morais mais importantes são uma questão de convenção social. Ver “Hume” *Os pensadores*, Monteiro Gomes, João Paulo, 1999.

³⁵ Segundo a tradição hebraica, o nome do Divino não nos é conhecido nem permitido, assim, fala-lo nem escreve-lo completo. Para nós a falta de uma letra em D’us, substituída por apóstrofe, alude a uma forma escritural rizomática, com linhas de fuga. O Divino se fuga pelas letras ausentes, as virtuais entendemos aqui, para produzir-se continuamente.

³⁶ Immanuel Kant (1724-1804) buscou o caminho de uma conduta que fizesse possível a vida em sociedade e mostrou como o homem se faz livre ao se submeter às exigências da razão. Colocou a questão da prática, da ação dos indivíduos na sociedade, como central, influenciando com a *Crítica da Razão Prática*, o pensamento contemporâneo (CHÂTELET, F, *A filosofia e a História*, Vol. V, 1974, RJ, Zahar Editores), escrita para responder ao desafio ético humeano baseado na crítica filosófica que Hume fez à religião e à teologia.

A moral de Kant, ao privilegiar a razão humana, exprime sua desconfiança com relação à natureza humana, aos instintos, às tendências de tudo o que é empírico, passional. A razão fala sobre a forma severa do dever porque é preciso impor silêncio à natureza carnal, porque é preciso, ao preço de grande esforço, submeter a vontade humana à lei do dever. O mérito moral é medido precisamente pelo esforço que fazemos para submeter nossa natureza às exigências do dever. Kant pensava que a moralidade pode resumir-se num princípio fundamental, a partir do qual derivam todos os nossos deveres e obrigações. Chamou a este princípio «imperativo categórico»: as ações humanas devem ser um fim-em-si, e não um fim-por-si (que é o caso do imperativo hipotético). Kant dizia que o ser humano deveria se orientar por este imperativo categórico: o ser humano deve ser bom. Voltaremos sobre este assunto no capítulo 3.

³⁷ Spinoza, no “Tratado Teológico Político”, justifica a necessidade de leis na organização social.

entre a relação mandamento-obediência e conhecido-conhecimento, fazendo da obediência o próprio conhecimento.

“A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau” (Deleuze, 2002:31).

A partir do exposto aqui, entendemos a “moral” como servidão. Seus valores são estabelecidos como universais e portadores de “verdades” eternas e externas, dotadas de transcendência que justifique lógica e moralmente sua racionalidade legisladora. A intenção é de um ideal de unificação, homogeneização, fundamental para o processo globalizante atual, que controla uma sociedade política e civil submetida aos seus interesses. A moral implica a *obediência* a um conjunto de regras e valores prescritos pelo poder alheio, interiorizando formas e incorporando atitudes vindas de fora que tendem à reprodução do sistema. Apela-se para tanto ao cultivo das “paixões tristes” que asseguram a servidão. Segundo Negri (1993), a obediência é a passagem, o termo que vincula religião e sociedade. Quanto ao tema da constituição do coletivo, Negri ressalta dois pontos em Spinoza: a universalização do conteúdo da religião e a função constitutiva da imaginação religiosa.³⁸ A difusão da obediência fica por conta da função positiva da imaginação religiosa. A interiorização da consciência religiosa no cristianismo universaliza a definição política de obediência: a *crença*³⁹ se apresenta agora como a forma *a priori* da obediência política, elemento constitutivo do consenso, segundo Negri (1993). A imaginação guarda como resíduo uma dimensão coletiva ideológica e estrutural⁴⁰- a religião universal como legitimação da obediência, e esta como efetividade do social, do coletivo.

³⁸ Referimos ao capítulo 5, “produção” deste trabalho: “No processo de socialização, nos diz Negri, aparece a positividade da imaginação como força constitutiva, como horizonte constitutivo das condições coletivas de liberação”. NEGRI, T. *A anomalia selvagem*, editora 34, RJ, 1993: 148.

³⁹ Ver capítulo “Subsídios filosóficos I, Hume”: crenças.

⁴⁰ Jung estuda o papel da religião na constituição do que ele enuncia como o inconsciente coletivo, impessoal ou sobrepessoal, cujos conteúdos são as imagens primordiais, os pensamentos e sentimentos mais antigos da humanidade e que se constitui em fonte de conhecimento através de seus dominantes, os arquétipos, os *eidola* de Platão. Estes são sedimentos de experiências constantemente repetidas pela humanidade, as pegadas de reações subjetivas repetidas. Jung encontra, nas religiões mais arcaicas, imagens referidas à idéia da “energia” e sua conservação, como imagem primordial, E à idéia de “força” como a primeira fórmula do conceito de D’us entre os povos de todos os tempos. De tal forma que D’us estaria à espreita desde as dobras do inconsciente coletivo, prestes a surpreender-nos como, segundo Jung, fez com Nietzsche no início de seu delírio, quando em *Ecce Homo* lhe pegou pelas costas o mesmo D’us de quem tivesse se defendido antes. JUNG, C.G. (1974) *Lo inconciente*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.. pp.81-99.

Assim, o efeito histórico institucional da ação da imaginação religiosa é a determinação da obediência como condição a priori da socialidade, do coletivo. Eis a função política da religião: a imaginação constitui as bases da sociedade, a obediência teologicamente motivada atua como legitimação do comando sobre a associação. A obediência se apresenta como base do conceito de obrigação normativa.

A norma designa, ao mesmo tempo, um fato e um valor; segundo Ewald (1997), ela é móvel, cambiante como a sociedade. É a norma que permite a passagem do “ser” ao “dever ser”, do *Sein* ao *Sollen*, do descritivo ao prescritivo. Trata-se de naturalizar os valores do presente fazendo-os verdade, apresentando-os como descoberta do que o homem verdadeiramente é. Foucault, ao tratar dos mecanismos de sujeição, mostra que não basta interiorizar a vigilância⁴¹; é preciso ainda que cada um se julgue e deseje se julgar segundo os valores sociais vigentes. Para propiciar esta interiorização dos valores sociais é que surge a sanção normalizadora. A norma é uma lei imanente; é uma regularidade observada e um regulamento proposto. Ao mesmo tempo que homogeneiza e iguala, também diferencia, nos torna comparáveis, destacando a individualidade, ressaltando as particularidades, os desvios. Permite que cada indivíduo se pense a si mesmo, seu valor, seu lugar na sociedade, resolvendo o problema do juízo de si sobre si mesmo. A norma é uma medida que tem a característica de ser a expressão da relação de um grupo consigo mesmo.

A função primeira da sanção normalizadora é dar vida à negatividade ética personificada, porque assim consegue agir sobre o desejo. Cada indivíduo experimenta preocupação com a normalidade do que faz e pensa, ao mesmo tempo em que se esforça por pertencer aos normais, por adequar-se à regularidade. O exercício do poder na Modernidade supõe a separação dos homens entre si, sua distribuição entre normais e anormais, distribuição que produz no interior de cada indivíduo uma tensão e um esforço de se conformar aos valores sociais, tensão culpabilizadora que provoca a homogeneização dos comportamentos.

Trata-se da tríplice operação da norma:

1- procura delimitar o poder da ação dos indivíduos sobre eles mesmos. A norma substitui o conceito de natureza humana, usual no século XVIII,

⁴¹ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e punir* Petrópolis, Vozes, 1984

- 2- liga o ser ao dever ser,
- 3- por ser culpabilização, reproduz o temor do anormal.

Segundo Ewald, as normas comunicam entre si de acordo com uma lógica modular que implica pressuposição normativa. A norma designa uma regra de juízo, uma forma de organizar as multiplicidades, de as articular, de as relacionar consigo mesmas produzindo objetividade. A norma é um princípio de comunicação, de resolver o problema da *intersubjetividade* ao mesmo tempo em que faz do grupo o único soberano de si próprio. Notamos que a lei se nutre da norma e extrai dela sua força.

A norma é uma polaridade, variação, diferença de potencial, tensão.

“ *A norma é, enfim, a forma moderna do laço social*” (EWALD, 1993:152). Ela define as condições daquilo que substitui o contrato social nas chamadas sociedades de solidariedade: o *consenso*. A norma é referência e matéria de consenso, indica o preço que se há de pagar pelo pertencimento a uma sociedade, entendida esta como oferta de solidariedade⁴². A norma serve de referência a uma negociação permanente e é aquilo mesmo que a negociação deve corrigir.

- **ASSISTENCIALISMO**

A Modernidade, ao dar a luz ao Estado voltado para a “democracia”, produz ao mesmo tempo mecanismos de compensação social que tendem a silenciar, ocultar “o refugo”, o “efeito colateral indesejado”, a evidência de sua ineficácia, ou melhor, a prova da falácia dos princípios nos quais sustenta seu discurso “revolucionário”.

Segundo Jacques Donzelot (1980), o social nasce com um regime de flutuação, onde as normas substituem a lei, os mecanismos reguladores e corretivos substituem o padrão⁴³. Em “Polícia das famílias”, Donzelot traça o mapa assistencial e paternalista da caridade, da filantropia, dos patronatos, todas instituições que nascem junto com o Estado moderno, para compensar e manter sob controle os atores sociais que não encontram

⁴² Sobre o tema “solidariedade e liberdade” no Direito Social, referimos BODIN DE MORAES, Maria Celina: “Princípio de solidariedade” em *Os princípios da Constituição* Comp. Manoel Messias Peixinho. . Ed. Lúmen Júris, RJ, 2001, em “Constituição e Direito Civil: Tendências” In: http://www.sphere.rdc.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev15_mcelina.html na XVII Conferência Nacional dos Advogados, painel: *As novas relações civis*. RJ, 30 agosto 1999.

⁴³Ver EWALD, F. (1993) *A norma e o direito* Comunicação e Linguagens, Lisboa.

inserção no sistema. É como se a sociedade estivesse sempre recortando de si o que aparece de indesejado na suas bordas. É preciso silenciar a fome dos infelizes e desamparados. A ninguém parece importar sua humanidade. São estas as bordas que haveremos de resgatar, as bordas por onde o real não deixa de crescer e se expressar. Os pobres, miseráveis, que clamaram pela revolução no século XVIII, parecem ter atravessado os tempos e chegado até hoje reivindicando seu lugar ao sol, não trancafiados nem abafados⁴⁴. A caridade, a filantropia e a beneficência são da ordem da reprodução do sistema, abafam os gritos mas não resolvem sua causa. Ao serem normativas, apelam para as “individualidades” e não abrem perspectivas para uma ação transformadora da ordem social estabelecida, nem para a construção de uma subjetividade coletiva.

A culpa apelativa de algumas campanhas de solidariedade, apontam para o estabelecimento de ligas mediadas pela “dádiva”⁴⁵, dar alguma coisa em troca da paz de consciência social⁴⁶. Longe de negarmos a importância social de tais campanhas, especialmente em situações emergenciais, propomos compreendê-las como “assistencialismo”⁴⁷, como mecanismo regulador do liberalismo, ao entender que não transformam a ordem produtora do “mal” que se quer acalmar. Pensamos que o sentido

⁴⁴ Ver ARENDT, H (1990) *Da Revolução*, Ática Ed. SP.

⁴⁵ Ver MAUSS, M. 1974 [1923-24]. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” In : *Sociologia e Antropologia. v. II*. São Paulo : Edusp.

⁴⁶ Ao nos referirmos à ‘solidariedade por decreto’ aludimos a:

Campanhas de donativos

Bolsas, tickets

alguns voluntariados,

alguns programas de solidariedade oficiais, tutela governamental

responsabilidade social de empresas capitalistas

campanhas solidárias veiculizadas através de vendas de produtos

campanhas contra discriminações várias

sistemas de “cotas”, dentre outros.

⁴⁷ O sociólogo Pierre Rosanvallon tematiza a relação entre Estado Liberal e constituição de subjetividade, ao afirmar a imensa distância que o Estado instala entre as pessoas, separando-as para que vivam a vida isoladamente uns dos outros (ROSANVALLON, Pierre. (1997) *A crise do Estado-Providência* Ed. UFG e UnB, Goiânia. O liberalismo é contraditório, segundo Rosanvallon, pois afirma o princípio individualista e rejeita a idéia de intervenção do Estado, mas é a própria intervenção do Estado, como foi feita até agora, que o favoreceu, isolando as pessoas de si próprias e entre si, e colocando o Estado como representante das mesmas. Reforçava-se assim o individualismo, mas não se propiciavam os meios para que as pessoas se cuidassem, já que o liberalismo não define que o Estado deva ter este papel. Cria o princípio individualista - que o liberalismo defende-, e cria nesse indivíduo um absentismo total. Se sociedade é igual à coleção de indivíduos, “*não há pensamento sociológico possível no liberalismo*” (Rosanvallon,1997:37).

Rosanvallon afirma que é necessário redefinir as fronteiras de relações entre o Estado e a sociedade. Deve-se reduzir o Estado, tirá-lo do lugar de intermediário; aproximar a sociedade de si mesma; propiciar a solidariedade em sentido horizontal e a autogestão.

desta solidariedade, em lugar de significar compromisso coletivo, acaba sendo uma proposta salvacionista que só fala da falência das políticas públicas, dos efeitos nocivos das indústrias poluentes, etc, e não de opções transformadoras para a sociedade civil. Pensamos estas campanhas como perpetuadoras de uma ordem social cruel e excludente que condena os indivíduos à necessidade, à submissão e dependência, apelando para as “paixões tristes” que minam a *potência*, e dissimulando os efeitos devastadores do mercado ocupando o lugar da “política”. Esta forma de “solidariedade por decreto” não produz conhecimento, só tem por “função” reproduzir o lugar da carência.

A profusão de investimentos no social para difusão da solidariedade desafia nossa capacidade coletiva para a criação de sistemas de valores que, como diz Guattari (1988), escapem à lapidação moral, psicológica e social de valorização capitalista.

Concordamos com Guattari (1988) ao afirmar que os valores éticos e estéticos não nascem dos imperativos nem dos códigos transcendentais, mas exigem participação existencial.

- **O DISCURSO SOLIDARISTA**

A origem da idéia da solidariedade teria, segundo Duvignaud, em *Lien de Sang ei Lien de Raison*, citado por Castro Farias (1998), duas vertentes intelectuais: o estoicismo e o cristianismo primitivo. Os juristas romanos denominavam solidariedade ao laço que unia os devedores de uma soma, de uma dívida, cada um sendo responsável pelo todo: era a responsabilidade *in solidum*, a responsabilidade solidária.

A Modernidade nasce, como ressaltamos, com a preocupação de prestar ajuda aos que passam necessidades, ela já nasce endividada. Através da declaração de direitos, dá visibilidade às idéias de “caridade” e “filantropia”, como direito ao socorro público. Este direito se formaliza na Constituição francesa de 1793, com o que alguns consideram um ‘direito-crédito’, fundado na justiça social.⁴⁸ A noção de “dever de assistência” forma-se progressivamente ao longo do século XIX, num processo de organização político-jurídica

⁴⁸ CASTRO FARIAS, José Fernando (1998) *A origem do direito de solidariedade*. Renovar Ed., RJ.

dos países de Ocidente, que irá evoluir lentamente da noção de soberania para a de solidariedade, em relação à noção de Estado. A política de assistência referida à questão social e a idéia de fraternidade presentes nas revoluções de 1798 e 1848 na França não repousam ainda sobre um discurso construído de solidariedade. Este só irá se desenvolver a partir do final do século XIX.

O “solidarismo” constitui uma nova racionalidade jurídico-social que Ewald (1993) chama de “nova positividade política”, nascida na Europa no fim do século XIX e início do XX, e é uma referência paradigmática para a compreensão do funcionamento das práticas jurídicas positivas do direito contemporâneo, flexível, complexa, de grande mobilidade, que visa garantir a governabilidade da sociedade contemporânea.

A partir desse momento, a palavra “solidariedade” designa uma nova maneira de pensar a relação indivíduo-sociedade, indivíduo-Estado, enfim, a sociedade como um todo. A lógica da solidariedade aparece, então, como um discurso coerente que não se confunde com “caridade” ou “filantropia”, tão caras à Modernidade. Trata-se de uma nova maneira de pensar a sociedade e uma política concreta. A solidariedade deixa de ser somente um sistema de proteção social e passa a se constituir, segundo Castro Farias (1998), em um fio condutor indispensável à construção e à conceitualização das políticas sociais.

Castro Farias refere vários autores nas primeiras tentativas de síntese do discurso solidarista : Charles Renouvier, Charles Secrétan, Alfred Fouillé, Marion e Charles Gide. Porém quem sistematiza conceitualmente a lógica da solidariedade é Léon Bourgeois, em seu *“Essai d’une Philosophie de la Solidarité”*, e Durkheim com *“De la Division du Travail Social”*. O discurso solidarista foi erigido como bandeira por Rosa de Luxembourg, Jean Jaurès, Blum, e por juristas que se ocuparam em redefinir o papel do Estado e do Direito, como Léon Duguit, para quem a solidariedade é considerada como uma “norma de direito objetivo”; Maurice Hauriou, que pretende dar um sentido à “solidariedade” através da “instituição” enquanto “organismo representativo”, e Georges Gurvitch, que desenvolve a “idéia do direito social”.

No Brasil do fim do século XIX e início do século XX, o discurso solidarista foi sustentado por Rui Barbosa⁴⁹, Tobias Barreto e Joaquim Nabuco⁵⁰, juristas que fizeram do

⁴⁹ Depois de 1919, Rui Barbosa negou o individualismo jurídico, reconheceu a superioridade do trabalho sobre o capital, deu às constituições políticas um sentido econômico, desmascarou nelas o influxo dos

direito uma disciplina social cujo fim supremo é a convivência harmônica de todos os associados⁵¹. Eles semearam, no Brasil da virada do século XX, os germes de uma cultura política de sensibilidade e justiça social (Castro Farias, 1998) que continua latejante.

O corolário desta visão da sociedade é o aparecimento do sistema de seguros sociais, a sociedade seguradora, o Estado Providência, o Welfare State, hoje falido. Este discurso solidarista entendia que a política do reforço do Estado não era dissociada da emancipação da sociedade civil. A estatização e a autonomização do social constituíram-se como dois vetores essenciais da lógica da solidariedade. Já no fim do século XIX e início do século XX, a noção de solidariedade se posiciona como a base da concepção da atividade do Estado, mais sólida do que a velha noção de soberania nacional ou popular, segundo Castro Farias. A concepção de democracia se encontrava fulminada por uma certa inconsistência em face da bipolarização entre dois sistemas rivais: o liberalismo e o marxismo. A doutrina solidarista representava a tentativa de ultrapassar esses dois sistemas. O solidarismo, para este autor, pode ser visto como um liberalismo em extremo, no qual nada se pede aos indivíduos que eles não tenham aceito livremente e também como um socialismo racional, que persegue uma organização social solidária que se orienta, ao nosso ver, para a homogeneidade.

Castro Farias refere o contexto ideológico que possibilitou o nascimento do discurso solidarista como as idéias alternativas à crise do liberalismo e como novas formas de se pensar a Sociedade, O Direito e o Estado expressas em:

- o solidarismo federativo de Proudhon,
- a perspectiva revolucionária- representada pelo marxismo, anarquismo e sindicalismo revolucionário-,
- o projeto social- democrata,
- a tendência reformista,
- o solidarismo sociológico de L. Bourgeois, Fouillé e Durkheim.

princípios individualistas de 1789, defendeu um vasto programa de questões sociais: casa de operários, instrução popular, higiene pública, acidentes de trabalho, trabalho infantil, seguro operário, condições laborais, igualdade dos sexos perante o trabalho, salário mínimo, etc.

⁵⁰ Em 1880, fundou a Sociedade Brasileira contra a Escravidão e se tornou o maior porta-voz do abolicionismo legalista e parlamentar.

⁵¹ BARRETO, T. *Questões vigentes*, Sergipe, 1926

Pretendia-se, então, dar uma nova legitimidade ao Estado. Através da solidariedade, a democracia estaria a serviço da sociedade e o Estado encontraria sua missão social. Mas a passagem da soberania à solidariedade⁵², como fundamento do Estado e do direito, não pode ser simplesmente reduzida a uma passagem do político ao social, pois comporta também uma dimensão ética e moral.

Segundo Castro Farias (1998), com a passagem do Estado liberal ao Estado de Solidariedade nasce uma nova forma estatal que corresponde a um novo imaginário político-jurídico. O direito de solidariedade se apresenta como mecanismo de regulação social fundamental para abrir a sociedade e para que as identidades dos diversos grupos e indivíduos possam encontrar regras convenientes de conduta, tornando-se “normativo”⁵³.

É possível inferir que a idéia de solidariedade implica numa coletividade que é mais abrangente do que o Estado, assegurando a participação das pessoas em diferentes tipos de organização social, perseguindo diversos objetivos e finalidades. O que chamamos de “solidariedade” alude à construção de um espaço público que supõe um espaço de solidariedade entre os atores sociais, ou seja, a construção da unidade social contemplando a sua diversidade. O conteúdo da idéia de solidariedade refere-se à necessária relação de respeito mútuo entre indivíduos e à construção de uma sociedade que permita o pleno desenvolvimento do homem como ser igualmente livre.

É possível, por um lado, argumentar que, se a solidariedade nasceu como uma idéia mobilizadora de nossos tempos, constata-se um grande paradoxo da sociedade contemporânea, pois esta sufocou as tentativas de construção de uma democracia cuja força motora baseia-se na liberdade, na solidariedade e no pluralismo da vida social. Porém, o discurso solidarista que nasceu de uma crítica à sociedade burguesa se constituiu no mais importante agente de reconhecimento e ampliação do sufrágio universal, das liberdades políticas, dos direitos sociais e da democracia representativa. Sua existência significava a constatação de que grupos inéditos estavam se constituindo e que novas formas de solidariedade emergiam tornando a sociedade cada vez mais complexa.

O discurso solidarista parece propício a estender uma ponte entre o nível ético da convivência humana e o nível político-jurídico. A partir dele pode-se derivar tanto na

⁵² Castro Farias faz uma crítica a J. Donzelot “*L’invention du social*” que minimiza a importância do solidarismo em sua dimensão ética e moral.

“solidariedade por decreto” meramente normativa, ou na “solidariedade por convivência” como o lugar de construção de uma nova subjetividade coletiva, posicionando-se como um possível articulador dos níveis “instituído-instituinte”⁵⁴.

A partir do fato de novos grupos, como minorias, surgirem, a vida social não pode mais ser pensada fora dos parâmetros do conflito, da turbulência decorrente da pluralidade social crescente. Conviver com as diferenças é o grande desafio de nossos tempos. Aceitar a tensão gerada pela pluralidade atíça nossa imaginação, criatividade e sensibilidade⁵⁵. Fazer da crise, da tensão, do conflito, um aliado, uma oportunidade, um acontecimento, é decifrar o enigma⁵⁶.

*

Uma vez delineada a “constituição moderna do discurso da solidariedade”, apresentamos nossa proposta solidária para os novos tempos, que, como tal, precisam do “homem novo”, um homem “singular”.

Nossa proposta é criar um conceito de solidariedade como dinâmica de subjetivação coletiva, produzida nas afecções e elo conectivo das multiplicidades: a “solidariedade por convivência”. Perguntamo-nos pela factibilidade de sua “construção” como espaço de uma nova ética. Para isso, lançamos mão da filosofia da prática, que pensa as coisas da vida e tenta responder com criatividade aos problemas sempre novos da vida em comum. Entendemos que para discutir as ligações entre os indivíduos vivendo juntos, mesmo que seja distante, precisamos primeiramente esclarecer com qual conceito de realidade e de ser

⁵³ EWALD, François *Foucault, a Norma e o Direito* Lisboa, Comunicação e Linguagens, 1993.

⁵⁴ Procuramos a compreensão da “função” da solidariedade compulsória e normativa, que corresponde ao “instituído”, e do “funcionamento” da solidariedade como o que move para a “utopia”, para a transformação e corresponde ao “instituinte”. Os dois níveis se interpenetram com movimentos complementares: o instituído com atravessamento e o instituinte com transversalidade. (BARENBLITT, 2002:32). Através da compreensão do desencaixe entre o “instituído” e “instituinte”, abre-se caminhos para procurar a redução de tal tensão.

⁵⁵ Marcel Mauss, com seu tratado sobre a dádiva, nos introduz no terreno do chamado “sacrifício” que estaria nos fundamentos de toda associação humana. Convida a pensar sobre a questão do gerenciamento de conflitos que se encontra na base da passagem do individualismo para a solidariedade. MAUSS, M. 1974 [1923-24]. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In : *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo : Edusp.

⁵⁶ Retomaremos esta discussão no capítulo “Solidariedade por convivência”.

estamos trabalhando. Para isso apelamos à filosofia da imanência e ao empirismo transcendental , através de autores como Spinoza, Hume, Deleuze, Guattari e Negri.

CAPÍTULO 3
SUBSÍDIOS FILOSÓFICOS PARA O ESTUDO DA SUBJETIVIDADE I
SPINOZA E A DINÂMICA DA SUBJETIVIDADE

“Spinoza”

*Las traslúcidas manos del judío
labran en la penumbra los cristales
y la tarde que muere es miedo y frío
(las tardes a las tardes son iguales)
Las manos y el espacio del jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.*

Jorge Luis Borges, 1964, “*El otro, el mismo*”

Tratamos da possibilidade de construção de uma subjetividade coletiva que tenha por suporte a produção, a criatividade, a mobilização do desejo e a participação ativa no processo de construção da vida como “imanência”, revelando seu caráter revolucionário.

A “solidariedade por convivência”, aqui proposta como subjetividade coletiva, aponta para a composição de utopias isoladas e fragmentadas em torno de eixos comuns que visem a transformação estrutural da sociedade, consolidando uma nova ética que se manifeste em todas as relações micro-políticas do cotidiano, promovendo o agenciamento de processos de singularização e efetivando a ação articulada em um projeto político. Porque o ser não apenas vive, ele “con-vive, vive-com”, dando ao conceito de solidariedade uma conotação que vai alÉM da cooperação e a participação: a solidariedade se torna constitutiva, ontológica.

Para tanto recorreremos à “filosofia prática” que disponibiliza os subsídios de que precisamos. O interesse na *filosofia de Spinoza* para o presente estudo reside em sua visão da vida a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma “potência” que se exerce

em ato. Interessa-nos especialmente sua teoria da “imanência”, do homem como ser de desejo, a especial atenção dada ao tema dos encontros, das relações, como teoria das “afecções”, assim como sua ontologia intimamente ligada à ética, entendida esta como uma “etologia”, um mapa de relações, uma ciência prática das maneiras de ser. As singularidades em lugar de idéias gerais, as relações, os agenciamentos. O ponto de vista da sua *Ética* é a do que é capaz de suportar e fazer um corpo no encontro com outros. Spinoza nos fornece, neste nível de análise, a ontologia do ser como a dinâmica da “solidariedade por convivência” aqui proposta.

“Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação” (Deleuze, 2002:130).

Apoiamos nossa proposta de “solidariedade por convivência” na teoria das afecções de Spinoza⁵⁷, como o “plano de imanência” que tece a realidade a partir dos “bons encontros”. A “filosofia prática” de Spinoza, como Deleuze gosta de denominá-la, é uma ontologia e uma ética, com derivações para uma teoria e práticas da vida em sociedade e da política. Segundo Deleuze (2002), Spinoza tem, no meio de um mundo corroído pela negatividade, a confiança na potência da vida para questionar a morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Negri descreve o projeto spinoziano como anômalo:

“está fora das medidas em relação às determinações culturais de sua época: em seu ateísmo, em seu materialismo, em seu construtivismo. Representa a filosofia maldita, selvagem, a permanência do sonho revolucionário do humanismo, organizada como resposta à sua crise, como antecipação de novo movimento de luta, como projeção de uma grande esperança” (Negri, 1993:180).

Spinoza, no *Tratado Político*, ao estudar a origem da sociedade, afirma que os homens compartilham do medo à solidão, entendido esse medo como a falta de autonomia ou de poder para se defender e se prover dos meios necessários para a vida. Isto é o que leva os homens a se associar e, mais adiante, a fazer parte do estado político, guiados pelas suas “paixões”. O homem estabelece relações sociais na medida em que não pode se conceber sem os outros seres vivos, sendo determinado de modo externo em seus afetos.

Fica assim, provisoriamente, delineada a questão da sociabilidade pelas paixões. Em pleno auge do racionalismo, Spinoza introduz o tema das paixões como possível instrumento a serviço da razão e da sociedade, buscando uma integração entre ambas e afirmando assim a importância dos encontros, das afecções, dos afetos e sentimentos. Afirma a preponderância da sensibilidade humana na vida e na política.

Spinoza propõe uma ética que liga o pensamento à ação e a especulação à prática, demonstrando que o modo como pensamos, como conhecemos, expressa o modo como vivemos e, portanto, toda forma de conhecimento reflete uma maneira de viver. O desafio é viver conforme se sente e se pensa. Em épocas de divisão, reunião para realizar a operação revolucionária de Spinoza: a produção infinita do ser, contrapondo-se assim às teorias finalistas tão caras à Modernidade. O que resulta deste pensamento é o homem como atividade, como sujeito constituinte através de sua imaginação e paixão. Esta idéia de homem vai contra seus contemporâneos, envolvidos na definição da mediação burguesa do desenvolvimento e é uma das principais signatárias da anomalia spinoziana (Negri, 1993). O “verdadeiro” é, para Spinoza, aquilo que dele se desfruta e que conduz à realização do cumprimento e à perfeição da existência e, portanto, à felicidade: a “beatitude” como conhecimento intelectual de D’us, uma percepção intuitiva com características de eternidade. Uma reunião eterna dos afetos, os conceitos e os perceptos na vida prática.

- **O CONCEITO DE IMANÊNCIA**

Geralmente considerado um racionalista absoluto, Spinoza é conhecido pela famosa tese proposta na sua *Ética*:

“há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, Deus sive Natura, sendo todas as “criaturas” apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância e que tudo que existe são, modos dessa substância” (Deleuze, 2002:22).

Eis a tese sobre a univocidade do ser, da substância única.

O que mais importa a Spinoza, segundo Deleuze, é a questão da expressão, da multiplicidade, como o “poder” da substância de produzir infinidade de seres como infinidade de modos. Sua tese é a do expressionismo em filosofia: a substância e os modos

⁵⁷ SPINOZA, Baruch (Amsterdã,1632-1677)

existem e se expressam na “imanência” (Deleuze, 1968). A “imanência” tem um sentido ontológico que reside no fato de que o ser é estudado a partir de suas relações e não das essências. Para Deleuze, Spinoza rejeita o “transcendente” na ação de criar um plano de absoluta imanência sobre o qual se situa tudo o que existe. A tese da substância única é a do plano de imanência. O plano de imanência é evocado com o nome de “campo transcendental”⁵⁸ por oposição a “transcendente”, já que não implica uma consciência, mas se define como aquilo que “*escapa a qualquer transcendência tanto do sujeito quanto do objeto*” (Agambem, *In Alliez*, 2000:174). Para Deleuze, o transcendental se separa da consciência para se apresentar como uma experiência sem consciência nem sujeito: *um empirismo transcendental* (idem).

A *Ética* rejeita o transcendente em todas as esferas da vida. Segundo Deleuze, a unidade do ontológico e do ético é crucial para entender Spinoza. Um ser em constante produção de si como coletivo. O plano de imanência é um plano de configuração, que se constrói por agenciamentos.

“Uma única substância para todos os atributos, uma única Natureza para todos os corpos, para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos” (Deleuze, 2002:127).

O plano de imanência é o mundo “virtual”, o “outrem” definido nem como objeto nem como sujeito e sim como possibilidade, “virtualidade”. O plano de imanência é, ele próprio, virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. É da frequência do vindouro. Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma plena realidade. A imanência flui sem parar, constituindo um plano de fluxos incessantes que, com diferentes velocidades, se afetam.

“É o ‘movimento do infinito’ (Que é a filosofia:40), para além do qual não há nada, a imanência é desprovida de qualquer ponto fixo e de todo horizonte que poderiam permitir a orientação: “ o movimento capturou tudo” e o único oriente possível é a vertigem em que dentro e fora,

⁵⁸ Deleuze refere a origem deste conceito à proposta de Sartre em “La Transcendence de l’Ego” *apud* Deleuze (1968), de campo transcendental impessoal ou pré-pessoal, produtor do Eu e do Ego. Em Sartre este campo ainda é determinado como o de uma consciência que deve unificar -se por si mesma sem o Eu.

imanência e transcendência, incessantemente se confundem” (Agamben, *In Alliez*, 2000:177).

Esta vertigem da imanência é que descreve o movimento infinito da auto constituição e auto-apresentação do ser , no qual a potência, como “grau e modo da substância”, coincide com o “ato”. Neste movimento, agente e paciente coincidem. Para Deleuze, no seu artigo “*L’immanence: une vie*” (*apud* Agamben *In Alliez*, 2000), o campo transcendental define-se em oposição ao campo da experiência, por não reenviar a nenhum objeto, nem pertencer a nenhum sujeito. Estaríamos, pois, na área de uma "consciência a-subjetiva", onde o papel do eu não pode sequer ser concebido. Por seu lado, o empirismo transcendental surge descrito como pluralidade de dados imediatos "pré-reflexivos e impessoais", ou seja, como um fluxo pujante, sem delimitação, princípio ou fim, que se opõe ao mundo do sujeito e do objeto e que é sobretudo anterior a ele. Quando Deleuze utiliza o termo "transcendental", remete para um campo prévio à consciência e que se imagina ser, como vimos, um fluxo ininterrupto de eventos, sem objetos nem sujeitos, a maior parte dos quais nem chega sequer a tornar-se presente na nossa consciência. Deste modo, é da vida imanente e do seu fluxo empírico transcendental que vão-se separando eventos e "singularidades". O plano de imanência é o horizonte absoluto dos acontecimentos, a gênese das idéias, a imagem do pensamento.

- **O HOMEM COMO SER DE DESEJO- O *CONATUS***

A força do pensamento spinoziano, segundo Deleuze, reside não só na negação da existência de um Deus moral, criador e transcendente, quanto na tripla denuncia : da consciência, dos valores e das paixões tristes, sendo essas as razões pelas quais ele foi acusado de materialismo, imoralismo e ateísmo.

*“Não basta dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos”*⁵⁹ (Deleuze, 2002: 26).

Retomando a tese spinoziana sobre a univocidade do ser, diremos que os atributos da substância una e infinita são o pensamento e a extensão, as modificações da substância. O corpo como modo da extensão, materialidade, e a alma como modo do pensamento, as idéias. Esta é a tese do “paralelismo” de Spinoza, na qual os atributos exprimem a essência da substância - realidade em si e por si - e nenhum resulta do outro ou de outros; eles são co-extensivos, essência da natureza divina e iguais em sua potência de existir e como duas potências iguais em relação à essência absoluta (Deleuze, 2002:104).

O modo passa à existência quando uma infinidade de partes extensivas, corpos, são instadas desde o exterior a entrar sob a relação que corresponde a sua essência ou ao seu grau de potência, para Deleuze. O que chama à existência é o “agenciamento”. Nada existe neste mundo a não ser por confluência, convergência de apetites, de desejos. Spinoza fala do apetite como o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na extensão, cada alma ou cada idéia no pensamento, denominando esta obstinação do ser, neste nível, de *conatus*. Na Ética III, ao definir o desejo como “apetite com consciência de si mesmo” Spinoza caracteriza o *conatus* como desejo de perseverar no próprio ser⁶⁰. Todo ser não só persevera no próprio ser mas deseja perseverar nele, onde perseverar é durar, de tal forma que o *conatus* envolve uma duração indefinida. Daí que, para Spinoza, o homem é fundamentalmente um ser de “desejo”, seu fundamento e sentido é o esforço para perseverar no ser. Não se trata de uma passividade vegetativa destinada à conservação, e sim do movimento ao encontro de sua potência, da afirmação da sua existência. O desejo seria o movimento existencial do corpo e do espírito. É para desdobrar seu desejo, ou existência afirmativa, que o homem se esforça por conhecer e imaginar (Encyclopaedia Universalis 1985, C 12, Mizrahi)

Spinoza introduz na filosofia a tese do “paralelismo” corpo-espírito, um precipitador dos corpos no cenário do pensamento de ocidente. Os que já tinham sido os “belos corpos” gregos, dilacerados depois pelo obscurantismo medieval, ressurgem em Spinoza recobrando-se de tendões, erguendo-se sobre músculos ainda incipientes, como na profecia de Ezequiel:37. Estes são os corpos negados que acordam para a vida, para a insurreição,

⁶⁰ Spinoza entendeu que todas as coisas querem perseverar em seu ser; “*la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre*” (Jorge Luis Borges, “Borges y yo”. In *Jorge Luis Borges. Obras completas II*: 186)

para a luta e a criatividade. Os corpos de Spinoza são os corpos sem órgãos ⁶¹ que se fazem a si mesmos, são corpos imanentes. São os rizomas mutáveis, nômades, múltiplos, virtuais, são todos os corpos possíveis feitos para se misturarem com todos os corpos, como cantavam os estóicos⁶².

Segundo Deleuze (2002), Spinoza define o corpo por duas proposições:

– A cinética: as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, sua individualidade.

– A dinâmica: um corpo tem o poder de afetar e de ser afetado, sendo a capacidade de afetos o que define um animal ou um homem. Os afetos são consciência das transformações do corpo, de suas afecções (diferenças quantitativas e polaridades qualitativas entre os existentes). Os afetos, ao perdurarem no tempo, passam a ser denominados sentimentos. Nossos sentimentos, por si mesmos, são idéias que envolvem a relação concreta do presente com o passado dentro de uma duração contínua: envolvem as variações de um modo existente que dura (Deleuze, 1968).

O mundo exterior surge, então, como um conjunto de causas que pode aumentar ou diminuir o *conatus* de cada um. A ação, idéia ou causa adequada guiada pelo intelecto, consiste em apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentem o poder do *conatus*. A paixão, idéia ou causa inadequada guiada pela imaginação consiste em deixar-se vencer por aquelas que diminuem o *conatus*. Uma verdadeira luta de potências, que Spinoza haverá de desfiar ao longo de sua *Ética III* ao descrever os labirintos das paixões humanas e seus antagonismos⁶³.

A ação é uma potência positiva; a paixão triste, seu declínio. O homem livre seria aquele que, conhecendo as leis da natureza e de seu corpo, não se deixa vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo.

O desejo é a tendência interna do *conatus* a fazer algo que aumente ou conserve sua força, onde o *conatus* significa desejar o próprio desejo, constituir a si desejante. Nele, o desejo e o ser coincidem. Assim, o desejo do homem livre anula a distância entre o ato de

⁶¹ Deleuze e Guattari apelam para a idéia de Antonin Artaud de “corpo sem órgãos”, CsO, para contestar os ditames da psicanálise. O Corpo sem Órgãos é onde tudo se traça e foge ao mesmo tempo através de linhas de fuga. Elas nos compõem, compõem nosso mapa, se transformam e interpenetram, traçando corpos cartográficos. O CsO é um rizoma. (ver “Desejo e agenciamento” do capítulo 4).

⁶² Aqui, cabe nossa homenagem e reconhecimento a Cláudio Ulpiano, que nos introduziu na poética da filosofia e estimulou a pensar com o coração e sentir com a razão.

desejar e o objeto e realiza a união na ação, na criação, produção (Negri, 2000). Daí Deleuze desenvolve a tese de que o desejo é sempre um construtivismo, um agenciamento. O desejo é que leva à construção do mundo.

“Se conhecer é conhecer pela causa, o homem só pode ser conhecido se forem conhecidas as causas de sua essência, de sua existência e de sua ação. A causa de sua existência singular é a existência de outros homens singulares que o produzem, a causa de sua essência é D’us: o homem é um modo dos atributos divinos, pensamento e extensão. A causa de sua ação é seu desejo” (Os pensadores, Espinosa:XVI).

• A TEORIA DAS AFECÇÕES

O indivíduo é uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado que é preenchido por afecções. O que possibilita as afecções é o corpo, ele é que sente, se afeta, se apaixona. A questão que Spinoza se coloca sobre o corpo: do que um corpo é capaz, o que pode um corpo? Também é a questão do capitalismo que desterritorializa os corpos.

Spinoza afirma que não existem o bem e o mal, e *sim o bom e o mau* : o que convém a nossa natureza e o que não convém, num sentido objetivo, mas relativo e parcial.

“O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa(...) O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência. Por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue “ (Deleuze, 2002:28).

Sobre o segundo sentido spinoziano do *bom e do mau*, subjetivo e modal, Deleuze observa que bom ou livre é aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém a sua natureza, por compor a sua relação com relações que combinam e, por esse meio, aumentar sua potência. A bondade, para Spinoza, está ligada ao dinamismo, à potência e à combinação de potências. O mau, o escravo ou fraco, ou insensato é quem vive ao acaso, que geme e acusa, presa das paixões tristes, da

⁶³ Voltaremos a este assunto no capítulo “Solidariedade por convivência”.

culpa e ao ressentimento, espalhando as toxinas de sua impotência e escravidão. A crítica das paixões tristes está enraizada na teoria das afecções.

A *Ética* é uma “etologia” do homem que considera, em cada caso, somente o poder de ser afetado. Etologia como uma ciência prática das maneiras de ser, que estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes.

“...trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais “extensa”, ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais “intensa”. Não se trata mais das utilizações ou das capturas, mas das sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? (...) trata-se... de uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso” (Deleuze, 2002:131).

Distinguem-se duas espécies de afecções: as ações e as paixões.

O poder de ser afetado se apresenta como *potência para agir* enquanto preenchido por afecções ativas e como *potência para padecer* quando preenchido por paixões tristes.

É próprio da paixão triste preencher a capacidade de sermos afetados, separando-nos ao mesmo tempo de nossa capacidade de agir, da potência, conduzindo assim para a escravidão. Haveria nos movimentos de afecção através das paixões tristes, um efeito desagregador, pois ao preencher a capacidade de padecer, inibe-se a ação que é a realização do *conatus*. Sendo o *conatus* o desejo de perseverar cada coisa em seu ser e dada a índole relacional do desejo, ao inibir a ação, descaracteriza-se o desejo, deturpando-o e impede-se ou perverte-se a relação. O sentimento de alegria como afecção ativa aumenta nossa potência de agir, nos determina a desejar imaginar, a fazer tudo que possamos para conservar essa alegria mesma e o objeto que nos a proporciona. E a tristeza, como paixão triste, nos preenche como potência para padecer, tudo o que vai contra o *conatus*. Estes movimentos nos fazem passar a uma perfeição maior ou a uma menor. Lembremos que a potência só existe em ato e decorre da positividade do *conatus* - potência de agir e de padecer pela força de outro corpo. A consciência emerge então como o sentimento contínuo de uma tal passagem, testemunha das variações e determinações do *conatus*, em função dos outros corpos ou das outras idéias; a consciência é “transitiva” (Deleuze, 1968).

Spinoza propõe uma ética da alegria, porque só ela aproxima da ação e da beatitude. Sendo ela própria ainda uma paixão, há de ser assimilada aos poucos até se transformar em “beatitude”, ou o "amor intelectual de D’us", estágio no qual a ordem interna do agir está no mesmo nível da ação expressiva de D’us, pura imanência. Spinoza transformou a alegria em um conceito fundamental à vida: evitemos paixões tristes, vivamos com alegria para que possamos estar no máximo de nossa potência; devemos, pois, fugir da resignação, da má fé, da culpa, dos efeitos tristes. Procuremos agenciar com o que convém a nós, buscar os “bons encontros”, os que estimulam nosso desejo, que é por constituição, relacional, multiplicidade.

- **AS TRES ÉTICAS**

Para Spinoza, a filosofia é conhecimento racional de D’us, ou seja, da Natureza⁶⁴, e da união do homem com a Natureza, isto é, com D’us. Diz que não é possível sentir amor e alegria sob as sombras da razão. É a razão que é capaz de fazer o homem trilhar o caminho das paixões positivas, a alegria e o amor.

O método da filosofia de Spinoza é o conhecimento reflexivo, que é, sobretudo, condição e meio da liberação existencial, passional e política (Misrahi, 1985). Sua doutrina se apresenta como o itinerário que conduz do “erro imaginário” à “verdade racional”, levando o espírito da servidão à possibilidade da liberdade. É uma crítica da superstição como paixão negativa nascida da imaginação, do medo e da esperança, que leva Spinoza a redefinir a liberdade humana, não mais como livre arbítrio, mas como consciência da necessidade (Chauí, 1979).

Deleuze ressalta, nesse itinerário, a evolução das idéias abstratas, dos seres de razão para os seres reais. A experiência é a garantia da filosofia empirista de Spinoza, ao afirmar que a verdade é inerente ao conhecimento, não precisando de mais provas que conhecer adequadamente seu modo de produção. A verdade é imanente ao objeto, graças à

⁶⁴ A substância e os atributos constituem a *natura naturans*. Da *natura naturans* (Deus) procede o mundo das coisas, isto é, os *modos*. Eles são modificações dos atributos, e Spinoza chama-os *natura naturata* (o mundo). Para ampliar conceito de Natureza em Spinoza, referimos Deleuze, G-(2002) *Espinosa, Filosofia Prática* :94 Editora Escuta Ltda, São Paulo.

demonstração de sua gênese (Chauí, 1979). O conhecimento para Spinoza, não é um fim em si mesmo mas o caminho para alcançar um bem verdadeiro que não seja relativo nem efêmero, definindo o verdadeiro como *adequado*. Spinoza hierarquiza os graus de percepção de acordo com a distinção entre eles: pelo "ouvir dizer", pela simples experiência; o racional, que diz respeito ao entendimento das causas e das idéias em nós; o intuitivo, que capta a causa imediata, sua essência. O conhecimento pode ser de três gêneros como três formas de expressão e/ou formas de existência (Deleuze, 1993 e 1968) como três éticas:

1- Os signos ou afetos, como resultado da ação de um corpo sobre outro, *affectio*. Conhecemos nossas afecções pelas idéias que temos, sensações ou percepções, através de signos. Corresponde ao primeiro grau de percepção mencionada. O signo é sempre um efeito e não um fim nem causa. Deste nível de conhecimento é a repetição e o anonimato, o conhecimento do "ouvi dizer", da "experiência vaga", assimilado com a superstição e a imaginação. Os signos ou afetos são as "idéias inadequadas" e as "paixões". Os signos- afetos aparecem na *Ética* para serem denunciados, ressaltando o fato de estes se constituírem em caldo de cultivo para se gerarem os "conceitos".

2- As "noções comuns"; Spinoza as expõe no livro II da *Ética* como corolário do conhecimento adequado, verdadeiro, formal e universal. As "noções comuns" são os "conceitos dos objetos", e os objetos, suas causas. Este nível corresponde ao entendimento e apreensão verdadeira das estruturas dos corpos como uma relação composta de movimento e repouso, de velocidade e lentidão que se estabelece entre as partes infinitamente pequenas de um corpo transparente⁶⁵. As "noções comuns" ou "conceitos" são as "idéias adequadas" de onde derivam ações verdadeiras. Para construir um conceito devemos remontar dos efeitos às causas⁶⁶. O "conhecer pela causa" é um aspecto importante em Spinoza, ou seja, descobrir o modo pelo qual algo é produzido, como um processo genético. No livro V da *Ética*, Spinoza, segundo Deleuze (1993), demonstra a passagem dos signos para os conceitos a partir da seleção de afetos envolvidos nos

⁶⁵ A passagem dos signos para os conceitos e os perceptos é abordada por Deleuze, em *Critique et Clinique*, (1993), Les éditions de Minuit, Paris, como o jogo de incidência da luz nos corpos, resultando em transparências, projeções e refrações lumínicas e efeitos corantes. Esta imagem decorre do ofício de Spinoza de polidor de lentes.

encontros dos corpos. Acontece uma seleção de afetos e idéias que os acompanham, que deve propiciar as alegrias, signos vetoriais de aumento de potência, e fazer recuar as tristezas, signos de diminuição. Esta seleção é a condição mesma para sair do primeiro gênero de conhecimento e aceder ao segundo. As noções comuns são idéias estritamente adequadas que definem o segundo gênero de conhecimento, idéias de relações.

O que é prodigioso tanto no corpo como no espírito é que esses conjuntos de partes vivas se compõem e decompõem segundo leis complexas. Nós, como seres conscientes, apenas sentimos os efeitos dessas composições e decomposições. Sentimos alegria ou tristeza segundo nossos corpos se encontrem ou não com os que com eles compõem. As noções comuns são idéias práticas, relacionadas com a nossa potência; sua ordem de formação concerne aos afetos, mostra como o espírito

“pode ordenar seus afetos e encadeá-los entre si. As noções comuns são uma Arte, a arte da própria Ética: organizar os bons encontros, compor os relacionamentos vivenciados, formar as potências, experimentar” (Deleuze, 2002:124).

Trata-se de composições de relações entre diversas coisas que mostram o que existe em comum entre os corpos. A seleção de signos ligados à alegria ou à tristeza como primeira condição para o nascimento do conceito não implica só o esforço pessoal que cada um deve fazer pela razão, mas uma luta passional, um combate afetivo inexprável, onde os signos chocam –se com os signos e os afetos se opõem aos afetos⁶⁷. Segundo Deleuze (1993), Spinoza revela os tristes signos da “escravidão” e os alegres da “liberação”. Ao fazê-lo, anuncia a condição do “homem novo”, aquele que tem aumentada sua potência suficientemente para formar conceitos e converter os afetos em ação, realizando sua “liberdade”.

3- As “essências ou perceptos”. Assim como as noções comuns remetem às velocidades relativas, de movimento e repouso, as essências, ao contrário, são velocidades absolutas, ligadas com a eternidade da essência, sendo a eternidade a própria essência de D’us. Deste gênero de conhecimento surge o contentamento maior da alma, o amor intelectual de D’us, a “beatitude”.

⁶⁶ Esse é o caminho proposto por nós sobre “solidariedade”.

⁶⁷ Voltaremos a este tema ao tratar das emoções no capítulo 5 deste estudo.

Deleuze, em sua monografia sobre Spinoza (1968), acrescenta que o conceito comporta as dimensões do afeto e do percepto. Entende por percepto, pacotes de sensações e relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam e, os afetos, como devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro). O afeto, o percepto e o conceito são três potências inseparáveis que vão da arte à filosofia e vice versa. O conceito estaria encarnando sobre Spinoza (1968). Entende por conceito novas maneiras de pensar, o percepto novas maneiras de ver e ouvir e o afeto novas maneiras de sentir. Esta é, segundo Deleuze, a trindade filosófica que faz da filosofia uma ópera: sendo necessários os três para produzir o movimento.

A *Ética*, como uma tipologia dos modos de existência imanentes, está em função da vida e substitui a Moral, que relaciona a existência a valores transcendentais, portanto, arbitrários. Ela desarticula o sistema de julgamento. A oposição dos valores Bem/Mal é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau. O Bem/Mal são ilusões de uma visão moralista do mundo que nada mais fazem do que reduzir nosso poder de agir e encorajam a experiência de paixões tristes.

Spinoza coloca a consciência no lugar de uma ilusão, pois ela apenas julga conhecer os motivos dos seus afetos e atos. É por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento e a captar a força do espírito, para além das condições dadas de nossa consciência (Deleuze, 2002). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência que ignora a ordem das coisas, das relações e composições, porque só recolhe os efeitos. A moral se opõe assim à compreensão e é da ordem do “*dever ser*”, estabelecendo uma relação mandamento-obediência em lugar da relação conhecido-conhecimento⁶⁸. Spinoza denuncia o papel das paixões tristes como um complexo que reúne o infinito dos desejos e o tormento da alma, a superstição.

Na *Ética*, traça-se o retrato do homem do ressentimento que faz da impotência, ódio à vida, sua única paixão. Há em Spinoza uma filosofia da “vida prática”, a que consiste em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos os valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. O que perverte a vida é o ódio, a culpabilidade. Segue o encadeamento das paixões tristes: tristeza, ódio,

⁶⁸ Já discutimos este ponto ao tratar da “solidariedade por decreto” (ver cap. 2).

aversão, zombaria, temor, desespero, piedade, indignação, inveja, humildade, arrependimento, vergonha, cólera, vingança. Encontra até na esperança e na segurança a tristeza que fazem delas sentimentos de escravos. Denuncia todos os valores em nome dos quais depreciamos a vida, as falsificações da vida e mostra que, as noções de culpa, mérito, demérito, bem e mal, são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência, sendo causas de “descontentamento de si”. Spinoza denuncia os fantasmas do negativo, revelando –lhe duas origens: uma voltada para o exterior e outra para o interior: ressentimento e má consciência, ódio e culpabilidade: “*o ódio e o remorso, eis os dois inimigos fundamentais do gênero humano*” (Deleuze, 2002:19).

Segundo Deleuze, o tríplice problema prático da *Ética* é:

- como alcançar um máximo de paixões alegres e daí passar a *sentimentos livres ativos*,
- como conseguir formar idéias adequadas de onde emergem os sentimentos ativos,
- como ser consciente de si, de Deus e das coisas quando nossa consciência é ilusória?

A estes problemas, nós acrescentamos: como atravessar a fronteira da Moral e se projetar no território rizomático vivo da *Ética*, das afecções e co-funcionamento criativo dos diferentes modos do ser?

*

A partir destas considerações, pode-se visualizar a composição da subjetividade humana, como perspectiva interna de referência para a vida, se fazendo o tempo todo em suas relações com os outros, com o que está “fora”, que se torna “dentro”, um “eu” que não é só, que é o múltiplo integrado no individual. Poderíamos dizer que a subjetividade é o campo de intersecção de vários corpos, de diversos fluxos, um território comum composto que se “faz carne”; aquilo que nos aproxima por ser corpo, o que nos faz complementares, o que nos faz amar. Mas também pode ser o que nos separa.

Se a idéia geral de solidariedade tem a ver, também, com apoio à causa de outrem, sentido de vínculo basal com os outros, esta suporia o estímulo ao desejo do outro. Destacamos no movimento constitutivo do ser, a construção da subjetividade segundo esta

perspectiva filosófica, como natural e espontaneamente “solidária”, pois nela confluem os elementos, guiados pelos desejos que só desejam o desejo, de si, e portanto, do outro que o compõe. A solidariedade seria constitutiva de subjetividade. Ela convoca diferentes fluxos à celebração da vida. O “desejo” revela-se aqui como claro motor desta complexa dinâmica e alvo do desejo perverso de captura, aspecto que retomaremos no próximo capítulo nas vozes de Deleuze e Guattari.

Vejamos agora como se opera a montagem efetiva da subjetividade através do empirismo de Hume que, para Deleuze, é o filósofo da subjetividade. Hume se ocupa de percorrer o caminho da experiência que faz do “espírito” um “sujeito humano”, continuando assim com nossa linha de pensamento baseada nas “filosofias da vida prática”.

CAPITULO 4

SUBSÍDIOS FILOSÓFICOS PARA O ESTUDO DA SUBJETIVIDADE II HUME⁶⁹ E A MONTAGEM DA SUBJETIVIDADE

Hume nos oferece uma mecânica que jogará luz sobre nossa questão. O *empirismo de Hume*, segundo Deleuze, será abordado principalmente em relação à constituição do sujeito na sua experiência. Interessa-nos a ênfase que também é dada às relações dentro desta teoria para a constituição do sujeito, derivando aspectos morais e políticos, constituintes da vida em sociedade. O empirismo de Hume se propõe a refletir sobre “como conhecer”, sobre o processo de construção do conhecimento, e a noção de sujeito passa a ser a de “sujeito do conhecimento” (Alquié, 1984). A chave está na relação cognitiva, nos condicionamentos do sujeito cognoscente, ou seja, como o mundo nos afeta e como criamos o mundo. Com o empirismo a teoria torna-se, segundo Deleuze, inquérito, uma prática. Neste sentido, continuamos na linha spinoziana das afecções, na criação da realidade e do conhecimento como forma de existir.

Segundo Deleuze, Hume constrói uma “*psicologia das afecções do espírito*”. Diz que a natureza só pode ser cientificamente estudada em seus efeitos sobre o espírito, fazendo da “natureza humana” a única ciência do homem (Deleuze, 2001). Hume se pergunta como pode o espírito, como “o dado”, se ultrapassar a si mesmo, ou seja, como o espírito devém sujeito⁷⁰. Para Hume, a ciência é indutiva e se propõe a descobrir as leis, relações constantes; busca, ao examinar cada idéia, identificar a “impressão” que está em sua origem. Estas “impressões” são, para Hume, o absoluto do problema: “o dado”.

Em contrapartida, orienta o exame para as idéias, especialmente as de “relações”. Estas aparecem como apoiadas nas “tendências” do sujeito, acessíveis à análise psicológica. O objeto da filosofia de Hume são as relações como meios de uma atividade, de uma prática jurídica, econômica e política. O problema não é o das causas, mas o do

⁶⁹ David Hume, Edimburgo, Escócia, 1711-1776.

⁷⁰ Deleuze tratará da constituição da subjetividade através do conceito de “dobra”, explicitada em sua obra *A dobra – Leibniz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 1991. Nós optamos pela abordagem do empirismo de Hume por estar em concordância com os eixos que adotamos de afecção, experiência, vida prática.

funcionamento das relações como efeitos dessas causas e das condições práticas desse funcionamento. Deleuze a chamará de “pop filosofia”, uma filosofia simples, prática, popular e científica (Deleuze *In Châtelet*, 1982b), útil para compreender e tratar as questões que nos incumbem na vida prática.

O empirismo de Hume se propõe a encontrar as condições sob as quais algo novo é produzido, criado. Seus argumentos combinam o exercício das ficções, a ciência da natureza humana, a prática dos artifícios, destacando a imaginação e a criatividade na construção do mundo. A filosofia de Hume é crítica das correntes filosóficas do séc XVII, XVIII, atacando especialmente as teorias da causalidade que eram uns dos seus fundamentos. Sua filosofia cética põe fim às metafísicas clássicas de especulações sobre o “ser” e o “absoluto”. Sua preocupação central é estabelecer as bases sobre as quais o “sujeito” é formado. Como se constitui o sujeito “no dado”, no espírito.

Através do olhar humeano, um sujeito é um espírito provido de fins e relações, e de relações que respondem a esses fins, sendo ele constituído no “dado” pelos “princípios” como a instância que ultrapassa esse dado. A “subjetividade empírica” se constitui no espírito sob o efeito dos princípios que o afetam ou seja, o espírito devém sujeito ao ser afetado pelos “princípios ” que são os que constituem sua “natureza humana”. Se seus princípios são naturais, nada fica fora desta natureza do espírito e, portanto, não há lugar para a transcendência. Estes princípios criam um “plano de imanência”⁷¹. Os princípios são funções que se definem pelos seus efeitos como experiência, semelhança e contiguidade, e podem ser:

- “de associação”, que estabelecem relações naturais entre as idéias, formando no espírito uma rede e dando origem à razão e,
- “da paixão” que nos introduzem ao “sentido” e à questão “moral” através da operação destes princípios.

“Vê-se o fundo único do empirismo: é porque a natureza humana em seus princípios ultrapassa o espírito, que nada no espírito ultrapassa a natureza humana; nada é transcendental” (Deleuze, 2001:14).

⁷¹ “A transcendência era o fato empírico; o transcendental é o que torna a transcendência imanente a algo. Algo no pensamento ultrapassará a imaginação sem poder prescindir dela” (Deleuze, 2001, *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34 Ltda.:126).

- **TEORIA DO CONHECIMENTO- PRINCÍPIOS DE ASSOCIAÇÃO**

Para a pergunta de como se opera o conhecimento, Hume parte de uma classificação de tudo o que se dá a conhecer como sendo de dois tipos: impressões e idéias (1999b). As impressões e as idéias podem ser associadas por semelhança, contigüidade espacial e temporal e causalidade.

Os “princípios de associação” organizam o dado como sistema, impõem à “imaginação”, como o espírito, o dado, uma constância que não tem e que faz dela uma “natureza humana”. Os princípios de união são qualidades originais dessa natureza humana e não qualidades próprias da idéia; eles ligam as idéias, marcando com isto a “exterioridade” das relações. Este é o “empirismo psicológico”, que constitui uma teoria do conhecimento baseada na análise das funções subjetivas nele envolvidas. Os princípios constituem no dado um sujeito que inventa e crê (Deleuze, 2001).

Hume faz uma crítica aguda às teorias da “causalidade”, colocando em evidência a “crença” na base e como princípio do conhecimento. A crença aparece como a propriedade de fusão dos casos semelhantes na “imaginação” e que constitui o “hábito”. Fica assim demonstrado como o hábito é a raiz da razão, o princípio do qual ela é o efeito.

“A causalidade é uma relação em conformidade com a qual ultrapasso o dado, infiro e creio, aguardo, conto..., vou além da experiência que é de um particular contingente” (Deleuze 2001:62).

Define assim o “ceticismo moderno” que repousa sobre o estatuto das relações e sua exterioridade. Este ceticismo naturaliza a crença, ao descobri-la na base do conhecimento, denuncia as crenças ilegítimas como aquelas que não obedecem a regras efetivamente produtoras de um conhecimento, e revela as crenças ilegítimas no Mundo, no Eu e em D’us como o horizonte de todas as crenças legítimas possíveis ou como o grau mais baixo de crença (Deleuze, 1974). Conclui –se que, se tudo é crença, até o próprio conhecimento, trata-se de uma questão de graus, até mesmo o delírio do não-conhecimento.

Notamos que, assim como Spinoza outorga à “alegria” um lugar central na vida, Hume desenvolve o “humor” como virtude cética moderna. A causalidade é que pode fazer afirmar a existência, fazendo-nos crer. Os outros princípios, a contigüidade e a semelhança, fixam o espírito, o naturalizam, preparam a crença e a acompanham. Na crença e por

causalidade, o sujeito *ultrapassa* o dado, aquilo que o espírito lhe dá porque ele “*no espírito é antes de mais nada o efeito de princípios que ultrapassam o espírito, que o afetam*” (Deleuze, 2001:14), indo além de si.

- **O ESTATUTO DA RELAÇÃO**

A associação é uma lei da natureza e se define pelos seus efeitos manifestados sob três formas: idéia geral, substância e modo, e relação.

Sendo o espírito o “dado” e devindo natureza humana sob o efeito dos “princípios da associação”, o espírito mostra “tendência”. Esta quer dizer que o espírito é ativado, que está em “devir sujeito”. O paradoxo coerente da teoria de Hume, diz Deleuze, é que apresenta uma subjetividade que se ultrapassa e ao mesmo tempo é passiva, determinada como um efeito, é uma “impressão de reflexão”.

O “empirismo” identifica a origem do conhecimento e das idéias no sensível e nas operações do espírito sobre o sensível. Em relação ao empirismo, a posição humeana, segundo Deleuze (2001), é que a experiência fixa o ser vivo, o prende ao presente, enquanto a natureza humana só se efetua quando ela ultrapassa a experiência e estende uma singularidade para o futuro. Deleuze sinaliza que Hume inova aqui, afirmando que, se as idéias não contêm nada além do que se encontra nas impressões sensíveis, é porque as relações são exteriores e heterogêneas a seus termos, impressões ou idéias. Ao diferenciar entre duas espécies de impressões ou idéias, as de termos e as de relações, diferencia-se ele mesmo de outros empiristas, justamente pela ênfase que dá às relações.

Hume afirma que “*as relações são exteriores aos seus termos*” e, segundo Deleuze,

“ o mundo empirista desdobra-se em toda sua extensão: mundo em que o próprio pensamento está numa relação fundamental com o Fora, mundo onde há termos que são verdadeiros átomos, e relações que são verdadeiras passagens externas- mundo onde a conjunção “e” destrona a interioridade do verbo “ser” (Deleuze, 1982:61).

Hume se baseia no “atomismo”, onde idéias e impressões sensíveis remetem ao espaço e tempo, e no “associacionismo”, que mostra como se operam relações entre esses termos com base em “princípios”, sendo as relações, as próprias conjunções. A essência e o

destino do empirismo estão, segundo Deleuze, ligados à associação e não ao átomo. Coloca o problema de uma constituição do sujeito e não uma origem do espírito. Além disso, considera tal constituição como efeito de princípios e não como produto de uma gênese. Ou seja que o associacionismo é constitutivo no ser.

Hume define a relação como o que permite a passagem de uma impressão ou de uma idéia dadas à idéia de alguma coisa que não é atualmente dada. Ele mostra como a relação em si mesma é o efeito de princípios ditos de associação, contigüidade, semelhança e causalidade, que constituem o que chama de “natureza humana”. Estes “princípios” são o universal e constante no espírito humano, não os conteúdos e sim as maneiras de passar de uma a outra idéia. Valoriza, desta forma, o funcionamento das relações e problematiza suas condições práticas.

Deleuze interpreta Hume ao dizer que a relação necessária está no sujeito, “*mas enquanto ele contempla*” (grifos do autor):

“a necessidade está no sujeito, a relação necessária é, nas coisas, somente uma conjunção constante; a necessidade é tão somente isso. Mas ela está no sujeito enquanto ele contempla, não enquanto age: a conjunção constante é toda a relação necessária” (Deleuze, 2001:17).

- **OS PRINCÍPIOS DA PAIXÃO**

Hume afirma que os princípios de associação só tomam sentido com respeito às paixões, sendo as circunstâncias afetivas que dirigem as associações de idéias e que as próprias relações se atribuem um sentido, direção, em função das paixões.

“(...) a associação reata as idéias na imaginação; a paixão dá um sentido a essas relações, dá, pois, uma inclinação à imaginação (...) Se as idéias se associam, isso ocorre em função de um objetivo ou de uma intenção, de uma finalidade que só a paixão pode conferir à atividade do homem. É por ter paixões que o homem associa suas idéias” (Deleuze, 2001:63)

O problema do homem vê-se deslocado da relação complexa entre a ficção e a natureza humana- como no conhecimento- para a relação entre a natureza humana e o artifício, caracterizando o homem enquanto espécie inventiva. É esta a dupla potência da subjetividade: crer e inventar. “*O sujeito é constituído pelos princípios e fundado sobre a fantasia*” (Deleuze, 2001:143). No conhecimento, a fantasia se serve dos princípios da

natureza humana para deixar passar simulacros de crença. Na paixão, trata-se da questão de como se pode inventar sua extensão artificial que ultrapasse a parcialidade da natureza humana.

A subjetividade, como Deleuze a descreve através de sua leitura de Hume, é um conceito empírico, prático, passional, localizado no coração do convencional, quer dizer, do social, das relações, das afecções: “...o que se desvela a partir das afecções é a idéia dessa subjetividade” (Deleuze, 2001:22). A proposição fundamental do empirismo é que não pode haver subjetividade teórica. Se o sujeito se constitui no dado, somente há sujeito prático. Um sujeito que é por definição, criativo e inventivo. Para Deleuze, a noção de subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro social, no plano de imanência, na criação de movimentos. Uma subjetividade empírica.

*

Vejamos agora os pontos de coincidência entre Spinoza e Hume que interessam para apoiar nossa hipótese de trabalho.

Basicamente estamos perante duas descrições processuais do real. São teorias de afecção onde se destaca a imaginação como o virtual, o plano de imanência onde será construído o mundo. São filosofias seculares que contestam as verdades absolutas, mostrando suas falácias. Em seguida a criatividade é responsável pela “segunda natureza” spinoziana próxima da idéia humeana de “artifício”. A imaginação está na base de ambos pensamentos como ponto de partida para a construção do homem e do mundo. A cultura é natural, é a maneira que a natureza humana arranjou para poder passar, é sua plasticidade. Em ambas teorias o ser se constrói como subjetividade nos encontros, nas afecções, na convivência. A relação é responsável pela diversidade e diferenciação dos existentes. Nada faria sentido no mundo sem o aspecto relacional. As relações aparecem como combinatórias criativas, modos de afetação que são removíveis, alteráveis, a construir. Mudar a disposição, a relação dos componentes de um conjunto altera seu sentido. Daí a atenção dada às relações neste estudo sobre solidariedade, pois lembremos que, ao mudar a relação, muda a perspectiva de cada componente e os valores envolvidos e resultantes das emoções derivadas de tais afecções. Um tabuleiro de múltiplas entradas, um rizoma, ao qual podemos aceder, por exemplo, através de diferentes terminais; operando sobre o efetivo das mecânicas relacionais, estaremos acionando outro nível constituinte, as

emoções, e por ressonância, os valores, que por sua vez se constituirão em guias para futuras ações relacionais.

Fundamentalmente o que se observa é uma mecânica, desde Hume, e uma dinâmica, em Spinoza, totalmente disponíveis para as conjunções, pois delas deriva a vida. Esta disponibilidade natural de integração espontânea entre os modos, segundo Spinoza, e entre os princípios e o espírito, em Hume, é assimilável à idéia que concebemos de solidariedade como movimento em prol da vida alheia, entendida esta como parte da própria. A imanência fala da univocidade do ser, de uma substância única que têm uma idéia fixa: perseverar em seu ser. Tudo que se ponha ao seu dispor e entre em contato auspicioso para este fim, será solidário. O ultrapassamento humeano da subjetividade acontece na construção de sentimentos a serviço do bom, “útil”, e se encontra com o mundo ético spinoziano no qual a luz se irradia através do conhecimento, liberando e conduzindo através dos encontros à *beatitude*.

Pensamos como Dumont, que na base de toda sociedade moderna individualista lateja uma outra. Para este autor, uma holista e hierárquica; para nós múltiplas virtuais e solidárias, pois esta pareceria ser a dinâmica e mecânica subjacente a toda manifestação de vida, que não está livre de conflitos, como veremos a seguir.

CAPÍTULO 5

SUBJETIVAÇÃO COLETIVA: SOLIDARIEDADE POR CONVIVÊNCIA

Entendemos que, na difusão das campanhas para a solidariedade, além de sua intenção paliativa, ocorre um desdobramento impensado: a problematização de tais empenhos nos empurra para a compreensão do que se torna necessário para a construção de um outro mundo com oportunidades de existência e vida digna para todos. A solidariedade revela assim, outra face, a revolucionária, a que estimula e favorece os processos de “singularização” e os compõe numa teia como uma sinfonia que precisa de todos os semitons, dos silêncios, das figuras, velocidades. Não simplesmente a soma, mas a articulação, a relação, afecção, o “entre”, a conjunção.

A convivência à qual nos referimos estende as fronteiras do que modernamente foi considerado como família⁷², para incluir o “estranho”, o distante, o diferente. Trata-se aqui de um conceito de convivência ampliado, que faz da humanidade e de todos os seres vivos a grande família planetária contemporânea, interconectada pela “solidariedade” como uma ética, um valor, um sentimento, um projeto coletivo e, portanto, político.

Contemporaneamente, Guattari se refere à subjetividade como:

“o conjunto de condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas se constituam em território existencial de auto-referência , em relação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (1992:19).

A subjetividade supõe a autonomização do indivíduo, a correspondência cultural dos seus modos de pensar e agir e a capacidade de inventar o mundo e a si mesmo⁷³. Poderíamos dizer que é a plataforma existencial desde a qual cada ser humano se projeta na vida, sua referência e leme na vida. Retomando Spinoza e Hume, a subjetividade é vista como efeito de relações e de afecções, ela está em constante processo de se produzir nas suas trocas com o mundo. Postulamos que, se a subjetividade foi produzida, modelada pelo individualismo moderno através de um investimento social, político e jurídico complexo, é

⁷² Ver DONZELOT, J. (1980) *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal,

possível então, através de outro investimento, a construção de uma nova forma de subjetividade coletiva. De acordo com a perspectiva aqui defendida, a subjetividade tece de modo spinozista o plano de imanência, marco de realidade. A subjetividade é “fazedora” de mundo. Por isso tanto interesse em capturá-la e colocá-la para produzir um mundo “capitalístico”. Ela é pura potência, produtividade, movimento. A “alma do negócio”. Ela se faz, se modela como uma tenra massinha, pura “disponibilidade de ser”:

“..... consideramos a produção de subjetividade como sendo a matéria-prima da evolução das forças produtivas em suas formas mais desenvolvidas (os setores de ponta da industria)” (Guattari e Rolnik, 1993:26).

A subjetividade de cada ser humano é constituída numa trama de relações micro e macro-políticas. As grandes “máquinas produtivas”, na linguagem de Guattari, as de controle social e as instâncias psíquicas, definem o modo de perceber o mundo e determinam o sistema de crenças no qual se apóia o conhecimento que cada um tem do mundo e, portanto, de si, colaborando para a modelagem da subjetividade.

Cada ser humano - independentemente da condição social - possui sua “utopia”, construída a partir da negação de sua realidade, formulada a partir de anseios, desejos, aspirações e necessidades, que variam conforme as classes sociais. O capitalismo é o principal responsável pela “topia” deplorável em que vive a grande maioria da população, promovendo a formulação de “utopias alienadas” para todas as camadas sociais, apresentando estratégias para conquistá-las e impondo “crenças” que naturalizam a exclusão, a miséria, o sofrimento. O sofrimento das populações excluídas, assim como o sacrifício de muitos para terem acesso ao “mercado” ou bem para se manterem dentro dos padrões estabelecidos, se reflete em um sentido de si e do mundo regido pela “tristeza” e a “servidão”, como afirma Spinoza. Porém, as hordas de excluídos podem se constituir em pólos de re-invenção, re-criação da vida, como potencialidades de processos de transformação, suscetíveis de serem retomados por setores inteiros das massas (Guattari, Rolnik, 1993). Ou então, como nos revela Negri ao falar de Spinoza, a *multitudo* é gérmen de “revolução” (1993).

Aos poucos vai se revelando a dinâmica de uma teia tecida por todas as “máquinas” interconectadas, da qual as subjetividades se constituem em motor e “matéria prima”. Esta

⁷³ Vale remontar à filosofia de Hume, para quem “inventar e criar” são características próprias da

maneira de conceber a subjetividade sob a perspectiva da “imanência”, abre espaço para um outro olhar, com implicações de caráter ético, político e estético (Guattari, 1992 a).

Interessa-nos especialmente abordar o tema da subjetividade em seu:

- aspecto de desejo em escala coletiva, de agenciamentos
- aspecto de produção, fluxos, devir
- aspecto revolucionário e processos de singularização⁷⁴

• DESEJO E AGENCIAMENTO

Aderindo à idéia do “homem como ser de desejo”, herdada de Spinoza, Deleuze e Guattari resgatam a “positividade do desejo” como propulsor de movimento e criação⁷⁵. O desejo é constituído na construção de um agenciamento que encarna o movimento em busca da aproximação, vista esta como satisfação ou apropriação.

Deleuze e Guattari mostram como o desejo se constrói no coletivo, no múltiplo, no “rizoma”, nas “afecções”, falando em “agenciamento maquínico de desejo” (Deleuze, 1994). Agenciamento como uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles. O difícil do agenciamento é fazer funcionar juntos todos os elementos de um conjunto não homogêneo. O agenciamento é, como tal, um co-funcionamento, é a “simpatia”⁷⁶, a simbiose (Deleuze e Parnet, 1998). Uma verdadeira arte posta ao serviço da “convivência”, do viver-com.

subjetividade (ver capítulo 4).

⁷⁴ Não podemos deixar de mencionar a obra de Foucault sobre o tema da subjetividade.

Segundo Deleuze, Foucault recortou de uma forma nova o saber e o poder, encontrando entre eles relações específicas. Introduziu o processo de “subjetivação” como terceira dimensão dos “dispositivos”- que Deleuze e Guattari denominam “agenciamentos”-, como terceiro termo que recoloca os saberes e remaneja os poderes. Foucault faz a história dos modos de existência, rejeitando os universais e descobre os processos singulares que se produzem nas multiplicidades.

Define os processos de subjetivação como a operação pela qual os indivíduos ou as comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos e passam a dar lugar a novos saberes e novos poderes. A subjetivação vem numa espécie de prega.

Foucault mostra como são os excluídos da sociedade que constituem os lugares de subjetivação (DELEUZE, G. (1991) Foucault, historiador do presente. 85-88. In ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon.

⁷⁵ Para Guattari (1993), o desejo nunca é uma energia indiferenciada, nunca uma função de desordem. O desejo é sempre um modo de produção de algo que corresponde a modos de semiotização altamente elaborados, como micropolíticas do espaço e de inter-relações entre os animais, que implicam uma estratégia e uma economia estética.

⁷⁶ Remetemos aqui, ao conceito de “simpatia” em Hume.(ver capítulo 4).

Numa entrevista a Claire Parnet, Deleuze apresenta o agenciamento como tendo diferentes componentes ou dimensões, sendo no interior desses componentes que o desejo flui. (1998). Assim, o desejo jamais é uma determinação "natural", o desejo une-se a um agenciamento de heterogêneos determinado; há um co-funcionamento. O desejo não comporta qualquer falta, ele é "acontecimento". O desejo implica sobretudo a constituição de um campo de imanência ou de um "corpo sem órgãos", CsO,⁷⁷ que se define somente por zonas de intensidade, de limiares, de gradientes, de fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem; é ele o portador das pontas de desterritorialização⁷⁸ dos agenciamentos ou linhas de fuga. O corpo sem órgãos varia (o da feudalidade não é o mesmo do capitalismo), ele é rizomático. Se é denominado corpo sem órgãos, é porque ele se opõe a todos os estratos de organização, tanto aos da organização do organismo quanto aos das organizações de poder. São precisamente as organizações do corpo, em seu conjunto, que irão quebrar o plano da imanência e impor ao desejo um outro tipo de "plano", estratificando-o cada vez o corpo sem órgãos, re territorializando-o. Os indivíduos são cruzados por linhas que delimitam e registram territórios políticos, econômicos, culturais. Estas linhas, como registros mutiladores e disciplinares, examinam o corpo, determinando aos órgãos suas funções, territórios e higienizações.

As linhas de fuga da cartografia do CsO constituem a produção desejante. Para Deleuze e Guattari, CsO é o plano de imanência do desejo, é esse plano onde o desejo se definirá como processo de produção, independente de instâncias exteriores que indiquem alguma falta a ser suprida, como advoga a psicanálise.

Pensamos o CsO como o espaço de subjetividade em seu sentido de produção e revolução. É justamente a positividade do desejo que se encontra na base da constituição de campos de imanência ou de "corpos sem órgãos", produzindo linhas de fuga ou movimentos de desterritorialização. O corpo sem órgãos seria, para estes autores, o desejo (Deleuze e Guattari, 1974).

O desejo pode ter diferentes destinos:

⁷⁷ Para ampliar o tema ver Deleuze G. e Guattari F. *Antiedipo* Barral Editores, Barcelona, 1974

⁷⁸ Ver nota sobre "Rizoma".

- O prazer que vem interromper a positividade do desejo e a constituição de seu campo de imanência; pois o desejo, que de nada carece, resguarda-se tanto quanto possível de prazeres que viriam interromper seu processo. Segundo Deleuze, em entrevista a Parnet (1998), o prazer é o único meio para uma pessoa ou sujeito "reencontrar-se" num processo que o transborda. É uma reterritorialização⁷⁹.

- A “culpabilização, segregação e infantilização” que são as estratégias usadas para a captura das subjetividades, através do desejo, e sua transformação em “individualidades” (Guattari e Rolnik, 1993).

- A realização produtiva do ser, seu desabrochar criativo: eis a nossa proposta.

Deleuze e Guattari mostram como, na atualidade, a pessoa passou a não ter contato íntimo consigo próprio ou com o “desejo maquínico”, o fluir que vem do corpo, dos átomos corporais, com seu ser afetado e afetar (1974). Desde esta perspectiva, a pessoa passou a ter contato com um desejo construído por alguém, ou seja, por um sistema de produção ao serviço de determinados interesses. O capitalismo gera signos e determina interpretantes; sabe capturar desejos e revoltas, sabe canalizar intensidades subjetivas. Identificamos estes processos como modelizações semióticas. Baseando-nos em Spinoza, segundo Deleuze, entendemos que as modelizações semióticas são possíveis porque a interação humana com os signos é simultaneamente estética e cognitiva. É estética do ponto de vista da sensibilidade, pois os signos referem a afetos e perceptos; é cognitiva porque resulta em representações e conceitos, mediados pelos elementos fundamentais da semiose que são os interpretantes. Todo signo gera nas subjetividades um conjunto de interpretantes, aquilo que o sujeito aplica ao signo para entendê-lo e reagir a ele. Esses interpretantes podem ser intelectuais, afetivos e energéticos e são determinados pelo sistema macro através do micro. São todas as formas que nos dizem o que perceber da realidade e como fazê-lo, os “agenciamentos coletivos de enunciação”.

A condição desejanse da subjetividade se apresenta como sede de uma existência que não acaba de se preencher e é plena, potência que acaba se deturpando no mercado capitalista. A propósito, Guattari, Deleuze, Negri, assim como Reich em outro contexto, retomam a pergunta que para Spinoza é a fundamental em filosofia política. Por que os

⁷⁹ Esta idéia remete à expressão emocional do reflexo do orgasmo. Ver REICH, W. (1989) *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes. O trabalho de Reich é focado, ao nosso entender, na relação entre o CsO e o corpo que sofre.

homens e mulheres combatem pela sua servidão como se lutassem pela sua salvação? O que os faz desejar sua própria escravidão? O surpreendente é que os famintos e explorados não estejam sempre de greve e em luta. A resposta: as massas não foram e não são enganadas, elas desejam os totalitarismos em determinado momento sob determinadas circunstâncias. Isto é o que merece explicação, “a perversão do desejo coletivo”. Sede de ser que bebe em águas turvas, intoxicado pelos “maus encontros”.

Tais reflexões nos levam a concluir, junto a Guattari, que, sem a liberação dos fluxos de desejos como agenciamentos, e sem a reconstrução de uma sensibilidade ética e política não haverá como reverter os “efeitos colaterais indesejados do individualismo”. A questão de como se reproduzem ou não os modos de subjetivação dominante é a análise micropolítica que Guattari propõe (ver Guattari, 1992b; Guattari e Rolnik, 1993).

- **MICROPOLÍTICA –PROCESSOS DE SINGULARIZAÇÃO**

A Micropolítica é, para Guattari, um mapeamento que permite criar agenciamentos que facilitem a emergência de processos de “singularização”, que se apoiem uns aos outros, de modo a intensificar-se e não a se neutralizarem (1993). A micropolítica, como processo de “singularização” se apresenta como maneira de se sobrepor às tendências homogeneizantes capitalísticas, e como expressão revolucionária da “subjetividade coletiva”. A questão micropolítica, a de uma analítica das formações do desejo no campo social, diz respeito ao modo como se cruza o nível das diferenças sociais mais amplas, “molar” (nível da política de constituição das grandes identidades, plano da representação), com o “molecular” (plano da textura). As lutas sociais são molares e moleculares. Um nasce no outro. Toda problemática micropolítica consiste em agenciar os processos de singularização no próprio nível de onde emergem.

Guattari coloca o processo de singularização como transformador, porém guardando uma articulação entre esta singularização, que é do nível fantasmático do objeto do desejo ou de qualquer nível pragmático, e a individuação como processo normativo, segundo já discutimos na “Solidariedade por decreto”. É fato que a individuação nos pega por todos os lados, segundo Guattari: somos indivíduos biológicos, passíveis de divisão sexual, diferenciados por relações sócio-econômicas. A própria perspectiva da individuação coteja,

segundo Guattari, diversos processos de integração e normalização. Se a normatização e a individuação serializam e individualizam, a singularização libera e inclui na diferenciação. Processo de singularização significa, segundo Guattari (1993), poder ser, viver, falar, estar do jeito de cada um, simplesmente ser quem se é: devir subjetivo processual. Este movimento processual é o que confere à singularidade a potência de travessia em todas as estratificações – materiais, de sentido, de sistemas maquínicos, etc. –, e faz da singularização um processo transversal. Toda vez que este processo é bloqueado, interceptado, congela-se em aquilo que se conhece como “identidade” (idem).

O tipo de pensamento apresentado neste estudo, a “filosofia do desejo”, é um convite aos agenciamentos das singularidades, uma conclamação para a Vida, para a “convivência”. Ao se tratar da perspectiva das afecções, perguntamo-nos de que forma o mundo nos afeta e de que maneira singular haveremos de afetar o mundo, num movimento duplo e simultâneo, como um gesto só que, ao fazer, se faz.

A “solidariedade por convivência” aqui proposta e estudada, tenta retratar esta idéia de fluxos multidirecionais e heterogêneos que surgem na construção do plano de imanência através dos agenciamentos do desejo.

Deleuze desenvolve a tese de que o desejo é sempre um construtivismo, um agenciamento. O desejo do homem livre anula a distância entre o ato de desejar e o objeto, e realiza a união na ação, na criação, na produção.

• O COLETIVO

A subjetividade não se situa apenas no campo individual - aliás, nesta perspectiva, indivíduo ou individualidade é simplesmente um modo de subjetividade - mas está inserida em todos os processos de produção social e material. As subjetividades se modelam ao fragor das instituições sociais, no campo das forças sociais, estão sempre se fazendo, por isso falamos em processo de subjetivação e a ele nos referimos cada vez que falamos em subjetividade. A idéia de subjetividade com a qual buscamos trabalhar é aquela concebida por Félix Guattari “*de uma subjetividade de natureza industrial, maquínica, ou seja, essencialmente produzida, fabricada, modelada, recebida, consumida.*” (Guattari, 1993:25). Para Guattari, a subjetividade é produzida da mesma forma que se produz um

bem de consumo industrial:

“Esquemáticamente falando, eu diria, assim como se fabrica leite em forma de leite condensado, com todas as moléculas que lhes são acrescentadas, injeta-se representações nas mães, nas crianças - como parte do processo de produção subjetiva” (Idem., p. 25).

Segue dizendo que a subjetividade é produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais. Os componentes de produção de subjetividade envolvem desde os que se manifestam através da família, educação, meio ambiente, religião, arte, esporte, até os elementos fabricados pela mídia e os de dimensões semiológicas a-significantes, que produzem e veiculam significações e denotações que escapam às regras lingüísticas.

A “subjetividade maquínica” proposta por Guattari é o potencial de relações que funciona por agregação ou agenciamento e está inserida em todos os processos de produção social e material (Guattari, 1992). Em 1964, antes de iniciar seu trabalho com Deleuze, Guattari apresenta um informe chamado “A Transversalidade” no qual afirma que, em toda existência, se conjugam dimensões desejanças, políticas, econômicas, sociais e históricas (1976).

- **EQUIPAMENTOS COLETIVOS DE SUBJETIVAÇÃO-
AS TRÊS VOZES**

Em seu artigo “Produção de Subjetividade”, Felix Guattari (in Parente,1996) desenvolve a idéia de três tipos de poder como fatores simultâneos de um poder cada vez mais aperfeiçoado em seus métodos de controle social. Neste texto, Guattari, retomando explicitamente o pensamento de Foucault e de Deleuze, define três “vias/vozes” simultâneas dos “Equipamentos Coletivos de Subjetivação”: as vozes do poder, as vozes do saber e as vozes da auto-referência. Teríamos assim três níveis entrelaçados de Controle Social: o controle através das instituições, o controle através de formas discursivas e o controle de Si, níveis que se sobrepõem uns aos outros.

I. “As vozes do poder” circunscrevem e cercam, de fora, os conjuntos humanos, seja por coerção direta e dominação panóptica dos corpos, seja pela captura imaginária das

almas. O controle de tipo institucional se constitui não apenas de coerção física, mas também dos fatores econômicos, jurídicos, de correlação de forças políticas, etc; enfim, de todos fatores de condicionamento objetivo da ação social.

II. “As vozes do saber”, a “máquina semiológica”, a “produção do registro” que se articulam de dentro da subjetividade às pragmáticas técnico-científica e econômica. Poderíamos dizer que há uma máquina dentro da outra. O controle através de formas discursivas, por sua vez, representa todo condicionamento subjetivo dos jogos da linguagem, seja pelo acesso à informação, seja pela sugestão de valores e pontos de vistas.

III. “As vozes de auto-referência” ou “a produção do consumo”, as máquinas de fabricação de Si e das singularidades desenvolvem uma subjetividade processual auto fundadora, auto-consistencial. Instala-se transversalmente às estratificações sociais e mentais. Neste nível é que o sistema produz seus vírus e seus anticorpos. Aqui é onde as singularidades e os modos de virtualização se engendram e processam. O controle de Si ou autocontrole é um nível mais especificamente psicológico.

Temos que contrapor esse sujeito já encodificado à proposta de subjetividade de Guattari e Deleuze e o que ela tem de possibilidades intrínsecas de fugir a esses injetados, capacidade já prevista no esquema spinoziano de constituição do ser, segundo afirma Negri em seu livro “Anomalia Selvagem” (1993). Como vimos anteriormente, o processo de subjetivação supõe a capacidade do indivíduo não apenas mudar a si mesmo, mas também a sociedade em que vive, graças a sua capacidade de imaginação, invenção e criatividade.

O poder interfere neste processo, suscitando no indivíduo um sentimento de isolamento, impotência perante a força do mercado, a velocidade das transformações sociais, propondo um certo conformismo que faz da necessidade uma estratégia. O poder do capital interfere no processo de subjetivação através do condicionamento cultural de crenças e valores, pela constituição de uma dívida infinita no interior do indivíduo quando este se pensa a si mesmo e tenta se transformar, pensando no que deve ser e fazer, mas não no que “pode”, sua “potência”.

Propomos analisar as condições para o surgimento de novas formas de relação

social e de produção de uma possível nova subjetividade coletiva baseada nas necessidades comuns e na construção conjunta da realidade: a “solidariedade por convivência”. Entendemos a convivência como a arte, a ética do viver com os outros, mesmo que estejam longe em tempo e espaço.

“Solidariedade por convivência” é o elo que interliga aqueles que têm certeza de não viverem sós, a rede invisível que costura os sentires e fazeres dos que acreditam ser parte ativa e livre na construção do mundo. O termo “coletivo” tem o sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao *socius*, assim como aquém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos. Lembremos aqui a importância das “paixões” para Hume e para Spinoza na constituição da subjetividade.

A subjetividade coletiva não é a somatória das subjetividades individuais e, sim, o entrecruzamento, a articulação delas que deriva no processo de “singularização” (Guattari e Rolnik, 1993).

Acompanhando este raciocínio, derivamos na evidência teórica do paralelismo conceitual entre “subjetividade”, coletiva por constituição, e “solidariedade por convivência” como trama de relação. Ambas funcionam por agenciamentos de singularidades. Ambos conceitos configuram o plano de imanência que interliga e libera as virtualidades, todos os possíveis.

A “solidariedade por convivência”, entendida como subjetividade coletiva, pode criar seus próprios modos de referência, suas próprias cartografias, inventar sua práxis de modo a fazer brechas no sistema de subjetividade dominante (*idem*). Veremos a seguir que, além da solidariedade, como subjetividade, se apresentar como agenciamento, ela responde às características de produção e revolução que discutiremos a seguir.

- **PRODUÇÃO: FLUXOS- DEVIR**

Retomamos a proposta formulada por Guattari (1992a) de que haveria uma subjetividade que se faz ao longo das experiências do ser humano. Neste sentido, trata-se de uma formulação oposta àquela que considera a subjetividade como sendo uma instância determinada a partir de estruturas pré-existentes. Enquanto efeito de convivências, a

subjetividade é coletiva por constituição, um complexo envolvente de "indivíduos-grupos-máquinas-trocas múltiplas", podendo ao mesmo tempo se individuar, como vimos anteriormente. Assim, pensar a heterogênesse da subjetividade seria levar em conta, também, seus determinantes maquínicos e incorporais, incluindo componentes não-humanos- computadores, música, artes plásticas- na constituição da subjetividade. Ao pensar a subjetividade a partir de uma *produção*, Guattari formulou um "paradigma estético" que sustenta a criação de novas subjetividades, à semelhança do artista que produz a partir de universos imponderáveis. Sob essa perspectiva, a subjetividade humana seria, ainda, afetada pelos recursos etológicos e ecológicos .

A subjetivação, conceito oposto à identidade legitimadora, consiste em um processo em constante mudança. É da ordem da imanência, da virtualidade, que abre a possibilidade do novo, da diferença, e onde nem tudo é já codificado, nem tudo é representado ou significado; é a produção de produção, um mundo de puros fluxos (Deleuze e Guattari, 1974). A mais importante linha de produção hoje é a “produção de subjetividade” com mutações que funcionam no coração dos indivíduos, em sua forma de perceber o mundo, de se articular como “tecido urbano”, com a ordem social.

Guattari diz que as identidades são injeções de sistema no próprio corpo das pessoas, que imobilizam as subjetividades, inibindo a produção e estimulando a reprodução. A cultura injeta códigos na subjetividade, e as forças produtivas injetam códigos na cultura, moldam-se entre si; a subjetividade é afetada, embora não seja totalmente subserviente, podendo reagir com seus fluxos novos e encontros ao acaso, que produzem o novo ou a diferença (Guattari e Rolnik, 1993). O que mais nos interessa aqui, no que diz respeito à produção de subjetividade, são as possibilidades de surgimento de singularidades, pois elas é que são capazes de criar redes autogestivas ou redes alternativas como rizomas, gerando e propiciando mutação. Isto porque só as “subjetividades coletivas” podem construir algo contra o sistema, construindo projetos que não se configuram como apenas rebeldia (Guattari, 1987). E estas “subjetividades coletivas” se configuram segundo o perfil que vimos traçando para a “solidariedade por convivência”.

Para compreender esta possibilidade, julgamos relevante retomar Spinoza, ao falar do desejo como *conatus*, a potência do homem por perseverar em seu ser. A partir do *Tratado Político*, o texto incompleto de Spinoza, o que cobra relevância política é a força

com que se manifesta o desejo encarnando a razão, *Cupiditas*, quer dizer, o desejo se manifesta como nosso direito de ser, opondo-se assim às teorias contratuais. É no campo de imanência que o desejo se definirá como processo de produção, independente de instâncias exteriores que indiquem alguma falta a ser suprida.

Libertando-se da “relação de produção” e afirmando-se como imediatamente constitutiva, a “força produtiva” comporta a possibilidade de uma explicação, de uma análise e de uma transformação do mundo segundo a lógica do desejo. Ao lograr esta identidade entre produção e constituição, Spinoza impossibilita, segundo Negri, toda dialética do poder, abre a perspectiva da potência como prefácio de um antagonismo absoluto, ético e prático. Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe radicalmente a toda chamada a um “*dever-ser*”, a uma mediação, a uma finalidade⁸⁰. Deleuze diz que, em Spinoza, não há necessidade de mediação para constituir as relações correspondentes às forças (dado que isso pertenceria mais propriamente a uma concepção jurídicista do mundo, por implicar a mediação de uma *potestas*, de um poder). Spinoza adverte que a multiplicidade não está mediatizada pelo Direito nas suas variantes institucionais, senão por outra coisa, algo que ele vai denominar como “processo constituinte”.

Segundo a leitura que Negri faz de Spinoza em “*Anomalia Selvagem*” (1993), a relação constituição/produção é a chave da articulação do ser. Destaca a concepção do ser em Spinoza como sobredeterminada: um ser potente, que não conhece hierarquia, que só conhece sua própria força constitutiva. Sua concepção é ontológica, não finalizada, produtiva, uma constituição ontológica da prática, chegando por esta via, mais adiante, ao materialismo desenvolvido. Fundamenta para isso o horizonte de liberdade coletiva, dado que sua preocupação é a constituição do coletivo como prática, a constituição do real como solidamente enraizada na utopia da plenitude do ser. Esta teoria propicia restituir ao ser a possibilidade de expressão de sua constituição ontológica: a produtividade, criatividade, em resposta à negação capitalista da realização de seu ser, que captura a vida pelos valores do mercado.

Negri fala da mistificação do mercado que se torna utopia de desenvolvimento e da desutopia do mercado que se torna afirmação da força produtiva, como terreno de

⁸⁰ Referimos ao capítulo 2, em que tratamos da “Solidariedade por decreto”.

liberação. Para Spinoza, o mercado é superstição, que tende a destruir a criatividade do homem, a criar medo contra a força produtiva, constituindo-se em entrave e bloqueio à liberação. Diante de uma ideologia que quer a organização da sociedade segundo as leis do mercado, Spinoza propõe a constituição da sociedade como trama de desenvolvimento da força produtiva, que não se sujeita a nada que não seja ela mesma. A desutopia spinozista do mercado é o prazer da anomalia selvagem do ser, de sua singularidade, de sua diferença (idem). Segundo Negri, o pensamento de Spinoza pode ser reduzido à afirmação de que a contradição entre força produtiva e relações de produção não é metafísica, mas material, determinada. A força produtiva emana do ser, cresce e se expande, expressando-se no plano físico e, coletivamente, no plano ético, como resultado do processo de tornar-se si mesmo. A relação produção-constituição é a chave de articulação do ser, um processo unitário passível de ser considerado desde vários pontos de vista:

- Produção material: o ser que se constrói entre a fisicidade e eticidade, terreno da apropriação da natureza e de constituição do mundo,
- Organização política: redução da multiplicidade à unidade do coletivo como potência prática, potência de formação de civilidade e normatividade nas relações sociais,
- Liberação ética e cognoscitiva que se colocam no cruzamento entre força produtiva e constituição positiva do mundo.

A ontologia constitutiva reconhece a produção no interior da estrutura do ser. No processo de sua constituição, o ser vai cumulativamente formando graus de mundo. O fazer humano, como segunda natureza, alonga a potência da Natureza, de tal forma que a inteligência humana, a mente, articula a primeira e a segunda natureza, desenvolvendo da primeira sua potencialidade construtiva. Nasce a razão como correlato da imaginação enquanto potência fundamental do sistema spinozista. Não a razão racionalista e sim a razão passional, a razão criativa, como aquele aspecto da imaginação submetido a certas regras de associação. A razão aqui proposta tem inúmeras maneiras de compor as relações, diversas e infinitas combinatórias para conhecer e criar. No processo de socialização, nos diz Negri (idem), aparece a positividade da imaginação⁸¹ como força constitutiva, como

⁸¹ Referimos o papel da imaginação ao tema da “obediência” no capítulo 2 sobre “Solidariedade por Decreto”.

horizonte constitutivo das condições coletivas de liberação, pois ela funda a positividade do existente e, portanto, da própria razão.

O homem produz o mundo através da imaginação, da paixão, da apropriação. Esta é a manifestação do desejo, mantendo firme o ponto de vista da força produtiva. A imaginação torna-se alavanca da construção do mundo, como processadora do paralelismo corpo-mente. Está no centro da ontologia constitutiva, é o selo da continuidade, da univocidade absoluta da ordem do ser. É o motor dinâmico que mostra o ser como produção. Ao mesmo tempo é a chave da complexidade do ser, de sua articulação, de sua expansividade. A segunda natureza nasce da imaginação coletiva da humanidade, possibilitando assim afirmar que tudo que o homem cria é, primeiramente, concebido na sua imaginação. Assim o processo civilizatório é uma acumulação de capacidade imaginativa e produtiva. No ápice do seu humanismo, Spinoza afirma o mundo como produção e não mais natureza, porque o que se revela é sempre o produzido⁸², o resultado. Neste sentido, Spinoza acaba com a dicotomia natural- artificial, fazendo da Natureza, produção.

Negri faz notar que esta reversão da produção em princípio constitutivo é o símbolo da liberação das forças produtivas no que toca às relações de produção, embora estas sejam dadas e consistentes. É a socialidade, a composição coletiva de subjetividade, a inteligência coletiva que precipita a produtividade do ser em busca da perfeição e da liberação, em sentido spinozista. Esta é uma teoria das condições de possibilidade de uma fenomenologia da prática coletiva. Segundo esta perspectiva, poderia se entender e transformar o mundo pelo desejo, abrindo a perspectiva da potência: seria necessário, primeiramente, ousar imaginar um mundo diferente, esse é o convite que a “solidariedade” nos faz. O ponto de vista de Spinoza, segundo Negri, é que, ao afirmar a independência da força produtiva pronta para se organizar historicamente, tenta resgatar os sonhos originários da sociedade democrática, esvaziada hoje de seus mais caros princípios constitutivos, a solidariedade com a própria humanidade para alcançar o objetivo da organização social: a liberdade.

⁸² Lembramos que “o que se revela” da substância única em Spinoza é tratado por Deleuze como “expressão” e em Negri como “produção”.

De acordo com tudo que foi tratado aqui com relação ao conceito de solidariedade, e à luz da filosofia imanentista spinoziana, podemos dizer que a “solidariedade por convivência” aqui proposta, é a relação que estimula o *conatus*, libera o desejo como ação, agenciamento, e portanto produz acontecimento. O desejo, o *conatus* de Spinoza, realiza a constituição do ser que é sua produtividade em sentido ético, como uma etologia, e estético, como a produção de singularidades: o desejo é produtor de valor e funda a ética. A possibilidade real de uma prática constitutiva é, desta maneira, o político percorrido pela liberdade.

“O mundo é barro nas mãos do oleiro. No terreno metafísico da superfície, a modalidade é construtiva. A ordem de construção é interna à constituição. A necessidade é interna à liberdade. O político é o tecido sobre o qual, de maneira central, se desenrola a atividade constitutiva do homem” (Negri, 1993: 243).

A solidariedade é produtiva, libera as forças produtivas da captura, através das relações de produção, libera a subjetividade para produzir singularidade.

- **REVOLUÇÃO**

Como acabamos de observar ao falar da subjetividade, o processo de singularização nos remete à questão do movimento desejante, pensado como uma recusa à submissão aos valores sociais consagrados, abrindo, por isso, vias de acesso para a produção de novas sensibilidades, novas relações interpessoais, questionadoras da cultura hegemônica. Temos que contrapor o sujeito já encodificado à proposta de subjetividade para Guattari e o que ela tem de possibilidades intrínsecas de fugir a essas modelagens, de se des-territorializar e, neste sentido, de subverter a ordem, de se tornar revolucionária (Guattari e Rolnik, 1993).

O aspecto de “produção” da subjetividade, definida através do desejo, nos conduz ao cume do processo produtivo: a revolução que o novo sempre encarna. Trata-se de resgatar a liberação de desejos fora dos códigos dominantes, promovendo uma revolução do cotidiano como elemento imprescindível à subversão do sistema capitalista (Guattari, 1987). Segundo Guattari, o que subverte os códigos dominantes de individuação - em nosso caso, de individuação capitalista- são os processos de subjetivação, singularização, que

correspondem ao que este autor denomina de nível molecular, como uma dimensão da vida humana. A outra dimensão seria a molar, que diz respeito a ações articuladas que se voltam sobre as estruturas econômicas, políticas e sociais mais objetivas. Porém, uma revolução molar somente ocorre desencadeando processos moleculares. Trata-se, então, de revolucionar as relações cotidianas e o entorno mais próximo, bem como as "estruturas" de produção e reprodução social, subvertendo as relações de poder em ambos os níveis, que se interpenetram. A revolução é, em princípio, molecular, de dentro para fora, de baixo para cima, cara a cara, corpo a corpo, traçando um plano, um rizoma sempre novo. Isto é parte de nosso argumento a favor da construção de uma subjetividade assinada pela solidariedade: mudar a si para mudar o mundo, fazendo esta revolução permanente, ontológica, decorrente do seu ser produtivo.

Hanna Arendt (1990), ao analisar as Revoluções da Modernidade, a americana e a francesa, nota que o século XVIII vê nascer a “questão social”. Esta, a existência da pobreza, é entendida como estado de constante carência e aguda miséria, com força desumanizadora, que submete os homens ao império absoluto da necessidade que parte dos seus corpos. A preocupação moderna pelos valores da liberdade e igualdade encobriram o fracasso na resolução da pobreza, seu efetivo “desafio”, que tem se alastrado de forma alarmante com o correr dos séculos, chegando até nós com gritos desesperados⁸³. Mas estes gritos são o sintoma que haverá de nos conduzir pelo caminho da sua própria cura. É a dor e a inflamação que contêm a chave do seu remédio, feito sob medida a partir de sua demanda. Marx, citado por Arendt (1990), fala da força política que a pobreza pode encarnar; Negri, da força do escravo (Negri, 2003) e, junto com Spinoza, da potência das multidões (1993).

Quem sabe o paradoxo até onde o capitalismo nos empurrou derrubando sonhos, desfazendo ilusões de superioridade mercantilista, desmascarando o individualismo e o isolamento, não tenha se convertido em trampolim a partir do qual possamos nos deslocar e despertar para nossa potência revolucionária: como máquinas produtoras de desejo, corpos e cérebros buscando agenciamentos, fazendo sinapse, se afetando na ação. Trata-se da

⁸³ Hanna Arendt nota que a Revolução Francesa foi inspirada pelo ódio à tirania e à opressão e não contra a exploração e a pobreza. No primeiro caso, a revolução visa a “liberdade” e, no segundo, a “felicidade” (ver ARENDT, Hannah (1990) *Da revolução*. São Paulo: Ática S.A.

construção de uma outra globalização, mais humana e solidária: uma democracia participativa apoiada em relações comunitárias que devolvam ao ser humano sua dimensão afetiva e ética.

“O que precisamos é criar um novo corpo social, projeto que vai além da recusa. Nossas linhas de fuga, nosso êxodo precisam ser constituintes e criar uma alternativa real. Além da simples recusa, ou como parte dessa recusa, precisamos construir um novo modo de vida e, acima de tudo, uma nova comunidade. Esse projeto conduz não à vida nua do homo tantum mas ao homohomo, à humanidade básica, enriquecida pela inteligência coletiva e pelo amor da comunidade” (Negri e Hardt, 2001:224).

A este respeito, Guattari ressalta que a história contemporânea está cada vez mais dominada pelo aumento de reivindicações de singularidade subjetiva (1992a), querelas lingüísticas, reivindicações autonomistas, questões nacionalísticas, etc. Verdadeiras revoluções que trazem à tona a heterogênesse da vida, e a beleza da diferença. O que consolida os processos democráticos participativos-de que a atualidade precisa para reverter a problemática da exclusão social e crescente miséria, é a existência no nível da subjetividade dos indivíduos e dos grupos, em todos esses níveis moleculares, de novas atitudes, novas sensibilidades, novas práxis, que acolham a diversidade constitutiva do ser. Seguindo esta linha de pensamento, a revolução molecular⁸⁴ que propõe Guattari tem três níveis: infra pessoal, a maneira como se vive a relação social e a presença das relações de forças políticas: *“A verdadeira revolução social passa pela capacidade de se articular, de deixar o processo de singularização se afirmar”* (Guattari e Rolnik, 1993:56)

O que chamamos de “solidariedade por convivência” é o vínculo constitutivo e de coesão de grupos minoritários que reivindicam sua singularização, é a “potência” que provém desse processo. Nisso radica seu “poder revolucionário” que, segundo Arendt (1990), emana de sua irresistibilidade e necessidade, reconhecidas e evidenciadas no fato que promove nossa discussão: as campanhas para difusão da solidariedade.

Pensamos que a revolução de que o mundo atual precisa é a que afirma o direito pelo desejo e libera a expressão do ser, seu ser produtivo. Revolucionário hoje é inventar

⁸⁴ Guattari atribui a expressão “revolução molecular” a uma atitude ético-analítico-política, função de “autonomia”, onde o “processo de singularização” seria o fato, mais objetivo, de uma singularidade desprender-se dos estratos de ressonância e fazer proliferar e ampliar um processo. (ver Guattari e Rolnik, 1993).

outras frequências de vida, é sair das antinomias, se reconciliar com as diferenças, construir novas realidades além do mercado e habitá-las. A inovação, o novo princípio é, segundo Hanna Arendt (1990), característico da revolução. A autora diferencia a revolução como inovação de sua primeira acepção como restauração, referida às revoluções do século XVII e XVIII, ligadas com o espírito da Modernidade ⁸⁵.

Criar alternativas revolucionárias de vida é visto aqui como o caminho de produção de subjetividade, de sua manifestação ética, estética e política. Pensamos que a solidariedade é capaz de construir territórios existenciais cuja finalidade seja a efetiva libertação de tudo que escraviza o homem.

Negri e Hardt analisam no “Império” (2001) as condições para o surgimento de novas formas de relação social e de produção de uma possível nova subjetividade coletiva baseada nas necessidades comuns e na responsabilidade da participação. Como tudo está dentro do Império, seu antagonico não são mais os povos delineados territorialmente e, sim, a “multidão” composta por todos aqueles cujo trabalho está regido pelo capital. Esta “multidão” é eclética, multiforme e expandida em todo o planeta, e encontra sua força na diversidade, multiplicidade, singularidade e capacidade de responder ao Império desde qualquer lugar, “resistindo”, re-criando sua própria existência. As “multidões” estariam compostas por todos os excluídos do processo globalizante do Império.

Esta teia supraterritorial tecida pelo Império forma um rizoma, uma rede que, vista em outra frequência, pode ser oportunidade para as multiplicidades dos “fluxos” se expressarem. O Império cria, segundo Negri e Hardt, um potencial para a revolução muito maior que o dos sistemas modernos de poder: o conjunto de todos os explorados, excluídos e submetidos, uma “multidão” oposta ao Império, sem mediação entre eles, autônoma, produzindo em movimento e cooperação, em êxodo e comunidade (Negri e Hardt, 2001). A natureza revolucionária das multidões, cujas lutas produziram o Império como inversão de sua própria imagem, representa hoje uma força incontável:

⁸⁵ Lembramos a idéia que Baudrillard faz da Modernidade como “paródia” e como uma “nova tradição”. Ver BAUDRILLARD, Jean (1985) *Modernité In Encyclopaedia Universalis France S.A.*, Éditeur à Paris, Corpus 12.

“(...) ao trabalhar, a multidão se produz a si mesma como singularidade. É uma singularidade que estabelece um novo lugar no não-lugar do Império, uma singularidade muito real produzida por cooperação,(...) e desenvolvida por movimentos de hibridação”. (Negri e Hardt, 2001: 419).

A multidão promove, com seu trabalho, as singularidades biopolíticas de grupos e conjuntos de humanidade em todos os pontos de intercâmbio global (Lazzarato 1998). Desenha novos espaços, novas geografias através da comunicação e cooperação, circulando rizomaticamente e traçando uma nova cartografia. Esta multidão só conhece o imanente, uma participação vital no conjunto das estruturas sociais. A multidão tem a possibilidade de transformar a resistência em um poder alternativo e a rebelião num projeto solidário. A multidão precisa ainda se re-apropriar do conhecimento, re-flutuar seus saberes populares, se re-apropriar do seu desejo, se tornar “máquina desejante” e, através da comunicação, constituir a vida por meio de luta. Segundo Deleuze e Guattari, o desejo é uma força essencialmente produtiva e criativa, em busca de encontros, e é imanente a outras forças animadoras do social, do histórico, do natural. O desejo é produtivo e a produção, desejante. A produção é aqui entendida como geração constante do novo. Segundo os autores citados, o que importa são as forças;(...) *“o que se tem a fazer é liberar, propiciar, deflagrar a potência da produção, do desejo e da diferença”* (Baremlitt, 2002: 86).

“Com o poder constituinte da multidão, com o produto da imaginação criadora da multidão que configura sua própria constituição, torna-se possível a abertura contínua para um processo de transformação radical e progressiva.... Torna concebível a igualdade e a solidariedade, essas frágeis demandas que eram fundamentais mas continuaram sendo abstratas ao longo da história das constituições modernas”. (Negri e Hardt,2001: 430).

A “solidariedade por convivência” introduz uma efetiva revolução em termos de convivência, fazendo dela algo produtivo, útil. Contesta efetivamente o individualismo ao recompor a trama relacional esfacelada e, ao fazê-lo, evidencia valores que escapam a toda medida (Negri, 2003). A solidariedade por convivência estimula as relações, as favorece, as organiza, as fortalece, fluidifica, entrelaça, e libera sua potência .

CAPITULO 6

VIDA EM COMUM: ONTOLOGIA POLÍTICA

“... não há, entre as coisas particulares, nada mais útil ao homem do que um homem” (Spinoza, B, Corolário I, Prop XXXV, Ética IV)

A partir da discussão dos aspectos de produção e revolução próprios da subjetividade, apresentamos a leitura que Negri (1993) faz da composição política da subjetividade em Spinoza, como a da continuidade subjetiva do ser, na qual a potência se constitui coletivamente no campo das afecções.

Spinoza, no contexto da crise geral do século XVII, participa do debate sobre a fonte da qual se origina o poder ético-normativo que garante o pacto democrático, *Tratado Político* (1979b) e identifica o poder dos indivíduos unidos, o poder da multidão como fonte de criação de direitos e sua relação com a democracia. O filósofo revela a “constituição política” da subjetividade, que se faz no coletivo, nas afecções, na “convivência”, destacando a centralidade do político como afirmação da absoluta positividade do ser. A constante preocupação de Spinoza é a capacidade que os seres têm de afirmar seu *conatus*, como potência para o entendimento e realização de si e como elo de ligação entre todos os que constituem uma coletividade humana.

Já próximo de sua morte no *Tratado Político*, se pergunta “*se é possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos*” (Deleuze, 2002:17).

Segundo Spinoza, o homem é egoísta como forma de sobrevivência. Pelo individualismo dos seus instintos, cada um tende a sua própria satisfação. Sendo assim, exige pela razão que cada um se ame a si mesmo e procure sua “utilidade”, se esforce em conservar seu ser, procurando sua plena satisfação, pois esta seria sua “virtude” e sua felicidade. Ao reparar em tantas paixões tristes, má consciência e ressentimento que separam e dividem os homens, Spinoza propõe eliminar tais “males sociais”, através de organizar os “bons encontros”. Para lograr isto, o *conatus*, como força para persistir e

existir na potência, necessita se libertar das superstições, do medo, das paixões tristes que entristecem e inibem a produtividade e criatividade do sujeito político coletivo. Spinoza propõe criar paixões coordenadas pela razão para se livrar da paixão triste que leva à escravidão. A razão orientaria assim para a busca de bons encontros que compusessem consigo e estimulassem a produtividade do desejo, ou seja, a realização do ser. Considerando o ser como coletivo, agenciado, o caminho da socialização das paixões seria para o bem estar de todos.

Pensamos a partir desta idéia a plausibilidade de construção da “solidariedade por convivência”.

“O bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, deseja-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento que tem de D’us” (Ética IV, Prop. XXXVII, Os pensadores, 1979).

Em sociedade, as necessidades mútuas engendram ajuda mútua: por natureza, o homem não está preparado para a tolerância mútua que requer a ordem social, mas o perigo produz a associação que gradualmente mantém e reforça os instintos sociais: *“Os homens não nasceram para a vida cidadã, mas devem se formar para isso” (Tratado Político V, Will Durant:153)*. Desde esta perspectiva, o homem não é “bom por natureza”, mas por meio da associação, nem que seja pela que constitui a família, se produz a simpatia, o sentimento de comunhão e, no final, de humanidade. Agrada-nos o que se parece conosco e nos compadecemos de quem julgamos semelhante. Surge assim uma “imitação de emoções” e, depois, um certo grau de consciência. Consciência como acúmulo, no espírito do indivíduo em desenvolvimento, das tradições morais de um grupo (idem).

Spinoza nos situa num contexto político onde a potência de afirmação da vida leva os homens a verem as vantagens da vida coletiva e este é o fato que os une, o “pacto democrático”⁸⁶. Afirma o direito natural como desejo do homem de se auto governar e não

⁸⁶ O pacto ao qual nos referimos, mas que por falta de espaço não aprofundamos aqui, é centrado na “utilidade” comum, organizada pela razão, como passagem do estado de natureza, de antagonismos, para o estado artificial e pacífico constituído pelo contrato. Alude à democracia como a união de todos os homens que têm, em conjunto, pleno direito a tudo o que está em seu poder (Negri, 1993)

Se partimos do pressuposto da imanência, a sociedade se forma pelo consentimento dos que dela participam e não por competência dos “sábios”. Destes decorre uma visão jurídico-moral do mundo ao passo que, a partir de Hobbes, temos uma visão ético-jurídica pois os seres se definem pela potência e não mais pela essência como um fim ou como essência geral, abstrata. Importam as singularidades.

ser tutelado por mentores da Sabedoria, estabelecendo precedentes para a autogestão. Ele defende, no *Tratado Político*, que o homem estabelece relações sociais na medida em que é parte da Natureza e que não pode conceber-se sem as outras partes, enquanto é determinado de um modo externo em seus afetos. Assim, a questão da sociabilidade é situada no mundo das paixões e a dos “direitos” no mundo do desejo. Sociabilidade que, em Spinoza, fica ligada à Ética, como uma etologia, que se pergunta sempre pela especial maneira que temos de atuar no mundo, afetar e sermos afetados por ele. A Ética se manifesta como uma forma de existir que liga o desejo à razão e o faz extensivo através do “artifício”, tema do qual se ocupa Hume, como vimos no capítulo 4.

- **A SIMPATIA**

Hume salienta o fato de ser a “parcialidade” o fundo da paixão, e não o egoísmo, marcando uma mudança radical na posição prática do problema social. A questão colocada por Hume é: como ultrapassar as parcialidades, como passar de uma “simpatia limitada” a uma “generosidade ampliada”, como estender as paixões dando-lhes uma extensão que não têm por elas mesmas? A partir deste ponto, a sociedade é pensada como um modelo positivo, um sistema de invenção de artifícios, as instituições, que forcem as paixões a ultrapassar sua parcialidade e formem outros sentimentos morais, jurídicos, políticos. Cabe à imaginação refletir a paixão, liberando-a, estirando-a infinitamente. O que constitui o mundo do artifício ou da cultura é a ressonância, a reflexão das paixões na imaginação. Estas paixões ampliadas tendem a perder vivacidade, entrando aqui as instâncias de poder social, nos aparelhos de sanção, recompensa e punições, que conferem aos sentimentos ampliados ou paixões refletidas um grau de vivacidade e de crença suplementar e que estão na base do que chamamos verdade e realidade (Chatelet, Vol. IV, 1982).

Hume mostra como os sentimentos estéticos e os morais são assim constituídos: paixões refletidas na imaginação, que se tornam paixões da imaginação.

Spinoza é herdeiro desta tradição, embora com diferenças substanciais em relação a Hobbes. Mas o que nos interessa é o que desta visão deriva: os direitos são iguais à potência, que é em ato.

Mas “o verdadeiro sentido do entendimento, nos diz Hume, é justamente tornar sociável uma paixão, tornar social um interesse... entendimento é tão-somente o movimento da paixão que devem social” (Deleuze, 2001:12).

Segundo Deleuze, a filosofia de Hume apresenta duas modalidades da natureza humana, duas espécies do gênero de afecção: os efeitos da associação que determinam o sistema do entendimento e os efeitos da paixão que determinam o sistema das paixões e da moral. À pergunta sobre o que nos faz abandonar o próprio ponto de vista e apreender outro geral como sendo útil aos outros e a si mesmo, Hume responde: a “simpatia”. Tal simpatia abre uma amplidão moral, uma generalidade, mas sem extensão, sem quantidade, ela é parcial. Hume propõe a correspondência entre crença e simpatia: se a crença, como vimos, está na base do conhecimento, a simpatia está na base da vida social, sendo a simpatia referida espontaneamente aos pequenos grupos, famílias, tribos, ao conhecido próximo. A propósito Deleuze observa que o problema da sociedade se encontra nas próprias simpatias as quais é preciso driblar para compor relações que ultrapassem os limites próprios dos egoísmos dos pequenos grupos, sem porém, destruí-los.

A ênfase dada aos outros faz da doutrina moral de Hume um utilitarismo altruísta e político, definindo a utilidade como vínculo entre as “necessidades” e as instituições. Aqui a utilidade se define como a aptidão ou tendência natural para servir a um fim desde que este seja visto como bom. A moralidade seria apenas o conjunto de qualidades aprovadas pela generalidade das pessoas, conforme sua utilidade ou o prazer que proporcionam. Os princípios da moral teriam seus fundamentos no sentimento e não na razão, aproximando, ao nosso entender, seu sentido, com o conceito de ética em Spinoza. Hume descreve grupos de qualidades morais pela utilidade em relação aos seus possuidores, por serem convenientes, agradáveis, etc. Ele não admitia que a moral pudesse fundar-se em verdades eternas, portanto, é imanentista. Hume se centra na idéia da felicidade do eu e dos semelhantes, falando no homem muito mais como ser prático e sensitivo do que racional.(1999a).

- **PRAXIS COLETIVA**

Os contratualistas e o iluminismo partem de uma visão delegativa e representativa como fundamento da teoria da soberania, do Estado, do governo ou do Príncipe mas, como afirma Antonio Negri (1993), é o poder imanente dos indivíduos, da multidão, da união do povo que aparece como potência de construção social e política ativa⁸⁷. O *Tratado Político* de Spinoza aponta para o poder constituinte como base para a Democracia, onde o individual devém político através da mediação coletiva, do social, da práxis coletiva. As necessidades devem deixar de ser carência para converter-se em projeto coletivo:

“se duas pessoas concordam entre si e unem suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto suas forças em comum, mais direito terão eles todos” (Tratado Político, Cap 2: 13)

Ao abordar o macro a partir do micro, revela-se a dimensão política na qual se opera o vínculo social porque *“É pela dimensão política que estamos certos de ser membros do mesmo mundo”* (entrv. a Marcel Gauchet, citada por Dosse, 2003: 152). O espaço político é onde realizamos, segundo Hanna Arendt, nossa condição humana: quem habita este planeta não é o Homem, mas os homens, sendo a pluralidade a lei da Terra. A política, diz a filósofa, baseia-se na pluralidade dos homens (1998), trata da convivência entre diferentes, não se limita aos espaços convencionais, busca ampliar esses horizontes criando novos espaços existenciais e de convivência; ao final, denominamos político ao espaço de realização do coletivo. A filósofa sustenta que a política é algo vital para os indivíduos e para a sociedade, e que o objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais abrangente. Isto nos remete novamente ao conceito de solidariedade que estamos aqui construindo.

A este respeito, Zygmunt Bauman (1999) investiga a relação entre a estrutura do mundo atual e a maneira como nele vivemos, argumentando que a liberdade individual só pode ser produto do trabalho coletivo, ou seja, só pode ser garantida coletivamente. Em função dos rumos para a privatização dos meios de assegurar esta liberdade, Bauman

⁸⁷ Acontece nesta passagem um deslocamento da noção de “soberania” do Estado para a multidão, mas, por falta de espaço não podemos nos aprofundar aqui neste conceito.

adverte sobre a necessidade de recuperar o espaço público como uma *ágora* contemporânea, como um Cabildo aberto às deliberações dos homens livres, na busca de tornar possível a arte de traduzir os problemas pessoais em questões de ordem pública – imperativo vital e urgente para a renovação da política.

Retomando Spinoza,

“aos homens é-lhes útil, primeiro que tudo, estreitar as relações e unirem-se pelos vínculos que melhor podem fazer deles todos uma só coisa, e, de uma maneira geral, é-lhes útil fazer aquilo que serve para consolidar as amizades” (Spinoza, cap.XII, Ética IV)

- **DESLOCAMENTO POLÍTICO DO SER**

Segundo temos visto na filosofia do desejo e no empirismo humeano, a subjetividade como forma de se conceber a si e ao mundo se constitui nas afecções, nas relações, que são lugares de produção de valor, sendo a ontologia do ser, segundo Spinoza, política quanto a sua constituição coletiva.

Como ressalta Toni Negri (2000), há na *Ética* (1979^a) uma pressão continua para encontrar as vias da subjetivação para reconstruir a ordem do mundo a partir de baixo, a partir da potência do agir ético, sempre singular, a partir da inovação do ser. O que interessa a Spinoza na constituição do coletivo é seu caráter consensual. O que permite a associação em Spinoza é o “pacto” determinado pela utilidade comum, as paixões organizadas pela razão, “pacto” que marca a passagem do estado de natureza em que reina o antagonismo, ao estado artificial e pacífico constituído pelo contrato (Negri, 1993). No *Tratado Político*, Spinoza discorre sobre as paixões como a única realidade efetiva a partir da qual se faça uma análise do concreto. O medo da solidão aparece como motor que opera para o deslocamento constitutivo do individual para o social. Porém, na verdade, não é este medo o motor da associação e sim o “desejo” da *multitudo* de estar-junto, de realizar sua natureza de reunião, desejo de produzir seu ser coletivo, porque são os homens em plural que habitam este planeta.

Pensamos que este deslocamento constitutivo do individual para o coletivo, além de ser político é empírico-transcendental. É na prática dos encontros, na ação, na realização

coletiva do ser, que se perfila a freqüência da “beatitude”. Spinoza supõe, desta forma, o final da chantagem do medo como fundamento da convivência. Em Spinoza, a passagem para a sociedade não é cessão de direito, mas um salto à frente que integra o ser solitário na socialidade solidária, que por si só elimina o medo.

- **PAIXÕES-EMOÇÕES-VALORES**

Nosso empenho em construir um conceito novo de solidariedade desde a perspectiva imanentista, a da convivência humana, apresenta ainda outros desafios: como reduzir uma tensão constitutiva que pensamos básica na solidariedade: o conflito parte/todo expressado pelas paixões, pelas emoções conturbadas.

Spinoza dedica ao problema *moral* e a sua solução os livros III, IV e V da *Ethica*. No livro III faz uma história natural das paixões, isto é, considera as paixões teoricamente e não moralisticamente através do seu método geométrico, como se fossem linhas, superfícies, volumes. Trata da natureza e da força das afecções e do poder da alma sobre elas. No livro IV da *Ethica*, Spinoza oferece um sistema do mecanismo das paixões a partir das afecções e esclarece precisamente a escravidão do homem sujeito às paixões, que dependem sempre de idéias inadequadas. Essa escravidão depende do erro do conhecimento sensível, uma vez que o homem considera as coisas finitas como absolutas. O antifinalismo de Spinoza se torna evidente neste livro. No V e último livro da *Ethica*, Spinoza trata da via que conduz à liberdade ou beatitude da alma. Destaca a potência da Razão no governo das paixões.

Partindo de *Cupiditas* - o desejo parcialmente racional, como essência do homem- de *Laetitia*- a alegria como passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior- e de *Tristitia*- a tristeza, inversa à anterior- Spinoza elabora uma combinatória que resulta na fenomenologia das paixões como uma luta de potências onde nossa humanidade se mostra pouco afável, egoísta, invejosa e até destrutiva, em decorrência do individualismo dos instintos e de suas paixões. Este emaranhado de antagonismos passionais e emocionais é que será submetido e transformado através da ética dos bons encontros, rumo à constituição do coletivo. Os bons encontros irão estimular e potencializar o *conatus* dos

envolvidos, destacando, em sua diferenciação e especificidade, a importância e o lugar que cada parte ocupa em relação ao conjunto.

Lembramos que os bons encontros se organizam com base na seleção de afetos, segundo estimulem ou não as paixões alegres, as que aumentam o *conatus*. Os afetos assim selecionados, ao persistirem no tempo, se constituem em sentimentos, portadores da resistência, durabilidade e continuidade próprias do desejo. Segundo Arendt (1990), os sentimentos, por causa destas características citadas, são os que possibilitam a ação dos coletivos, coincidindo com Hume acerca de sua importância na vida social.(1999a).

Há ainda o aspecto de correspondência entre emoções e valores, como apontamos ao tratar destes. Algumas teorias morais outorgam as emoções um lugar de destaque e as relacionam com as crenças, podendo ser cultivadas pela educação moral para compor um caráter virtuoso⁸⁸. Pensamos que não se trata de querer anular emoções e sim colocá-las ao serviço do coletivo. Para isso, o mundo das paixões, como plano de afecções, é visto como o campo de batalha onde se forjam os espíritos. O homem livre repetimos, seria aquele que, conhecendo as leis da natureza e de seu corpo, não se deixa vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo. Trata-se da socialização das paixões de que falamos anteriormente, da reconciliação entre o individual e o coletivo como indissociáveis, e profundamente implicados na sua constituição.

Continuando com este argumento, Hanna Arendt (1990) analisa o lugar das emoções e paixões dentro do contexto da sensibilização e engajamento dos indivíduos nas revoluções americana e francesa e sua interação com a razão, mostrando como a Revolução Francesa não teve sucesso por ter sido guiada apenas pelas paixões em lugar da razão que orientou os homens da Revolução Americana. A filósofa chama a atenção sobre a semelhança de algumas atitudes e emoções com a solidariedade:

⁸⁸ Os estóicos gregos e romanos foram os grandes teóricos das paixões da antiguidade, e fundadores da linha de pensamento spinoziana adotada por nós. Eles produziram análises e taxonomias das paixões, argüindo que elas são julgamentos avaliativos sobre pessoas ou coisas fora do nosso controle. Afirmavam que esses julgamentos são falsos por basear-se em questões externas e por fazer os indivíduos dependentes para sua felicidade. Diziam que as emoções enfraqueciam a personalidade, restando-lhe força e integridade; que eram responsáveis por atos de violência extrema e desnecessárias para motivar boas ações. A remoção das emoções é colocada como um processo necessário e lento, que envolve questões de valores e de crenças, que podem ser mudadas através de um paciente e prolongado esforço pela educação, constituindo isto a teoria normativa das emoções (Martha C. Nussbaum, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998). O próprio Spinoza faz referência a este fato no Prefácio à Ética V.

– a compaixão, que nos impele a reconhecer a vulnerabilidade de que todos os humanos compartilham. Compaixão é ser atingido pelo sofrimento alheio, como se fosse algo contagioso, porém não pode ir além do que é sofrido por uma pessoa, sendo um co-sofrimento cuja força reside na paixão, que só abrange o particular. Tradicionalmente é assimilada ao amor que, ao anular as distâncias anula o espaço *inter*, que é onde ocorre a política. Por isso, sob o ponto de vista político, é irrelevante, embora a fim de aliviar o sofrimento humano, quando o faz, elimina a mediação e atende por ação direta e rápida, sendo de imensa utilidade em casos emergenciais.

– a piedade, que é sentir sem ser tocado na carne, mantém certa distância sentimental e, por isso, pode chegar a alcançar a praça pública. Como diz Arendt: a piedade pode ser a perversão da compaixão, mas sua alternativa é a solidariedade.

A compaixão e a piedade dependem do sofrimento para tomar corpo e por isso mesmo o cultivam de alguma forma⁸⁹:

“É por piedade que os homens são atraídos para’ les hommes faibles’, mas é por solidariedade que eles estabelecem,deliberadamente, e como que desapaixonadamente, uma comunidade de interesses com os oprimidos e explorados”(Arendt,1990:70).

Seu interesse comum seria “a grandeza do homem”, sua dignidade. A solidariedade compartilha da razão, da generalidade e, por isso, é capaz de abranger, conceitualmente, uma coletividade e toda a humanidade. A solidariedade, embora possa ser suscitada pelo sofrimento alheio, não é por ele guiada. Ela só aponta para a positividade do ser e é o princípio que pode inspirar e guiar a ação, porque aponta a estimular a potência dos coletivos. A solidariedade devém sentimento ao efetuar um deslocamento do nível das emoções ligadas ao corpo ainda como afecções, e orientar-se ao “entre”, ao nível da produção do acontecimento. Enquanto as emoções estão intimamente ligadas ao nível da individualidade, os sentimentos corresponderiam ao nível coletivo do ser, efeito de subjetivação e implica mais que uma questão moral, uma frequência ética, etológica, com a criação de valores decorrentes da utilidade do viver-com.

⁸⁹ Spinoza, Ética IV. SPINOZA, Baruch (1979) *In Os Pensadores* . São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

- **A CONVIVÊNCIA**

A “solidariedade por convivência” que propomos construir, surge da observação de sua ocorrência espontânea, em situações pontuais, de coesão coletiva, mostrando sua força produtiva e revolucionária. Contemporaneamente, e em resposta à avassaladora influência do mercado global acima de populações inteiras condenadas à miséria e à morte, vimos desabrochar uma Seattle insurgente, uma Gênova em pé, uma Argentina batendo panelas, um Brasil de caras pintadas, Québec, Praga, etc, sem falar em tantas outras dispersas pelo mundo afora, como manifestações de um poder coletivo capaz de fazer frente às tentativas de submissão e opressão globalizantes. Multidões dispostas a assumir suas vidas e lutar pelos direitos que surgem dos seus desejos, multidões que, através da solidariedade, adquirem uma nova vida, se singularizam, encarnando o homem novo spinoziano. Experiências espalhadas de minorias mostram que, se é necessário, logo, é possível. Esta é a “crença” que o mundo precisa hoje para empreender o caminho de constituição da solidariedade como nova subjetividade coletiva, como horizonte e plataforma de vida ao mesmo tempo.

Estas manifestações evidenciam a capacidade que as multidões, como o conjunto dos denominados excluídos, têm de fazer frente aos embates da globalização, revertendo seus efeitos a favor da constituição de uma vida autônoma e criativa. Observa-se, nestas manifestações de solidariedade surgidas da convivência, uma capacidade efetiva do funcionamento ao qual temos nos referido, uma “simpatia” espontânea que surge da experiência da vida em comum, da busca da utilidade comum, como expressão de uma nova ética, estética e política, feitas de viver-com e postas a serviço de todos. Este modo de solidariedade compõe as individualidades, fazendo delas um corpo só, integrado na produção de sua singularidade.

Se este fato é possível de acontecer espontânea⁹⁰, “naturalmente”, pensamos, em função do ponto de vista que adotamos aqui, que também é possível construí-lo. A

⁹⁰ A espontaneidade é expressão dos modos, portanto, constitutiva do ser em Spinoza. Negri discorre sobre o “pleno” spinoziano, como a plenitude construtiva do ser que não admite vazio nem alternância entre ser/não ser. A “*cupiditas*” é uma potência em ato, sua tensão é explícita, seu ser pleno, real, dado (*A anomalia selvagem*, RJ, editora 34, RJ, 1993: 210)

“solidariedade por convivência” é o modo contemporâneo e imanente de pensarmos a solidariedade como subjetividade coletiva, fazedora de realidade.

Em termos da fenomenologia da prática coletiva, interessa-nos especialmente compreender como de fato pode acontecer o fenômeno da solidariedade na convivência humana, como um co-funcionamento que fala centralmente de diferenças⁹¹, do outro, do direito à afirmação de singularidades, de agenciamentos, encontros, afetos, paixões e razão. Encontramos subsídios na visão antropológico-social de Bauman, que aborda frequências do convívio social, da produção de subjetividades, e de valores éticos. O não fora, a inclusão do outro, a aceitação das diferenças, o relacionamento com a alteridade, com o estranho, a incerteza, são os eixos de reflexão de Bauman. O outro é, para Bauman, a ambivalência, a terra de ninguém, o incatalogável, o escorregadio, a polissemia, a dissonância cognitiva, a contingência, e tudo que escapa à inequívoca localização, uma “anomalia” e um desafio. Bauman analisa, em *Modernidade e Ambivalência* (1999), o papel dos vínculos de tolerância e solidariedade na construção de um mundo diferente, evidenciando os valores que nortearam a Modernidade e os que se posicionam na Pós-modernidade⁹². A aceitação do estranho exterior reflete na emergência e aceitação do estranho interior: o desmascaramento do individualismo evidencia nossos pontos em comum como seres vivos, fazendo-nos valorar diferentemente através dos contatos, da ética da convivência e empurrando-nos para juntos inventarmos outras crenças e, assim, outro mundo possível.

A aceitação da permanente diferenciação e da pluralidade de ações está intimamente ligada à morte dos grandes projetos de engenharia social apoiados na oposição, dominação e exclusão. A “solidariedade” introduz o sentido de respeito pelos outros na sua alteridade, porque ser diferente é o que nos faz semelhantes. O tempo que vivemos é marcado, segundo Bauman, pela contingência (1999), como uma sina comum, à qual basta a tolerância mútua; porém, o destino comum requer solidariedade, que implica respeito com responsabilidade como ligação com o estranho. A atitude de aceitação do outro, do estranho, significa reformular a contingência da sina em destino: camaradagem, identificação imaginativa, empatia. A nova solidariedade do contingente baseia-se no

⁹¹ Para a problematização da “diferença” ver Deleuze, G. *Diferença e repetição*. Rio: Graal, 1988.

silêncio, na aceitação sem perguntas nem cobranças, na consciência da incerteza na qual todos estamos imersos. Esta consciência torna possível o longo caminho que leva da sina ao destino, da tolerância à solidariedade; esta não é apenas questão de perfeição moral, mas condição de sobrevivência. A solidariedade, ao contrário da tolerância, sua versão mais fraca, significa disposição para lutar e entrar na luta em prol da diferença alheia, não da própria.

A tolerância é egocêntrica e contemplativa; a solidariedade é socialmente orientada e militante.

*

A solidariedade é colocada aqui como princípio de subjetivação, de singularização, cujos componentes utópicos ativos poderão abrir caminho à constatação de que nada é acabado ou irrealizável, e que ainda é tempo de reconhecer que, ao contrário do que sugere o neoliberalismo, a vida não é um bem de consumo a ser livremente transacionado no mercado. A solidariedade é produtora de valores humanos a partir da convivência, como lugar de relações, afecções e construção do mundo, orientando as ações comuns e configurando um “poder constituinte”, expansivo, um poder de liberdade e construção ontológica de baixo para cima, o poder da solidariedade comonexo entre o virtual e o possível, nexoque é província exclusiva da multidão (Negri e Hardt, 2001).

”Precisamos agora investigar como o virtual pode exercer pressão nas bordas do possível, e assim tocar o real(...) este é o ato fundamental de criação. Trabalho ativo é o que constrói a passagem do virtual para o real; é o veículo da possibilidade(...) Trabalho como poder de agir: singular na medida em que o trabalho tornou-se o domínio exclusivo do cérebro e corpo da multidão; e universal na medida em que o desejo que a multidão expressa no movimento do virtual para o possível é constantemente constituído como uma coisa de todos. Só quando se forma o que é comum pode ocorrer a produção(...) O poder de agir é constituído por trabalho, inteligência, paixão e afeto num lugar de todos” (Negri e Hardt, 2001: 379).

Como cada realidade muda ao seu modo, os relegados do sistema terão de construir os seus próprios caminhos. Nesta construção coletiva, cabe a cada um dizer a sua palavra,

⁹² Bauman utiliza a expressão “pós-modernidade”em seu texto “Modernidade e ambivalência”; posteriormente, se servirá da forma “modernidade líquida”, para se referir à contemporaneidade.

colaborando com a produção do conhecimento que contribui para a libertação de todos. Afinal, ninguém liberta ninguém; ninguém se liberta sozinho: todos se libertam juntos. No caminho do conhecimento traçado por Spinoza na sua *Ética*, pode se perceber como cada relação remete à outra ao infinito, e é neste sentido que este aspecto nos interessa especialmente para uma aproximação ao tema da solidariedade, para compreender de que forma pode se re-estabelecer o fluxo conectivo da solidariedade num encadeamento bloqueado pelo paradigma do “individualismo” que propicia tal bloqueio porque lucra com a energia capturada.

A solidariedade, ultrapassando as fronteiras da individualidade com suas muralhas emocionais, penetra numa frequência da existência, onde o que separa é apenas visto como estímulo para sua superação. O que engrandece o homem é sua dimensão coletiva que o torna “infinito”, porque não cessa nunca de se produzir.

A “solidariedade por convivência” estaria organizada, segundo o olhar de Hume, em torno de valores ligados à utilidade. Estes valores “morais” se revelam “éticos” e ao serviço da constituição de um corpo coletivo. Para se tornar moral, “*a simpatia deve ampliar-se em direção ao futuro... uma correspondência de impressões, que se dobra com um desejo pelo prazer de outrem, com uma aversão pelo seu penar*”. Para lograr esta ampliação é preciso de “*uma circunstância presente que nos atinja de maneira viva*”, destacando a importância da história como “acontecimento”, que se faz presente de maneira subjetivante (Deleuze, 2001:31).

Estamos em condições, aqui, de conectar a “necessidade” que originou nossa investigação, com a “utilidade”, apoiada na “simpatia ampliada” humeana e organizadora dos “bons encontros” spinozianos. Estes poderiam ser componentes de uma fórmula imanente para a solidariedade que propomos.

A “solidariedade por convivência” se mostra como agenciamento produtivo e revolucionário capaz de re-humanizar os homens devolvendo-lhes a capacidade de se afetar sem mediação e, a partir disso, escolher seu destino comum.

Nossa proposta nos aproxima da preocupação de Guattari em reverter o curso do mundo globalizado em seus aspectos de geração de miséria e devastação dos recursos naturais. Para isso, é preciso uma articulação ético-política, uma *ecosofia* entre o que este

autor denomina os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana). Guattari, em “As três ecologias” (1988), coloca de forma especialmente clara a necessidade de alterar radicalmente a ordem basal de funcionamento do real, os valores, a subjetividade coletiva como criadora de mundo, para aspirar à consecução da vida no planeta. Nosso estudo sobre a solidariedade aproxima e integra a ecologia mental e a social⁹³ ao demonstrar teoricamente a interdependência destes níveis que compõem o real. Ao fazer isto, acreditamos estar colaborando para uma psicossociologia de comunidades.

Propomos a “solidariedade por convivência” como a articulação ético-política necessária a uma nova ordem mundial, como uma nova subjetividade feita para inventarmos juntos os novos tempos e os novos territórios, até os inimagináveis ainda. A solidariedade aqui proposta é a que está do lado da potência, que estimula a nos tornarmos os artesãos de nossas vidas e sermos co responsáveis pelo que produzimos.

⁹³ Pensamos que também articula a ecología ambiental, mas por falta de espaço neste estudo, não podemos abordar.

REFLEXÕES FINAIS

“Como el otro, este juego es infinito”

Jorge Luis Borges, “Ajedrez”. El hacedor, 1960

A evolução da idéia de solidariedade se apresenta, com o correr dos séculos, como um farol ao qual as correntes da história colocam sempre fora de alcance. Tentativas abortadas, simulacros e faz de conta, mas a idéia sempre volta, num retorno obstinado, esperançoso e quase desesperado, a acender e piscar suas luzes como horizonte de junção, de reunião: uma nova terra anunciada e almejada. A recorrência do tema nos faz pensar nele como sintoma dos tempos, ao qual interpelamos. Parafraseando Baudrillard: as campanhas para difusão da solidariedade, como fato social, podem ser vistas como um “sintoma”, uma solução de compromisso que, como tal, carrega em si toda a positividade da força do seu desejo e as amarras de uma moral que o escraviza e abafa. Como todo sintoma, ele pode se constituir em caminho de conhecimento e, portanto, de liberação, se soubermos compreender sua mensagem: isto é justamente o que nos propomos neste estudo, relacionar o sintoma com a crise que lhe dá vida e operar no plano de imanência de tal forma que os fluxos do desejo, da potência, encontrem a possibilidade de sua expressão. Este é nosso ato solidário.

A crise constitutiva da burguesia, decorrente de sua configuração dialética, é a que Spinoza, segundo Negri (1993), não aceita e apresenta como obstáculo a ser ultrapassado para a construção de sua filosofia do porvir, colocando a crise como marca da descontinuidade, como oportunidade de um salto para frente. Seu pensamento se orienta para uma teoria de constituição da prática como caminho de superação da crise e de constituição do projeto revolucionário do humanismo, transfigurando seus conteúdos de forma materialista, levando a esperança e prática humanas de transformação para além de qualquer dialética burguesa. A filosofia de Spinoza não é contra a crise, mas contra o não ser, contra a negatividade destrutiva e o vazio da ontologia: *“... a crise é sinal daquele limite que o ser existente, de maneira cada vez mais pesada e material, rompe no sentido*

construtivo” (Negri, 1993:235), introduzindo uma ética da luta dentro da ética constitutiva, onde o limite não a condiciona, não é transcendente a ela, mas é sim, a medida essencial da relação com o existente. A idéia de limite, diz Negri, é ontologicamente consubstancial a de superação, como indicativa de tensão constitutiva. Para Spinoza, a crise é um obstáculo a ultrapassar, um verdadeiro desafio, uma oportunidade para o crescimento, para o conhecimento e a liberação.

Abordamos o aspecto de crise, sintoma, tensão, como inflamação das forças produtivas da vida e pré anúncio do novo por-vir. A tensão entre limite e tendência que a constitui é liberação da força produtiva.

A “solidariedade por decreto” aqui discutida é vista como um sintoma que fala de sua necessidade, e à qual estamos tentando atender através destas reflexões, em busca de alternativas. A partir da consideração crítica da forma contemporânea de apelo à solidariedade, com raízes na Modernidade e no individualismo, propomos uma forma diferenciada de solidariedade, adequada às demandas atuais de um mundo ameaçado pelos interesses do capital mundial integrado.

O curso de nossa reflexão começa pelo posicionamento na filosofia da imanência. Perscrutar nossa subjetividade desejante de novos horizontes nos reserva uma bela surpresa: numa das dobras⁹⁴ de nossa contemporaneidade encontramos um Spinoza nômade na curvatura do tempo-espaço que nos assiste na busca. Tentamos nos deixar levar pela enxurrada de imagens, intuições, e sons que emergem de sua ética, no caminho que nos leva de nossa pergunta inicial à construção de uma possível resposta, que esperamos, ultrapasse, ao modo dos perceptos, nossa exígua humanidade.

Em pleno século XVII, Spinoza já advertia sobre os riscos do sistema jurídico-político que se debruçava sobre os indivíduos, isolando-os numa trama social fragmentada. Resistindo contra toda tradição e ameaça, e apostando numa vida criativa e livre a caminho da *beatitude*, Spinoza chama a atenção para o poder constituinte das multidões baseado na dinâmica que nós identificamos como “solidariedade por convivência”, capaz de fundar as bases para uma vida em comum radicalmente democrática, auto-gestiva, de auto determinação e produção.

⁹⁴ Sobre o conceito de “dobra”, ver, Deleuze, G *A dobra – Leibniz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 1991.

Sua discussão sobre o “pacto democrático” é aproximada aqui à discussão sobre a construção contemporânea de modos de vida que propiciem a libertação dos indivíduos, dando-lhes uma inserção digna na rede da vida, resgatando sua potência através das relações e da imaginação. Spinoza se opõe às teorias jusnaturalistas, concepção de fundamentos absolutos e apresenta uma física da sociedade como uma mecânica de pulsões individuais e uma dinâmica das relações de associação, que procede sempre por deslocamentos ontológicos. Isto visando compreender a problemática da constituição e fazendo da política sua metafísica.

A forma aqui proposta, a “solidariedade por convivência”, está vinculada aos “bons encontros”, no sentido de Spinoza, como aquilo que estimula o “*conatus*”, leva à produção, ao conhecimento e, portanto, libera.

A filosofia da imanência que guia nosso pensamento pode ser vista como uma perspectiva solidária do ser e da vida, desde a qual a heterogênese encontra seu funcionamento para a composição do todo. Assim, os infinitos modos de expressão da substância única se destacam, evidenciam sobre uma trama virtual que se produz o tempo todo. Eis a ontologia produtiva e política do ser que se faz nos contatos, nos agenciamentos. Desde esta perspectiva, as dicotomias perdem força, pois já não há mais oposição e sim funcionamento, que implica aceitação dos limites como oportunidade de superação, do sofrimento como fonte de coragem, do conflito como prenúncio de uma vida nova.

E, os bons encontros, como pactos, podem ser organizados, como vimos em Hume. Para este autor, o espírito é delírio, um livre trânsito de fluxos, imagens que podem se associar com qualquer coisa. Efetuação das forças naturais, onde não há obediência à lei. A natureza humana irrompe no mundo das idéias, das impressões e lá coloca suas conjunções. O poder político limita a associação de imagens e coloca lei na matéria delirante. Assim, a natureza humana teria princípios organizadores dessa matéria delirante. Trata-se de dominá-la para não sucumbir ao caos, daí a crença de uniformidade jogada sobre o mundo para este oferecer garantias de futuro⁹⁵.

Natureza e natureza humana são uma só, e a crença é natural, é a verdade da Natureza, havendo uma espécie de harmonia pré estabelecida entre as crenças e a própria

⁹⁵ Assim dizia Claudio Ulpiano numa de suas belas aulas, na década do 80.

natureza. A crença é verdadeira, se fosse errada, a Natureza seria perversa. A crença ultrapassa a experiência e está na base da epistemologia, do conhecimento.

Assim como para Hobbes a Natureza humana é egoísta, e a socialização só é possível através do contrato que reprime o egoísmo, para Hume a Natureza humana é simpatia parcial e os fundamentos da Natureza humana estão na constituição de grupos restritos ou unidades familiares separadas. Desde Hume, para socializar a Natureza humana é preciso inventar a extensão da parcialidade: o artifício. A sociedade se constitui por expansão e não mais por repressão. Hume moralista, sociólogo, psicólogo, mostra, segundo Deleuze (2001), que as duas formas sob as quais o espírito é afetado são, essencialmente: o passional e o social, ambas implicadas. Além do problema do conhecimento se coloca a questão moral. A sociedade espera de seus membros certa constância de reações e a presença de paixões que propiciem bens e objetivos em comum. Por outro lado as paixões implicam a sociedade como meio oblíquo de se satisfazerem. De tal forma que para poder compreender o homem é preciso perceber que a condição que torna possível um conhecimento em geral, também torna possível o projeto da ciência do homem: o espírito precisa ser afetado para devir “sujeito”. O que é central no pensamento humeano é o ultrapassamento do espírito que devém subjetividade, a subjetividade empírica feita no âmago do social.

Interessa-nos a solidariedade como relação, pois ela pode, como ética ou etologia devinda subjetividade, produzir o homem novo, conduzindo-o para sua liberdade, sua potência. Longe de abafar as individualidades, lhes dá outro brilho, o de uma inserção coletiva da qual se nutre e na qual encontra seu sentido. A solidariedade aqui proposta abre o caminho para que cada indivíduo, já coletivo, invente, na imanência, sua vida, uma vida, parafraseando Deleuze.

A subjetividade, tal como foi colocado ao longo deste trabalho, configura uma plataforma, referência e horizonte de vida e é construída, inventada. Nosso empenho é em compreender as possibilidades para que a “solidariedade por convivência” possa constituir e assinar a subjetividade para este terceiro milênio que nos toca viver a todos juntos.

Partir das campanhas como sintoma nos permitiu perfilar seu remédio, implícito na sua demanda⁹⁶: contacto, agenciamento, abraço, não mais como falta e, sim, como desejo, pura positividade do ser. A solidariedade parece estar encarnando uma maneira racional de amar dos coletivos ou, então, uma forma de ser “razoável”. Esta seria a forma contemporânea proposta para a solidariedade, adequada para uma realidade de rede, rizomática, imanente. Uma forma de solidariedade que teria a forma daqueles a quem conecta. Solidariedade como suporte e dinâmica de inclusão produtiva e diferenciada, como princípio de conectividade transversal.

Os aspectos de agenciamento, produção e revolução da solidariedade como subjetividade coletiva, podem se constituir em parâmetros que guiem a ação de forma efetivamente solidária, colaborando para a produção do novo, despertando o que Al Bauman⁹⁷ denominava “o artista interno”, aquele que dorme dentro de cada um de nós.

Pensamos que a “solidariedade por decreto”, tal como foi descrita, estaria inscrita ainda no nível da obediência e não de produção de conhecimento, não parecendo, portanto, apta para propiciar a autonomia, criatividade e liberdade. Ao não dotar os indivíduos de instrumentos que lhes possibilitem inventar sua vida, ter critério para se posicionar na vida, pelo contrário, os dispõe à dependência e à ignorância, ou seja, nega-lhes o direito a ser livres, perpetuando sua “exclusão”.

Algumas das campanhas de solidariedade das quais partimos revelam, como sua aspiração, a reprodução da ordem produtora de sua necessidade. Ter identificado o agenciamento, a produção e revolução como aspectos centrais da solidariedade como subjetividade e processo de subjetivação, nos leva a poder discriminar as campanhas que, ocupando parcialmente o lugar do discurso solidarista, podem resultar em procedimentos assistencialistas ou em ações efetivamente solidárias.

Para tanto, é imprescindível que as experiências micropolíticas engendrem atitudes democráticas, de participação consciente e horizontalizada, no dia a dia, na convivência, fortalecendo, assim, a subjetividade do grupo. O pluralismo evidencia-se no embate de

⁹⁶ Nossa gratidão aos ensinamentos do Dr Edward Bach, que vinculou a doença a um erro de amor, e a propôs como oportunidade para o crescimento, no sentido spinoziano de ir das paixões-emoções aos sentimentos de amor coletivos rumo à *beatitude*.

⁹⁷ Al Bauman, músico, professor de piano de Wilhelm Reich. Desenvolveu uma linha terapêutica neo-reichiana, inicialmente destinada ao tratamento de dependentes químicos, centrada na expressão e em acordar o artista interno. Dedico-lhe minha homenagem e gratidão por tudo que me ensinou de mim e da vida.

idéias, na possibilidade de divergência entre indivíduos que se expressam livremente, apesar de engajados num projeto comum. Isto é exercício de co-funcionamento e resgate da política, como território de criatividade coletiva, pelo fortalecimento das identidades dos grupos e pela afirmação de valores que contemplem o diálogo e a coexistência solidária entre segmentos sociais diversos.

“não é o absolutismo que constitui a sociedade política, mas a organização da potência das individualidades, a resistência ativa que se transforma, pelo uso da razão, em contrapoder, o contrapoder que se desdobra coletivamente como consenso ativo, a prática consensual que se articula em constituição real” (Negri, 1993:156).

Pensamos que algumas passagens se revelam fundamentais para compreender a construção dos laços de solidariedade:

- Do individualismo como fragmentação, separação, para os agenciamentos, os encontros,
- Da engenharia civil e econômica regida pela razão, para a reativação dos encontros, do trabalho vivo, das afecções, dos sentimentos,
- Da acumulação para a circulação, o re investimento na rede,
- Da reprodução do capital para a produção do ser.
- Do signo para a construção de conceitos como relações comuns, como uma convivência que se eterniza através dos perceptos que cria,
- Dos uniformes, das fardas, para os belos corpos dançando, cantando, pintando, construindo com seus braços entrelaçados, um outro mundo: isto implica na passagem de uma moral para uma ética e estética.

Não nos propomos aqui a tratar dos meios para atingir nossa meta; no entanto podemos sugerir orientações para a ação surgidas de nossa compreensão do tema. Trata-se da construção do novo homem, o homem solidário contemporâneo, feito transversalmente de ética, estética e política. Pensamos que recuperar os contatos é recuperar os corpos, pensados como corpo-mentais pela tese do paralelismo spinoziano, fortalecê-los e liberar seus desejos. Para tanto, julgamos primordial a facilitação expressiva para o conhecimento de si, da forma singular de afetar o mundo e de ser afetado por ele. O conhecimento como caminho que leva da ignorância à liberdade se constitui em alvo de atenção e dedicação.

Dado que as singularidades são a marca registrada deste pensamento imanente, múltiplos são os conhecimentos e as vias para os percorrer.

Atendendo a nosso propósito, a compreensão da construção da “solidariedade por convivência”, achamos oportuno propor uma educação baseada em “Valores Humanos” que orientem as emoções da individualidade de forma adequada para a produção da vida em comum, para a produção das diferenças, desenvolvendo sentimentos coletivos de interconexão “simpática” e ligação com o rizoma da vida. Reconstruir a horizontalidade social para inventar novos territórios existenciais “à margem” do mercado.

Guattari sugere se debruçar sobre os dispositivos de produção de subjetividade, indo no sentido de uma re-singularização individual e/ou coletiva, ao invés de ir no sentido de uma usinagem pela mídia (Guattari, 1988). Ou seja, servir-se dos canais abertos pela globalização e seus avanços midiáticos e pós midiáticos, colocando-os a serviço da construção de alternativas singularizadas de vida, como de fato tem acontecido nas manifestações espontâneas de solidariedade. Propiciar os encontros, criar os espaços “entre”, onde acontece a política, constitutiva da subjetividade. Precisamos usar esses dispositivos a favor da afirmação do novo homem, o singular e solidário, aquele que aumenta sua própria potência ao estimular a dos outros. O homem solidário adequado às necessidades de nossos tempos é o homem capaz de ultrapassar a si mesmo, parafraseando Hume. Ao fazer isto, pode ir além das fronteiras emocionais de sua individualidade, não para deturpá-la, mas para exaltá-la, outorgando-lhe um lugar de destaque, um lugar de “nodo”, de terminal de uma vasta rede.

A solidariedade não implica na morte do indivíduo, mas justamente no seu desenho porque ele é imprescindível à trama: só se junta o que está separado. Isto é o que nos interessa. A separação é ético-estética, individualiza e relaciona, dela surgem as cores, as formas, os perfumes, as melodias, como combinatórias de relações possíveis, uma dança eterna de elementos destacados de um plano virtual que se materializa pela força da imaginação direcionando a ação. A solidariedade aqui apresentada aposta na imaginação e conta com sua potência que é basicamente relacional.

Os bons encontros podem ser organizados e se constituir em territórios de auto gestão, autodeterminação e de produção de conhecimento, saberes, de vida. O conhecimento adquirido no coletivo liberta, colocando os coletivos em condições de uma

vida autônoma, produtiva, digna e criativa, para enlaçar-se com outros coletivos e intercambiar seus conhecimentos de modo a potencializar-se e expandir-se constantemente, afirmando sua força constituinte. Esta é, provavelmente, a democracia à qual Spinoza se referia.

A solidariedade aparece, assim, como questão política, ação, produção, mobilidade, miscigenação, instaurando uma nova ética a favor da vida. Este é um processo de reconstrução do mundo de baixo para cima, de dentro para fora, tijolo a tijolo, corpo a corpo, onde cada um ocupa um lugar de destaque e de quem depende o co-funcionamento do todo. Mais que palavras grandiloquentes, precisamos de pequenos atos amorosos, solidários, não como emoção, mas como sentimento, como uma qualidade de energia; precisamos desimpedir os canais da potência. É através deste processo que os coletivos singularizados podem vir a construir sua cidadania global, exercer seu poder constituinte e voltar ao instituído para renová-lo e humanizá-lo.

Visualizamos a solidariedade como subjetividade coletiva, como fluxo liberado irrompendo em todos os espaços, preenchendo tudo como magma incandescente, desenhando veias a modo de rizoma. A “solidariedade por convivência”, devindo subjetividade, torna evidente seu aspecto revolucionário, que desconhece as medidas e cuja obstinação é devir, ser. Sua idéia- força são os fluxos; seu anseio, desimpedir canais, recompor pontes, inventar nexos. Isto é, também, o que os corpos podem ao se encontrarem. A liberdade conquistada juntos na produção de si e do mundo faz passar para uma perfeição maior, na forma de uma alegria que tende para sua multiplicação. A solidariedade como forma de relação devinda subjetividade cria valor sem medida, sem mediação, porque o valor que cria, a liberdade, não tem medida (Negri, 2003).

A solidariedade, não mais como necessidade e sim como projeto coletivo, desafia a criatividade e imaginação dos coletivos e mostra seu aspecto de ousadia e determinação que não conhece fronteiras e a quem os obstáculos só incitam a perseverar e se fortalecer. Esta é a arma com a qual as multidões contam para encarar o “horizonte de guerra” que a atualidade apresenta. A “solidariedade por convivência”, feita de relações e sentimentos, nos permitiria ir além de nossos limites individualistas, atravessar as parciaisidades da paixão humana e, através de uma razão criativa, re-inventar o mundo e a si mesmo. Num mundo sem D’us externo e soberano, o que se “diviniza” é o acontecimento. O que acaba

tornando o homem divino é a faísca que produz nos seus agenciamentos. Quando o capitalismo mundial se torna um pesadelo para todos, surge a virtualidade da solidariedade como linha de fuga, como constitutiva da subjetividade mutante. É ali que se opera o *devir*, o que nos faz devir como alteração radical dos valores e que se traduz na criação de novos territórios existenciais, como novas e diferenciadas maneiras de ser, porque é a partir dos valores que desenhamos nossas vidas e as vivemos.

A inserção na frequência da solidariedade aproxima da *beatitude*: muita gente já experimentou e está experimentando, experimente você também ser solidário, experimente sem moderação!

“Everness”

*Sólo una cosa no hay. Es el olvido.
Dios, que salva el metal salva la escoria
y cifra en Su profética memoria
las lunas que serán y las que han sido.
Ya todo está. Los miles de reflejos
que entre los dos crepúsculos del día
tu rostro fue dejando en los espejos
y los que irá dejando todavía.
Y todo es una parte del diverso
cristal de esa memoria, el universo;
no tienen fin sus arduos corredores
y las puertas se cierran a tu paso;
sólo del otro lado del ocaso
verás los Arquetipos y los Esplendores.*

“Ewigkeit”

*Torne em mi boca el verso castellano
a decir lo que siempre está diciendo
desde el latin de Séneca: el horrendo
dictamen de que todo es del gusano.
Torne a cantar la pálida ceniza,
los fastos de la muerte y la victoria
de esa reina retórica que pisa
los estandartes de la vanagloria.
No así. Lo que mi barro ha bendecido
no lo voy a negar como un cobarde.
Sé que una cosa no hay. Es el olvido;
sé que en la eternidad perdura y arde
lo mucho y lo precioso que he perdido:
esa fragua, esa luna y esa tarde.*

Jorge Luis Borges (1964)
El otro, el mismo

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio (2000) “A imanência absoluta” In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34. pp 169-192.

ALQUIÉ, Ferdinand (1984) “Hume, David” In *Encyclopaedia Universalis France S. A.*, Éditeur à Paris, Corpus 9.

ANTOUN, Henrique (2001) Jornalismo e Ativismo na Hipermídia: em que se pode reconhecer a nova mídia, In: *Revista da FAMECOS*, Porto Alegre:: EDIPUCRS, n° 16, pp. 135-147 (dezembro).

_____ (s/d) “A multidão e o futuro da democracia na cibercultura” . Texto disponível em <http://www.eco.ufrj.br/ciberidea/equipe/pdf/antoun/composmultidaofuturolivro.pdf> Consultado em dezembro 2003.

ARENDT, Hannah (1990) *Da revolução*. São Paulo: Ática S.A.

_____ (1998) “O que é política?”. São Paulo: Bertrand Brasil, *Apud* VIEIRA, Liszt. *Direito, Cidadania, Democracia: uma reflexão crítica*. http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev09_listz.html consultado em 10 fevereiro 2004.

BAUDRILLARD, Jean (1985) “Modernité” In *Encyclopaedia Universalis France S.A.*, Éditeur à Paris, Corpus 12.

BARENBLITT, Gregório (2002) *Compêndio de Análise Institucional*. Belo Horizonte: Editora. Instituto Félix Guattari.

BAUMAN, Zygmunt (1999) *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (2001) *Modernidade Líquida* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (2000) *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BODIN DE MORAES, Maria C. (1999) “Constituição e Direito Civil: Tendências” In http://www.sphere.rdc.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev15_mcelina.html na *XVII Conferência Nacional dos Advogados*, painel: *As novas relações civis*. Rio de Janeiro, 30 agosto. Consultado 02 fevereiro 2003.

_____ (2001) “O Princípio de Solidariedade” *In Os Princípios da Constituição*, comp. Manoel Messias Peixinho. Rio de Janeiro: Editora. Lúmen Júris, pp:167-190.

BORGES, Jorge Luis (2002) *Obras completas II 1952-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores S. A.

CAPRA, Fritjof (1996) *A teia da vida*. São Paulo: Editora Cultrix.

CASTRO FARIAS, José Fernando (1998) *A origem do direito de solidariedade*. Rio de Janeiro: Renovar Editora.

CHAUÍ, Marilena (1979) “Espinosa” *In Os pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

CORCUFF, Philippe (2001) *As Novas Sociologias, construções da realidade social*. Bauru: EDUSC.

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia (1998) Os novos pobres e o contrato social: receitas de desenvolvimento, igualdade e solidariedade ou da solidariedade, seus mitos, laços e utopias *In Arquivos Brasileiros de Psicologia*, volume 50, no. 4, pp 7-13.

DELEUZE, Gilles (1968) *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1982) *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.

_____ (1982b) “Hume” *In* CHÂTELET, François *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas* VOL IV, “O Iluminismo, O séc XVIII”, Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 59.

_____ (1988) *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Editora Graal.

_____ (1991) “Foucault, historiador do presente”.. *In* ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Hólon, pp 85-88.

_____ (1992^a) “Controle e devir”. *In Conversações*. Rio de Janeiro: Editora.34. pp 209-218.

_____ (1992b) “Post-scriptum sobre as Sociedades de controle”. *In Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34. pp 219-226.

_____ (1993) *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____ (1994) Deseo y placer *In Magazine Littéraire*, nº 325 (número dedicado a Foucault), págs. 57-65. Disponível em <http://www.hartza.com/deleuze.html>. Consultado em setembro 2003.

_____ (1995) *L'immanence: une vie...* In *Revista Philosophie*, 47: 3-7, 1995. Texto disponível em <http://www.filoantropologia.webcindario.com/infinit.htm>. Consultado em dezembro 2003.

_____ (2001) *Empirismo e subjetividade*. São Paulo: Editora 34.

_____ (2002) *Espinosa, Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta.

_____ e PARNET, Claire (1998) *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta.

_____ e GUATTARI, Félix (1974) *El Antiedipo*. Barcelona: Barral Editores.

_____ (1992) *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34.

_____ (1996) *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol I. Rio de Janeiro: Editora 34.

DEMO, Pedro (2002) *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez Editora / Instituto Paulo Freire.

DONZELOT, Jacques (1980) *A Polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

DOSSE, François (2003) *O Império do sentido – A humanização das Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC.

DUMONT, Louis (1993) *O Individualismo – Uma perspectiva antropológica da Ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

DURANT, Will (1961) *Historia de la filosofia*. Buenos Aires: Joaquin Gil – Editor.

ESCOBAR, Carlos Henrique (1991) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Hólon.

EWALD, François (1991) “Foucault, Deleuze: um diálogo fecundo e ininterrupto” In ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Hólon, pp 79-80.

_____ (1993) *Foucault, a Norma e o Direito*. Lisboa: Comunicação e Linguagens Editora.

_____ (1997) *El concepto de Derecho Social* In *Contextos – Revista de Derecho Social*. Buenos Aires: Editores Del Puerto SRL.

_____ e BELLOUR, Raymond (1991) “Signos e acontecimentos” (entrevista com Gilles Deleuze). In ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Hólon, pp 9-30.

FOUCAULT, Michel (1978) *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.

_____ (1984) *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____ (1986) *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.

_____ (1987) *La historia de la sexualidad (Vol II y III)* Madrid: Siglo XXI Editores.

_____ (1995) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal.

_____ (1997) *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____ (2002) *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 8ª ed.

FREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. (1984) “Deux essais sur le sujet et le pouvoir” *In Michel Foucault. Un Parcours philosophique* Paris: Gallimard. Tradução parcial (p. 297-321) em: <<http://jornalista.tripod.com/midiaepoder/contemp.htm>>

GUATTARI, Félix (1976) *Psicoanálisis y transversalidad* Buenos Aires: Editora Siglo XXI.

_____ (1987) *Revolução Molecular* São Paulo: Editora Brasiliense.

_____ (1988) *As três Ecologias* Campinas: Papyrus Editora.

_____ (1992^a) *Caosmose* Rio de Janeiro: Editora 34.

_____ (1992b) Para una refundación de las prácticas sociales (trad. Pour une refondation des pratiques sociales) *In Le Monde Diplomatique* (Oct. 1992), pp 26-27. Texto disponível em <http://aleph-arts.org/epm/praticas.html>. Consultado em setembro 2003.

_____ (1993) “Da produção de subjetividade” *In* PARENTE, André (Org) *Imagem – Máquina: A era das Tecnologias do Virtual*. São Paulo: Editora 34.

_____ e ROLNIK, Suely (1993) “*Micropolítica – Cartografias do Desejo*” Petrópolis: Vozes Editora.

GUILLERMIT, Louis (1974) “Emanuel Kant e a Filosofia Critica” *In* CHÂTELET, François *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas. Vol. V – A Filosofia e a História, de 1780 a 1880* Rio de Janeiro: Zahar Editora.

HARDT, Michael (1996) *Gilles Deleuze, Um aprendizado em Filosofia* São Paulo: Editora 34.

_____ (2000) “A sociedade mundial de controle” *In ALLIEZ, Éric (Org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica.* Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 357-372.

_____ e NEGRI, Antonio. (2001) *Império.* Rio de Janeiro: Editora Record.

HUME, David (1999^a) “Ensaio Morais, Políticos e Literários”. *In Os Pensadores* São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____ (1999b) “Investigação acerca do entendimento humano” *In Os Pensadores* São Paulo: Editora Nova Cultural.

JUNG, Carl G. (1974) *Lo inconciente..* Buenos Aires: Editorial Losada..

LATOUR, Bruno (1994) *Jamais fomos modernos* São Paulo: Editora 34.

LAZZARATO, Maurizio.(1998) *Luttes de "minorités" et politique du désir* Texto disponível em http://www.samizdat.net/multitudes/textes_de_lazzarato/chimeres_30_1998.html. Consultado em outubro 2003.

MANCEBO, Deise “Modernidade e produção de subjetividades” Texto disponível em www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/2010.doc Consultado em janeiro 2004.

MAQUIAVEL Nicolau (1979) “O príncipe” *In Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.

MAUSS, M. (1974) [1923-24]. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. *In : Sociologia e Antropologia. v. II.* São Paulo: Edusp.

MISRAHI, Robert, (1984) “Spinoza et Spinozisme” *In Encyclopaedia Universalis*, Éditeur à Paris, Corpus 17.

MONTEIRO GOMES, João Paulo “Hume” *In Os pensadores* Editora Nova Cultural Ltda., 1999, São Paulo.

NEGRI, Antonio (1993) *A anomalia selvagem.* Rio de Janeiro: Editora 34.

_____ (2000) *Spinoza Nécessité et liberté chez Spinoza : quelques alternatives* Texto disponível em http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=234 Consultado em outubro 2003.

_____ (2003) *Job: la fuerza del esclavo .* Buenos Aires: Paidós.

_____ & LAZZARATO, Maurizio. (1991) *Travail immatériel et subjectivité.* Texto disponível em http://www.samizdat.net/multitudes/textes/ml_tn/fa_06_1991.html

Consultado em outubro 2003.

NERUDA, Pablo (1968) *Obras completas II*, “Memorial de Isla Negra, La luna en el laberinto”. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

NIETZSCHE, Friedrich (1972) *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets Editor.

_____ (1976) *A genealogia da moral*. Lisboa: Guimaraes & C.

_____ (1998) *Para além do bem e do mal - Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras.

REICH, Wilhelm (1989) *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes.

ROSANVALLON, Pierre (1997) *A crise do Estado-Providência*. Goiânia Editoras. UFG e UnB.

ROUTLEDGE Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998)

RUSSO, Eduardo Angel y MOGUILLANES MENDIA, Alicia C. (2001) *La lengua del derecho. Introducción a la hermenéutica jurídica* 3ª. Edición Buenos Aires: Editorial Estudio.

SALEM, Tânia, (1992) A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, no 18, ano 7.

SCHÉRER, René. “Homo tantum. O impessoal: uma política” In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. pp 21-38

SPINOZA, Baruch (1979^a) “Ética” In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

_____ (1979b) “Tratado Político” In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

STERN, Alfred. (1963) *La filosofía de la historia y el problema de los Valores*. Buenos Aires: Editora Eudeba.

Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc, 1967.

MAQUIAVEL, Nicolau (1979) “O Príncipe” In *Os pensadores* São Paulo:Abril Cultural.

VIEIRA, Liszt “Direito, Cidadania, Democracia: Uma Reflexão Crítica” Texto disponível em http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev09_listz.html

Consultado em dezembro 2003.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ANAIS do Encontro “A cidade vivente. Subjetividade, socialidade e meio ambiente na cidade contemporânea” (1997) Belo Horizonte, 18 a 21 de abril 1997: Movimento Instituinte de Belo Horizonte; Engendra; Instituto Félix Guattari.

ANTOUN, Henrique (1996) “O pensamento transindividual: afetos, perceptos e conceitos que determinam o cybertempo”. Texto disponível em <http://www.eco.ufrj.br/antoun/textos/transindividual.pdf>
Consultado em dezembro 2003.

BOFF, Leonardo (2000) *Ecologia, mundialização, espiritualidade* São Paulo: Ática.

DANOWSKY, Déborah (2000). “Deleuze sobre Hume” In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp 195-208

DELEUZE, Gilles (1991) *A dobra – Leibniz e o barroco*. Campinas: Papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles (1993) Número Especial sobre Gilles Deleuze In *Cadernos de Subjetividade* São Paulo, mar./ago.

DOMÈNECH, Miquel.; TIRADO, Francisco e GÓMEZ, Lucía (2001) “A dobra: psicologia e subjetivação” In SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) *Nunca fomos humanos – nos rastros do sujeito* Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp 111-136.

EWALD, François. (1991) “A esquizo-análise” In ESCOBAR, Carlos Henrique *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, pp 89-92.

FOUCAULT, Michel (1991) “Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista” In ESCOBAR, Carlos Henrique *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, pp. 81-84.

HALL, Stuart (2001) *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP&A Editora.

MACHEREY, Pierre . (1991) “Pensar em Espinoza” In ESCOBAR, Carlos Henrique. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, pp. 62-68..

MONDOLFO, Rodolfo (1968) *O Infinito no pensamento da Antiguidade Clássica*. São Paulo: Editora Mestre Jou.

NEGRI, Antonio (2002) *O Poder Constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

_____ (2003) “Da Produção de subjetividade – entre guerra e democracia” In *Cinco lições sobre Império* Rio de Janeiro: DP&A Editora, pp 179-196.

- _____ (2003) *Kairós, Alma Vênus, Multidão* Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- ORLANDI, Luiz B. L. (2000) “Linhas de ação da diferença” In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp 49-64.
- PACHECO Anelise, COCCO, Giuseppe, VAZ, Paulo, org (2002) “O Trabalho da Multidão- Império e Resistências” Rio de Janeiro: Museu da República e Gryphus Editora.
- PEDRO, Rosa M.L.R. (2003a) “As Redes na Atualidade: Refletindo sobre a produção de conhecimento” In D’ÁVILA, Maria Inácia & PEDRO, Rosa (org). *Tecendo o Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Mauad/Bapera Editora, pp. 29-47.
- _____ (2003b) “Reflexões sobre os processos de subjetivação na sociedade tecnológica” In MACHADO, Jorge Alberto (org). *Trabalho, Economia e Tecnologia – Novas perspectivas para a sociedade global*. São Paulo: Tendenz/Praxis.
- _____ & PREUSS, Miriam (1999) Cultura, tecnologia e socialização In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol 50, n. 4, pp 34-47.
- PICHÓN RIVIÈRE, Enrique (1971) *Del Psicoanálisis a la Psicología Social, Vol I e II* Buenos Aires: Editorial Galerna.
- _____ (1998) *Psicologia da vida cotidiana* São Paulo: Martins Fontes Editora.
- PRADO Jr. , Bento (2000) “A idéia de ‘plano de imanência’” In ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp 307-322.
- RAJCHMAN, John (1991) “Lógica do sentido, ética do acontecimento”. In ESCOBAR, Carlos Henrique *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora Hólon, pp. 56-61.
- REZENDE CHAVES Júnior (1993) “O Direito “Dúctil” de Gustavo Zabrebelsky” Texto disponível em http://www.juizesfree.hpg.com.br/governo_e_politica/93/index_int_juridico.html Consultado em fevereiro 2003.
- ROLNIK, Suely, (1997) “Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização”, In *Cultura e Subjetividade: Saberes nômades*, LINS D. (org) Campinas, SP: Editora Papirus.
- SAMPAIO FERRAZ Júnior, Tércio Constituição Brasileira: Modelo de Estado, Estado Democrático de Direito, Objetivos e Limites Jurídicos In Revista “Parcerias Estratégicas” Texto disponível em <http://www.mct.gov.br/CEE/revista/rev04.htm> Consultado em fevereiro 2003.
- VASCONCELOS, Naumi A. (1998) Gênero e Ecologia Social In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol 50, n. 4, pp 48-57.

_____ (2003) “À procura de Luisa – contribuições da Antropologia urbana à pesquisa psicossocial *In* D’ÁVILA, Maria Inácia & PEDRO, Rosa (org). *Tecendo o Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Mauad/Bapera Editora, pp 95-105.

VAZ, Paulo (1999) Corpo e Risco in *Utopia e Controle*. Texto disponível em <http://www.angelfire.com/mb/oecantador/paulovaz.html> Consultado em outubro 2003.

www.opendemocracy.net/debates/issue-8-101.jsp. Lista de discussão “P2P: the new information war?”