Produtividade e imanência das normas - Desafios (amigáveis) ao institucionalismo[1]

Heliana de Barros Conde Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

1. Introdução

No Rio de Janeiro (e é bem provável que essa circunstância se repita em todo o Brasil), quando nos dizemos institucionalistas ou analistas institucionais, isso faz evocar alguns companheiros de discurso e modos de ação: os Socioanalistas (como René Lourau e Georges Lapassade) e os Esquizoanalistas (qual Gilles Deleuze e Felix Guatttari).

Decerto esses franceses travessos, cuja presença – corpos[2] e textos – entre nós tem sido tão importante, desde a década de 1970, para a invenção de práticas *psi* de cunho libertário (em lugar do cunho policialesco hegemônico), podem parecer, hoje, mais distantes ou menos nítidos. Já temos, evidentemente, muitos institucionalistas "genuinamente brasileiros", o que permite constatar a existência de uma efetiva *transmissão* de saberes e deixar de lado a palavra *influência* – de tal modo idealista, que Foucault (1987a, p. 24) chegou a compará-la a uma espécie de "meio de propagação", qual um gás difuso.

A rede brasileira de institucionalistas não forma, é claro, um todo homogêneo. Dentre as inúmeras diferenças que a percorrem, destacam-se os apelos (ou não) ao Marxismo e à Psicanálise. No caso do Marxismo, vemo-nos às voltas com os conflitos entre um paradigma *dialético* (sempre presente entre os Socioanalistas, e evidenciado pelas referências constantes a Hegel) e uma filosofia das diferenças ou positividades (característica da Esquizoanálise, mediante o privilégio concedido seja a Nietzsche, seja a Bergson, Espinosa ou Hume, na original leitura desses filósofos proposta por Deleuze e Guattari[3]). No caso da Psicanálise, o tema do *desejo* envolve tempos e contratempos: mais próximos da Sociologia e da Psicossociologia, os Socioanalistas dele pouco falam,

privilegiando o tema sociopolítico da autogestão; os Esquizoanalistas, por sua vez, oferecem-nos a ideia de um desejo-máquina ou produção desejante, abalando (ou fazendo ruir) nossos (outrora?) preciosos estudos de Freud e/ou Lacan.

Tudo isso soa, é claro, demasiado epistemológico, e bem sabemos que a história da verdade não precisa curvar-se à história das ideias, em especial quando se trata de "ideias em outro lugar". Sendo assim, prosseguimos mesclando dialética (entre instituinte e instituído, por exemplo) com positividades (multiplicidade de forças, digamos), dispositivos grupais autogestionários com aspirações a linhas de fuga e devires etc. Não se trata, aqui, de condenar essa espécie de *teratologia* que praticamos cotidiana e alegremente, tampouco de diagnosticar, em estilo onisciente, algum mal-estar entre os institucionalistas. Nosso propósito, ao trazer à cena esses queridos "monstros", é apenas o de pensar, de problematizar, de adicionar elementos novos a nossa (desorganizada e potente) caixa de ferramentas.

Para tanto, o presente texto é provocado pela leitura de dois artigos já antigos: *Foucault e Marx. O desafio do nominalismo*, de Étienne Balibar, e *Por uma história natural das normas*, de Pierre Macherey. Ambos decorrem do encontro internacional "Michel Foucault Filósofo", realizado em Paris em janeiro de 1988, cujo conteúdo foi publicado no ano seguinte. Os autores são velhos companheiros de Louis Althusser, filósofo marxista de quem Foucault foi bastante próximo – amizade e conexões intelectuais. Por algum tempo, foi difícil a decisão: com qual deles trabalhar?

A opção pelo segundo, no qual a questão do *desejo* é mais central que a da *dialética*, deve-se ao interesse especial de que se reveste, hoje, o problema das *normas*. Em tom brincalhão, costumamos insistir que não é verdade que esteja "tudo dominado"; ao mesmo tempo há, inclusive entre nós – institucionalistas mais, ou menos estritos –, uma facilidade maior em falar ou escrever, um tanto lamentosos, sobre a "sociedade de controle" ou a "biopolítica" do que em produzir acontecimentos discursivos, mesmo pequenos, os quais, por um instante que seja, escapem "tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes (...), oportunidade que é

preciso agarrar" (Deleuze, 1992, p. 217-218).

Pode parecer estranho que se apele a um artigo que versa sobre Foucault[4] para desafiar (amigavelmente) o institucionalismo. Vale dizer, quanto a isso, que o problema centralmente focalizado por Macherey – o da produtividade e imanência das normas – possui indubitáveis conexões com o panorama esboçado até o momento. Passemos, pois, à apresentação do artigo escolhido, à qual se agregarão variadas interferências (nossas e de outros companheiros discursivos), para, ao final, formular perguntas ao menos renovadas.

2. A problemática foucaultiana das normas

Segundo Macherey (1989), a questão que preocupou fundamentalmente Foucault foi a de compreender de que modo a ação das normas na vida dos homens determina o tipo de sociedade à qual pertencem como sujeitos. Nesse sentido, todas as investigações foucaultianas girariam em torno de uma interrogação fundamental: como passar de uma concepção negativa da norma, fundada no modelo jurídico da exclusão (divisão entre o permitido e o proibido), a uma concepção positiva que insiste, ao contrário, sobre sua função de inclusão e regulação?

Tomando alguns trabalhos de Foucault como base, Macherey demonstra como, mediante a prevalência de uma ou outra dessas concepções, as relações sociais e o modo de inserção dos indivíduos na rede que elas constituem são definidos de modo completamente diferente:

> a loucura pode ser pensada, e também (...) agida, na qualidade de desrazão, em relação com a prática segregativa de um enclausuramento do qual o Hospital Geral forneceu a realização exemplar; ou na qualidade de alienação, no momento em que essa segregação é eliminada e os loucos "liberados" no asilo que gere a loucura de modo inteiramente diferente, integrando-a àquilo que a medicina dá a saber sobre o homem. No mesmo sentido, *Vigiar e punir* mostra como a penalidade pode ser montada como um espetáculo, pondo em cena (...) a opacidade dos grandes interditos, cuja transgressão lança aqueles que a levam a cabo fora da humanidade, à maneira do suplício dos regicidas; ou como uma disciplina, no interior de uma instituição penitenciária que exibe um princípio de transparência, (...) segundo

> a disposição exemplar do panóptico. Enfim, segundo *História da Sexualidade*, o prazer ligado ao sexo pode ser submetido a um controle externo, tendente a contê-lo dentro de certos limites reconhecidos como legítimos, ou ser "liberado" (...), e então ela é arrastada num movimento de expansão aparentemente ilimitado que a constitui propriamente como "sexualidade", seguindo a impulsão positiva que lhe é dada por um poder que funciona como um "biopoder". (Macherey, 1989, p. 203-204)

Nos três casos (loucura, crime e sexualidade), Macherey encontra um esquema comum, que esquematizamos conforme se segue:

	PRÁTICAS I	PRÁTICAS II
TIPO DE PRINCÍPIO →	EXCLUSÃO	INTEGRAÇÃO
NORMAS DE SABER (CRITÉRIO DE VERDADE) →	RESTRITIVO	CONSTITUTIVO
NORMA DE PODER (CONDIÇÃO DE LIBERDADE) →	REGRAS EXTERNAS	LEIS INTERNAS

Macherey nos conduz de imediato a um segundo dilema, transversal ao já abordado. Pois não se trata apenas, em Foucault, da passagem de uma concepção negativa (PRÁTICAS I) a uma concepção positiva (PRÁTICAS II). Há, em acréscimo, novamente duas possibilidades de entender a ação da norma, esteja ela orientada para a constituição de uma figura de anormalidade (problemática de *História da Loucura*) ou de normalidade (problemática de *História da Sexualidade*).

Uma vez mais nos arriscamos a esquematizar a problemática foucaultiana, tendo em conta essa nova alternativa:

	PRÁTICAS I	PRÁTICAS II
Relação da norma com seus 'objetos'	EXTERNA (BARREIRA) – sentido jurídico	INTERNA (LIMITE) – sentido biológico
Relação da norma com seus 'sujeitos'	EXCLUI DESQUALIFICA (desconhece)	INTEGRA IDENTIFICA (reconhece)

Baseado na dualidade de problemas que percebe no percurso de Foucault, Macherey propõe perguntas que servirão de roteiro para o desenrolar de seu artigo: há uma "verdade" objetiva das normas e de sua ação, relacionada ao tipo de sociedade e de sujeito a que correspondem?; se existe, qual a natureza dessa verdade?; os critérios de avaliação de tal verdade dependem de uma história ou de uma epistemologia?; em que medida, eventualmente, reconciliam essas duas perspectivas?

3. A produtividade da norma

Para explorar tais questões, Macherey nos convida a tomar como ponto de partida uma tese de alcance filosófico: a afirmação do *caráter produtivo* da norma. Segundo privilegiemos, respectivamente, o modelo jurídico ou o modelo biológico, a ação da norma será concebida

> seja negativamente e restritivamente, como imposição, por definição abusiva, de uma linha divisória, cruzando e controlando, na forma de uma dominação, um domínio de espontaneidade cujas iniciativas se supõe preexistirem a essa intervenção (que, *a posteriori*, as ordena, contendo-as como uma forma capta um conteúdo, impondo-lhe sua forma de

> organização); seja positivamente e expansivamente, como um movimento extensivo e criativo que, fazendo recuar progressivamente os limites de seu domínio de ação, constitui ele mesmo, efetivamente, o campo de experiência ao qual as normas irão se aplicar. Neste último caso, pode-se dizer que a norma "produz" os elementos sobre os quais age, (...) ou seja, ela determina a existência desses elementos pelo próprio fato de tentar controlá-los. (Macherey, 1989, p. 206)

Tomando como exemplo a tecnologia da confissão, conforme exposta em *História da Sexualidade I – A vontade de saber*, Macherey discorre sobre o modo como ela contribui para a constituição do objeto "sexualidade":

> tal procedimento esclarece a noção de uma "vontade de saber" que dá título à obra: se não há saber sem uma "vontade" que o sustente – evidentemente, não se trata aqui da vontade de um sujeito –, é porque o discurso de verdade que ele procura pronunciar não conduz à representação neutralizada de um conteúdo de realidade que lhe preexistiria, mas porque se afirma nele a mesma vontade ou a mesma necessidade que produz historicamente seu objeto, numa forma de "poder-saber" onde esses dois aspectos, poder e saber, coincidem absolutamente (Macherey, 1989, p. 206-207).

Segundo essa perspectiva da produtividade da norma, o que seria, então, "ser sujeito"? Macherey é enfático: ser sujeito – ser exposto à ação da norma como sujeito de saber ou de poder – é depender dessa ação não apenas quanto a determinados aspectos exteriores do comportamento (segundo a fronteira entre o lícito e o ilícito), mas naquilo que constitui o próprio ser do sujeito que pensa e age, "que não age senão sendo agido, que não pensa senão sendo pensado pelas normas e sob as normas, em relação às quais seu pensamento e sua ação podem ser medidos, isto é, integrados num sistema de avaliação global, onde figuram a título de um grau ou de um elemento". (Macherey, 1989, p. 208).

Ser "sujeito" é pois, literalmente, ser "sujeitado". Não, contudo, no sentido de submissão a uma ordem exterior que faria supor uma pura dominação, e sim no sentido da inserção de todos os indivíduos, sem exceção, numa rede homogênea e contínua, num dispositivo normativo que, produzindo-os e reproduzindo-os, "os transforma em sujeitos" (Macherey, 1989, p. 208).

Neste momento, Macherey dá início a uma discussão minuciosa sobre um dos últimos textos de Foucault: aquele que se refere ao opúsculo de Kant, datado de 1784, sobre o Iluminismo[5]. Neste texto kantiano, Foucault identifica a primeira ocorrência histórica de perguntas essenciais, características da modernidade: "Quem sou eu agora? Qual o campo atual das experiências possíveis?". De acordo com Macherey, elas remetem implicitamente à tese da produtividade da norma.

> Com efeito, situar-se em relação às normas, na medida em que elas definem, por um tempo, um campo de experiências possíveis, é colocar-se como sujeito no contexto de uma sociedade normalizadora que faz prevalecerem suas leis, não dobrando ao rigor das mesmas sujeitos que, segundo suas predisposições próprias ou segundo um princípio de autonomia que neles preexistiria (...), seriam dóceis ou rebeldes; mas, ao contrário, instaurando um domínio de subjetividade que é, ele próprio, inclinado a tal ação. Poder-se-ia (...) prolongar a leitura do texto de Kant, vendo aqui o ponto de partida (...) de uma doutrina da universalidade da lei. (Macherey, 1989, p. 208).

Por que universalidade da lei? Porque, para os sujeitos assim produzidos, ela não se apresentará como uma prescrição particular, como um indicador ou obstáculo factual com que ocasionalmente nos defrontamos. Será em nosso nome – ela "nos nomeia" – que a lei se exprimirá, designando-nos como sujeitos. Porém, apesar de reconhecer em Kant a tese da produtividade da norma, Macherey nos reservará, como veremos adiante, algumas surpresas: a seu ver, o filósofo alemão está mais próximo de Lacan que de Foucault.

Por enquanto, sigamos acompanhando as aproximações entre Foucault e Kant. Diz Macherey que se a lei nos designa como sujeitos e, com isso, designa igualmente as normas de pensamento e ação que devemos considerar como próprias, ser sujeito é "pertencer", conforme explicitado na indagação "O que é esse presente ao qual *pertenço*?", que Foucault também extrai do texto kantiano. Conforme faz Macherey, citemos Foucault a respeito: "Trata-se de mostrar em que, e como, aquele que fala como pensador, como sábio, como filósofo, *faz parte* ele mesmo desse processo e (mais que isso) como ele tem certo papel a

desempenhar nesse processo onde se encontra, ao mesmo tempo, como *elemento e ator*". (Foucault, 1994a, p. 680).

Não obstante Foucault se refira especificamente ao "filósofo" (Kant, ele próprio?), Macherey – com quem concordamos – considera que no parágrafo acima transcrito é a condição do sujeito, o ser do sujeito, melhor dizendo, o ser-sujeito que está em causa. Assim definido, o sujeito não é um ser que se determinaria quer por uma identidade concreta, única e diferente de qualquer outra, quer como uma "coisa que pensa", *cogito* cartesiano abstrato que valeria para todos. Se há uma singularidade do sujeito, ela só é apreensível sobre um fundo de pertencimento comum que o constitui enquanto tal, *normalizando-o*. Por conseguinte, a singularização subjetiva remete ao "pertencimento a um certo nós (...), a um conjunto cultural característico da atualidade" (Foucault, 1994a, p. 680).

É a partir desse ponto que Macherey abre as perguntas que nos despertam especial interesse. Em primeiro lugar, indaga se a problemática do pertencimento a uma atualidade, a um campo atual de experiências possíveis, começaria realmente com Kant, já que, a seu ver, este último falaria de coisa inteiramente distinta do que Foucault lhe atribui: parece esboçar "uma teoria do déspota esclarecido, apoiada no princípio segundo o qual o homem é o ser que, para se "elevar", tem necessidade absoluta de um mestre (Macherey, 1989, p. 210).

Para Macherey, se admitirmos a formulação, em Kant, da questão do presente e do sujeito-definido-pelo-presente, teremos igualmente de levar em conta que a comunidade a que o filósofo alemão se reporta é constituída pela *racionalidade de seu direito*, no duplo sentido moral e jurídico; ou seja, a que é realizada num *estado de direito*. Eis, segundo Macherey, o sentido que toma a produtividade da norma em Kant: "a lei que me liga a uma comunidade humana em geral fala em mim, pode-se mesmo dizer que ela 'me' fala, como na fórmula de Rousseau que Kant apreciava particularmente, 'Consciência, instinto divino', da qual ele tirou por sua própria conta a tese da 'lei moral em mim'" (Macherey, 1989, p. 210-211).

Em Kant, por conseguinte, a tese da produtividade da norma pressupõe a identificação entre a norma e o direito,

condição de todas as minhas ações: a lei me indica o que devo fazer, antes mesmo de interditar o que não devo; porém seu discurso é essencialmente prescritivo, ou seja, me obriga na qualidade de uma pura forma, cuja eficácia deriva exatamente de ser livre de qualquer conteúdo determinado.

Macherey insiste que tal perspectiva é totalmente distinta da do próprio Foucault. Ela mais se assemelharia, a seu ver, à leitura que Lacan faz de Kant no texto *Kant com Sade.* Ali, Lacan mostra que "é a pertinência à lei e ao ideal comunitário por ela prescrito que, de um só golpe, define o sujeito desejante ao mesmo tempo que submete seu desejo ao peso dessa lei que, por si só, como forma, lhe dá todo o seu conteúdo. (Macherey, 1989, p. 211).

Esta colocação do sujeito de maneira totalmente formal – na "ordem do simbólico", adenda Macherey – faz dele o produto da lei, desde o início situado numa relação de pertencimento a uma comunidade (tanto racional quanto desejante, paradoxalmente); mas, ao mesmo tempo, toma o formalismo jurídico da lei como única medida da sua produtividade. Neste sentido, é uma concepção *negativa* (e no limite *negadora*) dessa produtividade, a qual

> não tenderia a outra coisa senão à instauração de um limite "no" próprio sujeito; e este aparece desde então como necessariamente atravessado pela lei: sujeito cindido ou fendido, sujeito dessa falta a ser que tem por nome desejo, isto é, sujeito no sentido de Lacan. Deste ponto de vista, o sujeito é aquele que encontra seu lugar já traçado num domínio de legitimidade precisamente circunscrito, no interior do qual deve manter e garantir sua identidade de sujeito. (Macherey, 1989, p. 211).

Macherey sugere, então, que nos apoiemos em outra referência filosófica quanto ao pertencimento constitutivo do sujeito: a que encontramos em Espinosa. Foucault mesmo o teria sugerido, mediante breve indicação presente em *História da Loucura*: "A razão clássica não encontra a ética no ponto terminal de sua verdade, sob a forma de leis morais: a ética, como escolha contra a desrazão, está presente desde o começo em todo pensamento ordenado (...). Na era clássica, a razão surge no espaço da ética (Foucault, 1987b, p. 142)[6]. Como reforço a tal consideração, Foucault cita o próprio

Espinosa em *A reforma da inteligência*: "Qual é então essa natureza? Mostraremos que ela é o conhecimento da união que a alma pensante tem com toda a natureza". (Espinosa *apud* Foucault, 1987b, p. 143)

A noção de pertencimento (ou união), nesse fragmento de Espinosa, não é definida na ordem do simbólico, mas na do real. Conforme enfatiza Macherey, "ser sujeito é, então, (...), colocar-se, se afirmar, reconhecer-se como *pars naturae*, isto é, como submetido à necessidade (...) global de um todo, a própria natureza, da qual cada uma de nossas experiências de sujeito é a expressão mais ou menos desenvolvida e completa" (Macherey, 1989, p. 212). Esta 'necessidade' espinosista difere inteiramente do direito racional proposto por Kant, pois

> se ela faz referência a um ordem (...), essa ordem não é uma ordem humana, mas uma ordem natural, não é uma ordem prescritiva dos homens, mas uma ordem necessária das coisas, que se exprime do ponto de vista de uma natureza em face da qual o homem não estaria no direito nem seria capaz de se colocar (...) "como um poder num poder". (Macherey, 1989, p. 212).

As leis dessa ordem teriam um sentido *físico*, e não *jurídico*. Consequentemente, a relação de pertencimento não se define de forma limitativa, mas de maneira positiva; ou, nos termos de Espinosa, causal: "Com efeito, é ela que constitui, que faz ser o que se afirma nela e por ela". (Macherey, 1989, p. 212)

Aceder a uma natureza superior não consiste, para o filósofo holandês, em despojar-se de uma natureza primeira em face de seus limites, de sua finitude. Consiste, ao contrário, em desenvolver ao máximo toda a potência que está nela e pela qual ela se comunica, como *pars naturae*, com a natureza inteira: "Toda a natureza está 'em' mim, (...) desde que eu aceda a esse 'saber ético', que é também uma ética do saber, e que suprime a falsa alternativa entre liberdade e necessidade" (Macherey, 1989, p. 213).

Macherey aproxima essa consequência do pensar espinosista de uma formulação contida na introdução de *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*, mediante a qual Foucault define seu próprio percurso filosófico: "saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa

silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente. (Foucault, 1984, p. 14).

Fazê-lo, segundo Macherey, é abrir o pensamento à única via que, para o pensamento, pode ter um sentido: não a de uma ilusória *liberação* – um pensamento sem restrições, plenamente 'humano' –, mas a de uma *liberdade* que conduza a '*pensar de outro modo*'.

4. A imanência da norma

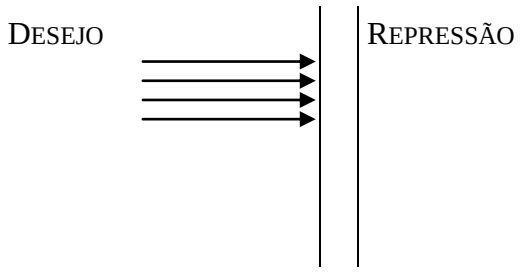
Após essa conexão com Espinosa, que será posteriormente retomada, Macherey passa a uma discussão sobre a tese da imanência da norma – talvez ainda mais importante, nas reflexões de Foucault, que a da produtividade. Pensar a ação da norma como imanente é "renunciar a considerar sua ação como restritiva, como uma 'repressão' formulada em termos de interdito, que se exerceria sobre um sujeito previamente dado (...), capaz de "liberar-se" ou "ser liberado" de um tal controle (Macherey, 1989, p. 213).

A sequência dos trabalhos de Foucault – de *História da loucura* a *História da sexualidade*, passando por *Vigiar e Punir* –, apresentada, acompanhando Macherey, no início do presente artigo, mostra o parentesco entre a "liberação" e o reforçamento (ou, ao menos, o tipo diverso de ação) das normas. Mas será suficiente, para alimentar nossas formas contemporâneas de pensar e agir, denunciar o caráter ilusório do discurso anti-repressivo? Orientado por esta indagação, Macherey põe em cena o debate entre Foucault e a Psicanálise, conforme enunciado em *História da Sexualidade I – a vontade de saber*:

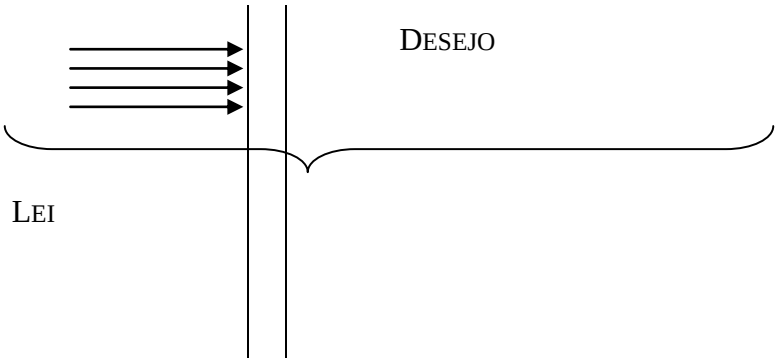
> Que o sexo não seja 'reprimido', não é de fato uma asserção muito nova. Há muito tempo já foi dito por psicanalistas. Eles recusaram a maquinaria simples que facilmente se imagina ao falar em repressão; a idéia de uma energia rebelde a subjugar pareceu-lhes inadequada para decifrar a maneira como poder e desejo se articulam; eles os supõem ligados de modo mais complexo e mais original do que esse jogo entre uma energia selvagem, natural e viva provinda de baixo, que aumenta sem cessar, e uma ordem que tenta lhe opor obstáculos de cima; não se trata de imaginar que o desejo é reprimido, pela boa razão de que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. (Foucault, 1979, p. 79-80).

Acabamos de ver como a apresentação da lei como constitutiva do desejo se insere na tese da *produtividade da norma*: a lei é, neste caso, causa do 'efeito desejo'. Cabe ainda perguntar, entretanto, sobre o tipo de causalidade que está em pauta na relação entre a ordem da lei e a ordem do desejo: transitiva ou imanente? A mera inversão da fórmula, escolhendo a lei como causa e o desejo como efeito, é suficiente apenas para comparar o esquema reichiano (ou freudo-marxista) e o psicanalítico (notadamente lacaniano), como mais uma vez esquematizamos com apoio nas considerações de Macherey.

– Esquema reichiano (ou freudo-marxista)



– Esquema psicanalítico (notadamente lacaniano)



Acerca desse presumido contraste, esclarece Foucault:

> o que distingue uma análise da outra, a que é feita em termos de repressão do instintos e a que se faz em termos de lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões; não é a maneira de conceber o poder. Uma como a outra recorre a uma representação comum do poder que (...) leva a duas considerações opostas: seja à promessa de uma "liberação", se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação – se for constitutivo do próprio

> desejo – de que "sempre já se está enredado". (Foucault, 1979, p. 80).

Segundo Macherey, esta última fórmula (psicanalítica) – "sempre já se está enredado" (a lei, como causa, antecipa-se a seus efeitos) – resulta da pura afirmação da produtividade da norma, sem que se incorpore o outro aspecto de sua ação, isto é, o caráter imanente. E em que consiste a tese da imanência da norma, presente em Foucault? Macherey assim a resume: "Esta relação [entre lei e desejo] não é uma relação de sucessão ligando termos separados, *partes extra partes*, segundo o modelo de um determinismo mecanicista; ela supõe a simultaneidade, a coincidência, a presença recíproca (...) de todos os elementos que reúne" (Macherey, 1989, p. 215).

Sob a tese da imanência, portanto, não se pode pensar a norma em antecipação às conseqüências de uma ação e/ou independentemente destas; deve-se pensá-la tal como age em seus efeitos, não no sentido de limitação, mas no de conferir-lhes o máximo de realidade de que são capazes.

Voltando a problemas examinados por Foucault, Macherey explora as consequências da tese da imanência. Não há *sexualidade em si*, tampouco *loucura em si*, na qualidade de experiências originárias, fora do tempo e da sociedade: todo fenômeno ou experiência é histórico-social, ou seja, depende das condições objetivas que o produzem. Mas, para escapar ao "mito das origens", não basta transferir para a lei a iniciativa que, antes, estaria na loucura ou na sexualidade "originárias". É preciso compreender que tampouco há *norma em si* ou *lei pura*, transcendente, que só sairia de si para marcar negativamente seus efeitos, limitando-os ou delimitando-os. Se olharmos para a história (foucaultiana) da sexualidade, o que ela ensina é que

> não há nada atrás da cortina: nem sujeito sexual autônomo em relação ao qual as formas históricas da sexualidade não seriam mais que manifestações fenomenais mais, ou menos conformes à sua essência escondida; nem lei da sexualidade que criaria artificialmente o domínio de sua intervenção, dobrando de um só golpe às suas regras o sujeito dessa intervenção (Macherey, 1989, p. 215-216).

O que seria, nesse sentido, a sexualidade (ou o desejo)? Nada mais seria do que as experiências históricas e sociais da(o) mesma(o), sem que tais experiências necessitem, para ser explicadas, de algum *em si*, seja ele a Lei ou o Sujeito. Para Macherey, nisto consiste o *positivismo* foucaultiano: não há verdade senão fenomenal, não há qualquer princípio

transcendente que se antecipe à realidade. Daí o princípio (apenas metodológico) de Foucault: é preciso vincular a história da sexualidade à história dos enunciados sobre a sexualidade, sem ligá-la a qualquer realidade que seria "representada", direta ou simbolicamente, por tais enunciados. Melhor diríamos, aliás, acompanhando Macherey, enunciados *da* sexualidade que enunciados *sobre a* sexualidade, já que "a verdade do sexo não deve ser buscada em nenhuma parte senão na sucessão histórica de enunciados que constitui (...) o domínio de todas as suas experiências". (Macherey, 1989, p. 216).

5. Positividade: produtividade e imanência em imanência

Reunindo as teses da produtividade e da imanência, Macherey sintetiza: "se a norma não é exterior a seu campo de aplicação, isto não se deve apenas ao fato de que o produza; também a que se produza, ela mesma, ao produzi-lo. (...) O que normatiza a norma é sua ação". (Macherey, 1989, p. 217).

Nesta linha, perfila-se a crítica foucaultiana à Psicanálise, em que pesem seus méritos[7]: à sua maneira, ela reconduz à lei transcendente como grande mito das origens, mensurável "graças a uma interpretação" (Macherey, 1989, p. 217).

Para Foucault, diferentemente, a norma não está pré-ordenada a seu exercício: tal exercício a tem, simultaneamente, por sujeito e objeto (a norma *ordena* e *se ordena*), fazendo com que só se a possa pensar historicamente, isto é, em relação com os processos que ela efetua (e que a efetuam). Macherey remete essa concepção de norma a Georges Canguilhem e transcreve observações de Foucault a respeito:

> G. Canguilhem quer reencontrar, pela elucidação do saber sobre a vida e dos conceitos que articulam esse saber, o que há do conceito na vida, ou melhor, do conceito enquanto ele é um dos modos desta informação que todo vivente antecipa sobre seu meio. Que o homem viva num meio conceptualmente arquitetado não prova que ele se tenha desviado da vida por qualquer esquecimento ou que um drama histórico o tenha separado dela; mas somente que ele vive de uma certa maneira (...) Formar conceitos é uma maneira de viver e não de aniquilar a vida. (Foucault, 1994c, p. 773-774).

Essa referência à vida porta alguns riscos conceituais e políticos. Exige precisões ulteriores, a fim de que a própria vida não seja essencializada na forma de um novo mito, o de uma força vital cujo "poder" preexistiria ao conjunto de efeitos que produz: "Se as normas agem, não é em virtude de uma obscura potência que

portaria em sua ordem, em estado virtual, o sistema de todos os seus efeitos possíveis" (Macherey, 1989, p. 218).

Há que insistir, pois, na não-transcendência da norma, desprendendo-nos de modos de pensar que a entendem como limite já traçado. A fim de exibir tal modo de pensar, Macherey retorna momentaneamente a Kant, pois o filósofo alemão via a humanidade no cruzamento de duas estradas, conquistando sua liberdade ao escolher o lado bom da bifurcação – a 'cultura' frente à 'natureza'.

Contra tal concepção, Macherey reintroduz a perspectiva espinosista, capaz de apresentar algo bem distinto de uma clivagem entre ordens heterogêneas. Porém não é Kant, mas um filósofo clássico, Hobbes, quem lhe serve de contraponto direto para a exposição do ponto de vista de Espinosa sobre a sociedade. Afirma Hobbes que o estado de sociedade impõe normas, isto é, as leis, para proteger os homens deles mesmos, especialmente da paixão destrutiva que caracteriza o estado de natureza. Nesse sentido, as normas regulam a vida social mediante uma transferência voluntária de poder aceita por todo o corpo social. Essa transferência produz uma nova forma de poder soberano ao recuperar o instinto de dominação próprio a todos os homens e fazê-lo retornar sobre eles, na forma de uma obrigação absoluta. A ideia de transcendência da norma é tão nítida nessa concepção, que Macherey chega a dizer que se pode apreender em Hobbes "a antecipação de uma espécie de psicanálise do poder" (Macherey, 1989, p. 219).

Já Espinosa se recusa a estabelecer entre natureza e sociedade essa relação de ruptura e ultrapassamento. A seu ver, na sociedade, é a própria natureza que continua a agir, a por em jogo suas leis e paixões: não há qualquer inversão do sentido das leis naturais nem se põe em jogo a dialética de um contrapoder. Pois o poder não se define obrigatoriamente, em Espinosa, pela dominação, embora possa, acidentalmente, tomar essa forma. Neste caso, contudo, estamos diante de uma sociedade desestabilizada em seu princípio, pois "viver em sociedade segundo as normas não é substituir um direito natural por um direito racional, muito ao contrário; é gerir e regular as mesmas relações de força que determinam, a partir do jogo livre e necessário dos afetos, o conjunto das relações interindividuais. (Macherey, 1989, p. 219).

Desse ponto de vista já existe, ao ver de Macherey, uma teoria política na terceira parte da *Ética* – "A origem e a natureza dos afetos" – e não apenas, como em geral se afirma, na quarta – "A servidão humana ou a força dos afetos" –,

na qual a idéia de um poder soberano é formulada. Isso porque, em Espinosa, a socialização espontânea dos afetos não necessita, para operar, de leis diferentes daquelas da natureza: "A questão do poder se põe de um só golpe no nível dos conflitos passionais (...): é deles que o poder tira seu verdadeiro poderio, *potentia*, e não de uma nova ordem, *potestas*, que superimporia, à expressão dos mesmos, novas regras e novos padrões de comportamento (Macherey, 1989, p. 220). E se Hobbes aparecera como antecipação de uma psicanálise do poder, Espinosa pode agora emergir, na pena de Macherey, como esboço de uma teoria dos micropoderes.

O artigo que vimos acompanhando se encerra com diversas comparações. Primeiramente, retoma-se o contraponto entre Hobbes e Espinosa. A preocupação do primeiro é a de fundar uma teoria política sobre uma antropologia, uma teoria das paixões humanas, dentre as quais se destaca, como motivação fundamental, o medo de morrer – motivação que, revertida, dá ao direito seu único princípio e funda a concepção jurídica do poder. Para Espinosa, no entanto, o percurso hobbesiano faz do homem "um império num império" ao emprestar-lhe uma "natureza oposta à natureza". Sendo assim, ele não procura fundar sua teoria política numa teoria das paixões *humanas*; ao contrário, desenvolve uma teoria *natural* das paixões em geral, no escopo da qual os afetos humanos, em lugar de representarem um âmbito privilegiado, não são mais do que expressões diversas, imersas na natureza e submetidas às suas leis. A respeito, adenda Macherey:

> Vê-se então a que conduz o princípio da imanência da norma a seus efeitos, a todos os seus efeitos. Contra a idéia corrente segundo a qual o poder das normas é artificial e arbitrário, este princípio revela o caráter necessário e natural deste poder que se forma por sua ação mesma, que se produz produzindo seus efeitos, tendencialmente sem reservas e sem limites, isto é, sem supor a intervenção negadora de uma transcendência ou de uma divisão. (Macherey, 1989, p. 220-221).

Não há dúvida, para Macherey, ser exatamente esta a perspectiva de Foucault quando fala em *positividade* da norma. Norma positiva porque se dá inteiramente em sua ação, em seus fenômenos, ou mesmo em seus enunciados e nada tem além de si como um absoluto do qual tiraria sua eficácia. Norma positiva também porque "sua intervenção não se reduz ao gesto elementar de cindir domínios de legitimidade, mas consiste numa incorporação progressiva e numa

proliferação contínua de suas manifestações, em que a forma mais geral é a da integração" (Macherey, 1989, p. 221).

Em uma última comparação, Macherey aproxima Espinosa, Foucault e Marx. Em Espinosa, a lei tira sua força do ser da substância, postura que buscaríamos em vão nos escritos de Foucault, mas que faculta indagar se não seria possível, ao invés de usar Espinosa como ferramenta para ler Foucault, fazer justamente o contrário: ler Espinosa através de Foucault, confrontando o tema da substancialidade com o da historicidade. Nesse caso, conforme Macherey, não estaríamos longe de Marx, visto que o "materialismo histórico" consiste justamente em um esforço de pensar, juntos, o histórico e o substancial.

6. Considerações finais: desejos, normas, instituições e institucionalismos

Prometemos, na introdução ao presente artigo, renovar as perguntas dirigidas aos institucionalistas. Vale lembrar que identificamos, então, duas inquietações persistentes entre *nós*: a relativa ao contraponto *dialética x filosofia da diferença*; a pertinente ao *desejo* em sua relação com as normas.

Ambas nos assediam, mas, ao optar pelo trabalho de Macherey como interlocutor (intercessor?), decidimo-nos pela exploração detida da segunda – sem deixar de ressaltar, neste momento, que ao culminar em uma provocativa referência ao "materialismo histórico", tal trabalho sugere que as duas questões são, em verdade, indissociáveis.

Após um longo trajeto na companhia de Macherey, tão abundante em referências e citações, queremos retomar, nesta seção final de nosso escrito, um estilo mais livre e alusivo, visto que o intuito da mesma é desafiar (amigavelmente) nossos atuais modos de pensar, agir e ser. Focalizaremos, nesta linha, três pontos: imagens do desejo; interpretação e experimentação; desejo e ética.

Imagens do desejo

Podemos conectar os argumentos de Macherey acerca da diversidade de *concepções de norma* a diferentes *concepções de desejo* presentes em discursos e práticas. Sendo assim, sintetizemos:

- Norma vista como restritiva e transcendente: *Reich e os freudo-marxistas*

(Em linguagem deleuze-guattariana, "inconsciente expressivo")

- Norma vista como produtiva e transcendente: *Psicanálise Lacaniana*

(Em linguagem deleuze-guattariana, "inconsciente restitutivo")

- Norma vista como produtiva e imanente: *Esquizoanálise*

(Em seus próprios termos, "inconsciente produtivo" ou "produção desejante")

De acordo com o que pudemos apreciar em nosso trajeto, o sujeito psicanalítico lacaniano, embora visto como produto da ação da norma (e não como "espontaneidade livre" que seria "restringida" por uma interdição, proibição ou repressão), tem como medida de tal produtividade o *formalismo jurídico da lei*. Há aqui, portanto, uma concepção *negativo-negadora* da produtividade: se a lei sempre-já-está no sujeito, ali está como limite (legal e legalista). Com isso, a concepção psicanalítico-lacaniana reintroduz certos pressupostos daquilo que critica: a lei é pensada como constitutiva do desejo; este não é um "em si"; porém aquela acaba por sê-lo, já que, como causa transitiva, antecipa-se a seus efeitos (lei pura, formalismo que, de forma invariável, quando "sai de si", marca negativamente o desejo).

Já em uma concepção positivista (no sentido foucaultiano) do desejo – caso do 'Inconsciente esquizoanalítico', 'Inconsciente maquínico' ou 'Inconsciente-usina' –, não há desejo em si, tampouco – é imprescindível enfatizá-lo – lei em si: apenas formas históricas, logo contingentes, de territorialização. Retomando uma frase de Macherey em forma de paráfrase, o desejo não é exterior a seu campo de aplicação; ele o produz (produção desejante, produção de real) ao nele produzir-se. Nada "falta" a priori ao desejo, embora ele possa, *historicamente*, ser produzido (e produzir-se) como fixado a territórios carenciais e carenciantes. Numa ética espinosista – característica da Esquizoanálise –, a análise dessa fixação histórica (aquilo que o desejo "pensa" silenciosamente) não tem por objetivo liberar o (inexistente) "em si" do desejo, mas sim criar a possibilidade de novas conexões. Este seria, avaliamos, um profícuo entendimento da máxima "liberar as máquinas desejantes" (fluxos e cortes polívocos aos quais nada falta, pois 'se produzem' 'ao produzir'). "Liberar as máquinas desejantes" é desenvolver toda a ilimitada potência que nelas há, desprendendo-as, via uma ética da natureza (e não humana, jurídica ou contratual) de

sua eventual fixação (resignada e dócil) a limites apriorísticos.

Permanece ainda em aberto, para a Análise Institucional que estudamos e praticamos, uma questão: a que modelo de norma aderem os Socioanalistas? A frase, por eles tantas vezes repetida, "a instituição é o inconsciente político", poderia ser potencializada se a remetêssemos ao duplo problema da produtividade e da imanência das normas. Fica o convite a eventuais leitores deste artigo, porém julgamos que a ênfase posta por René Lourau no conceito de implicação é uma pista a ser explorada: através dele, em lugar de situadas previamente como transcendência (nível ou instância) – caso de textos remotos de Georges Lapassade –, as instituições só são apreensíveis mediante a análise de seus efeitos em nossas ações e pensamentos; melhor dizendo, das *instituições em nós*, produzindo-se e produzindo-nos, imanente e exclusivamente, nesse processo.

Interpretação e Experimentação

Sem "desejo em si" ou "lei em si", desaparecem as bases da interpretação – moeda fácil em nossos mercados de bens de salvação. Sobre isso, afirmam Deleuze e Guattari, em uma das poucas citações literais a que ainda recorreremos:

> O inconsciente não levanta problemas de sentido, mas problemas de utilização. A questão do desejo não é "o que é que isto quer dizer?", mas *como é que isto funciona*? (...) E é no meio da derrocada geral da pergunta "o que é que isto quer dizer?" que o desejo aparece (...) Simplesmente, que o sentido mais não seja que a utilização, só se torna um princípio assente se dispusermos de *critérios imanentes* capazes de determinar as utilizações legítimas, em oposição a ilegítimas que remetem, pelo contrário, a utilização para um suposto sentido, restaurando assim uma espécie de transcendência. (Deleuze e Guattari, s/d, p. 89).

O parágrafo transcrito seria facilmente intercambiável com a seguinte afirmação de Macherey, relativa à perspectiva foucaultiana: a sexualidade nada mais é do que seus enunciados, que não são enunciados *sobre* a sexualidade – enquanto 'sentido' ou 'ausência de sentido' –, mas *da* sexualidade – enquanto experimentações singulares que funcionam (e/ou fazem funcionar) de modo mais, ou menos múltiplo, mais, ou menos aberto a novas conexões.

Cumpre indagar, já que o imanentismo produtivista torna evidente a razão da recusa da interpretação pela Esquizoanálise, de que modo a questão se coloca para os Socioanalistas. Novamente fica em aberto o convite à exploração do

tema. De nossa parte, a frase-chave nos parece provir, neste caso, de Georges Lapassade: "A análise a fazem os analisadores". Seu desafio seria o de construir dispositivos que escapem, ao menos momentaneamente, ao destino funesto de constituírem, por si só, profecias auto-realizadoras de sentidos cristalizados e impotentizantes.

Desejo e ética

Finalizamos este artigo-ensaio com breves reflexões sobre a ética do intelectual.

Estamos cansados do *psicólogo hobbesiano*, que funda sua atuação na exigência de "leis" e/ou "limites" capazes de produzir o (bem comportado) 'sujeito de desejo' – sob tal perspectiva, invariavelmente "desejante de normas". Também do *psicólogo tolerante*, supostamente capaz de "suspender todo juízo de valor" – contanto que se preserve/prescreva "a" ordem (vazia de sentido, mas obediente ao formalismo da lei, ou da Lei).

Quem sabe a articulação Espinosa-Marx, propícia a fazer da história *substância móvel da vida*, possa ser capaz de criar uma alternativa, inventando um *psicólogo trágico*? O pensamento desse último personagem foi tão bem caracterizado pelo autor do livro chamado *Um pensamento infame*, que, ao contrário do que desejávamos, não resistimos a mais uma (e a última) citação literal:

> Tal pensamento seria capaz de, e necessitaria, marcar descontinuidades na história, afirmar a multiplicidade das culturas. Não por um gosto relativístico; afirma-se a diversidade, seja ela cultural ou histórica, para desfazer o que só se pensa como o mesmo. O objetivo aí não é nem o de aproximar o outro de nós, nem o contrário; é, sim, que a percepção da multiplicidade nos torne capazes de nos compreender como sendo desde sempre outros. (Vaz, 1992, p. 134)

Sobre tudo isso, a Esquizoanálise é loquaz: "devir mulher, devir animal"; "devir criança, malandro, bicha"; "não basta dar a palavra aos sujeitos envolvidos, é preciso criar condições para um exercício total, paroxístico, desta enunciação"; "por que o fato de não ser médico me impediria falar da medicina, se falo dela como um cão?" [8].

Já a Socioanálise, na pena de René Lourau, faz dos *desviantes* (ideológico, libidinal e organizacional) seus 'analisadores pela negação', e da transversalidade, sua abertura ao 'fora'. Restaria refletir em que sentido, exatamente. Desta vez, contudo, não elaboramos quaisquer pistas. Fica a

experimentação para eventuais leitores. Ou para outra ocasião, sempre desejada.

Notas

[1] Este artigo decorre do evento "Temas em debate: Ética, Sujeito de Direitos e Instituições", promovido em 24 de agosto de 2012 pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Como palestrante na mesa intitulada "Instituições", apresentei um trabalho que já fora destinado a outra publicação. Sendo assim, convidada a publicar a participação no evento, elaborei um novo texto, também coerente, suponho, com o problema proposto. O efetivamente apresentado à época pode ser visto em Rodrigues, 2012.

[2] Somente Gilles Deleuze, que viajava pouquíssimo, jamais esteve (em corpo) no Brasil. Georges Lapassade foi o primeiro a visitar-nos, numa polêmica estada em 1973. Felix Guattari e René Lourau vieram diversas vezes, nas décadas de 1980 e 1990.

[3] Alguns, aqui, suprimiriam o nome de Guattari, por não o considerarem um "filósofo". Bem ao contrário, insistimos na menção a Felix inclusive nesse âmbito.

[4] O artigo em questão (Macherey, 1989) foi reeditado em Macherey, 2009 – coletânea de textos do autor. Há tradução para o português (Macherey, 2010), excetuando-se justamente o artigo que nos serve de ponto de apoio.

[5] São dois os textos foucaultianos que se referem diretamente ao opúsculo de Kant sobre o Iluminismo. O primeiro é transcrição de uma aula de 1983 no Collège de France, publicada em *Magazine Littéraire* (n° 207, maio/84) sob o título *Um cours inédit*. O outro é um artigo datado de 1984 que, assim como o trabalho kantiano sobre o qual reflete, chama-se *O que é o Iluminismo?* – originalmente publicado em Rabinow, 1984. Utilizamos como referências Foucault, 1994a e Foucault, 1994b.

[6] Transcrevemos as citações dos livros de Foucault feitas por Macherey utilizando as edições brasileiras.

[7] A Psicanálise recebe de Foucault, em *História da sexualidade I – a vontade de saber*, um grande reconhecimento: ao ligar necessariamente o desejo à lei, ela se torna incompatível com as teorias racistas fundadas na hereditariedade-degenerescência.

[8] Trechos livremente evocados de Gilles Deleuze e/ou Felix Guattari: falações, títulos de artigos, entrevistas etc.

Referências:

Balibar, étienne. Foucault et marx. L'enjeu du nominalisme. In: *michel foucault philosophe*. Paris: des travaux/ seuil, 1989.

Deleuze, gilles. Controle e devir. In: deleuze, gilles. *Conversações*. Rio de janeiro: ed. 34, 1992.

Deleuze, gilles e guattari, felix. *O anti-édipo*. Lisboa: assírio e alvim, s/d.

Foucault, michel. *História da sexualidade i - a vontade de saber*. Rio de janeiro: graal, 1979.

Foucault, michel. *A arqueologia do saber*. Rio de janeiro: forense universitária, 1987a

Foucault, michel. *História da loucura*. São paulo: perspectiva, 1987b.

Foucault, michel. *História da sexualidade ii - o uso dos prazeres*. Rio de janeiro: graal, 1984.

Foucault, michel. Qu'est-ce que les lumières? In: *dits et écrits iv*. Paris: gallimard, 1994a

Foucault, michel. What is enlightenment? In: *dits et écrits iv*. Paris: gallimard, 1994b

Foucault, michel. La vie: l'expérience et la science. In: *dits et écrits iv*. Paris: gallimard, 1994c

Macherey, pierre. Pour une histoire naturelle des normes. In: *michel foucault philosophe*. Paris: des travaux/ seuil, 1989.

Macherey, pierre. *De canguilhem à foucault, la force des normes*. Paris: la fabrique, 2009.

Macherey, pierre. *Georges canguilhem, um estilo de pensamento*. Goiânia: almeida & clément, 2010

Rabinow, paul (ed.) *The foucault reader*. New york: pantheon books, 1984..

Rodrigues, heliana de barros conde. O talento dos poetas e as histórias da loucura: foucault, goffman, szasz, basaglia. *Cadernos de subjetividade*, v.14, p. 84-93, 2012.

Vaz, paulo. *Um pensamento infame*. Rio de janeiro: imago, 1992.

Heliana de Barros Conde Rodrigues: Professora Adjunta do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

E-mail: helianaconde@uol.com.br