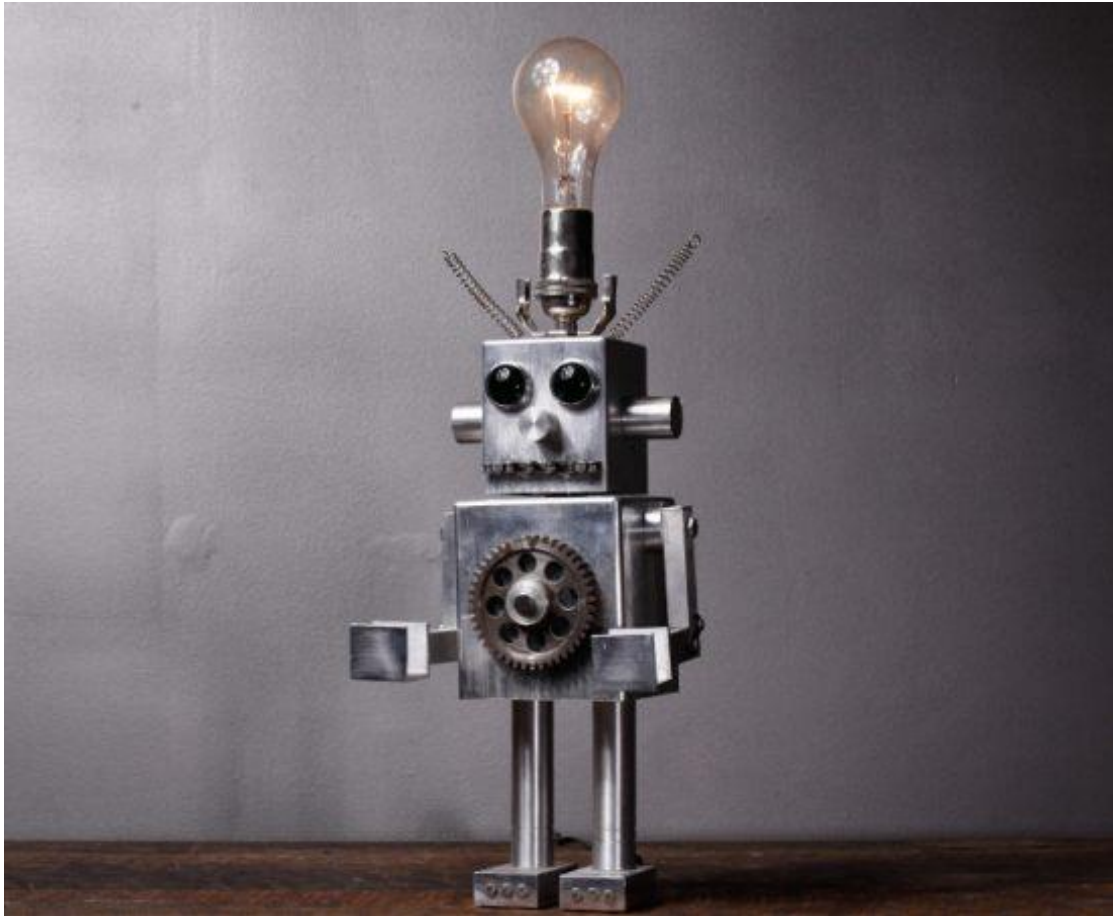


Do corpo enquanto organismo para a vida não-orgânica



Por Patricia Ticineto Clough

Tradução: Lucas Faial Soneghet

**O texto a seguir é uma tradução das páginas 8 a 14 do capítulo "Introduction" escrito por Patricia Ticineto Clough no livro "The Affective Turn: theorizing the social", cuja referência completa está no final. É o terceiro em uma série de traduções que englobará toda a introdução do livro.*

Em seu uso do termo *vida não-orgânica*, Manuel DeLanda aponta para exemplos como relógios químicos, solitões e padrões de nuvem. Esses exemplos, argumenta ele, mostram a capacidade da matéria para auto-organização e emergência. Entretanto, o “que nos permitiu ‘ver’ a matéria enquanto auto-organizante”, DeLanda afirma, “é o avanço na tecnologia que apoia materialmente a

matemática (não-linear), e com isso, a tecnologia matemática.”¹ Sugerir para estudantes que a ideia de um dinamismo inerente a matéria perturba o corpo-entanto-organismo, o corpo presumido nas teorias do trauma. E então, com a ideia de vida não-orgânica, a escrita autoetnográfica sobre o trauma é chamada a voltar a si mesma, para além de falar sobre a incapacidade de falar, da repetição compulsiva da memória que falha na tentativa de dominar efeitos traumáticos. Eu propus que repensássemos a repetição central ao discurso psicanalítico sobre o trauma no contexto da experimentação tecnocientífica e da reconfiguração de corpos, tecnologia e matéria.

Em *Além do Princípio de Prazer*, Sigmund Freud retoma a repetição e a memória enquanto discute as neuroses de guerra de homens que sofrem com lembranças repetidas do que os ameaçou de morte.² Freud conecta essa repetição desprazerosa, essa ameaça à unidade e integridade do sujeito, à pulsão de morte, que ele também chama de “pulsão de apoderamento.”³ A repetição da pulsão de morte funciona no limite da identidade do sujeito, onde há uma competição dentro da subjetividade entre apoderamento e desintegração: repetindo próxima a desintegração uma vez após a outra, aparentemente em ordem, para recuperar a integração e restaurar o equilíbrio. A teorização de Freud da pulsão de morte se dobra na sua discussão do trauma como excesso de energia em fluxo interno e da repetição traumática como religação curativa da energia que tende a preservação do equilíbrio ou homeostase do ego corporal. Sendo assim, a teorização da pulsão de morte em Freud desloca a psicanálise do seu foco na libido sexual e na repressão do desejo sexual em direção a ansiedade e a negação ou gestão dessa ameaça a definição ou aos limites do ego, uma ameaça que, para Freud, vem do ambiente.

Freud não somente aborda as ameaças a fronteira do ego corporal em termos de fluxos de energia; ele também trata dessas ameaças em relação a evolução das

¹ Manuel DeLanda, “Nonorganic Life,” in *Incorporations*, ed. Jonathan Crary e Sanford Kwinter (New York: Zone, 1992), 134.

² Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1961).

³ N. do T: O termo em inglês é “drive for mastery” e em alemão é “Bemächtigungstrieb”. Geralmente o termo é traduzido para o português como “pulsão de apoderamento” ou “pulsão de dominação”.

espécies. Argumentando que a ontogenia recapitula a filogenia, Freud sugere que na busca por homeostase e equilíbrio, as repetições da pulsão de morte funcionam para retornar o ego à matéria não-orgânica, ao primitivo, ao infantil e ao instintivo. Em uma defesa contra o desequilíbrio e a morte, há uma repetição do desenvolvimento do organismo humano, que é uma repetição do desenvolvimento da espécie. O que nunca evolui é o desejo do organismo de regredir ou retornar a homeostase e equilíbrio. Para Freud, como para Butler e para teóricos do trauma no geral, o corpo é o corpo enquanto organismo, um sistema fechado, buscando homeostase e equilíbrio. Pensar o corpo diferentemente é repensar a matéria e o dinamismo inerente a ela. É, também, repensar a evolução da espécie.

Ao repensar a evolução, Pearson toma a crítica de Deleuze a pulsão de morte de Freud em relação a abordagem de autopoiese de Maturana e Varela. Deleuze se recusa a pensar, como Freud pensou, que a única força de mudança evolucionário vem do ambiente fora do organismo humano. Em vez disso, uma coevolução do organismo e do ambiente é postulada. Maturana e Varela concordam, mas para eles, a coevolução ocorre em termos da autopoiese do organismo, ou de seu ser informacionalmente fechado ao ambiente. Isso significa que em sua relação com o ambiente, a organização funcional que o organismo faz de seus componentes, sua interação, é mantida. Fechado a informação, o organismo não pode ser meramente determinado de fora pelo ambiente; em vez disso, o organismo se engaja com o ambiente, autopoieticamente. O organismo seleciona o ambiente de maneiras que permitem que ele faça a si mesmo enquanto organismo auto-reprodutor. Em outras palavras, enquanto se relaciona com o ambiente, o organismo busca homeostase e equilíbrio para si mesmo; é em termos de ou em favor de sua homeostase e equilíbrio que o organismo seleciona seu ambiente. Portanto, o efeito do ambiente no organismo é, em parte, selecionado pelo organismo. Para Maturana e Varela, é isso que constitui a coevolução entre organismo autopoietico e o ambiente.⁴

Pearson sugere que uma biofilosofia deleuziada oferece uma crítica da autopoiese e, então, uma visão diferente do organismo. A autopoiese, de acordo com

⁴ Humberto R. Maturana e Francisco G. Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Boston: D. Reidel, 1980).

Pearson, não oferece o suficiente para elaborar o potencial da coevolução do organismo e do ambiente porque considera destrutivas as perturbações no equilíbrio e na homeostase do organismo. O fechamento do organismo à informação é questionado por Pearson. A autopoiese, argumenta ele, coloca “ênfase no fechamento operacional, que só pode conservar as fronteiras do organismo,” e então apresenta ao organismo uma “escolha severa entre entropia ou performance máxima.” O que Maturana e Varela não veem é, segundo Pearson, “que sistemas vivos e suas fronteiras estão enredadas em assemblages maquínicas que envolvem modelos de devir transversal,” isto é, comunicação através de espécies e gêneros, através das linhagens filogenéticas.

A biofilosofia deleuziana sugere que o organismo deve ser repensado enquanto aberto para informação, de um modo que a informação seja entendida como evento ou ocorrência fortuita emergindo da complexidade de sistemas abertos em condições de metaestabilidade longe-do-equilíbrio, ou seja, de modo que microestados que formam a metaestabilidade não estejam em uma relação linear ou determinista com ela. Destarte, o organismo é aberto a possibilidade de mudança em sua organização e estrutura e é melhor entendido como uma assemblage maquínica que, nesse ponto, está se aproximando de um “limite tecno-ontológico”, de modo que “o humano está implicado em uma evolução pós-biológica como parte de sua própria definição.”⁵

Pearson define uma assemblage maquínica em relação a esse limite: “Uma assemblage maquínica conecta e enrola o que é diferente em termos de campos potenciais e elementos virtuais, e cruza limites tecno-ontológicos sem fidelidade a relações de gênero ou espécie.” Nem orgânica nem mecânica, a assemblage maquínica emerge da heterogeneidade maquínica da matéria dinâmica e assim introduz, na autopoiese, as condições longe-do-equilíbrio “necessárias para um modelo verdadeiramente criativo de evolução, no qual a evolução não simplesmente envolve auto-reprodução por meio de dissipação de forças externas e anulação de dimensões de alteridade.”⁶ Para Pearson, a ideia de uma assemblage maquínica está ligada a ideia de uma “evolução artificial” de uma “evolução maquínica”, que não só ressoa com o potencial da evolução pós-

⁵ Pearson, *Germinal Life*, 170, 216.

⁶ *Ibid.*, 170.

biológica, mas ressoa também com uma forma de pensar sobre evolução que é diferente de Darwin.⁷ Aqui, Pearson se inspira no repensar controverso da evolução encontrado no trabalho de Lynn Margulis e Dorian Sagan, que apontam para as relações parasíticas e simbióticas que precedem a aparição da reprodução por meio do DNA nucleico, um processo chamado endossimbiose que desafia o modelo de evolução baseado em evolução linear ou filial. Enquanto o tratamento darwiniano de evolução propõe que a seleção natural garante descendência comum através da transmissão regular de variações, Margulis e Sagan apontam para a transmissão mitocondrial, que semelhante a bactéria, transmite informação só pelo contato, reconstruindo o material genético de cada linhagem pela qual se move sem fidelidade a gênero ou espécie.⁸

Para Pearson, a endossimbiose aponta para multiplicidade virtual a partir da qual a novidade emerge. Esse movimento – que se afasta de privilegiar a homeostase e se aproxima de pensar a evolução em termos de informação, complexidade e sistemas abertos sob condições de metaestabilidade longe-do-equilíbrio – desfaz a oposição entre o organismo e o ambiente, bem como a oposição entre o orgânico e o não orgânico. Em vez de presumir que a matéria e o não-orgânico são inertes, e que a forma é imposta neles, a matéria é entendida como in-formacional, isto é, a forma emerge da capacidade da matéria de auto-organização a partir da complexidade.

Em sua leitura da biofilosofia de Deleuze, Pearson aponta para o pensamento de Deleuze sobre a hereditariedade e o tempo como a medida de um aumento da desordem e desequilíbrio, e da possibilidade de mudança. Aqui, o tempo não é mais o tempo narrativo da subjetividade humana, ou seja, o desenvolvimento humano ligado ao desenvolvimento histórico, ou ao pensamento darwiniano da evolução das espécies. Em vez disso, o tempo é pensado em termos do “virtual”, que Deleuze, seguindo Bergson, contrasta com o “atual.”⁹ O virtual não é o possível que está para ser realizado; alternativamente, o virtual evoca

⁷ Ibid., 216.

⁸ Seguindo Pearson, estou partindo de Lynn Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution* (San Francisco: W. H. Freeman, 1981); e de Lynn Margulis e Dorian Sagan, *Microcosmos: Four Billions Years of Evolution from Our Microbial Ancestors* (New York: Summit, 1986). ver também, Luciana Parisi, “Information Trading and Symbiotic Micropolitics,” in: “Technoscience,” ed. Patricia Ticineto Clough, edição especial, *Social Text* 80 (2004): 25-50

⁹ Para uma discussão da abordagem de Deleuze do atual e do virtual ver Gilles Deleuze, *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson e Barbara Habberjam (New York: Zone, 1991).

atualizações que não tem nenhuma semelhança com o virtual. Atualização não é uma especificação de uma generalidade anterior. Atualização a partir de virtualidade é criação a partir de heterogeneidade. Atualização é um experimento em virtualidade, uma afetação ou materialização de séries virtuais.

Para Deleuze, o virtual está ligado ao que ele chama de “imagem-tempo.” A imagem-tempo dá uma imagem direta do tempo e então difere do que ele chama de “imagem-movimento,” cuja variante mais importante é a “imagem-ação.” A imagem-ação está fixada no movimento do “esquema sensório-motor” de um humano, o que fixa o tempo em um movimento de desdobrar de uma narrativa linear, típico de uma representação cinematográfica clássica. Diferente da imagem-movimento, a imagem-tempo não é mais implementada para tornar algo visível ou para fazer o espectador ver algo. Não é uma questão de representação, mas uma questão de imagens se movimento em conjunção umas com as outras em ângulos e velocidades diferentes. Essa imagem-tempo torna o tempo visível em seu movimento sem aparecer enquanto movimento aberrante para a narrativa.¹⁰ Assim, a imagem-tempo aponta para a produtividade do tempo, o movimento do tempo fora do sujeito e sugere um tipo diferente de memória, ou armazenamento, que está prontamente ligado a imagens eletrônicas ou tecnologias digitais.

Nesse contexto, a noção de “fissura” de Deleuze é um convite para pensar a memória, a imagem e o tempo de forma diferente e, então, pensar de forma diferente sobre o trauma e sobre a escrita sobre trauma.¹¹ Em termos psicanalíticos, o trauma faz o passado e o futuro se encontrarem sem haver um presente. O futuro é colapsado no passado e o passado domina por completo o presente – tudo isso, geralmente, tomado como patológico no sentido psicológico. Para Deleuze, entretanto, a fissura da hereditariedade não diz respeito ao que está sendo passado, ao que é passado do passado para o presente, como por exemplo, na passagem do vício do álcool. A fissura é, em vez disso, o

¹⁰ Para a discussão da imagem-tempo em contraste com a imagem movimento, estou me referindo a Gilles Deleuze *Cinema 2: The Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson e Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). Para uma abordagem perspicaz da imagem-tempo enquanto eletrônica, ver Richard Dienst, *Still Life in Real Time: Theory after Television* (Durham, NC: Duke University Press: 1994), 144–69.

¹¹ Para uma discussão sobre a fissura, ver Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* trans. Mark Lester com Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (London: Athlone, 1990).

potencial para uma guinada em termos da herança, o potencial para uma guinada em direção ao futuro. Resulta disso que o passado não sobrepuja o presente porque o passado está, no geral, ontologicamente presente. A fissura emerge no presente a partir do passado enquanto virtualidade, enquanto chance de repetição se desviando do que é, do que é uma passagem do passado para o presente.

A fissura do tempo, na qual a atualização do virtual se torna possível, é como o imaginário na psicanálise, no qual não é evidente o que é presente e passado, resultando numa assombração no tempo, do tempo, uma dobra do tempo. Mas o imaginário da psicanálise assombra o tempo do indivíduo através do deslocamento da perda ou falta no ser, no ser do sujeito, bem como através da incorporação das perdas e faltas deslocadas dos outros, especialmente dos progenitores. A memória é frequentemente a memória da infância para a qual se regride. Para Deleuze, o imaginário não deve ser reduzido ao inconsciente individual do sujeito. O imaginário não pertence somente ao sujeito ou mesmo ao corpo do sujeito. O imaginário é parte de uma assemblage maquínica, que pode incluir o sujeito, mas não necessariamente. Como Pearson argumento, Deleuze trata a memória não como regressiva, mas como criativa, um afastamento “de sua função como faculdade psicológica de recordação.”¹² Diferentemente, a memória é concebida “como a membrada que permite a correspondência entre ‘folhas de passado e camadas de realidade,’ fazendo com que lados de fora e lados de dentro se comuniquem,” com o potencial de dar uma guinada para o futuro.¹³ A memória intervém e intensifica, abrindo novos caminhos.

Memórias tornam-se um bloco, um “bloco de devir” que permite linhas de fuga, de inventividade, através da comunicação transversal, isto é, comunicação sem qualquer fidelidade a gênero ou espécie, ou qualquer hierarquia de formas. Há uma criação que envolve desterritorialização, que, no entanto, não é regressão; não presume perda ou falta no ser no sujeito, como o tratamento psicanalítico do trauma presume. Mesmo a ideia de memórias de infância deve ser repensada. Como Deleuze (e Guattari) afirmaram: “Nós não escrevemos com memórias de infâncias, mas através de blocos de infância que são o devir-criança do

¹² Pearson, *Germinal Life*, 196.

¹³ *Ibid.*

presente.”¹⁴ Esse bloco de escrita da infância evoca uma escrita experimental que constitui não somente um experimento com uma dada forma, como no caso da experimentação com a forma etnográfica. É, antes disso, uma invenção que visa capturar um deslocamento no pensamento ocorrendo para o escritor e que o escritor está convidando. Cada escritor é jogado para trás e para frente para encontrar o self que foi feito partes, feito em partes de uma nova assemblage: um bloco de escrita autobiográfico-tecno-ontológico.

Para citar este texto:

CLOUGH, Patricia Tricineto. Do corpo enquanto organismo vivo para a vida não-orgânica. (Tradução por Lucas Faial Soneghet) *Blog do Labemus*, 2020. [publicado em 08 de outubro de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/10/08/do-corpo-enquanto-organismo-para-a-vida-nao-organica>

Referência da tradução: CLOUGH, Patricia Ticineto. Introduction. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. In: *The affective turn: Theorizing the social*, Duke University Press, 2007, p. 8-14.

¹⁴ Gilles Deleuze e Felix Guattari, *What is Philosophy?* trans. Hugh Tomlinson e Graham Burchell (London: Verso, 1994).