



Universidade Federal de Sergipe

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social

Mestrado em Psicologia Social

BRUNO CERQUEIRA GAMA

POLÍTICAS DO SI MESMO

**- Por uma autonomia enquanto função em
tempos de biopoder -**

São Cristóvão – Sergipe

2010

BRUNO CERQUEIRA GAMA

POLÍTICAS DO SI MESMO

**- Por uma autonomia enquanto função em
tempos de biopoder -**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social.

**Orientador: Prof. Dr. José Maurício
Mangueira Viana.**

São Cristóvão – Sergipe

2010

BRUNO CERQUEIRA GAMA

POLÍTICAS DO SI MESMO

**- Por uma autonomia enquanto função em
tempos de biopoder –**

**Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre, pelo Núcleo de
pós-graduação em Psicologia Social da
Universidade Federal de Sergipe – UFS.**

Data da aprovação: ____ / ____ / ____.

BANCA EXAMINADORA

Profº Dr. José Maurício Manguiera Viana – UFS

Orientador

Profº Dra. Liliana da Escóssia- UFS

Profº Dra. Claudia Abbês Baêta Neves -UFF

A tudo e todos que não cabem no papel...

AGRADECIMENTOS

A Maurício Mangueira, professor e amigo que durante seis anos, traçou comigo um percurso cuidadoso através de suas aulas e orientações/composições – tanto da monografia quanto da dissertação – feitas de pausas, respeito, mil revisões e muito silêncio. Cuido dessa relação da melhor forma que posso e espero sempre estar à altura dessa aposta.

A Liliana da Escóssia sempre presente e cuja enorme contribuição se estende timidamente neste trabalho. Simondon não passaria por aqui se não viesse ao seu lado...

A Cláudia Abbês, pelas contribuições que constantemente me faziam repensar este trabalho. Se mantivemos poucas conversas, suas contribuições nas aulas na UFF, na qualificação e durante o curto e-mail ressoaram bastante. Li e reli muitas vezes aquelas linhas e com elas espero ter encontrado algumas saídas em meio às “pausas tensas” impostas por este trabalho.

Aos professores Kléber, Teresa e Manoel que durante o mestrado marcaram presenças pelos seus conhecimentos, disponibilidades e apoios em inúmeros momentos.

A CAPES que possibilitou a tranquilidade financeira necessária à realização dessa pesquisa.

A minha família, que em meio à sua loucura tornou o CAOS uma estratégia de sobrevivência. Em especial, minha mãe, sempre presente e de uma candura muitas vezes mutiladora.

A Joãozinho, um amigo-irmão com que divido uma certa orfandade. Várias vezes, mesmo remando em direções muito diferentes, habitamos silenciosamente o mesmo barco com nossas doses excessivas de autismo a dois.

A Fernanda Reis, pelo carinho, pela paciência e por estar presente em momentos tão importantes. Sua amizade e lealdade são coisas que me impressionam a cada dia.

A Adriana Marcelino, parceira de crime, por tudo, em especial a recepção no Rio e a necessidade constante de invenção e/ou malinagem em meio a sua força carinhosa “que não tem governo e que nunca terá”.

A turma de psicologia de 2007 da UFS que no jogo de “professor-aluno” engendrou uma experiência povoada de afetos e questionamentos vitais a este trabalho. Em especial, as novas amizades com James, Áurea, Felipe, Tati, Mayara, Mairla, Priscila, Genisson e Eduardo que se afirmaram nessa temporalidade.

A Marcela e Andrea. Por mais distantes que estejam, sempre me é importante torná-las presentes através das nuances do tempo que reforçam nossos laços inestimáveis.

Ao grupo de estudos sobre Ética cujo segundo capítulo faz menção àquelas discussões.

A João Heleno e Carolzinha, casal “casadinho”, com quem aprendo sobre gentileza rude.

A Bruna, por todo o companheirismo que se estendeu do final da monografia ao primeiro ano do mestrado. Um porto seguro que depois foi varrido por uma tempestade... Obrigado por toda aquela intensidade. Fique bem.

A cidade-acontecimento Rio de Janeiro onde fui muito bem acolhido e pude enxergar outros rumos num momento em que algumas feridas abertas precisavam cicatrizar.

Aos professores que conheci no Rio. Luiz Antônio, Cláudia, Virgínia, Eduardo, Heliana, Cecília e Auteríves. O encontro com vocês inventou em mim diversos problemas.

Aos amigos do Rio. Em especial a Paula Li, Tiago Régis, Jorge, Iacã, Babi, Ju, Ana Paula e Fernanda Ratto que potencializaram encontros outros e cujas inúmeras conversas ressoam carinhosamente e torço pra que consigamos não só manter, como também estreitar os laços.

A Luís e a Hele, com quem se foi criando uma complacência que transformou aquele pequeno apartamento num lar em meio às nossas rotinas tão agitadas. Foi uma honra.

Aos colegas do mestrado. Em especial Helmir, Sandra, Michelle, Rômulo, Aline e Lwdmila com quem compartilhei angústias e momentos emblemáticos desse percurso.

Ao coletivo FUZUÊ, onde em meio à Mairla, Helmir, Matheus (wisky), Levi, Tamires, James, Priscila, “brother Willian” e outros ilustres, vi a função autonomia se atualizar.

A Fredão que fez a transcrição do resumo pra língua inglesa. Fico te devendo umas e pretendo continuar sempre disposto a te pagar esse tipo de dívida.

*“O que existe de falsidade, ódio, violência e absurdo na
pessoa mediana é suficiente para abastecer qualquer
exército em qualquer dia
e os melhores no assassinato são aqueles que pregam contra
ele
e os melhores no ódio são aqueles que pregam o amor
e os melhores na guerra por fim são aqueles que pregam a paz
aqueles que pregam deus, precisam de deus
aqueles que pregam a paz não têm paz
aqueles que pregam o amor não têm amor
cuidado com os pregadores
cuidado com os sabe-tudo
cuidado com aqueles que estão sempre lendo livros
cuidado com aqueles que ou detestam a pobreza
ou têm orgulho dela
cuidado com aqueles que elogiam facilmente
porque precisam de elogios em troca
cuidado com aqueles que censuram facilmente
porque têm medo do que não conhecem
cuidado com aqueles que sempre procuram multidões
porque sozinhos não são nada
cuidado com o homem mediano, com a mulher mediana
cuidado com seu amor, seu amor é mediano
busca o mediano
mas existe gênio em seu ódio
há gênio suficiente em seu ódio para te matar
para matar qualquer um
não desejando a solidão
não entendendo a solidão
eles vão tentar destruir qualquer coisa
que seja diferente das que conhece.
não sendo capazes de criar arte
eles não entenderão arte
eles irão considerar seu fracasso como criadores
apenas como uma falha do mundo
não sendo capazes de amar completamente
eles acharão que o seu amor é incompleto
e então eles lhe odiarão
e seu ódio será perfeito
como o brilho de um diamante
como uma faca
como uma montanha
como um tigre
como cicuta

sua mais perfeita arte”*

(Charles Bukowski, O Gênio das Multidões)

RESUMO

A presente dissertação, numa aposta política pelo que pode esquivar-se das artimanhas do Biopoder atual, esforça-se por pensar a temática da autonomia, tão presente nos discursos das ciências humanas e da psicologia. Para tanto, num primeiro momento, objetiva formular, a partir das obras de Michel Foucault, o funcionamento normativo da tecnologia biopolítica de poder e como ela se articula com jogos de verdade pautados nos ideais do sujeito racional e soberano da modernidade capaz de “autodeterminar-se”. Neste caso, a possibilidade de autonomia é entendida como assegurada pela possibilidade de liberação das impurezas do meio ambiente e social que circunda cada ser humano. A partir daí, problematizamos também os modos como o sujeito se relaciona de si para consigo, ou seja, como, a partir de uma série de práticas historicamente situadas, o sujeito é capaz de pensar a si mesmo. Questão esta que nos fornece pistas para um entendimento desse objeto – o si mesmo – como produzido em meio ao tecido da história e não mais como uma natureza essencializada pertencente ao indivíduo soberano. E, por fim, em um terceiro momento, nos parece que atualmente, uma outra autonomia vincular-se-ia diretamente não à soberania desse sujeito, mas sim à potência da vida de ultrapassar qualquer normatização e funcionar como um plano que se desdobra em redes de conexões coletivas. Rede esta auto-referente, que se regenera continuamente, por suas interações e transformações. Dessa feita, tratar-se-á de pensar a noção de autonomia como uma função coletiva vinculada, por excelência, a invenção de processos de singularização não referentes a uma interioridade individualizada, natural e intimista, mas sim à produção de coletivos, estes não identificados com o social, mas sim como um plano de co-engendramento heterogêneo tanto do indivíduo como da sociedade. Tal aposta nesse estatuto do individual e do coletivo serve de incentivo à reflexão política e à luta pelo realce de paisagens-problemáticas que ganham nitidez quando o que está em pauta é fundamentalmente nossa relação com o presente e o nosso compromisso em torná-lo menos insuportável e mais promissor.

Palavras-Chave: autonomia; biopoder; coletivo; psicologia social.

ABSTRACT

This present work, in a political bet for what can escape the present bio-power tricks, is an effort of thinking the theme “autonomy”, so current in Human Sciences and Psychology discourses. To do this, in a first moment, objectives to formulate, from Michel Foucault’s work, the normative operation of the bio-political power technology and how it articulates with “games of truth”, based on the modern ideal of sovereign rational subject capable to auto-determination. In this case, the possibility of autonomy is understudied as something safeguarded by the possibility of liberation from the environment and social impurities that circulates on the human being. After that, we also discuss the ways how the individual relates to himself, as from a number of historically placed practices, the character is able to think about himself. This issue that gives us clues to an understanding of this object - the self - as produced in the middle of the contexture of history and not as an essentialized nature belonging to the sovereign individual. Finally, a third thing, it seems that currently, a different “autonomy” would be bonded directly not to this subject sovereign, but to the life potency to outstrip any normalization and operate as a plane that expands in collectives connections webs; auto-referents webs that continually regenerates, by these interactions and transformations. By this way, it’s about thinking “autonomy” as a collective function bonded, above all, to the invention of singular becoming process, not referent to an individual interiority, natural and intimist, but the production of collectives, these ones not identified to “the social”, but to a heterogeneous co-engendered plane for both, individual and society. Such bet, in these individual and collective statute acts as an incentive to the political reflection and to the fight for the enhancement of problematic landscapes that own distinctness when what in debate is fundamentally our relation with the present and our compromise to make it less unbearable and more promising.

Key-words: autonomy; bio-power; collective; social psychology.

SUMÁRIO

1 – Inventando um problema: introdução.....	12
1.1 – Calibrando a bússola: questões de Método.....	31
2 - Poder: Da Soberania à Biopolítica.....	40
2.1 – Da Hipótese Repressiva à Analítica das Relações de Poder.....	40
2.2 – Da Soberania à Disciplina.....	47
2.3 – Considerações sobre as tecnologias Anátomo-Políticas.....	55
2.4 – Passagem do Corpo Individuado ao Corpo Espécie: da individualidade do detalhe anátomo-político à regulação massificante do biopoder.....	65
3 – É Inútil Revoltar-se?	77
3.1 – Da Genealogia à ética.....	84
3.2 – O Cuidado de Si.....	93
3.3 – Conversão a si em Sêneca e o cuidado de si na relação com o outro.....	97
3.5 – Sintetizando... ..	99

4 – Por uma outra noção de Autonomia.....	110
4.1 – Tema da Invenção.....	111
4.2 – Esquina da Simondon com Escóssia: Processos de Individuação/Autonomização no plano Coletivo.....	114
4.3 – O estudo da vida em Maturana, Varela e Canguilhem.....	117
4.4 – Por uma autonomia enquanto Função.....	127
4.5 – A Comunidade dos sem comunidade.....	137
4.5.1 – Choro desértico no Novo Paraíso.....	142
5 – Considerações sem fim.....	148
Referências Bibliográficas.....	154

1 – INVENTANDO UM PROBLEMA: INTRODUÇÃO

Em um jornal de grande circulação no Estado de Sergipe podemos encontrar um dado interessante em sua divisão: O primeiro caderno, com 16 páginas, trata de questões gerais agrupadas nas categorias “Política”, “Cidade”, “Segurança Pública”, “Informes Publicitários”, “Editorial”, “Publicidade” e “Opiniões”; outro caderno, o de “Municípios”, é destinado ao que acontece nas demais cidades do interior do Estado com 10 páginas; um caderno referente à “Cultura” com 8 páginas; e o caderno “Veículos”, subdividido em três partes, com 14 páginas de anúncios e discussão de temas destinado ao carro particular. Ou seja, num total de 48 páginas, 14 delas são diretamente veiculadas ao transporte privado, um número bem maior do que destinado à cultura.

Dentro do caderno veículos, depois de já termos, em sua primeira parte, passado por reportagens referentes ao financiamento e suas melhores formas, nos deparamos, no segundo caderno, com uma reportagem referente à importância do seguro automotivo, elevando-o ao status de item obrigatório, já que a procura por seguros é diretamente proporcional com as preocupações com segurança (ou a falta dela). Obrigatório, pois o seguro é garantia não só contra roubos, mas também contra os pequenos eventos que acontecem no dia a dia do trânsito. Sem o seguro, o veículo particular fica **vulnerável a diversos tipos de acontecimentos**. Negócio arriscado.

Já no terceiro caderno automotivo, ao estampar o custoso hábito de customização de automóveis (*tuning*), ficamos cientes de que:

Quem faz tuning **tem a consciência de que o retorno desse investimento é apenas a nutrição do ego, o que para eles já é o bastante**. Por isso os adeptos alteram as características originais do carro e o deixam irreconhecível. Modificam a pintura, mudam a forma da porta para que ela abra para cima, inspirado no modelo Lamborguini, turbinam o motor, serram a lataria para alargar o carro, cortam o capô, alisam as portas tirando a maçaneta e fazendo que seja aberto através de controle remoto, trocam a suspensão, os pneus, as rodas, os tapetes, os pedais – enfim, praticamente mexem em tudo. (TUNING..., 2009, grifo nosso)

Encontramos também, em outra reportagem sobre o som automotivo, que mesmo contrariando o artigo 228 do capítulo 15 do Código Brasileiro de Trânsito que proíbe o uso de equipamento de som com volume excessivo e prevê até mesmo a retenção do veículo para regularização, a seguinte assertiva:

Um carro popular pode ser adquirido no mercado brasileiro por menos de R\$ 30 mil. E que tal investir R\$ 35 mil em um som automotivo? O valor pode assustar quem não está habituado ao meio. Mas por incrível que pareça é real e cada vez mais praticado entre os amantes de acessórios para carros. O som de auto **virou um item de primeira necessidade para a maioria dos motoristas, que não abre mão de ouvir uma boa música para amenizar o estresse do trânsito ou até para aqueles que dispensam ouvir as notícias a caminho do trabalho.** (SOM..., 2009, grifo nosso)

No mesmo jornal, agora já no caderno de cultura, o horóscopo semanal anuncia para o signo de Gêmeos:

Você está em sintonia com o seu próprio futuro, sabendo hierarquizar adequadamente as prioridades e as metas a serem perseguidas. Em grande parte, isso se deve **à capacidade que você teve de se interiorizar e identificar as suas verdadeiras aspirações nos últimos dias. Ao definir o foco pelo qual irá se orientar daqui para frente, você pavimenta a estrada para o seu próprio sucesso.** (HORÓSCOPO..., 2009, grifo nosso)

Durante uma disciplina da graduação em psicologia dividida em três módulos, alunos frente a um dispositivo auto-avaliativo referente à sua última nota mostraram-se indignados. O dispositivo consistia em, a partir da média obtida das notas de todos os alunos nos dois primeiros módulos, propor que os mesmos se distribuíssem em torno desta média. Um exemplo simples: caso a média da turma nos dois primeiros módulos resultasse na nota oito, e tivéssemos uma distribuição paritária entre dois grandes grupos de estudantes, para que um grupo ficasse com a nota dez, o outro, conseqüentemente, ficaria com a nota seis. Dispositivo esse com o objetivo de vincular diretamente as notas dos alunos com o que foi produzido pela turma como um todo ao longo do semestre. Diante disso, os alunos protestavam e reivindicavam suas **potencialidades individuais** na luta contra uma tecnologia que

consideravam injusta, na medida em que tal ferramenta não mensurava suas capacidades de forma individuada tal qual é supostamente garantido por uma prova objetiva.

Como podemos dialogar e traçar um fio comum entre todos esses enunciados? Qual o interesse de explaná-los, realizar alguns destaques e quais as possíveis contribuições dos mesmos para o presente trabalho? Como pensar, por exemplo, a articulação entre a customização dos carros e a inflação egóica? Os gastos excessivos e de “primeira necessidade” com o som automotivo como alívio para o estresse e seu vínculo aparentemente estreito com a fuga das notícias do dia-a-dia? A importância do seguro e a interiorização e identificação como capacidades do geminiano para construir seu próprio sucesso? Como tudo isso também encontra ressonância na arquitetura de um jornal e nas reivindicações estudantis supracitadas?

Questões amplas demais, violentas demais e, igualmente, banais demais. A aposta política do presente trabalho visa justamente encarar parcialmente esse tipo de sutileza num esforço de acompanhamento das banalidades de tais movimentos e retraçar, a partir de sua base conceitual, uma lógica que nos parece comum na confecção de todos eles.

Lógica que articularemos de maneira central com a noção de autonomia, em seu sentido lato¹, referente à auto-capacidade de produzir novas normas, e que, ao menos que adotemos um viés nominalista² não nos diz muita coisa. Ou seja, o que nos interessa pensar aqui é justamente que tipos de normas estão sendo produzidas e quais suas conseqüências políticas. Investir uma grande quantia de dinheiro em som automotivo e modificações no automóvel pode produzir outras regras, outras normas úteis à evitação do estresse cotidiano e à inflação do ego, como as reportagens rapidamente afirmaram, mas a questão que nos interessa aqui passa a ser a que custo político tais normas se produzem e se institucionalizam. Que tipo de conseqüências políticas podemos pensar ao vincular-se a esquiva de fenômenos estressantes com ouvir música em detrimento das notícias do dia-a-dia? Na ligação tão comum atualmente, da capacidade de identificação/interiorização com a imunização dos

1) Palavra composta de "auto", que quer dizer o próprio, o si-mesmo, e de "nomos", que quer dizer lei ou norma. A autonomia seria, então, dar-se a si mesmo suas próprias regras, e se oporia a heteronomia, que indicaria o estado daquele, ou daquilo, que é regrado, determinado por outro. Para uma discussão densa sobre a noção de autonomia ver EIRADO, André do; PASSOS, Eduardo (2004).

2) Sistema filosófico segundo o qual as espécies, os gêneros e as entidades só existem de nome. Nessa situação refere-se a pensar a autonomia em si, ou seja, a palavra designando uma natureza.

riscos e aumento do conhecimento de si para obtenção do sucesso? O que nos interessa ao pensar e problematizar a promoção/produção/manutenção da capacidade normativa é relançá-la em questionamentos de ordem ético-estético-políticos³.

Temática esta que se constituiu como um campo problemático durante o meu percurso acadêmico e que atualmente se atualiza em outras e inúmeras questões que refluem sobre a psicologia. Durante a graduação em psicologia, logo numa das primeiras matérias, tive um encontro com um pequeno texto intitulado “Quem é o homem na Psicologia?”, no qual sua autora, Ana Bock (1997), exemplificava uma figura do pensamento que, a meu ver, sintetiza a concepção do homem liberal presente na Psicologia e nas ciências em geral: um homem dotado da capacidade de se autodeterminar e visto como isolado do meio em que está imerso. Visão esta que concebe os fenômenos próprios de estudo da psicologia pertencentes a uma ordem interna enclausurada nos indivíduos, ou seja, a uma ordem referente à intimidade, ao privado, a uma suposta essência do homem – o seu “verdadeiro eu” – e que, apesar de sofrer influências do meio cultural e social, não só não mantém prioritariamente uma relação muito tênue com eles, como existe independentemente deles. A partir daí, o homem é entendido como um ser dotado de capacidades e potencialidades que lhes são naturais. Logo, o desenvolvimento humano é visto com um percurso bem definido para o desenvolvimento das capacidades psíquicas e cabe à psicologia vigiar e/ou acompanhar esse trajeto, verificando se as condições sociais e ambientais dadas estão facilitando ou não o “desabrochar” de algo que lhe é natural.

A condição ideal para esse “desabrochar” das potencialidades envolve obrigatoriamente a possibilidade de liberdade do homem. Ser livre, exercer a autonomia é ser capaz de desenvolver plenamente suas vocações e potencialidades, ou seja, é um exercício de direito de todo homem que é responsável pela realização de todo um esforço individual para o seu próprio e pleno desenvolvimento. A esse sujeito podemos associar a imagem do Barão de Mulchaussen, personagem de histórias alemãs infantis, que, num de seus feitos, ao afundar com seu cavalo em um pântano, consegue sair dele puxando a si mesmo pelos próprios

3) Empregamos esse termo no mesmo sentido utilizado por Neves (2004, p. 11), a saber: “Ético, no que se refere ao desejo de diferir e acolher a diferenciação constante; estético, no que se refere a tomar a existência e as práticas nas quais as interferências se produzem como matéria de criação e outramento; político, porque requer a problematização e a desnaturalização constante dos intoleráveis que atravessam a nossa existência e nos servem como indicadores de nossas ações em relação a nós mesmos e aos outros.”

cabelos. Tal imagem sintetiza a concepção do homem liberal presente na Psicologia e nas ciências em geral: um homem dotado da capacidade de se autodeterminar e visto como isolado do meio em que está imerso, tal qual o geminiano do horóscopo em sua busca por sucesso.

Dessa feita, as práticas psi⁴ decorrentes dessas concepções, de forma coerente, têm sua ênfase na doença, nas dificuldades, nos desequilíbrios e desajustes dos quais sofrem os homens a partir do contato com esse meio – fonte da corrupção do que há de melhor no homem. Sendo assim, tais práticas assumem para si a função sempre terapêutica, legitimando nos seus procedimentos intervenções que buscam contribuir para que as potencialidades da natureza humana possam ter sua livre expressão em cada um de nós, apesar de todos os males do mundo, e para que conheçamos esses elementos que nos são íntimos, mas desconhecidos.

Esta parece ser atualmente a visão dominante em nossa sociedade. Visão postulada pelos ideais modernos e liberais que formulam sua concepção de indivíduo como um ser moral, portador de direitos inalienáveis e preche de potencialidades que ele deve ser livre para desenvolvê-las. Como exemplo, temos a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que marcou o triunfo do indivíduo na história, também a teoria do Direito Moderno que trouxe a certeza de que os princípios fundamentais da constituição do Estado e da Sociedade devem estar baseados nas qualidades inerentes ao homem, considerado como ser autônomo, independente de todo e qualquer vínculo social e político. A “natureza humana” tem então, em sua ontologia histórica, um tratamento da figura do homem como um indivíduo que se basta a si mesmo enquanto dotado da razão. Ao homem cabe assegurar a soberania do seu direito ao segredo, à sua individualidade e ao seu espaço privado.

É, na esteira desse pensamento, que o psicólogo se constitui como a figura capaz de ajudar o outro na busca romântica, ainda que produzida de forma padronizada em larga escala, de suas felicidades individuais. É esse profissional que atribui para si o direito e a capacidade de acompanhar os destinos dos outros; de converter suas percepções em consciência, de estruturar, transformar, humanizar e colocar os indivíduos em movimento em suas próprias vidas...

4) Por “práticas psi” entendemos não só a psicologia, como também a psiquiatria e a psicanálise.

Entretanto, mais a frente, já no meio da graduação, após continuar com essa imagem presente e vê-la se atualizar em várias temáticas e discussões que iam surgindo durante a graduação, me inseri num grupo de pesquisa onde a problematização dos limites teóricos e empíricos da psicologia frente a um campo social mais amplo era constante. Grupo este que tinha, dentre seus objetivos, justamente o de “produzir autonomia” num povoado específico. Esta pesquisa tratava da implementação de uma política de desenvolvimento sustentável, numa área rica em mananciais hidrográficos onde se encontrava uma represa e um reservatório que fornece água potável para a cidade de Aracaju. Tal pesquisa acreditava que não se podia imaginar o tratamento da flora e da fauna desprezando suas relações e interações com a ordem mineral, assim como não se podia também abstrair dessas análises o decisivo lugar das atividades humanas. Temática esta que pôs em cheque a visão cultural etnocêntrica unidirecional, afirmando a impossibilidade de um modo de vida pautado pelo isolacionismo e pelo individualismo.

Questionamento este que se faz urgente, posto que as atuais questões ecológicas nos mostram o círculo vicioso em que o ser humano atualmente se encontra ao querer solucionar problemas que foram produzidos por ele mesmo. Sendo assim, tal problemática evidentemente exige uma mudança radical no nosso modo de existir e nos obriga a ir além dos vieses institucionais, sociais e culturais de base na tentativa de construção, para nós mesmos, de uma nova percepção do “estar-no-mundo” – perceber que fazemos parte de uma cultura entre outras, que somos uns indivíduos entre outros, e que possuímos alguns saberes dentre outros. Em suma, perceber e vivenciar a nós mesmos com os limites de nossa parcialidade. (MANGUEIRA, 2000)

Tal pesquisa nos desafiava a todo tempo e, juntamente com os debates nas matérias de psicologia social, fazia com que as imagens que adquiríamos até então no curso fossem ganhando novos contornos. A luta por “autonomia”, tema deste trabalho, se configurava até então como uma bandeira de luta amplamente levantada em diversas atuações não só no campo dos saberes, como também nos campos de atuação do profissional de psicologia. Bandeira que começava a aparecer com um desses inúmeros conceitos que uma vez ditos supõem um consenso, ou seja, era mais um de inúmeros conceitos que quando pronunciados, instauram rapidamente pontos de sustentação tácitos que politicamente produzem um movimento já dado: independentemente da luta, já temos a nossa bandeira.

Foi nesse sentido, que o tema da autonomia reaparecia em vários questionamentos emergentes em grupos de estudos e/ou em diversos espaços como as supervisões de estágio clínico (onde contradições e questões aparentemente pessoais se mostravam estreitamente ligadas com processos mais amplos de produção social) e as diversas assembleias – tanto acadêmicas (reuniões estudantis, reuniões de departamento, etc), quanto do estágio institucional (vivenciado num CAPS A/d) – onde víamos claramente que a reunião de pessoas formatadas numa lógica de pessoalidade expansiva não garantia efetivamente um espaço coletivo de discussão.

Muitas vezes, nesses espaços, discussões importantes e extremamente interessantes ao nosso campo de saber e às nossas posições políticas pautavam-se largamente pela hegemonia da noção de “eu”. Esta última parecia, de fato, consolidar-se como um princípio definidor das relações sociais. Vigiar fronteiras e traçar com clareza os modos e regras do bem conduzir-se se apresentava como uma das principais pautas, que, muitas vezes, de uma maneira violentamente sutil, minimizava e diluía tudo o que poderia promover desvios em frágeis identificações pré-figuradas. Tudo isto nos remete ao tema do sujeito que clama, com cada vez mais força, a pureza de seus gestos através de sua individualidade, sua autenticidade e que, para sustentá-las, rejeita espontaneamente o que escapa à lógica que o constitui. Sujeito soberanamente sujeito e arredio a experimentações que possam lançá-lo à deriva do já esquadrihado.

E aqui vemos a temática da autonomia – presente de maneira tão firme nas discursividades das ciências humanas – se manifestar. Será mesmo que a profusão de usos e atributos da dita “produção de autonomia”, tão defendida nos discursos que visam promover mudanças nas lógicas presentes nos modos de subjetivação atuais confluem para a invenção de processos de singularização⁵ com potencialidade de resistir aos empreendimentos de nivelação da subjetividade ou não passam apenas de esforços reformistas que reforçam os modos de subjetivação hegemônicos? Será politicamente interessante, na defesa pela capacidade de diferenciação, pactuar com as relações de autonomia que freqüentemente

5) Processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se de movimentos de protesto inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ver, outras sensibilidades, outra percepção, etc. (GUATTARI; ROLNIK, 2008)

encontramos nos discursos produzidos pela grande mídia e por grande parte dos saberes das ciências humanas?

Estes discursos, talvez não seja demais repetir, enfatizam um movimento de isolamento e auto-determinação do sujeito, que prezam pela pureza da individualidade e postulam um certo funcionamento subjetivo descolado da realidade da qual emerge; com uma freqüência que nos parece cada vez mais crescente, a codificação da produção semiótica contemporânea tem como figura central o sujeito soberano, individuado, cujas limitações para o seu aperfeiçoamento seriam dadas a partir do esforço de higienização das impurezas que impedem o livre crescimento dos seus próprios dons herdados ou adquiridos, de recursos como coragem, vontade, auto-estima e determinação. Sendo assim, todas as dificuldades, as demandas, o posicionar-se frente aos problemas e sua posterior tentativa de resolução são pautados por uma lógica individualista, racional e vista como interior aos próprios indivíduos. É dentro do indivíduo, e não nas relações, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias para o aperfeiçoamento da vida.

Em contraposição a estes discursos, as perspectivas sócio-históricas das ciências humanas, em especial a de Michel Foucault, postulam o homem como um produto de uma série de práticas⁶ em permanente transformação e que se constitui a partir das condições de possibilidade de determinada conjectura histórica. Sendo assim, qualquer imagem de um sujeito soberano dotado de uma consciência fundante que organiza/representa o mundo perde força e, todos os papéis pré-determinados perdem, conseqüentemente, a sua objetividade. Trata-se aqui de um exercício de pensamento que possibilita uma investigação das linhas de formação e funcionamento de uma gama de “práticas de subjetivação” historicamente contingentes, nas quais os humanos, ao se relacionarem consigo mesmos sob formas particulares, dotam-se de determinadas capacidades, tais como: compreender a si mesmos; falar a si mesmos; colocar a si mesmos em ação; julgar a si mesmos.

Inseridos nesta perspectiva, nos foi possível visualizar o exercício da autonomia do homem na atualidade como completamente associado numa intensidade incontável de

6) Noção que não se circunscreve somente ao que as pessoas fazem, mas também a mentalidade correspondente a esse fazer. Sendo assim, toda e qualquer consciência que se forma é justamente um produto do que foi esse fazer. Para uma discussão mais elaborada sobre este conceito ler Veyne (1998).

esforços de modulação biopolítica para a sistematização, manutenção e promoção dos atuais modos de vida. Modulação esta que incide diretamente sobre as maneiras de perceber, sentir, amar, pensar e até mesmo criar. Segundo Peter Pál Pelbart (2006), em um pequeno artigo intitulado “Vida besta, Vida nua, uma vida”, se outrora imaginávamos ter alguns espaços onde os poderes não interferiam (tais como o corpo, o inconsciente, a subjetividade) e tínhamos a ilusão de preservar em relação a eles alguma autonomia, hoje nossa vida parece integralmente subsumida a estes mecanismos de modulação da existência. O poder é, atualmente, imanente e produtivo; dirige nossa vitalidade social, gerindo nossas vidas de ponta a ponta. Gestão que incide sobre o corpo para produzir a figura de um homem encurvado sobre si e que tem a expressão indiferente e que parece também reduzir a subjetividade a uma tirania da corporeidade perfeita – sua performance, saúde, longevidade – delimitada amplamente por uma felicidade científica e estética. Tirania que produz um corpo-fascista, minimalista e maximamente flexível, tendo como base uma subjetividade motivada por ansiedades e aspirações de auto-realização, comprometida na busca de sua verdadeira identidade e a maximização da expressão autêntica dessa identidade em seu estilo de vida. Dessa forma, as imagens de liberdade e autonomia que inspiram nosso pensamento político operam, da mesma forma, em termos de uma imagem do ser humano que se vê como o foco psicológico unificado de sua biografia, como o lócus de direitos e reivindicações legítimas, como um ator que busca “empresariar” sua vida, seu sucesso e até mesmo o seu “eu” por meio de atos de escolha e da capacidade de interiorizar e identificar as suas verdadeiras aspirações. (PELBART, 2006)

É sobre as escolhas que se pensa o exercício da liberdade. É pela “livre opção por objetos”, que podemos entender a prática libertária e identitária dos nossos dias. No entanto, segundo Maciel Júnior (2005), atualmente, esses mesmos atos de escolhas nos são impostos pelo campo sociopolítico, e quando cremos escolher, na verdade consumimos escolhas predeterminadas. Apesar de aparentemente nos estarem abertas todas as possibilidades de escolhas, é a invenção de um novo modo de existência que nos é impossibilitada. Normalmente quando pensamos numa escolha é a partir de alternativas excludentes onde a realização de uma delas supõe a exclusão das demais. Sendo assim, percebe-se, *a posteriori*, que a realização da possibilidade escolhida supõe sempre uma razão condicionada por um ordenamento das expectativas daquele que projeta o futuro a partir do presente. A escolha é assim, submetida à determinação de um cálculo de probabilidades que prevê sempre a

realização do possível mais provável, estabelecendo-se no interior de um saber resultante de um conjunto de práticas cuja interação incorporará, nos meios sociais, funções políticas que ordenam, normatizam e produzem comportamentos e subjetividades. Dessa maneira, quando acreditamos que escolhemos realizar uma das alternativas possíveis, não levamos em consideração o fato de estas alternativas terem sido produzidas em nós. Escolhemos entre possíveis já determinados, nos quais o futuro aparece sob a forma de um projeto que venha garantir a melhoria ou a continuidade de uma maneira de ser estabelecida dentro dos limites impostos pelas diversas instâncias encarregadas da formação do indivíduo com as quais nos identificamos. (MACIEL JÚNIOR, 2005)

Com efeito, podemos entender esta capacidade de escolha como referente às diversas possibilidades que a atividade de comprar oferece. Em acordo com Bauman (2001), “comprar” aqui significa esquadrihar as possibilidades, examinar, tocar, sentir, manusear os bens à mostra, comparando seus custos com a “verba” que possuímos, pondo alguns itens no carrinho e outros de volta à prateleira. Dessa forma, vamos às compras ininterruptamente – o quer que façamos e qualquer que seja o nome que atribuamos à nossa atividade, é uma atividade feita nos padrões de ir às compras. “Tunamos”⁷ não só nossos carros, mas também nossa produção subjetiva.

É importante destacar que no momento em que tais posturas, auto-centradas no indivíduo consumidor se consolidam, gradualmente ocorre um enfraquecimento das preocupações próprias do horizonte da partilha do mundo com o outro. Sendo assim, ainda de acordo com o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001), ergue-se na contemporaneidade toda uma diversidade de grupos que o indivíduo frequenta, descentralizando seus múltiplos interesses e propiciando o fortalecimento de uma postura individualista, com o apelo ao isolacionismo e à solidão como modo de vida. Dentro dessa lógica, só é possível a existência de comunidades frágeis e transitórias, onde os corpos saltam de um objetivo a outro, na procura sempre inconclusa de um porto seguro – reuniões momentâneas em que muitos indivíduos solitários penduram seus solitários medos individuais. (BAUMAN, 2001)

7) Derivação da expressão inglesa “*Tuning*” ou ainda “*Car Tuning*”, que pode ser traduzida livremente por afinação ou otimização de carros. É uma atividade que consiste em alterar as características de um automóvel a um nível de personalização extrema em acordo com a personalidade de seu proprietário. Atividade esta que não deve apenas tornar o automóvel mais bonito, mas também acrescentar ao mesmo, potência e segurança em acordo com as determinações impostas àquele modelo.

Em paralelo, o tempo de questionamento e hesitação que apontaria para a existência de uma produção subjetiva singular é cada vez mais retirado de nós, posto que os intervalos de tempo que participam de nossa vida cotidiana se encontram geridos e controlados pelo biopoder. Este produz medidas com o intuito de nos fazer agir a qualquer preço e no menor tempo possível, sem vínculo social, pertencimento político ou questionamentos éticos e expostos aos poderes e aos saberes que se multiplicam em torno dos processos de subjetivação com o intuito de lhes dar novas formas, impondo a obrigação de seguir a regra da ação eficaz e sem hesitação, sem espera e com rendimentos produtivos. O agir a qualquer preço configura-se assim, como um imperativo social e, é nessa incitação que o homem é impelido a se destacar por seus atos individuais. Nessas condições, se produzem indivíduos órfãos e sem pátria que seguem a lógica de um mundo esquadrihado e sincrônico em que a possibilidade de trânsito é a mais valorizada, sendo útil também saber quais são as possibilidades de estabelecer, o mais rápido possível, conexões que viabilizem a satisfação das chances e das oportunidades. (MACIEL JÚNIOR, 2005)

Parece-nos que é sob a norma da responsabilidade e da iniciativa que somos cada vez mais instados a agir de forma eficaz; que somos considerados suficientes ou não, normais ou anormais, etc. É assim, por exemplo, que podemos visualizar uma chave de inteligibilidade para o ideal do recorde⁸, que se espalha no interior de inúmeras atividades, e constitui toda decisão como uma experiência individual e solitária. Nessa lógica, o “eu” é inflacionado nos espaços e obstrui a percepção do tempo presente. Cada um no seu quadrado com seus remédios, terapias prediletas, cosméticos, médicos, ideais de saúde, etc.; por consequência, cada um com suas doenças, dúvidas e com a responsabilidade de seus sucessos e de seus fracassos. Por ironia, na medida em que nos constituímos como fôssemos indivíduos exclusivos e capazes para responder apenas às necessidades individuais independentes do espaço e do tempo em que vivemos, a relação consigo tende a expressar unicamente este “eu” e a ressoar exclusivamente para si mesmo. No entanto, para Sant’Anna (2001, p.25):

8) Trata-se de uma forma de experimentar a vida com mais velocidade, flexibilidade e eficácia para percorrer e dar conta das exigências de um mundo cada vez mais veloz e que nos impõe como norma uma lógica do sucesso e do fracasso pautada na circulação livre no espaço-tempo associada a uma livre escolha do sujeito. (SANT’ANNA, 2001).

Mas a criação desta espécie de “indivíduo soberano”, liberado das coações familiares, geográficas, religiosas, morais (e, mais recentemente, genéticas), é acompanhada pela emergência de patologias relacionadas ao receio de não dar conta de escolher, de não conseguir atuar de modo livre, respondendo a todas as conseqüentes responsabilidades. “Não dar conta” de si mesmo, em sociedades nas quais o “si mesmo” se tornou um negócio de total responsabilidade de cada um, torna-se um novo fantasma, tão terrível quanto o antigo fantasma das culpabilidades escondidas a sete chaves.

Amor exagerado ao ego que, no decorrer do século XX, conquistou indústrias poderosas e se integrou à mídia tornando-se um produto banal e que, por diversas vezes, formulou uma lógica que para se obter o bem estar pessoal é necessário desconectar-se do que se passa no meio em que se vive. Produto este que continua sendo largamente prescrito em doses volumosas, universais e essenciais para combater os entraves que impedem cada indivíduo “de ser ele mesmo” e que, no entanto, produz em larga escala o que Sant’Anna (2001) define como uma miséria do afeto por si mesmo que implica, imediatamente, a escassez do afeto pelo outro. Para Sant’Anna (2001, p. 118):

Nesta guerra há, portanto, um amontoado de seres humanos buscando uma fidelidade absoluta a eles mesmos. Este amontoado tem a forma de uma contradição ambulante: um rebanho disperso, num deserto cheio de imagens, idéias e ambições consideradas mais reais e importantes do que o solo feito de areia. Pois cada um é coagido a ser fiel a si mesmo na medida em que se distancia geográfica e sensivelmente do outro; cada um com orelhas voltadas para dentro de si e bocas que por isso mesmo são conduzidas à emissão de gritos, esperando atrair a atenção do outro. Um deserto de corpos chamados a responder incessantemente aos apelos do prazer individual, defensores tenazes da necessidade de “expressarem livremente seus sentimentos” e, portanto, sedentos de público, ouvidos e atenção; sobrecarregados de responsabilidades, dúvidas e receios. Uma situação aparentemente sem saída.

Sendo assim, pode-se deduzir que as formações subjetivas contemporâneas, ao insistirem em suas referências identitárias, ignoram as forças constituintes que as desestabilizam por todos os lados, para organizar-se em torno de uma representação de si dada *a priori* e cada dia mais sujeita a modificações. Como um carro “tunado”, nos modulamos geralmente sobre modelos portadores de identidades pré-estabelecidas, como a do playboy, do alternativo, do aventureiro, da patricinha, do gótico e dos recentes emotivos. Modulação

geralmente conservadora, já que geralmente é uma tentativa de resistir a embarcar em processos de singularização movidos pelo sabor dos acontecimentos.

A aposta política aqui é que as necessidades individuais não nascem nem se reproduzem solitariamente. Antes de qualquer coisa, um ato humano não é uma unidade independente de seu passado, autônoma e separada dos demais atos que com ele formariam um sistema (seja ele cultural e/ou biológico). Por isso, conhecer a sua história demanda o estabelecimento de laços sociais entre os receios e os sonhos de hoje e os do passado. Não basta simplesmente apostar na singularidade de cada indivíduo e defendê-la por ela mesma. De fato, o respeito às relações aparece como uma questão de sobrevivência. É justamente em torno desse eixo que o nosso problema de estudo ganha sua nitidez: é possível potencializar uma auto-produção de normas que possa resistir, que tenda à modificação das diversas hierarquias de forças e mais que do inflar o ego, aposte na potencialização da esfera coletiva⁹, que consideramos vital como um modo de potencializar politicamente a vida? Potencialização esta extremamente importante, pois, seguindo alguns pensadores - Norbert Elias (1994); Richard Sennet (1988); Michel Foucault e etc., o abismo entre indivíduo e sociedade, tal qual é fortemente formulado na atualidade, não existe, ou melhor, é uma produção sócio-histórica. Como afirma Elias (1994), dentro de cada ordem social, cada pessoa, em algum lugar, em algum momento, tem uma função, uma propriedade ou trabalho específico, algum tipo de tarefa para os outros, ou uma função perdida, bens perdidos, ou um emprego perdido. Não lhe é possível pular fora disso, ou passar para outra função, conforme sua vontade. De acordo com Elias (1994), tal ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis.

Em virtude dessa interdependência das funções individuais, pode-se facilmente deduzir que cada sujeito singular está realmente preso a uma rede de funções elástica, variável e mutável, que as liga a outras pessoas. Há nessa rede uma ligação funcional preexistente entre as pessoas, cuja estrutura e tensões expressam-se e limitam as decisões individuais, que

9) Cabe assinalar que “coletivo” aqui não deve ser entendido somente no sentido de agrupamento social, pois implica objetos técnicos, de fluxos materiais e energéticos, de entidades incorporais, de idealidades matemáticas, estéticas, etc. Coletivo aqui deve ser entendido com um plano de forças responsável pela produção e co-emergência tanto do indivíduo como da sociedade, co-engendrando estratos heterogêneos do seres (GUATTARI; ROLNIK, 2008)

somente podem alterar essa estrutura funcional dentro de limites bastante estreitos. É dessa forma que a individualidade pode ser vista como fruto de um processo de individualização que depende historicamente do padrão social e da estrutura das relações humanas específicas de cada sociedade em que ele cresce – “o indivíduo” aqui é como um “nó” em uma extensa rede de inter-relações em movimento. Sendo assim, toda essa pretensa auto-contenção e auto-suficiência do indivíduo que narramos anteriormente são apenas uma ilusão real decorrente de uma certa maneira de se viver na qual os riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; no entanto, o dever e a necessidade de enfrentá-los estão sendo individuados. (ELIAS, 1994)

A partir desse processo de produção dos sujeitos dentro de uma determinada concepção de autonomia que se pensam deslocados e isolados no mundo, podemos ainda enfocar as dificuldades atuais justamente no que consta o esvaziamento dos espaços de deliberação pública. Segundo Richard Sennett, em seu livro “*O Declínio do Homem Público*” (1988), vivenciamos uma privatização da esfera pública da vida, o que dificulta à capacidade de discussão das relações e dinâmicas de poder que atravessam e constituem o como operamos e o que somos. Discussão esta extremamente pertinente porque nos ajuda a entender, por exemplo, a dificuldade de, em espaços como assembleias, por exemplo, promover discussões que ultrapassem as objetivações individualizantes tão frequentes. Ou seja, colocar várias pessoas juntas para discutir, simplesmente não garante em nada a esfera coletiva posto que, ao recusarmos as limitações do eu, a esfera pública, outrora a da impessoalidade, da civilidade¹⁰, é agora ocupada pela mensuração generalizada da realidade social em termos psicológicos, em termos da “revelação da personalidade de alguém”.

O sociólogo americano nos é útil em sua denúncia acerca da verdadeira guerra travada entre a psique e a sociedade e que teve como campo de batalha, o interior do próprio indivíduo. Este último perdeu a capacidade de jogo numa sociedade que não permite espaço impessoal de atuação. No jogo, trata-se de ser expressivo sem expressar a si mesmo, o que permite a utilização de um certo autodistanciamento responsável pela apreensão das condições mundanas como plásticas - condição necessária ao aprendizado dos envolvidos a tratarem as convenções de comportamento como críveis e distantes dos desejos imediatos do

10) Atividade que, segundo Sennett (1988), protege e permite que as pessoas tirem proveito da companhia umas das outras e que tem como objetivo a proteção dos outros contra serem sobrecarregados por alguém.

eu. Os jogos são as primeiras ocasiões para se objetivar ações, colocá-las à distância e transformá-las qualitativamente. O aspecto de treinamento estético que existe no jogo está no fato de que ele produz uma crença na expressividade do comportamento impessoal, na medida em que é estruturado por regras arbitrárias que podem (e devem) ser refeitas e aperfeiçoadas para dar maior prazer e promover uma sociabilidade maior junto aos outros¹¹. (SENNETT, 1988)

Todavia, um das características mais marcantes do jogo – a procura pelos interesses comuns – é destruída pela busca de uma identidade comum com a intrusão de questões do âmbito do desejo, da necessidade, da identidade íntimos nas relações sociais. Com isso, todo e qualquer esforço na construção de outra relação política com o mundo é amplamente dificultado, já que o indivíduo, tal qual é produzido no Biopoder, se insere numa lógica que constantemente trabalha na direção de enfraquecer toda e qualquer potência de questionamento mais denso das instituições que o compõem. Composição esta que, ao inflacionar o ego e hiper-nutrir sua importância, confecciona um “eu” que reage ao mundo como se a realidade pudesse ser toda ela compreendida através de sua imagem. Ao apagar a linha divisória entre o eu e o outro se tem como consequência que nada há de novo, nada de “outro” jamais adentra o eu. Buscando sempre uma expressão ou um reflexo de si mesmo na experiência do mundo, desvaloriza-se cada interação ou cenário particular, pois nunca será o bastante para acompanhar quem ele supostamente pensa que é. Tal configuração subjetiva leva o eu a tratar o mundo em termos de um controle seguro sobre seu próprio corpo e sua mente: “o que estarei realmente sentindo?” torna-se uma questão que gradativamente se destaca e se sobrepõe à questão “o que estou fazendo?” O fato de questionar os motivos dos outros opera de modo similar para desvalorizar as ações deles, porque o que interessa não é o que eles fazem, mas a fantasia que se tem a respeito do que estão sentindo quando fazem. A realidade, desse modo, é tornada ilegítima e, como resultado, ao se perceber os outros em termos de motivos fantasiados, as relações efetivas que se tem com eles perdem tonalidade. (SENNETT, 1988)

11) Diversas brincadeiras infantis, como pique-esconde, servem de exemplo, nele as regras sofrem variações de acordo com as limitações dos participantes: a figura do café-com-leite, por exemplo. Pode-se ainda entender o jogo como um tipo de preparação para uma atividade estética realizada em sociedade, caso certas condições estejam presentes. (SENNETT, 1988)

O resultado dessa produção subjetiva é a redução dos poderes expressivos. Perde-se a capacidade de brincar com a realidade, porque esta só interessa quando de algum modo promete espelhar necessidades íntimas, dando margem a um princípio de expressão inteiramente oposto ao do jogo, já que todo um aprendizado do auto-distanciamento, todo um aprendizado a respeito daquilo que ao mesmo tempo é expressivo e sociável, é sobrepujado. Sendo assim, a lógica dessa sociedade que, em nome de uma remoção das barreiras entre as pessoas e de uma maior aproximação entre elas, transpõe as estratégias das relações de poder para termos psicológicos, é a da destruição das potencialidades coletivas. É relativamente comum, por exemplo, observarmos que a forma mais efetiva, em nossa atualidade, de envolver as pessoas em questões de âmbito coletivo é fazê-la sentirem-se pessoalmente afetadas.

Para Sennett (1988), o desvio do espaço de deliberação público das ações do campo político para seus motivos psicológicos se processa na revelação banalizada de intenções que não estão relacionadas com o mundo da ação, o que dificulta a produção de novas normas através de processos de encontro com o desconhecido. O amor pela familiaridade, pela segurança nos tira a chance de enriquecer nossas percepções, nossas experiências, e de aprender a habilidade para colocar em perspectiva as condições já estabelecidas de nossas vidas.

Ao contratar uma seguradora para o meu veículo particular, por exemplo, toda a preocupação com o trânsito, o tráfego nas cidades durante os horários de pico, as influências disso sobre a produção subjetiva, as preocupações e possíveis questionamentos acerca da segurança rapidamente podem ser afunilados na lógica binária do posso ou não posso pagar o seguro. Ter um seguro automotivo representa tranquilidade, já que independentemente do que ocorrer, caso possa pagar o plano completo, se está garantido contra todos os supostos eventuais “acidentes de percurso”. Pagar o seguro nos parece então, na maioria das vezes, adquirir uma armadura – elevada pelos modos de subjetivação hegemônicos à esfera da primeira necessidade –, posto que supostamente neutraliza qualquer vulnerabilidade frente aos acontecimentos hodiernos.

Podemos ver essa arquitetura da tirania da intimidade presente também nas reivindicações estudantis frente ao dispositivo de avaliação coletiva, onde os estudantes enfatizavam o estabelecimento de um ambiente no qual pudessem expressar suas

potencialidades individuais. Ambiente este que colocava em segundo plano, toda e qualquer coisa impassível de ser expressa inteiramente na iniciativa privada ao enfraquecer as preocupações referentes à produção da história coletiva daquele espaço. Aos estudantes, a luta mais importante a ser empreendida naquele espaço apontava na direção da manutenção das suas liberdades individuais, no fluxo aparentemente sem atritos de suas potencialidades inerentes independentemente da história conjunta do grupo – produzida com e por eles mesmos – naquele mesmo espaço que se supõe público.

Em ambas as situações, a complexidade da realidade social é crivada por um padrão de verdade pautada em termos psicológicos. E, na medida em que essa tirania sedutora for bem-sucedida, a própria construção social e, conseqüentemente, a diversidade de produções subjetivas possíveis, será deformada, já que passamos a nos preocupar com instituições e acontecimentos apenas quando é possível discernir personalidades funcionando dentro deles ou dando-lhes corpo. E aqui, os elos que ligam escolhas individuais em projetos e ações coletivas estão rompidos; etapa esta em que as responsabilidades pelo fracasso recaem sobre os ombros do próprio indivíduo; onde se buscam soluções individuais para contradições sistêmicas.

Com esta erosão da esfera coletiva, os homens passam a crer que são autores de seu próprio caráter, de seu próprio “eu”, que pode e deve ser “tunado” (como seus carros, suas mulheres, suas casas, etc.). Cada acontecimento de suas vidas precisa ter uma significação em termos da definição do que eles são; mas aquilo que é essa significação, as instabilidades e contradições de suas vidas torna-se difícil dizer. Ainda assim, segundo Sennett (1988), a mera atenção e o envolvimento em questões colocadas no âmbito da personalidade, da psique, da nutrição do ego aumentam cada vez mais. Gradualmente, o “eu”, passa a definir as relações sociais, tornando-se um princípio social. Em suma, a crença nas relações humanas diretas em escala intimista nos seduz e nos desvia da compreensão das relações de poder que guiam o nosso próprio comportamento político. O resultado disso é que as forças de dominação ou a iniquidade permanecem inatacadas. (SENNETT, 1988)

O que se trata de expor aqui são justamente os perigos eminentes que esse tipo de luta pode encontrar; as inúmeras armadilhas que funcionam (quase sempre de forma sutil na atualidade) quando ao se pensar numa saída, num escape individual e por muitas vezes asséptico – geralmente baseado no ideal de livre-arbítrio – do sujeito soberano e de direito

para além de uma lógica cruel que o oprime, pode-se não necessariamente sair dessa lógica. Ao que nos parece, não há face externa do poder, não “há lado de fora” às normatizações e regulamentações que visam gerir o viver. São as configurações das relações de poder que irão dispor dos corpos e colmatar, através de diversos tipos de inclusões (inclusive a inclusão por exclusão), as potencialidades desviantes, a nobreza dos acontecimentos, para o fortalecimento de seus mecanismos, de suas tecnologias normatizantes. Sendo assim, tudo se dá permeado por relações de poder e o papel de toda e qualquer forma de resistência não lhe é externo. A produção normativa não se situa em outro plano, mas sim, e talvez no máximo, numa outra face, onde contracondutas¹² sempre locais podem efetivar-se imersas nos mecanismos e nas tecnologias entrecruzadas das/nas malhas do poder.

Dito isto, a lógica desses mecanismos infinitesimais que confeccionam os capilares exercícios de poder nos chama atenção. Mecanismos presentes nas formulações iniciais da psicologia, na “conjectura de base” dos vários dispositivos que compuseram as tecnologias do poder disciplinar e que serviram de condições de possibilidade para os discursos “psi”; que tornam possível numa simples matéria de jornal articular o gasto excessivo com o som automotivo e a fuga do estresse, o *tuning* dos carros e a nutrição do ego, o sucesso e a interioridade...

E aqui o fio comum que teceu toda essa introdução deve tornar-se nítido. Fio que, em meio a uma tessitura individuada, aponta para um descentramento de si na busca do “reencantamento do concreto” a partir de uma esquivia estratégica das formas dadas para acessar a dimensão coletiva e impessoal das relações. É talvez a partir desse questionamento do sujeito autônomo e cindido de suas relações com o “exterior” que se tornará possível a efetivação de ações inventivas, impossibilitando a desconexão da série “o que estou fazendo comigo” da série “o que estou a fazer com os outros”. Empreitada esta que aponta para lutas transversais¹³, para o que se mostra no nível da superfície, no nível da pele. Norbert Elias

12) No sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros. E aqui cabe destacar uma vantagem do uso dessa palavra – contraconduta – que consiste em que ela torna possível analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. Isso permite identificar a dimensão e os componentes de contraconduta, que podemos encontrar perfeitamente nos delinquentes, nos loucos, nos doentes sem ter que sacralizar, santificar ou heroizar os mesmos. Para uma definição precisa deste conceito na obra Foucaultiana ver o curso de 1978, “Segurança, Território e População”, Foucault (2008, p. 266)

13) Lutas específicas, regionais e imediatas que reconhecem os entrecruzamentos, pertencas e referências de todos os tipos (político, econômico, social, cultural, sexual, libidinal, etc.) que atravessam nossa existência,

(1994) parece concordar com isso, pois para ele, uma das saídas para o problema contemporâneo¹⁴ é possível somente quando o indivíduo parar de tomar a si mesmo como ponto de partida de seu pensamento, parar de fitar o mundo como alguém que olha de “dentro” de sua casa para a rua “lá fora”, para as casas “do outro lado”, e quando for capaz de ver a si e a sua concha como parte da rua, de vê-los em relação a toda a rede humana móvel.

Nosso principal interesse reside, portanto, em fornecer pistas conceituais que sirvam de auxílio a contracondutas que possibilitem a produção de normas estreitamente vinculadas às práticas de resistência, à restituição da potência ético-estético-política do viver e referente não mais à uma interioridade acabada, individualizada, natural, intimista e supostamente distanciada das dinâmicas de poder que a constituem; mas sim, à produção de coletivos capazes de diferenciação frente às modalidades hegemônicas de produção subjetiva das tecnologias biopolíticas. Coletivos que só nos interessam, à medida que suas produções permitem, articulam, geram ou emperram discussões, ações e processos que modificam a experiência de si e do mundo, possibilitando a produção da capacidade de pensar-se e problematizar-se, produzindo novas formas de viver. Trata-se, de fato, de uma aposta que se evidencia na urgência de construção de um sujeito engajado na existência enquanto invenção constante de si e do mundo e visa servir de incentivo à reflexão política e à luta pelo realce de algumas paisagens-problemáticas que ganham contornos mais fortes quando o que está em pauta é fundamentalmente nossa relação com o presente e o nosso compromisso em torná-lo menos insuportável e mais promissor.

produzindo um plano heterogêneo e diagonal entre a hierarquização vertical dos diferentes e a suposta horizontalidade entre “iguais”. (GUATTARI; ROLNIK, 2008a)

14) Opto por definir o contemporâneo por uma maneira de opor-se ao modelo instaurado na modernidade de pensar o mundo a partir da reversibilidade e continuidade do tempo e, portanto, minimizando a introdução de rupturas e as descontinuidades introduzidas pelo mesmo. Dessa forma, defino aqui o contemporâneo por uma certa forma de operar que se preocupa em problematizar as variações, as descontinuidades que emergem no cotidiano e que possibilitam a produção de processos de diferenciação e produção de novo. Em suma, trata-se de pensar o que, no nosso tempo, produz um certo grau de variação, uma possibilidade de pensar e sentir diferente do que se sente, uma possibilidade de diferenciação subjetiva.

1.1 – CALIBRANDO A BÚSSOLA: QUESTÕES DE MÉTODO.

Para que nosso problema comece a ganhar corpo, é necessário desenvolver melhor as orientações, os princípios metodológicos que nortearam o presente trabalho.

Como elaborado na introdução, as perspectivas sócio-históricas – em especial a de Michel Foucault – ao apresentar o conceito de prática o inserem numa filosofia da relação que opera como produtora de mundo e de sentido. Há um primado da relação e da prática enquanto sinônimos substituindo o primado do sujeito ou dos objetos. Sendo assim, segundo Escóssia (2004), indivíduo e sociedade não podem ser analisados como objetos naturais preexistentes às práticas de uma época, um povo, uma cultura. São antes tais prática que objetivam o indivíduo e a sociedade, de maneira igualmente datada. O que significa dizer que indivíduos e sociedades são objetos múltiplos que dependem das múltiplas práticas e relações que podem ser estabelecidas em cada época, cultura, país, cidade, família, etc. É nesse sentido, que Paul Veyne (1998) propõe a substituição de uma filosofia do objeto, entendido como causa e como fim, por uma filosofia da relação, onde o sentido dos termos depende das redes de relações heterogêneas das quais emerge. (ESCÓSSIA, 2004)

Para complementar tal raciocínio, deve-se compreender a noção de rede. Em acordo com Escóssia (2004), toda entidade – seja ela um indivíduo, uma comunidade, um texto ou um objeto técnico – é uma rede coextensiva e indiscernível das redes de que participa. Basta acompanhar a gênese, o processo de constituição dessas entidades, ao invés de considerá-las já acabadas e com fronteiras firmemente estabelecidas para entendê-las enquanto uma rede heterogênea. Basta traçar o movimento que coloca os seres em relação para compreender a multiplicidade de processos de composições e associações, cuja totalização é somente passageira. No entanto, embora todas as entidades devam ser consideradas enquanto redes heterogêneas, com geografia variável e identidade instável, elas também são pontos: na medida em que uma entidade adquire uma estabilidade, um envelope próprio, mesmo que provisório, ela está traduzindo ou pontualizando a rede dos elementos que a constituem. (ESCÓSSIA, 2004)

Segundo Escóssia (2004, p. 36):

Assim, toda entidade pode ser apreendida em sua dupla face: está contida em um ponto ao mesmo tempo em que está distribuída em toda a gama de materiais que ela associa e que a compõe. Ponto e rede: essa dupla natureza do ser nos permite apreender toda entidade em seu aspecto individualizado, estável ou pontual, por um lado, e em seu aspecto coletivo e distribuído, por outro.

Trata-se, em suma e por princípio, de trabalhar levando-se em conta um campo de práticas do qual emergem sujeito e objeto. Estes emergem de uma rede de limites indefinidos, em constante processo de transformação de si mesma. Campo que não pode ter sua constituição explicada sem que se leve em consideração estes vetores coletivos, como as instituições e os saberes, que participam dela como componentes irrecusáveis de uma “comunicação” entre elementos heterogêneos, que se faz num nível molecular, de instituição de formas, ou seja, se faz num nível muito mais fino do que aquele concebido pela filosofia clássica e pela psicologia tradicional, como relação entre dois pólos separados, sujeito e objeto.

É no desdobramento dessa lógica que se pode entender os estudos da produção de subjetividade. Estes deixam de lado a idéia de um sujeito racional, soberano e fundante e passam a trabalhar indissociavelmente com a idéia de produção – produção de desejo, sensibilidade, pensamento, ação, etc. Sendo assim, não nos cabe confundir a produção subjetiva com um domínio de referências próprias de um sujeito, posto que a subjetividade inclui sistemas pré-individuais/pré-pessoais (perceptivos, de sensibilidade, etc.) e extra-pessoais ou sociais (maquímicos, econômicos, tecnológicos, ecológicos, etc.). A subjetividade, entendida em sua processualidade, é a condição de possibilidade de todo e qualquer sujeito a partir de uma rede imanente¹⁵ de saberes e coisas, formados por elementos materiais, sociais, etológicos, políticos, lingüísticos, tecnológicos e econômicos, etc. (ESCÓSSIA, 2004).

Sendo assim, deve-se entender os processos de subjetivação como sendo eminentemente coletivos; coletivos na medida em que agenciam extratos heterogêneos de seres. E aqui se torna importante diferenciar a noção de coletivo em relação ao modo como as ciências humanas, em especial a psicologia e a sociologia entendem esse termo. O sentido de coletivo aqui empregado não deve ser confundido com o conceito de social, ou seja, como

15) Ser Imanente significa não remeter a um objeto e não pertencer a um sujeito. Segundo Escóssia (2004), a imanência exclui toda e qualquer possível transcendência do ser. A causa imanente produz permanecendo em si mesma, posto que os efeitos que produz não saem dela.

oposto ao individual e que se identifica em diversos domínios de organização formal reconhecidos nas diferentes instituições da sociedade, como por exemplo, na idéia de classe, povo, etc. No presente trabalho, o coletivo possui necessariamente o estatuto de multiplicidade, sendo entendido como o espaço-tempo entre o individual e o social, plano transversal de invenção das formas individuais e sociais, descrito como um fluxo de energia em movimento e com variações que interferem a todo instante na gênese contínua dos indivíduos impedindo a delimitação de contornos precisos. É, antes de tudo, um plano de agenciamento que opera por implicação recíproca entre movimentos, processos, fluxos e intensidades heterogêneos. Resulta disto que todo ser se define mais pelos agenciamentos dos quais participa do que pela sua “natureza”, se por isso entendemos sua espécie, gênero ou função. Em acordo com Escóssia (2004, p 85):

Agenciar é estar no meio, sobre a linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior. Agenciar-se com alguém, com um animal, com uma coisa – uma máquina, por exemplo – não é substituí-lo, imitá-lo ou identificar-se com ele: é criar algo que não está nem em você e não está no outro, mas entre os dois, neste espaço-tempo comum, impessoal e partilhável que todo agenciamento revela. Cabe esclarecer: o que há de comum é o que é construído no encontro e não o que já existia de comum, na forma de traços de identidade, de classes ou gêneros. Dimensão espaço-temporal de co-relação e co-engendramento.

Dessa visada, as questões interessantes ao nosso trabalho – ainda situado no campo da psicologia – deixam um pouco de lado às preocupações com a constituição/elucidação de um “eu” supostamente natural para voltar-se para as relações estabelecidas entre objetos, forças, procedimentos, conexões e fluxos tornados possíveis. Relações estas que estabelecem inclusive o que é o humano e as relações que este estabelece consigo mesmo a partir de uma multiplicidade de agenciamentos dos quais eles formam elementos, condutos, recursos ou forças.

E aqui o “si mesmo”, o “eu”, aparece como uma figura histórica um tanto quanto problemática. Para compreender melhor tal figura, acompanhar melhor sua formação, nosso trabalho delimitará seu contornos a partir da análise das relações de poder de Michel Foucault. Este importante pensador francês formulou uma concepção de poder completamente de encontro aos discursos “psi” que vemos se reproduzir ao longo das disciplinas “mais duras

e/ou clássicas” de uma graduação em psicologia. Concepção esta que se esquivava de uma análise do “Poder” para pensá-lo como exercício, como uma série de relações de poder que são efeito-instrumento imediato das partilhas, desigualdades e desequilíbrios que se formam e atuam de maneira imanente nos inúmeros aparelhos de produção, grupos e instituições a partir das múltiplas correlações de força que servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social, seja em relação à processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais, etc. Logo, a partir daí, pode-se deduzir que, em suas análises, as relações de poder emergem como disseminadas por todas as partes, numa trama complexa e heterogênea, o que implica, necessariamente, a inexistência de um “fora”, de algo que escape às capilaridades das relações de poder e que nos libertaria de seus constrangimentos a partir de uma grande e bem-sucedida transgressão.

Formulações estas que, dentre outras coisas, constroem a psicologia e os indivíduos a lidar com suas condições de emergência e proveniência em acordo com as infinitesimais e capilares relações de poder e seu modelo de utilidade-docilidade na produção dos corpos. Com isso, foram ficando claros os atravessamentos entre as relações de saber e poder; atravessamentos que maculam qualquer possibilidade de pensar a psicologia como puramente libertária frente aos poderes repressores que constroem os indivíduos no apelo para suas capacidades naturais, inerentes e puras (ou sua autenticidade, se preferirem) que poderiam e deveriam ser trabalhadas pela via do “conhece-te a ti mesmo”. E aqui, só a título de exemplo, podemos evocar a imagem tão comum do calouro que ao adentrar numa graduação em psicologia justifica sua escolha de curso pela possibilidade que este oferece de conhecer melhor a si mesmo.

Se entendermos a figura do homem autônomo, tal como esboçamos na introdução, como fruto de uma série de práticas datadas historicamente, cabe-nos agora apresentar, em meio à discussão foucaultiana, quais as práticas responsáveis pela sua produção tal qual a percebemos. Para tanto se faz necessário uma incursão na concepção foucaultiana de poder, nas microfísicas de seus mecanismos, acompanhando, na obra do pensador francês o desenvolvimento de uma genealogia do poder que se estende nas práticas do poder soberano, nas tecnologias disciplinares oriundas da modernidade e na emergência da temática da biopolítica em sua obra. Movimento este importante na delimitação da problemática da autonomia, posto que entender o poder enquanto relação de forças se apresenta como

fundamental para entendermos a rede complexa de práticas produtoras de normas às quais nos modulamos. Sendo assim, boa parte do nosso trabalho, seguirá os (des) caminhos do pensador francês, especialmente a partir da fase genealógica de sua obra, tentando acompanhar, no interior de seu pensamento, algumas variações responsáveis por formações subjetivas diferenciadas.

Em acordo com Pelbart (2006), o biopoder, com todas as suas estratégias, atualmente parece se realizar em campo aberto e, se outrora o exercício do poder esteve ligado ao excesso, a violência e ao confisco dos regimes de poder soberano, esta tecnologia agora insiste em controlar o cotidiano, sobrecodificando os acontecimentos e gerindo os modos de vida pela utilização cada vez maior dos processos de normalização e dos discursos da segurança. À individualidade, à identidade obrigatória de cada um como efeito e instrumento de variadas técnicas e saberes em acordo com um projeto de otimização do poder, têm o objetivo explícito de conhecer e controlar a vida subjetiva de cada um dos membros submetidos aos seus campos de ação a partir de técnicas totalizantes e procedimentos que visam ao governo por individuação ou normalização. Este último tem como ferramentas diversos processos e conhecimentos à sua disposição: relatórios, enquetes, pesquisas e bancos de informações onde estão disponíveis dados crescentemente pormenorizados, levando a um exercício de poder que não é viável sem conhecer o que se passa na cabeça das pessoas, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus segredos mais íntimos a fim de dirigi-las e que tem como resultado a produção de sujeitos assujeitados através de regras previamente perpetradas de conduta. Tal visão, um tanto claustrofóbica, nos dá a sensação cada vez mais paralisante de que “está tudo dominado”.

No entanto, em sua formulação sobre o funcionamento das relações de poder, Foucault (2007a) insistia que onde há poder, há resistência, há possibilidade de libertação. E, se em alguns momentos de sua importante obra, o pensador francês nos traçou um quadro um tanto quanto assustador, nos seus últimos escritos fomos convidados a pensar justamente as práticas que talvez possam, em meio às atuais tecnologias reguladoras da vida, engendrar modos de subjetivação outros através de contracondutas efetivas. Foi justamente nesse momento de suas pesquisas que, de acordo com Frederic Grós (2006), Foucault buscou formular outra concepção de autonomia e nos forneceu alguns indicativos que nos servem de ferramentas

vitais para um entendimento de tudo aquilo que insiste em emergir em nosso cotidiano e que modifica – ao menos momentaneamente – uma hierarquia de forças engessada.

É seguindo esse plano geral traçado por Michel Foucault; é acompanhando seus desvios, seus retornos e reformulações entre os momentos de suas pesquisas genealógicas e os momentos onde as problematizações éticas se fazem presentes, que alinhamos nosso enfrentamento com a temática da autonomia no contemporâneo. É nas idas e vindas destes dois momentos da importante obra desse importante pensador francês que encontramos nosso guia, nossa mola mestra e propulsora da qual inventamos e damos corpo a nossa questão onde a temática da autonomia se apresenta como um ponto cego.

Nossa tentativa metodológica se define então, por acompanhar alguns processos a partir da imersão em diversos textos deste autor. É nesse “corpo a corpo” com os textos que fomos sendo levados, em meio aos momentos genealógico e ético, a outros textos e fomos fazendo ligações com outros autores e conceitos que nos servem como ferramentas¹⁶ para pensar a nossa questão. Desde já, nessa verdadeira bricolagem de autores, nossa preocupação maior é menos com a fidelidade a tais autores, é menos a de representar o que eles tinham a dizer, mas sim a de conectá-los, fazê-los falar de outro modo, fazendo-lhes “filhos pelas costas” – tal qual propunha Deleuze – numa maculada concepção que produza um monstro. Monstro este que foi se formando a partir dos diversos textos-autores que se fizeram presentes ao longo dessa dissertação e que foram, nos inúmeros encontros que tornaram possível a confecção desse trabalho, cada um a seu modo, introduzindo uma diferença ao afirmar-se e pedir passagem em meio à nossa montagem que para muitos poderá ser entendida como um roubo de suas importantes ferramentas conceituais para fazê-las funcionar de outros jeitos. Roubo este, perdido em meio a citações diretas e indiretas, que se faz a partir da aposta de que esse trabalho-monstro assuma, desde já, em sua emergência, sua implicação política. Implicação esta que se faz tanto por negação quanto por positividade. Por um lado nega não só as ilusões e imposturas da “neutralidade” científica como nega também a figura tão cara do autor enquanto procedimento de controle e delimitação interna dos discursos que deve, por si só ser o foco do qual emana toda a coerência do texto. Sendo assim, quanto ao método de

16) No sentido empregado por Deleuze e Foucault enquanto instrumentos de combate, enquanto óculos dirigidos para fora (2007c, p. 71): “[...] É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas.”

escrita, boa parte é composta por apropriações de trechos das importantes obras que tecem o trabalho que foram sendo encaixadas e montadas tendo como fio condutor o nosso problema de pesquisa. Por outro lado, sua positividade diz respeito à afirmação da inseparabilidade entre conhecer e fazer, impedindo até mesmo a suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes prévios à relação que os liga. Dessa feita, o conhecimento é entendido aqui como uma invenção que transforma a realidade, ou seja, como uma tomada de posição que nos implica politicamente. Política aqui em seu sentido mais amplo, a saber: como forma de atividade humana que, ligada ao poder, coloca e articula os sujeitos em relação de acordo com regras ou normas não necessariamente jurídicas ou legais. Segundo Lourau (2004, p.122): “não é suficiente afirmar que a política está *na* vida cotidiana. É mais exato afirmar que *ela é a vida cotidiana*. [...] É a política que tece as relações sócias banais, insignificantes, públicas ou privadas, de dia *e* de noite.”

Nesse sentido ampliado, se torna evidente que conhecer não se resume à adoção de um modelo teórico-metodológico, mas envolve sim uma posição de enfrentamento em relação ao mundo e a si mesmo, o que torna todo e qualquer problema conceitual um problema político. Em acordo com Passos, Kastrup e Escóssia (2009, p. 203): “[...] Produzir conhecimento e produzir realidade se tornam face e contraface da experiência cognitiva, o que impõe a complexidade ético-estético-política da ação do pesquisador.”

Dessa feita, o presente trabalho procurará desenvolver-se em três movimentos. O primeiro momento é de uma aproximação com a fase genealógica do pensamento de Michel Foucault. A partir de textos como “Em Defesa da Sociedade”, “Segurança, Território e População”, “A vontade de saber” e “Vigiar e Punir”, tentaremos precisar nosso foco ao delimitar as tecnologias, seus atravessamentos e sobreposições em relações de poder datadas que foram responsáveis por toda uma profusão de saberes e por um silêncio claustrofóbico onde encontramos dificuldades em pensar formas de esquivar. Ou seja, o que pretendemos demonstrar é o quanto a preocupação com a promoção, produção e manutenção da autonomia parece nos lançar numa figura-homem que se pretende natural, numa certa forma de enxergar a si mesmo, de estabelecer uma certa relação consigo que se pretende a mais verdadeira. E, talvez a melhor estratégia aqui não seja a de chutar um cachorro aparentemente morto, exumar um cadáver a fim de promover sua autópsia, mas sim aproximar-se, cutucar, olhar de perto, cheirar, contemplar essa estranha figura aparentemente imóvel e para alguns talvez sem

mais nenhum sentido, mas que nos parece não só estar viva e em pleno funcionamento, como também tem uma importância crucial nos movimentos hegemônicos que lotam o cotidiano de esforços por separação, segregação e higienização; esforços que visam à inclusão por exclusão de tudo aquilo que faz tremer o ideal moderno da figura do sujeito soberano e autônomo.

E, a partir daí, num segundo momento, ainda dentro da obra de Michel Foucault, tentar-se-á situar o salto das problematizações genealógicas para às da ética, já que acreditamos que é nesse salto, que o pensador francês tenta pensar as práticas de resistência, as práticas de libertação e algumas contracondutas efetivas que possam nos fornecer pistas para pensar a produção de normas assentada noutras bases face aos diversos mecanismos da biopolítica. A partir dos livros “O Uso dos Prazeres”, do “A Hermenêutica do Sujeito”; e do quinto volume da Coleção Ditos e Escritos – Ética, Sexualidade e Política – e de uma série de entrevistas do pensador francês, entraremos na temática do Cuidado de Si e tentaremos nos deter e apreender o problema da constituição do sujeito enquanto objeto reflexivo. Ou melhor, como, ao longo da história ocidental, vários mecanismos foram produzindo um “si” que deveria ser objeto de uma série de práticas. Em suma, entraremos na temática do Cuidado de Si para problematizar que “si” é esse que deve ser cuidado, que tipo de procedimentos o torna possível, que tipos de si foram sendo politicamente confeccionados ao longo dessa história do Ocidente, etc. Temática esta que não é apresentada por Foucault como uma novidade conceitual, como uma recente descoberta, mas sim enquanto princípio de reorganização de toda a sua obra já que, segundo Gros (2006), Foucault jamais procede por justaposição temática, mas percorre uma espiral onde o que emerge enquanto pensamento novo reencontra-se como o impensado da obra que o precedeu.

Aspecto vital do nosso trabalho posto que os modos como se estabelecem as relações de si para consigo indicam uma faceta importante da discussão sobre autonomia, já que esta pretende ser a capacidade de si mesmo para produzir novas normas. Aqui esse objeto – o si mesmo –, constituído e sujeito a modificações a partir do entrecruzamento de variadas relações de saber-poder assume uma importância crucial, pois a depender da forma com que se produz e se relaciona consigo mesmo, as políticas de si se produzirão de maneiras radicalmente diferentes.

Logo após nos situarmos nessa passagem da genealogia à ética, nossa estratégia sofre modificações e, a partir de um distanciamento, traça um caminho outro; caminho ao lado desse fantasma que assombra o pensamento contemporâneo. Tarefa arriscada, tendo em vista a facilidade com que nos esquecemos de toda essa lógica que nos produz, mas que provavelmente far-se-á melhor com uma desenvoltura aplicada. Seguindo algumas prescrições de prudência nos utilizaremos de outros conceitos, outros autores, produzindo rupturas e agenciamentos com os textos foucaultianos, como, por exemplo, a concepção de vida enquanto atividade normativa, segundo Canguilhem, a noção de Autopoiese oriunda da biologia de Maturana e Varela, o conceito de função de autonomização de Félix Guattari, além da contribuição da temática da “Invenção de Si e do Mundo”, presente nas pesquisas de Virgínia Kastrup e a noção de Individuação presente na obra de Gilbert Simondon e nos estudos de Liliana da Escóssia. Referencial este que pensamos ser de grande valia para assentar a capacidade de produção de normas em outras bases, valorizando o aspecto de construção coletiva de mundos e recuperando a problematização dos atuais modos de vida com as questões éticas pertinentes em nosso tempo.

Por fim, a atualidade do presente trabalho se evidencia na urgência de se pensar outros rumos para a produção de autonomia na atualidade; preocupação esta que visa servir de incentivo à reflexão política e à busca de produções subjetivas outras a partir de um pensamento que se percebe imerso num jogo imanente de produção de verdades que nos constitui enquanto nós mesmos. Para tanto, nosso ponto de incidência é a elaboração de uma crítica da autonomia do sujeito pensado enquanto indivíduo que age pelo exercício soberano da vontade submetido à sua própria razão. Crítica esta que visa potencializar a produção de autonomia em seu aspecto eminentemente coletivo.

2 – PODER: DA SOBERANIA À BIOPOLÍTICA

2.1 – DA HIPÓTESE REPRESSIVA À ANALÍTICA DAS RELAÇÕES DE PODER

Anteriormente fornecemos algumas pistas de qual entendimento usamos como base para pensar o poder e suas possibilidades de resistência. A partir de agora, tentaremos efetivamente adentrar na espessura das microfísicas de suas relações.

Em “Os Intelectuais e o Poder” (2007), transcrição de uma conversa realizada entre Michel Foucault e o filósofo francês Gilles Deleuze, encontramos uma série de questionamentos políticos acerca das relações entre teoria e prática, do papel e função dos intelectuais – que tradicionalmente se colocam numa posição de vanguarda, de conscientização e de representação das massas – e de uma “indignidade de se falar pelos outros”. A partir de uma concordância referente ao enfraquecimento do modelo representacional, é que ambos passam a se questionar sobre o poder. De acordo com Foucault (2007b, p.75): “[...] nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder?”

Creio que este questionamento ainda nos é pertinente e como auxílio referente a esse problema recorreremos a algumas pistas que o pensador francês articulou em sua vasta e densa obra que servem de base não para uma teoria geral e unitária do Poder, mas sim para a possibilidade de análise de suas várias relações.

Na aula de 14 de Janeiro de 1976, do curso “Em Defesa da Sociedade” (2005a), Foucault explicita que desde 1970-1971 tentou estudar o “como do poder”, isto é, tentou apreender seus mecanismos entre dois pontos de referências: as regras de direito, que delimitam formalmente o poder, e os efeitos de verdade que esse poder produz, conduz e que por sua vez reconduzem esse poder. Em suma, quais as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir os discursos de verdade já que não há exercício do poder sem uma certa economia destes discursos que funcionam a partir e através do poder posto que

este último não para de questionar, inquirir, registrar, institucionalizando, profissionalizando e recompensando a busca da verdade. No poder soberano, por exemplo, o papel essencial do direito¹⁷ era o de fixar a legitimidade do poder por dois procedimentos – os direitos legítimos da soberania e a obrigação legal da obediência – que dissolviam no interior do poder a dominação.

Foucault, por seu lado, propôs fazer exatamente o oposto: primeiramente fez valer o problema da dominação e da sujeição, e, só depois, mostrou não só como o direito é o instrumento dessa dominação, como também, até onde e sob que forma, ele veicula e aplica relações que não são de soberania, mas de dominação. Para tanto, num primeiro momento, na aula de 07 de Janeiro de 1976 do mesmo curso, o pensador francês trata de desvencilhar-se de duas concepções clássicas de poder que postulam suas análises a partir de uma dedução econômica. A primeira delas é referente à teoria jurídica clássica que postula o poder como uma posse de direito, como um bem ou riqueza que se pode transferir. O poder seria então, nessa teoria, o poder concreto detido por cada indivíduo e que, segundo o modelo da troca contratual, pode e deve ser cedido, total ou parcialmente, na constituição de um poder político soberano. Aqui, rapidamente, podemos nos lembrar da formação da sociedade como fruto de um contrato social, onde os indivíduos cedem “parcelas” do poder que detêm em troca de um convívio mais seguro e harmônico. (FOUCAULT, 2005a)

Já a segunda – a concepção marxista do poder – trata da funcionalidade econômica do poder. Esta última entendida no sentido em que “[...] o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (Foucault, 2005a, p. 20). Por esta via, o poder político teria na economia, sua razão de ser histórica, o princípio de sua forma concreta e do seu funcionamento atual.

Para Foucault (2005a), o problema dessas duas perspectivas é que relacionam o poder como sendo, por um lado, sempre secundário em relação à economia, com razão de ser e fim de servir a ela; e, por outro lado, como sendo modelado pela lógica da mercadoria. Ao esquivar-se dessas análises, Foucault rapidamente delinea uma forma não-econômica de

17) Direito aqui deve ser entendido ultrapassando o mero aspecto legalista, a lei, e englobando o conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito. (FOUCAULT, 2005a)

analisar o poder, que o postula não mais como algo que se dê, troque ou se retome, mas como exercício. E aqui o poder só existe em ação e é, antes de tudo, relação de força e não mais manutenção e reprodução de relações econômicas. No entanto, o que é, em que e qual a mecânica desse exercício?

A resposta mais comum na atualidade é o que Foucault (2005a) denomina de hipótese repressiva do poder. Este se torna aqui um grande “Não”, uma instância negadora das potencialidades, sejam elas as da natureza, dos homens, de uma classe, dos instintos, etc. Ou seja, o poder passa a ser um exercício perverso de limitação de forças, uma barreira que se impõe à verdade, seu radical oposto. Às relações de poder cabe o papel de suprimir o desejo, promovendo a ignorância e falsa consciência ao utilizar-se de uma série de outros artifícios. Já que teme a verdade – cujo papel aqui é visto como fundamentalmente libertador – o poder deve suprimi-la. É um exercício pobre em seus recursos, incapaz de invenção e condenado a eterna repetição. É ainda um poder que estaria incapacitado para produzir, apto apenas a limitar, a dizer “não”; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer nada além do que o poder lhe permite. Rapidamente podemos vincular às suas limitações como pensadas como que vindas de fora e coagindo os indivíduos a seguir os seus mandos e desmandos. Lógica esta perfeitamente de acordo com o horóscopo do geminiano, que para obtenção de sucesso deve interiorizar-se, privilegiando o contato com a verdade de seus desejos e purificando-se das máculas de um poder invasivo e repressor. Aqui podemos situar também o exemplo da psicanálise. Segundo Foucault (2007a, p. 141):

A psicanálise vem inserir-se nesse ponto; teoria da mútua implicação essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde o seu rigor a torne patogênica. [...], na prática, a psicanálise assume a tarefa de eliminar, naqueles que estão em condições de recorrer a ela, os efeitos de recalque que a interdição pode induzir; permite-lhes articularem em discurso o desejo incestuoso.

Todavia, em nossa sociedade, onde os aparelhos do poder são tão numerosos, com seus rituais tão facilmente visíveis, seus instrumentos e mecanismos tão seguros e amplamente sutis e delicados, por que essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa da interdição? A mecânica do poder e, em particular, a que é posta em jogo numa sociedade

como a nossa, seria mesmo, essencialmente, de ordem repressiva ou tratar-se-ia de um exercício que transborda essa função?

Segundo Cornelius Castoriadis em seu livro “Da Ecologia à Autonomia” (1981, p. 15):

Há uma resposta que devemos eliminar definitivamente de nossos espíritos e que caracteriza toda a velha mentalidade de esquerda: a idéia de que o sistema estabelecido só se manteria graças à repressão e à manipulação das pessoas, em um sentido exterior e superficial do termo manipulação.

Para ele, devemos compreender que os exercícios de poder de nossa atualidade se mantêm porque conseguem criar, bem ou mal, para a maioria das pessoas e durante a grande maioria dos momentos de sua vida, sua adesão – e não uma simples passividade – ao modo de vida efetivo, instituído, concreto desta sociedade. Adesão que se deve a processos extremamente complexos que constituem a fabricação social dos indivíduos na e pela sociedade capitalista instituída tal como existe. (CASTORIADIS, 1981)

Para Foucault, no primeiro volume do seu livro “História da Sexualidade – A Vontade de Saber” (2007a), é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável e que pode obter seu sucesso justamente na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos. Para ele, as grandes instituições de poder conseguiram se implantar beneficiando-se de uma série de alianças táticas por apresentarem-se como instâncias de regulação, de arbitragem, de delimitação, como maneira de introduzir ordem entre esses poderes, de fixar um princípio para abrandá-los, e distribuí-los de acordo com fronteiras e hierarquia estabelecidas. E é nesse ponto que Foucault (2007a, p. 15) situa sua série de análises históricas para:

[...] interrogar o caso de uma sociedade que desde há mais de um século se fustiga ruidosamente por sua hipocrisia, fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não se diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar.

É importante destacar que com isso não se trata de uma negação de instâncias repressoras. Não se trata de dizer que a interdição é uma ilusão, que a repressão não existe; e sim que a ilusão está em fazer dessa repressão o elemento fundamental e constituinte do poder. Para Foucault (2007a, p. 15): “A questão não é por que somos reprimidos, mas, por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?”

Trata-se então, de desembaraçar-se de uma representação jurídica e negativa do poder, renunciar a pensá-lo em termos de lei, de interdição, de liberdade e de soberania, ou ainda, como representante de um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um estado determinado. Para tanto, deve-se formular e assumir outra chave de interpretação histórica para analisar o poder; e, examinando de perto todo um material histórico, tendo em vista uma série de princípios de prudência, avançar em direção à outra concepção do poder. Este é, primeiramente, para Foucault (2007a, p.102-103):

[...] uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; como o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

Dessa feita, o poder se produz, a cada instante, entre um ponto e outro, provendo de todos os lugares em meio a relações desiguais e móveis. Para Foucault (2007a, p. 103): “[...] o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” Sendo assim esquivamo-nos de uma análise “do Poder” para problematizá-lo enquanto relações de poder imanentes a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais). Relações que são efeito-instrumento imediato das partilhas, desigualdades e desequilíbrios que se produzem nas mesmas. A partir dessas relações torna-se inviável pensar em uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados já que as relações de poder são entendidas como vindo de baixo, formando-se e atuando nos aparelhos de produção, nos grupos e instituições a partir das múltiplas

correlações de força que atravessam o conjunto do corpo social, não existindo dessa forma uma oposição. (FOUCAULT, 2007a)

Dentro dessa analítica do poder encontramos duas temáticas cruciais para o nosso trabalho. O primeiro deles refere-se ao caráter intencional e não subjetivo de suas relações: não há poder que se exerça sem uma série de objetivos. Todavia, isto não quer dizer que eles sejam resultado da escolha ou da decisão de sujeitos que se conservariam “fora” do poder, mas, de fato, tratam-se de táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto. Dessa feita, pensar as relações de poder como produtos diretos de intencionalidades intersubjetivas, ou seja, com fruto do desejo de presidentes, deputados, senadores, prefeitos, etc. que se utilizariam de seus mecanismos, como se estivessem fora deles, para o seu bel-prazer, justapondo suas vontades perante os demais, perde sentido. Não há, portanto, para Foucault, pelo menos na sua fase genealógica, um sujeito que, a partir de suas intenções, comandaria de fora, de maneira um tanto quanto deslocada, as relações de poder.

A segunda delas diz respeito ao papel da resistência. De acordo com Foucault (2007a, p. 105): “[...] lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. A possibilidade de existência do poder se dá em função de uma multiplicidade de pontos de resistências¹⁸ presentes em toda a rede de relações de poder e que representam o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Logo, não existe, com respeito ao poder, um “fora” que nos libertaria de suas malhas a partir de uma grande e bem-sucedida transgressão, mas sim resistências que se dão no plano estratégico dessas mesmas relações de poder. Poder e resistência se enfrentam, com táticas mutáveis e múltiplas num campo de relações de força em luta. Para o pensador francês sempre se pode modificar o domínio do poder, em determinadas condições e segundo uma estratégia precisa. Se acompanhamos o desenvolvimento de tantos sistemas de controle e vigilância, foi precisamente porque o poder

18) Não existe, para o pensador francês, um lugar de grande recusa – “A” resistência –, mas sim resistências, no plural, que são casos únicos, cuja pulverização atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. São o outro termo das relações de poder, seu interlocutor irreduzível. Para uma melhor compreensão do caráter múltiplo dos pontos de resistência ver Foucault (2007a, p. 105-106).

sempre foi impotente e incapaz de apreender a totalidade da vida em suas artimanhas. (FOUCAULT, 2007a)

Ainda no curso de 1976, “Em Defesa da Sociedade”, devemos reter e compreender o papel do indivíduo nesse momento da obra de Foucault, a saber: como um terminal, como um produto, um efeito-instrumento de uma série de dispositivos que possibilitam um corpo a individualizar-se e constituir-se enquanto forma unitária e identitária. O indivíduo não é, para Foucault, pelo menos não nessa fase de sua obra, uma espécie de núcleo elementar, uma matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Para Foucault (2005a, p. 35):

Na realidade, o que faz um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o vis-à-vis do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui.

Ponto este importantíssimo para o nosso trabalho, tendo em vista que tal concepção de indivíduo, seu formato é o extremo oposto do que é comumente pensado referente à autonomia individual. É o extremo oposto da figura do Barão de Mulchaussen. Aqui a possibilidade de pensar a si mesmo como um sujeito capaz de sair da lama puxando-se pelos próprios cabelos é inviabilizada, já que nos fazemos na lama, nos atravessamentos da teia das infinitesimais relações de poder que nos compõem – somos, fundamentalmente, enquanto indivíduos produtos dessa teia. Ao analisar com cuidado a citação foucaultiana, nos vemos diante do problema da liberdade tão defendida e propagada, do livre-arbítrio tão em voga, da auto-determinação. Como lidar com essas questões diante da afirmação muito bem fundamentada de que o corpo, nosso templo mais sagrado, nossos gestos, discursos e desejos, enfim, tudo o que pensamos como o que há em nós de mais íntimo e nossos maiores bens diante da sujeira mundana, da lama frente à qual o Barão teme afundar não passam de efeitos, artimanhas sutis das relações de poder que nos constituem?

Aqui a temática do poder, ao desvencilhar-se de suas inventivas econômicas e da hipótese repressiva nos gera desconforto ao constranger-nos com alguns “inquestionáveis” do

nosso modo de operar no mundo como, por exemplo, a nossa individualidade plena e distanciada das esferas de produção coletiva. Situação esta que nos dá uma pista importante ao sair da análise do poder para pensá-lo em suas relações. Indicação preciosa que tentaremos seguir para também problematizar nosso objeto. Ou seja, pensar e analisar a autonomia não mais como um bloco, um núcleo. Tal lógica nos entrega apenas mercadorias, bens, produtos que discorreríamos apenas acerca da qualidade de sua embalagem, da funcionalidade e da praticidade de seu uso. Seguindo momentaneamente os “(des) caminhos” deixados pelo pensador francês tentemos pensar nosso objeto tão mal esboçado a partir dessas inúmeras relações que o constituem de formas diferenciadas, gessos datados e que nos esforçaremos para acompanhar algumas de suas rachaduras na aposta de que nelas encontremos um pouco de passagem, um pouco de possível onde o impensável possa inventar-se.

2.2 – DA SOBERANIA À DISCIPLINA

Com base nessa analítica do poder, Foucault também no primeiro volume do “*História da sexualidade – A vontade de saber*” (2007a), explicita o funcionamento geral de algumas tecnologias de poder que se constituíram no Ocidente. O que julgamos importante, pois, acompanhar o processo descontínuo de formação do sujeito e do seu ideal soberano de autonomia nos ajuda não só a entender, mas também a possibilitar linhas de fuga, desvios frente aos nossos atuais modos de subjetivação.

O primeiro desses mecanismos diz respeito à soberania. Cabe delimitar melhor o que se define com esse termo. Em acordo com Pelbart (2002, p. 100):

O que é o soberano, rigorosamente falando? É aquilo que existe soberanamente, independente de qualquer utilidade, de qualquer serventia, de qualquer necessidade, de qualquer finalidade. Soberano é o que não serve para nada, que não é finalizável por uma lógica produtiva. Até literalmente, o soberano é aquele que vive do excedente extorquido aos outros, e cuja existência se abre sem limites, além de sua própria morte. O soberano é o oposto do escravo, do servil, do assujeitado, seja à necessidade, ao trabalho, à produção, ao acúmulo, aos limites ou à própria morte. O

soberano dispõe livremente do tempo e do mundo, dos recursos do mundo. É aquele cujo presente não está subordinado ao futuro, onde o instantâneo brilha autonomamente.

Um dos privilégios característicos do poder soberano é o direito de vida e morte, ou seja, o efeito desse exercício de poder sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. Outra característica de seu funcionamento é que o mesmo se veicula a um exercício de poder muito mais sobre a terra e seus produtos do que sobre os corpos e seus atos. E aqui se tem toda uma série de dispositivos referentes à extração e apropriação pelo poder dos bens e da riqueza e não do trabalho; é um poder que permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e distribuídas no tempo; que possibilita fundamentar-se na existência física do soberano, sem recorrer a sistemas de vigilância contínuos e permanentes; e que permite fundar o poder absoluto não no cálculo do gasto mínimo e de uma eficiência máxima, mas sim na possibilidade de um gasto irrestrito. O poder aqui se exerce, essencialmente, como instância de confisco através de diversos mecanismos de subtração de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, bens, serviços, trabalho e sangue imposta aos súditos; ou seja, de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos. Um de seus principais mecanismos consiste em criar uma lei e estabelecer uma punição para os que a infringirem, é o sistema do código legal com divisão binária entre o permitido e o proibido, e um acoplamento entre um tipo de ação proibida e um tipo de punição. (FOUCAULT, 2007a)

No regime do poder soberano tratava-se, antes de qualquer coisa, da segurança do soberano que reina no território frente às ameaças que pesavam sobre ele. Em seu curso de 1978, “Segurança, Território e População, Foucault (2008) nos fornece mais algumas pistas acerca do regime de poder soberano, grandemente pautado no eixo da relação soberano-súditos, onde o primeiro deveria empreender uma série de esforços para garantir a obediência total e passiva dos segundos em relação ao seu poder. Ou seja, tinha-se uma coleção de súditos de direito, como uma coleção de vontades submetidas que devem obedecer à vontade do soberano por intermédio de regulamentos, leis, decretos, etc.

Quando essa vontade é desafiada, quando acontece algum tipo de desprezo da autoridade soberana entram em cena forças ativas de reparação. Entra em cena o suplício. Segundo Foucault (1997, p. 42):

O suplício tem então uma função jurídico-política. É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo o seu brilho. A Execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados): por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível. Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissimetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer sua força. Se a reparação do dano privado ocasionado pelo delito deve ser bem proporcionada, se a sentença deve ser justa, a execução da pena é feita para dar não o espetáculo da medida, mas do desequilíbrio e do excesso; deve haver, nessa liturgia da pena, uma afirmação enfática do poder e de sua superioridade intrínseca. E esta superioridade não é simplesmente a do direito, mas a da força física do soberano que se abate sobre o corpo de seu adversário e o domina: atacando a lei, o infrator lesa a própria pessoa do príncipe: ela – ou pelo menos aqueles a quem ele delegou sua força – se apodera do corpo do condenado para mostrá-lo marcado, vencido, quebrado.

Nesse mesmo curso, a partir de análise do livro “O Príncipe” de Maquiavel, o poder soberano é caracterizado por uma relação de singularidade e exterioridade do príncipe em relação ao seu principado por recebê-lo por herança, aquisição e/ou conquista. Em consequência disso, na medida em que essa relação é de exterioridade, ela é frágil, pois é constantemente ameaçada. Desse princípio e desse corolário deduz-se um imperativo: o objetivo do exercício do poder vai ser manter, fortalecer, e proteger esse principado¹⁹. (FOUCAULT, 2008)

Para ser um bom soberano deve-se sempre se propor como fim o bem comum e salvação de todos. Objetivo este alcançado quando todos os súditos obedecem convenientemente às leis impostas por Deus à natureza e aos homens, respeitando a ordem estabelecida. Sendo assim, podemos entender que a finalidade da Soberania é circular: remete ao seu próprio exercício ao retirar seus instrumentos de si mesma sob a forma da lei; o bem é a obediência à lei – a obediência à soberania. Para que esse objetivo seja efetivamente cumprido é requerido do soberano o conhecimento das leis humanas e divinas, o conhecimento dos princípios da justiça e da equidade. Em suma, trata-se de um círculo do principado em relação a ele mesmo.

19) Este entendido como a relação do príncipe com seus súditos e seu território. (FOUCAULT, 2008)

Nesse mesmo curso, Foucault (2008) elenca também três pontos característicos referentes ao exercício do poder soberano. Em primeiro lugar, a arte do Rei será excelente na medida em que imitar a natureza divina: assim como Deus criou e governa a natureza, o rei será aquele que fundará e governará seu Estado, sua cidade ou sua província. Em segundo lugar, há, de fato, no regime de soberania, uma analogia com a própria natureza: não há nada no mundo que não estaria disposto à decomposição, se não houvesse nele certa força vital que mantém unidos os diferentes elementos que compõem os corpos vivos e que os organiza em função do bem comum. O mesmo se dá num reino. Cada indivíduo num reino tenderia a seu próprio bem, já que esta é uma das características essenciais do homem, o que, no entanto, negligencia o bem comum. Sendo assim, é necessário que haja no reino algo que corresponda ao que é a força diretriz do organismo, que dirija as tendências de cada um no sentido do bem comum – o Rei. E, por fim, em terceiro lugar, cabe ao soberano proporcionar o bem comum da multidão segundo um método que seja capaz de lhe fazer alcançar a beatitude celestial. Ele tem de fazer de tal modo que, nas suas decisões, a salvação eterna do indivíduo não apenas não seja comprometida, mas seja possível. (FOUCAULT, 2008)

Com essas três analogias há uma espécie de *continuum* teológico-cosmológico, que vai perdurar – não sem sofrer uma série de modificações – até meados do século XVI. É, pautado nesse *continuum*, que as relações de poder se distribuem e que o soberano é autorizado a governar. Todavia, no fim do século XVI e início do XVII, ocorre toda uma busca e definição de uma forma de governo que especifique melhor o exercício da soberania. Forma esta que encontrou parte de sua fundamentação nos efeitos de várias práticas científicas que mostraram que Deus rege o mundo por leis universais e inteligíveis, acessíveis seja na forma da medida e da análise matemática, seja na forma da análise classificatória, no caso da história natural, e da análise lógica, no caso da gramática geral. Ou seja, se, outrora, Deus impunha seu domínio por uma economia da obediência a seus princípios tendo em vista à construção da salvação, é justamente isso que irá desaparecer no momento da fundação da *episteme* clássica com o desenvolvimento de uma natureza inteligível na qual o mundo se desenvolve de acordo com formas de inteligibilidade matemáticas ou classificatórias. Há, de fato, toda uma mudança na forma de enxergar o cosmos, e, conseqüentemente, toda uma outra maneira de exercício das relações de poder começa a formular-se.

Em resumo, vemos surgir nessa época uma natureza pertencente ao reino da razão que, afinal, é comum a razão de Deus e dos homens. Reino este que estabeleceu de uma vez por todas uma série de princípios – *principia naturae*. Por outro lado, temos a emergência de uma tarefa específica do exercício da soberania para a qual não se tem de buscar modelo, nem do lado de Deus, nem do lado da natureza. É a emergência dessa especificidade do nível e da forma do governo que se traduz pela nova problematização, no fim do século XVI, do que se chamava *res publica*, a coisa pública. Pede-se a partir de agora, que o soberano faça mais do que exercer sua pura e simples soberania. Surge um poder soberano sobre os homens que se deve carregar, e que se lastreou com uma coisa específica, que obedece a outro modelo e a outro tipo de racionalidade. Surge a razão de Estado²⁰. Princípios de Natureza e Razão de Estado – é disso que se trata a racionalidade emergente nesse período, é aqui que temos enfim constituídos ou, enfim, separados, os dois grandes referenciais dos saberes e das técnicas dados ao homem ocidental moderno. (FOUCAULT, 2008).

É também justamente nessa época que os mecanismos de poder sofrem uma transformação fundamental: o “confisco” deixa de ser sua principal ferramenta. O poder passa a se organizar para produzir, fazer crescer e ordenar as forças, mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. É nessa passagem que se tornará possível o deslocamento do antigo direito de morte – privilégio do soberano – para um poder que gere a vida e se ordene em função de seus reclamos.

Todavia, é importante ressaltar que a teoria da soberania continuou a existir como princípio organizador dos grandes códigos jurídicos na Europa até o século XIX, já que permitiu, no acoplamento com uma nova tecnologia do poder, uma democratização da soberania e a implantação de um direito público articulado a partir da soberania espreada pelo corpo social, no mesmo momento, na medida em que e porque essa democratização da soberania se encontrava lastrada em profundidade por uma série de novos mecanismos. É entre os limites do direito de soberania e essa nova tecnologia que se pratica o exercício do poder. Prática esta organizada num duplo movimento: 1) crítica permanente contra a

20) Esta irá definir-se, ainda no final do século XVI, como o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias. A razão de Estado deve ser percebida, segundo Foucault, como uma invenção tão contundente e abrupta quanto a descoberta, cinquenta anos antes, do heliocentrismo, da descoberta da lei da queda dos corpos pouco depois, etc. (FOUCAULT, 2008)

monarquia e aos seus obstáculos à consolidação de tecnologias emergentes de governo; 2) sobreposição aos mecanismos dessa nova tecnologia de um sistema de direito que ocultava seus procedimentos e técnicas de dominação como também a garantia do exercício dos direitos soberanos de cada um através da soberania do Estado. A teoria jurídica da soberania passa agora, ao se democratizar, a conferir uma multiplicidade de poderes enquanto capacidades, possibilidades, potências que, se outrora estavam direcionadas à figura central do soberano, do rei, agora, se dissolvem nos poderes e potencialidades de cada corpo. Dissolução esta que constitui um ciclo do sujeito ao sujeito, e passa a mostrá-lo como indivíduo dotado naturalmente de direitos e capacidades das quais pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder. Aqui talvez possamos entender a proveniência da soberania individual da figura do nosso Barão de Mulchaussen e do nosso geminiano, ambos sujeitados por obstáculos que impedem seu livre percurso, enredados nas malhas das relações de poder que lhes são vistas como exteriores e negativas. Imagem esta que ganha contornos mais nítidos quando se junta à definição de soberania fornecida anteriormente por Pelbart (2002), ou seja, a de uma formação subjetiva que, em meio às múltiplas relações de poder, esforça-se para dispor livremente de seu tempo e dos recursos do mundo ao seu redor. É aqui que a noção de sujeito passa a desenvolver-se em torno de uma suposta liberdade a ser reivindicada – como a do príncipe em relação ao seu principado – para com o mundo do qual deve dispor. É dessa forma que esta liberdade, tendo fim em si mesma pretende ausentar-se das tramas do cotidiano e da história e integrar-se somente ao indivíduo. Este deve comportar-se, no espaço que lhe é próprio como um verdadeiro Rei. Aqui a imagem do sujeito como o Rei em seu próprio lar ganha concretude...

Há, de fato, uma nova tecnologia, uma série de novos dispositivos que modificarão permanentemente as relações de poder em seu ponto de incidência. Tal tecnologia, emergente nos séculos XVII e XVIII, articula uma série de técnicas centradas na individuação do corpo e visam extrair deste, tempo e trabalho mais do que bens e riquezas. Trata-se de um outro tipo de poder – o poder disciplinar – que produz uma outra lógica em relação à soberania. Em “Em defesa da Sociedade”, Foucault nos apresenta de forma bem sucinta esta sobreposição entre um direito de soberania e um mecanismo de disciplina que irá engendrar o exercício do poder na modernidade (2005a, p.44):

De uma forma mais densa, poderíamos dizer o seguinte: uma vez que a coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo de poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciários, a teoria da soberania.

Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social.

O que não quer dizer que temos um sistema de direito soberano explícito e depois uma série de disciplinas sombrias, descontínuas e mudas que trabalhariam “nas profundezas” e que constituiriam o subsolo silencioso da grande mecânica do poder. As disciplinas também produzem discursos, aparelhos de saber e campos múltiplos de conhecimentos que ultrapassam o discurso jurídico e se tornam peça fundamental para a constituição e consolidação não só do capitalismo industrial e da formação social correspondente, mas também, e principalmente, para a constituição do objeto das ciências humanas – o homem. Esse novo objeto, o estudo de sua recém-fundada “natureza” é vital para a forma como nos entendemos hoje, posto que as disciplinas inauguram discursividades alheias às da regra jurídica como efeito da vontade soberana, mas que se formulam a partir de uma regra pretensamente “natural” – a norma. Para Foucault (2005a, p. 46):

Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas da disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, acho eu, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria uma “sociedade de normalização.

De fato, direito de soberania e mecânicas disciplinares são duas peças constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade. Foucault (2005a, p.47):

Para dizer a verdade, para lutar contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo regime

da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania.

E aqui, mais uma vez, a noção política de repressão assume seu duplo inconveniente, no uso que dela se faz, por um lado ao se referir obscuramente à teoria dos direitos soberanos do indivíduo, e de, por outro lado, pôr em jogo toda uma referência psicológica tirada das ciências humanas, ou seja, dos discursos e das práticas que tem de suporte os mecanismos disciplinares. E assim, o uso crítico desta noção se acha viciado e corrompido desde o início pela dupla referência – jurídica e disciplinar –, à soberania e à normalização que ela implica. Logo, apelar contra o poder com base na personalidade, na sexualidade, na libido e etc., é, na grande maioria das vezes, uma estratégia de individualização que ganha sua potência e sustentação justamente na constituição histórica das tecnologias de poder disciplinares. É um procedimento que sutilmente “esquece” seus enraizamentos nas relações baixas e mundanas e apela para uma transcendência, tal qual a do príncipe em relação ao seu território e seus súditos, só que agora é a transcendência democratizada, a exterioridade individualizada em relação às engrenagens que não cessam de produzi-la. Artimanha importantíssima na constituição de nossas liberdades, nossos “eus” engessados e preferencialmente sem rachaduras que preferem gastar pequenas fortunas na evitação do estresse pela fuga das incômodas notícias cotidianas.

Sendo assim, urge compreender, de fato, como se caracterizam as tecnologias disciplinares; quais suas características mais importantes, como elas se diferenciam do poder soberano e como se sobrepõem a este; e ainda qual o seu papel na formação da soberania individual, na emergência do sujeito sujeitado. Tais técnicas, de acordo com Foucault no “Vigiar e Punir” (1997), centrais nessa tecnologia do poder sobre a vida, desenvolveram-se concretamente em dois pólos. O primeiro deles caracteriza as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, que visavam o corpo enquanto uma máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos. O segundo pólo caracteriza toda uma série de intervenções e controles reguladores centrados no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos (corpo-espécie): a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da

vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-la variar. Com esses dois pólos há, portanto, uma explosão de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. São esses dois pólos que serão trabalhados na seqüência desse capítulo.

2.3 – CONSIDERAÇÕES SOBRE AS TECNOLOGIAS ANATOMO-POLÍTICAS

As tecnologias disciplinares surgem como um conjunto de métodos que introduzem no corpo – seu principal objeto e alvo – relações de utilidade-docilidade que o dissociam do poder na medida em que aumentam suas aptidões e invertem a potência resultante, fazendo dela uma relação de sujeição estrita. Para Foucault (1997, p. 118): “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas””.

É dócil um corpo que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado, não passando de um boneco político, de um modelo reduzido de poder. E aqui, no cruzamento de todo um conjunto de técnicas é que irá emergir o homem do humanismo moderno: ser dotado de uma razão capaz de transcender sua experiência cotidiana e lançá-lo num empreendimento de purificação em relação ao meio. E, mais ainda, tal cruzamento é o que irá garantir uma série de mecanismos que irão caracterizar uma “natureza humana” de direito sobre a qual o poder não deve legislar – zona pretensamente não tocada pelo poder, esse seu suposto “fora” que seria reprimido pelas forças coercitivas e negativas do poder.

Ainda na disciplina, o “detalhe” é racionalizado e recebe um enfoque politizado, devendo as pequenas coisas ser organizadas para controle e utilização. Os mecanismos disciplinares exercem sobre o corpo ativo uma coerção infinitesimal e sem folga, trabalhando-o detalhadamente. O objeto desse controle é a eficácia máxima dos movimentos, sua

organização interna. A coação se efetua mais sobre as forças que sobre os sinais e a única cerimônia realmente importante é a do exercício. Este visa prioritariamente os processos da atividade bem mais que sobre seu resultado a partir da manipulação calculada de seus elementos, gestos e comportamentos e que se exerce a partir de uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. A título de exemplo, reproduzimos aqui uma citação do próprio “Vigiar e Punir” (FOUCAULT, 1997, p. 130):

Leve a arma à frente. Em três tempos. Levanta-se o fuzil com a mão direita, aproximando-o do corpo para mantê-lo perpendicularmente em frente ao joelho direito, a ponta do cano à altura do olho, apanhando-o batendo com a mão esquerda, o braço esticado colado ao corpo à altura do cinturão. No segundo, traz-se o fuzil com a mão esquerda diante de si, o cano para dentro entre os dois olhos, a prumo, a mão direita o apanha pelo punho, com o braço esticado, o guarda-mato apoiado sobre o primeiro dedo, a mão esquerda à altura da alça de mira, o polegar estendido ao longo do cano contra a soleira. No terceiro, a mão esquerda deixa o fuzil e cai ao longo da coxa, a mão direita o eleva, com o fecho para fora e em frente ao peito, com o braço direito meio esticado, o cotovelo colado ao corpo, o polegar estendido contra o fecho, apoiado ao primeiro parafuso, o cão apoiado sobre o primeiro dedo, o cano a prumo.

Dessa feita, o exercício adquire aqui um caráter fundamental, pois é a técnica pela qual se impõe aos corpos tarefas graduadas e ao mesmo tempo repetitivas e diferenciadas. É ele que vai servir para acumular e economizar o tempo da vida de uma maneira útil e para exercer o poder sobre os homens por meio do tempo assim arrumado. Ao ser transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, ele tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar. É ele que permite uma perpétua caracterização do indivíduo seja em relação a esse termo, a outros indivíduos, ou a um tipo de percurso e dirige o comportamento a um estado terminal. Dessa forma é pelo e no exercício que se realiza de maneira contínua e coercitiva, um crescimento, uma observação, uma qualificação. Para Foucault (1997, p. 132): “No exercício que lhe é imposto e ao qual resiste, o corpo desenha suas correlações essenciais e rejeita espontaneamente o incompatível.”

Num primeiro momento, a disciplina realiza ainda a distribuição dos indivíduos pela organização dos espaços que: realizam a fixação e permitem a circulação, recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. Em

suma, trata-se de organizar, distribuir e tirar do múltiplo por si mesmo o maior número possível de efeitos, de se obter um instrumento para lhe impor uma ordem. (FOUCAULT, 1997). Essa é a primeira condição de uma microfísica “celular” do poder que irá se controlar e utilizar-se de um conjunto de elementos distintos. Para Foucault (1997, p. 141):

Em resumo, pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes, uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela combinação das forças). E, para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza “táticas”. A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar.

Dessa feita, a política do século XVIII viu nascer uma minuciosa tática pela qual se exerce o controle dos corpos e da forças individuais. Graças a extensão de uma verdadeira vigilância hierarquizada, o poder disciplinar torna-se um sistema integrado repousando sobre os indivíduos a partir do funcionamento de uma rede de relação de alto a baixo, de baixo para cima e lateralmente. É essa rede que permite às disciplinas estarem sempre alertas e em toda parte, controlando continuamente e detalhadamente os mesmos que estão encarregados de controlar. Dentre os mecanismos de vigilância, o panóptico de Bentham assume uma importância fundamental, pois sua arquitetura induz no vigiado um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. É a máquina que dissocia o par ver – ser visto e permite visibilidade e vigilância totais. De acordo com Foucault (1997, p. 168):

A eficácia do poder, sua força limitadora, passaram, de algum modo, para o outro lado – para o lado da sua superfície de aplicação. Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição. Em consequência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo; e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos, adquiridos em caráter definitivo e continuamente recomeçados: vitória perpétua que evita qualquer defrontamento físico e está sempre decidida por antecipação.

Nessas condições, o poder se exerce de forma *espontânea* e sem ruído, sua força consiste em nunca intervir. Trata-se de uma tecnologia regida pelo princípio “suavidade-produção-lucro” que faz crescer a multiplicidade dos homens e a multiplicação dos aparelhos de produção fazendo diminuir os inconvenientes do poder que, justamente para torná-las úteis, deve regê-las. (FOUCAULT, 1997)

Outra característica marcante dos mecanismos disciplinares da modernidade é a emergência de toda uma infrapenalidade. Ao quadricularem um espaço deixado vazio pelas leis, as disciplinas qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença. As disciplinas tornam penalizáveis as frações mais tênues da conduta e, ao mesmo tempo, dão uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes, levando ao extremo tudo que possa servir para punir a mínima coisa; circunscrevendo cada indivíduo numa universalidade punível-punidora. Os dispositivos disciplinares produzem, assim, uma penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes de suas instituições comparando, diferenciando, homogeneizando, excluindo. Em suma, fazendo a demarcação entre o normal e o anormal tendo como base, primeiramente, a colocação de um modelo considerado ótimo que é construído em função de certo resultado, e logo após, consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo a definição de normal ou anormal pautada precisamente na capacidade ou não de se conformar a essa norma. (FOUCAULT, 1997)

Combinando as técnicas da vigilância hierarquizada e da sanção normalizadora encontram-se as técnicas de exame. Este valida uma aptidão adquirida e estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados. No exame a superposição das relações de poder e de saber assume seu mais alto grau, posto que, ele é uma troca constante de saberes sustentada através de um ritual de poder constantemente renovado posto que garante a passagem dos conhecimentos do mestre ao aluno, ao mesmo tempo em que retira do segundo um saber destinado e reservado ao primeiro. Como resultado, produz todo um arquivo com detalhes e minúcias que se constitui ao nível dos corpos e dos dias. Estabelece assim, um controle normalizador no qual se reúnem a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade.

É justamente nessa superposição entre saber-poder do exame presente nas tecnologias de poder disciplinares que se pode situar o nascimento das ciências humanas. É através dos

processos de escrita e registro que o problema da entrada do indivíduo, de sua descrição singular, do interrogatório, da anamnese, do “processo” no funcionamento geral do discurso científico no campo do saber se torna presente em todas as ciências, análises ou práticas “psi”. Estas têm seu começo no processo descendente de individualização sobre os corpos que resistem à normalização disciplinar. E, a medida que as microfísicas do poder se tornam mais anônimas e funcionais, aqueles sobre os quais elas se exercem tendem a ser mais fortemente individualizados por fiscalizações que tem como referência a norma: trata-se de uma relação de saber-poder não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são ou podem vir a ser. (FOUCAULT, 1997)

A formação e o crescimento da psicologia, por exemplo, se esboça continuamente com o aparecimento dos técnicos da indisciplina. São eles que fazem toda uma escola cujo objetivo era organizar um saber-poder normalizador sobre os indivíduos. É com eles que surge o desejo de medir, avaliar, diagnosticar para reconhecer o normal e o anormal e, por conseguinte, reivindicar o dever de curar ou readaptar. É dessa forma que encontramos a positividade do poder: produzindo realidade, campos de objetos e rituais da verdade. É dessa produção que se origina o indivíduo da modernidade, ou melhor, uma certa forma de individuação intimista e o conhecimento que dele se pode ter. Sobre esse sofisticado dispositivo de violência política que tem como aliada a inerte, mas eficaz, intimização da vida, Luis Antonio Baptista afirma (1999, p. 34):

Intimizar a vida quer dizer colocá-la para dentro, destituí-la da história das práticas humanas, esvaziando sua multiplicidade de formas e de conexões. A partir daí, o público e o privado se dicotomizam em antagônicos espaços, reificam-se, e um eficaz aprisionamento efetua-se em lugares universalmente chamados de interiores. Interiores que se expressam em solitários e herméticos inconscientes ou personalidades, tornando a vida privada uma conquista individual à margem da história. Individualizada e prisioneira de essencialismos, ditados por deuses ou estruturas psíquicas afastadas do cotidiano, a privacidade toma a forma de territórios impermeáveis e sedentários, que inviabilizam estratégias de escape ou de formas sufocantes e fechadas de vida. Fechada a vida perde movimento, força política, e o capital se multiplica, obscurecendo a visibilidade da produção de modos de vida por banqueiros, artistas, burocratas, psicólogos, etc. Sem movimento, desmaterializa-se, tornando-se dádiva ou estorvo, diluindo no cotidiano a emergência e o espaço de produção – do assujeitamento e da transgressão.

Interiores disciplinados como o que vemos atualizar-se na composição “Na Hora do Almoço”, de Belchior (1971):

No centro da sala, diante da mesa, no fundo do prato, comida e tristeza. A gente se olha, se toca e se cala, e se desentende no instante em que fala.

Cada um guarda mais o seu segredo, sua mão fechada, sua boca aberta, seu peito deserto, sua mão parada, lacrada, selada, molhada de medo.

Pai na cabeceira: É hora do almoço. Minha mãe me chama: É hora do almoço. Minha irmã mais nova, negra cabeleira... Minha avó me chama: É hora do almoço.

...E eu ainda sou bem moço pra tanta tristeza. Deixemos de coisas, cuidemos da vida, senão chega a morte ou coisa parecida, e nos arrasta moço sem ter visto a vida ou coisa parecida.

Portanto, a sociedade disciplinar contribui não só para a manutenção de determinados poderes “externos”, mas também para aprisionamentos “internos”, como a interiorização de procedimentos de exame, de culpa, de responsabilidade. Na formação dos saberes, nos sistemas de poder que regulam a vida, as disciplinas adquirem uma modalidade crucial, sendo, por exemplo, indispensáveis ao desenvolvimento do capitalismo, ao garantir a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Para Foucault (2005a, p. 335):

[...] poder-se-ia então perguntar se o “capitalismo”, modo de produção em que vêm inserir-se essas relações de poder, não representou por seu turno um grande dispositivo de codificação e de intensificação dessas relações “relativamente autônomas” pelas segmentações, pelas hierarquias, pela divisão do trabalho estabelecidas nas manufaturas, nas oficinas e nas fábricas, pelas relações decerto “econômicas” e conflituosas entre a força de trabalho e o capital, mas também, e sobretudo, pelas regulamentações disciplinares, pela sujeição dos corpos, pelas regulações sanitárias que adaptaram, intensificaram, dobraram essa força às coerções econômicas da produção. Não seria o trabalho, portanto, que teria introduzido as disciplinas, mas, muito pelo contrário, as disciplinas e as normas que teriam tornado possível o trabalho tal como ele se organiza na economia chamada capitalista.

Em síntese, trata-se aqui, por um lado, de uma disciplina para produção de corpos formatados para a submissão ao modo de produção social hegemônico; por outro, forma-se nessa ação dos dispositivos disciplinares, um processo de autodisciplina “interna”, de auto-

assujeitamento, em forma de hermenêutica do sujeito, depositário da moral cristã, e que consiste em um corpo que deve ao tentar desdobrar-se, explicar-se, perceber e interpretar suas falhas, remeter sempre para uma instância interiorizada e individualizada. Para o pensador francês, passou-se da censura dos enunciados, para a disciplina da enunciação, para as formas de controle que se exercem agora a partir de uma disciplina que tem entre seus princípios básicos uma certa prática de confissão. Esta última entendida como o reconhecimento de nossas próprias ações ou pensamentos pelo discurso de verdade que se é capaz de ter sobre si mesmo. Sendo assim, esse tipo de confissão da verdade se inscreve no cerne dos procedimentos de individuação pelo poder. O homem no Ocidente torna-se assim um ser confidente. Disto decorre, segundo Foucault, toda uma outra maneira de filosofar que deve (2007a, p.69):

[...] procurar a relação fundamental com a verdade não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em um certo vestígio originário – mas no exame de si mesmo que proporciona, através de tantas impressões fugidias, as certezas fundamentais da consciência. A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós mesmos, não “demanda” nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder mas tem um parentesco originário com a liberdade: eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma “história política da verdade”, deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder.

Em acordo com Foucault, a análise dessas tecnologias disciplinares consiste em apreender (2005a, p. 221):

[...] como as técnicas disciplinares de poder, consideradas em seu nível mais tênue, mais elementar, consideradas no nível do próprio corpo dos indivíduos, haviam conseguido mudar a economia política do poder, haviam-lhe modificado os aparelhos; como também essas técnicas disciplinares de poder incidentes sobre o corpo haviam provocado não só um acúmulo de saber, mas também individualizado domínios de saber possíveis; e, depois, como as disciplinas de poder aplicadas aos corpos haviam feito sair desses corpos sujeitados algo que era uma alma-sujeito, um “eu”, uma psique, etc.

“Eu” que nos assola, egos inflados e em agonia a transitar pelo cotidiano rechaçando tudo que não é espelho. Desolados e enojados com todo e qualquer gesto que escape a sutileza dos detalhes normatizados, que insista em romper com a velocidade da ação eficaz e introduzir paradas e contra-tempos no ordenamento que não só nos atravessa, mas, principalmente, nos produz cotidianamente. Vigiar fronteiras, delimitar limites, traçar com clareza os modos, as regras do bem conduzir-se é a pauta de nossa atualidade que violentamente esforça-se por minimizar e enfraquecer tudo que irrompe, que racha e que tende a promover desvios em nossas frágeis identidades *prêt-à-porter*²¹. E aqui o ideal do Barão de Mulchaussen mais uma vez é desdobrado em sua constituição histórica. Seu modelo perde mais uma camada “natural” para mostrar-se como um agenciamento de uma série de técnicas que emergiram no decorrer dos séculos XVII, XVIII e XIX com os dispositivos disciplinares responsáveis pelo engendramento de uma figura identitária fechada sobre si mesma, vigilante de si e dos outros frente a toda uma série de infrapenalidades estabelecidas de acordo com a norma, esta pensada, na maior parte das vezes, como sendo interna, ou ainda como pertencendo à natureza humana. Sujeito que enxerga a si mesmo como tendo sua natureza submetida, assujeitada a mecanismos de poder negativos e perversos e que perde de vista o quanto esses mecanismos são a todo tempo retomados por si sobre si mesmo na produção dessa natureza reivindicada como pura e livre das mesquinhas características das malhas do poder. Sujeito que ao clamar, cada vez com mais força, por sua individualidade, sua autenticidade, a pureza de seus gestos, rejeita espontaneamente o que escapa à lógica que o constitui. Sujeito soberanamente sujeitado e arredio a experimentações que possam lançá-lo à deriva do já esquadrinhado. Parafraseando Gessinger e Lick (1991) na música “Muros e Grades”:

Nas grandes cidades, no pequeno dia-a-dia
O medo nos leva a tudo, sobretudo a fantasia
Então erguemos muros que nos dão a garantia
De que morreremos cheios de um vida tão vazia

Nas grandes cidades de um país tão violento
Os muros e as grades nos protegem de quase tudo
Mas o quase tudo quase sempre é quase nada
E nada nos protege de uma vida sem sentido

21) Para uma discussão mais detalhada dessas figuras identitárias representantes das figuras modernas presentes nos atuais modos de subjetivação hegemônicos ver “Toxicômanos de Identidade – Subjetividade em Tempos de Globalização”, Rolnik, Suely (1996).

Um dia super, uma noite super, uma vida superficial
 Entre as sombras, entre as sobras da nossa escassez
 Um dia super, uma noite super, uma vida superficial
 Entre cobras, entre escombros da nossa solidez

Nas grandes cidades de um país tão irreal
 Os muros e as grades nos protegem de nosso próprio mal
 Levamos uma vida que não nos leva a nada
 Levamos muito tempo pra descobrir
 Que não é por aí... não é por nada não
 Não, não pode ser... é claro que não é, será?

Tal qual o geminiano do horóscopo que deve voltar-se para dentro para apreender suas capacidades e potencialidades que podem lançá-lo rumo ao sucesso; ou assim como os carros modificados a custos excessivos, “tunamos” nossa subjetividade, modelamos nossos modelos identitários em constante renovação a partir de uma lógica que permanece sobriamente inabalada e atenta à captura de qualquer movimento que rompa os seus ditames. E dentro dessa lógica, a psicologia assume um papel fundamental ao fornecer os diversos guias normativos para o nosso comportamento.

Como exemplo, um site especializado no assunto nos fornece seu imperativo: “Oriente-se pela psicologia e cultive sua auto-estima”. Nesse mesmo site, uma psicóloga, Rosemeire Zago (2010), nos informa sobre o quão os desejos das mulheres são simples. Segundo a psicóloga: “Estamos aí em mais um *Dia Internacional da Mulher* e nesta data comemorações, festas, homenagens... Mas será que apesar das grandes conquistas, isso representa o que se passa **dentro** de cada mulher?” (ZAGO, 2010, grifo nosso) A partir daí entendemos um pouco mais do cotidiano de trabalho dessa importante profissional:

Recebo diariamente no consultório mulheres bonitas, inteligentes, realizadas profissionalmente, mas no íntimo, infelizes, insatisfeitas, doentes. Questiono o porquê de tantos desencontros, tristezas e lágrimas. E percebo que as emoções sempre são a origem dos conflitos, brigas, infelicidade... (ZAGO, 2010)

Frente a isso, a profissional qualificada faz o diagnóstico:

Na verdade, o que explica muitos dos conflitos e que reflete diretamente nos relacionamentos é a busca de simplesmente querer ser cuidada, protegida, ainda que inconscientemente. Alguém pode dizer: “eu não!” Você sim. Qual o erro em querer um relacionamento baseado no companheirismo, amizade, cumplicidade, troca e acima de tudo, baseado no amor? Qual o erro em querer alguém que se preocupe com você tanto quanto você se preocupa? Que lhe dê atenção, carinho, afeto? Quem não gosta de poder contar com um abraço, um colo, depois de um dia difícil? Não há mal nenhum nisso, seja homem ou mulher. (ZAGO, 2010)

Além do diagnóstico, ela também nos fornece não só a solução, mas uma receita para independência e felicidade. Segundo ela:

O que precisamos é sermos coerentes com aquilo que sentimos e demonstrarmos, do contrário, viveremos em conflito, não só com o outro, mas com nós mesmas. [...] O que leva à verdadeira independência não é só ser capaz de se manter financeiramente, mas principalmente, ser capaz de enfrentar os medos, os desejos, de ser consciente do que sente e acreditar que é possível encontrar alguém que valorize tudo aquilo que você doa sem que seja pedido. Alguém que saiba reconhecer que além de um corpo ou rosto bonito, existe um ser humano com sentimentos, que chora, reclama, pede, espera, mas também acolhe, cuida, torce, e deseja acima de tudo, troca.

[...] Por isso e muito mais, é que temos que continuar demonstrando o que sentimos, sem negações, fugas ou culpas. Temos que valorizar cada vez mais o quanto somos únicas e especiais, para que assim possamos ser reconhecidas por quem amamos. Quando acreditarmos em nós mesmas, não permitiremos mais sonhos vazios, relações doentes, falta de respeito e amor, nem mendigaremos por migalhas, pois neste momento seremos capazes de nos amarmos e estaremos finalmente livres para amar, ser amada e enfim... sermos felizes!

Um dia quem sabe encontraremos um homem que perceba e valorize a simplicidade de nossos desejos, nosso dom inato de doar e amar incondicionalmente. Tenha certeza, nosso ser é único! (ZAGO, 2010)

Dessa feita, desdobrando essa lógica a partir de um saber altamente qualificado podemos compreender a simplicidade das mulheres e, apesar de sermos todos “seres únicos”, pelo menos as mulheres (segundo a reportagem) se produzem numa normatividade bem delimitada que lhes diz até mesmo como adquirir a “verdadeira independência” e nos dá um modelo muito bem delimitado de felicidade.

Com isso, podemos exemplificar o funcionamento, no seio das tecnologias disciplinares, da competência técnica de um grupo especializado que serve como tutor da vida

ao infantilizar seu objeto – o homem. A este só resta colaborar, aprender e se deixar iluminar por verdades que possam converter sua fraqueza em felicidade. A esse homem, em sua produção de normas, em seu exercício de autonomia, pouco lhe resta além de solicitação por gerenciamento ou proteção.

2.4 – PASSAGEM DO CORPO INDIVIDUADO AO CORPO ESPÉCIE: DA INDIVIDUALIDADE DO DETALHE ANÁTOMO-POLÍTICO À REGULAÇÃO MASSIFICANTE DO BIOPODER

Até aqui, esboçamos essa série de modificações descontínuas que possibilitaram a emergência das tecnologias disciplinares, que levaram ao limite a cerimônia do detalhe, instaurando o objeto das ciências humanas e tendo no exame infinitesimal e na vigilância ininterrupta seus procedimentos fundamentais de funcionamento. Todavia, ao enunciar essa tecnologia, Foucault também já visualizava seu aparente declínio como mecanismo principal de exercício de poder – anunciava uma sociedade disciplinar já enfraquecida e modificada pela emergência de novos dispositivos.

Ainda durante a segunda metade do século XVIII, se vê aparecer algo novo: uma tecnologia de poder não-disciplinar que funciona a partir de uma outra superfície de suporte e sendo auxiliada por instrumentos totalmente diferentes – a biopolítica. Tecnologia esta que não exclui a técnica disciplinar, mas a integra e a modifica de forma a utilizá-la implantando-se nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia.

Com esta outra técnica ocorre uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante (como no regime disciplinar), mas sim massificante, produzindo um novo objeto, a saber: a população. Tecnologia esta que teve como primeiros alvos e objetos de saber e controle os processos de natalidade, de mortalidade e de longevidade a partir da

expansão dos mapeamentos estatísticos dos fenômenos de controle dos nascimentos e do surgimento de novos saberes sobre as doenças mais ou menos difíceis de extirpar²².

Como exemplo, em sua primeira aula, do curso “Segurança, Território e População” (2008), no dia 11 de Janeiro de 1978, Foucault elabora sobre o surgimento de uma nova modalidade que serve para manter o roubo dentro de limites social e economicamente aceitáveis. Ou seja, surge todo um conjunto de fenômenos que vai inserir o roubo numa série de acontecimentos prováveis e cujas reações ante a esse acontecimento vão ser inseridas num cálculo que é o do custo e, ao invés de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir. É amplamente dentro desses três moldes que o dispositivo da segurança – fundamental na biopolítica – irá promover outra distribuição das coisas e dos mecanismos. (FOUCAULT, 2008)

É importante frisar que não se trata simplesmente de imposição e exclusão das técnicas anteriores por essas novas tecnologias. Muito pelo contrário, trata-se sempre de sobreposição, já que cada uma dessas novas tecnologias ligadas ao dispositivo da segurança consiste, fundamental e primeiramente, numa certa maneira de acrescentar e fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas técnicas jurídico-legais e as disciplinares. Nunca a disciplina foi tão importante e valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir uma população²³. Sendo assim, é errôneo tentar compreender as coisas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade de controle. O que muda principalmente é o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança. Em que consistem efetivamente estes últimos?

Primeiramente a questão do espaço. Aos dispositivos de segurança cabe criar, organizar, planejar um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e

22) Com o surgimento desses novos mecanismos, as doenças que outrora eram encaradas como as epidemias – a título de causas de morte mais freqüente – são vistas agora como fatores permanentes de subtração das forças, de diminuição do tempo de trabalho, de baixa de energias, de custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quanto dos tratamentos que podem custar. (FOUCAULT, 2005a)

23) O exercício de gerir a população não diz respeito simplesmente à administração da massa coletiva dos fenômenos ou à administração no plano dos seus resultados globais. Administrar, gerir a população diz respeito, acima de tudo, à administração em profundidade, sutileza e detalhe da mesma (FOUCAULT, 2008)

das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro. A segurança vai procurar criar um meio²⁴ que remete ao temporal e ao aleatório em função de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis que serão precisos regularizar num contexto multivalente e transformável. É aqui que assistimos a emergência do problema da “naturalidade” do homem enquanto corpo-espécie dentro da artificialidade política de uma relação de poder; é aqui que emerge a noção de um meio histórico-natural como alvo de uma intervenção de poder. E aqui o problema do soberano ressurge como aquele que deverá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza, no sentido dos elementos físicos – meio geográfico, climático, físico –, interfere com a natureza da espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, nesse ponto de articulação em que o meio se torna determinante da natureza. (FOUCAULT, 2008)

O segundo aspecto diz respeito à regulação dos acontecimentos – além da análise dos fenômenos, trata-se também, da possibilidade de programação do que deve acontecer. É no próprio interior do saber-poder, no próprio interior da tecnologia e da gestão econômica que vamos ter um corte entre o nível pertinente à ação econômico-política da população e o nível instrumental, intermediário ou condicional da multiplicidade dos indivíduos para obter algo no nível da população. E aqui se faz útil uma comparação dos mecanismos de segurança com as tecnologias disciplinares. Nestas, o primeiro gesto, é de fato, circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites; funcionarão de forma centrípeta na medida em que isolam um espaço, determinam um segmento, que concentram, centram, encerram. Em segundo lugar, as disciplinas têm por função regulamentar tudo, não deixam escapar nada, inclusive e principalmente o detalhe – seu princípio é que até as coisas mais ínfimas não devem ser deixadas entregues a si mesmas. O que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte todo o resto, sendo indeterminado, é proibido e deve ser corrigido com tanto maior cuidado quanto menor for sua infração. Por outro lado, os dispositivos de segurança funcionam de forma centrífuga, ou seja, tendem à ampliação perpétua – novos elementos são o tempo todo integrados. Trata-se, de

24) Este constitui-se enquanto um novo objeto que aparece como um campo de intervenção que não mais atinge os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania –, muito menos os atinge como uma multiplicidade de corpos capazes de desempenhos requeridos como na disciplina, mas que tem como alvo, como objetivo, atingir uma população. (FOUCAULT, 2008)

fato, de “deixar fazer”²⁵ circuitos cada vez mais amplos se desenvolverem. Por fim, no dispositivo de segurança parece tratar-se nem do ponto de vista do que é impedido, nem do ponto de vista do que é obrigatório, mas distanciar-se suficientemente para poder reaprender as coisas no plano de sua realidade efetiva de produção, seja ela desejável ou não. Em outras palavras enquanto a disciplina prescreve, os dispositivos de segurança, sem prescrever nem proibir, mas dando-se alguns instrumentos de proibição e de prescrição, respondem a uma realidade de maneira que essa resposta anule, limite, freie ou regule essa realidade a que ela responde. (FOUCAULT, 2008)

Já em sua faceta de normalização, segundo Foucault (2008), novos dispositivos irão surgir nos mecanismos de segurança. Por exemplo, quando se passou a calcular as diferentes eventualidades de morte ou de contaminação, sucessos e insucessos relativos às doenças, estas passam a aparecer como uma distribuição de casos numa população que será circunscrita no tempo ou no espaço. Tem-se, portanto, o aparecimento da noção de caso²⁶. Em segundo lugar, se a doença é acessível a partir da análise da distribuição dos casos, é possível identificar para cada indivíduo (ou grupo individualizado), dada a sua idade, o lugar em que mora, sua profissão, qual o risco que cada um tem de pegar, morrer e até mesmo se curar de uma doença. Dessa feita, podem-se determinar os riscos diferenciais que revelam zonas de mais alto ou menor risco. Por conseguinte, pode-se identificar o que é perigoso. E por fim, podem-se diagnosticar as crises, ou seja, os fenômenos de disparada, aceleração e multiplicação circular que só podem ser controlados ou limitados por um mecanismo natural e superior ou por uma intervenção artificial.

Caso, risco, perigo e crise: são as novas noções através das quais os mecanismos de segurança vêem qual é o seu coeficiente normalmente esperado em matéria de acometimento de doenças. Ou seja, trata-se de estabelecer, através de diversos cálculos uma mortalidade dita normal e, através dela, desmembrar as diferentes normalidades umas em relação às outras. E

25) O que não significa fazer tudo e qualquer coisa, mas que há um nível em que o deixar fazer é indispensável, já que a segurança tem por função apoiar-se nos detalhes que não vão ser valorizados como bons ou ruins em si, mas que serão tomados como processos necessários, inevitáveis e naturais, para obter algo que será considerado pertinente por se situar no nível da população. (FOUCAULT, 2008)

26) Que não deve ser confundido com o caso individual, mas com uma maneira de individualizar o fenômeno coletivo da doença, ou de coletivizar, mas no modo da quantificação, do racional, e do identificável, de coletivizar os fenômenos, de integrar no interior de um campo coletivo os fenômenos individuais. (FOUCAULT, 2008)

aqui, vemos, portanto, um sistema fundamentalmente inverso do observado nas tecnologias disciplinares. Nestas se parte de uma norma e é em relação ao adestramento efetuado pela mesma que é possível distinguir depois o normal do anormal. Aqui, ao contrário, a operação de normalização vai consistir em fazer as diferentes curvas de normalidade já identificadas funcionar umas em relação às outras e em fazer de tal forma que as mais desfavoráveis sejam trazidas às que são mais favoráveis. Temos, portanto, aqui uma coisa que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas mais favoráveis, em todo caso que as outras e que irão servir de norma, ou seja, a norma encontra-se em jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal é que é primeiro, e é a partir do estudo dessas normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. (FOUCAULT, 2008)

Um dos fatores mais importantes a se ressaltar dessas novas tecnologias biopolíticas é a emergência da população²⁷ que aparece, como um fenômeno de natureza que não se pode mudar por um decreto soberano. O que não quer dizer, entretanto, que a população possua uma natureza inacessível; pelo contrário, ela é penetrável pela ação sobre toda uma série de elementos que estão aparentemente longe do seu comportamento imediato, mas que se sabe por cálculo, análise e reflexão, que podem efetivamente atuar sobre ela. É essa naturalidade penetrável da população que faz que tenhamos uma mutação importante na organização e na racionalização dos métodos de poder. Por outro lado, a “natureza” da população aparece no fato da mesma ser formada de indivíduos diferentes uns dos outros e, cujo comportamento não se pode prever exatamente. Apesar disso, a produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo (aquilo por que todos os indivíduos vão agir de forma “natural”) é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la. Dessa maneira, ao exercício do poder, o problema não é absolutamente o de saber como e até onde podem dizer não, mas de saber como dizer sim a esse desejo.

É na constância e nas regularidades e até nos acasos, que se pode identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual se

27) Esse novo objeto, nas técnicas de seguranças que compõem as tecnologias biopolíticas, deixa de ser uma quantidade de indivíduos, um número absoluto, trabalhando e aplicando regulamentos. Há um número ótimo desejável de gente num território dado que varia em função tanto dos recursos como do trabalho possível e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços e, de modo geral, a economia. Número este relativo, que se ajusta em função precisamente dos recursos que serão postos à sua disposição, numa certa escala de tempo em função da situação e sem que se tenha de intervir, em absoluto, com uma regulação.

pode identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo. A dimensão pela qual a população se insere entre os outros seres vivos é a que vai aparecer e que será sancionada quando, pela primeira vez, se deixará de chamar os homens de “gênero humano” e se começará a chamá-los, em sua inserção biológica primeira, de “espécie humana”. A população é, de um lado, a espécie humana, e de outro, o que se chama de público, ao considerá-la do ponto de vista das suas opiniões, maneiras de fazer, comportamentos, hábitos, temores, preconceitos, exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. Da espécie ao público: temos aí todo um campo de novas realidades, de elementos e espaços pertinentes no interior dos quais e a propósito dos quais os mecanismos de poder devem incidir, e que hoje, nos parecem naturais. (FOUCAULT, 2008)

A título de exemplo, podemos citar o campo da seguridade social, que segundo o artigo 194 da Constituição Brasileira de 1988 (BRASIL,1988): “compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos poderes públicos e da sociedade destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social.” Campo este que passa a estruturar uma série de políticas públicas, como o Sistema Único de Saúde (SUS) e o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) tendo como base as tecnologias biopolíticas de gestão de uma população. A Norma Operacional Básica do SUAS (NOB-SUAS), por exemplo, define as funções da política pública de assistência social para extensão da proteção social brasileira da seguinte forma (BRASIL, 2005, p. 15):

A assistência social, a partir dos resultados que produz na sociedade – e tem potencial de produzir – é política pública de direção universal e direito de cidadania, capaz de alargar a agenda dos direitos sociais a serem assegurados a todos os brasileiros, de acordo com suas necessidades e independente de sua renda, a partir de sua condição inerente de ser de direitos.

Assistência esta que deve ocupar-se com o provimento da proteção à vida, com a redução de danos, com o monitoramento de populações em risco e com a prevenção da incidência de agravos à vida face às situações de vulnerabilidade social. Para tanto, deve ocupar-se com as vitimizações, fragilidades, contingências, vulnerabilidades e riscos que o cidadão e suas famílias enfrentam em seus ciclos de vida por decorrência de imposições sociais, econômicas, políticas e de ofensa à dignidade humana. Política esta que em seu

funcionamento propõe não só uma descentralização – para apreender as nuances de cada região, de cada “caso”, como também tem como ferramenta vital para a sua efetivação, a gestão das informações, o monitoramento e a avaliação constante de suas ações. De acordo com a Política Nacional de Assistência Social (PNAS, 2004, p.50):

Torna-se imperativo para a realização dos objetivos, princípios e diretrizes definidos nesta Política Nacional, avançar estrategicamente tanto no que tange à construção de um Sistema Nacional de informação da área como na direção da integração entre as bases de dados já existentes e disseminados hoje nas três esferas de governo. É também premente neste sentido, uma substancial e decisiva alteração em torno da realização de políticas estratégicas de monitoramento e avaliação, a serem desenhados como meio de aferir e aperfeiçoar os projetos existentes, aprimorar o conhecimento sobre os componentes que perfazem a política e sua execução e contribuir para seu planejamento futuro, tendo como pano de fundo sua contribuição aos escopos institucionais.

Ainda de acordo com PNAS (2004, p.51):

Desta forma, gerar uma nova, criativa e transformadora utilização da tecnologia da informação para aperfeiçoar a política de assistência social no país, que resulte em uma produção de informações e conhecimento para os gestores, conselheiros, usuários, trabalhadores e entidades, que garanta novos espaços e patamares para a realização do controle social, níveis de eficiência e qualidade mensuráveis, através de indicadores, e que incida em um real avanço da política de assistência social para a população usuária é o produto esperado com o novo ideário a ser inaugurado neste campo específico.

Tudo isto com objetivo de suprir as necessidades de reprodução social de vida individual e familiar e também para desenvolver as capacidades e talentos para a convivência social, o protagonismo e a autonomia. Importante ressaltar que apesar de constituir um dos itens da proteção social básica, a autonomia, aqui claramente no cruzamento das técnicas disciplinares e da gestão biopolítica da população não encontra uma clareza na sua definição. Mais uma vez, uma bandeira de luta um tanto quanto mal definida em meio a preocupações que devem incluir o acaso durante o exercício de gestão dessas novas tecnologias do poder.

Mas ainda assim, em suma, é na população que se deve buscar o operador das transformações de todo um conjunto de saberes²⁸ por um jogo incessante entre as técnicas de poder e a população e seus fenômenos específicos. É em cima dela que irão se formular saberes sobre fenômenos aleatórios e imprevisíveis, quando tomados individualmente, mas que, em conjunto, apresentam constantes possíveis de se estabelecer. A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração, agrupando os efeitos das massas próprios de uma população, tendo em vista o controle, a eventual modificação e compensação dos efeitos probabilísticos de uma série de eventos fortuitos de uma massa viva. É aqui que podemos situar as diversas pesquisas de opinião, de intenção de votos, de hábitos médios de determinada classe social, etc. Dessa maneira, o biopoder se instaura cada vez menos como o direito de fazer morrer e cada vez mais como o direito de intervir na maneira, no “como” viver. É dessa forma, que Foucault nos apresenta uma tecnologia do poder, funcional em nossa atualidade, que se incumbiu da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população. Poder que se exerce de tal forma que, o imperativo da morte, só é admissível, nas tecnologias biopolíticas, se tende à eliminação de um suposto perigo biológico e ao fortalecimento da própria espécie ou raça, como foi o caso do Nazismo, por exemplo.

Por fim, é importante frisar que, justamente por não estarem no mesmo nível, é permitido a esses dois mecanismos de poder – o disciplinar e o regulamentador – articularem-se um com o outro a partir da norma, que simultaneamente permite controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias disciplinares, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.

Como consequência importante dessa série de modificações, cabe frisar o crescente prestígio assumido pela atuação da norma em relação ao sistema jurídico da lei. Daqui em diante, os dispositivos responsáveis pelas relações de poder portam uma série de enunciados alheios ao da lei e produzem, a partir da norma, regras “naturais” que se referem não mais ao

28) Operando, por exemplo, nas transformações, nas modulações da história natural à biologia, da análise das riquezas à economia política, da gramática geral à filologia histórica. Em suma, levou todo um conjunto de saberes para o lado das ciências da vida, do trabalho e da produção, para o lado das ciências das línguas. (FOUCAULT, 2008)

horizonte teórico instituído pelas regras jurídicas, mas sim por outro domínio radicalmente heterogêneo – o domínio das ciências humanas que, cada vez mais, nos abre diversas possibilidades dentro da normatividade biopolítica a partir das quais poderemos tunar nossa subjetividade. No entanto, em acordo com Castoriadis (1981), tais “necessidades naturais” não existem por si, posto que toda sociedade cria um conjunto de necessidades para seus membros e lhes ensina que a vida não vale a pena ser vivida e mesmo que não pode ser materialmente vivida a não ser que tais necessidades sejam bem ou mal satisfeitas. A especificidade do capitalismo é que este só conseguiu surgir, manter-se e desenvolver-se ao colocar no centro de tudo as necessidades econômicas ao mesmo tempo em que consegue criar uma humanidade para a qual, mais ou menos bem ou mal, estas “necessidades” criadas são aproximadamente tudo o que conta na vida e que bem ou mal e na maior parte do tempo se consegue satisfazê-las.

Dessa feita, diversas identidades pré-figuradas são vendidas em acordo com essas necessidades. Identidades formatadas dentro de uma padronização que define o homem médio portador de direitos tais como o da vida, da liberdade, da segurança e da propriedade, etc., dentro de um ordenamento social já dado ao qual se deve adequar o comportamento geral frente aos diversos acontecimentos existenciais. Como anunciou Gonzaguinha em “Comportamento Geral” (1973):

Você deve notar que não tem mais tutu e dizer que não está preocupado. Você deve lutar pela xepa da feira e dizer que está recompensado. Você deve estampar sempre um ar de alegria e dizer: tudo tem melhorado. Você deve rezar pelo bem do patrão e esquecer que está desempregado.

[...] Você deve aprender a baixar a cabeça e dizer sempre: "Muito obrigado". São palavras que ainda te deixam dizer por ser homem bem disciplinado. Deve pois só fazer pelo bem da Nação tudo aquilo que for ordenado. Pra ganhar um Fuscão no júízo final e diploma de bem comportado

Dentro disso, a variedade de itens à venda é bastante extensa, nos possibilitando até experienciar uma vida em outra época. Como, segundo Bertolotto (2010), o fazem os jovens *steampunks* paulistas que reverenciam uma Londres do século XIX. Estes se esforçam para produzir em torno de si mesmos um ambiente do começo da Revolução Industrial, quando a

energia vinha das caldeiras a vapor e os mecanismos eram movidos por engrenagens. No entanto, segundo a reportagem:

Ao contrário do que se possa pensar, as damas e os cavalheiros estão longe do ludismo, movimento do século 19 que preconizava a destruição das máquinas. Eles não renunciam às facilidades modernas, apenas cuidam de revesti-las como se tivessem saído de um antiquário. (BERTOLOTTI, 2010)

Esforço este que projeta uma tecnologia daquela época na criação e customização de roupas, músicas, códigos e acessórios próprios. Um exemplo dessa customização é a decoração retrógrada dos dispositivos eletrônicos atuais como um laptop em forma de máquina de escrever, um netbook em forma de livro antigo, relógios digitais de bolso, celulares com manivelas, cobertura com madeira, couro e bronze de Iphones e telas de LCD. Além disso:

Os vitorianos adoram se aprumar. As mulheres ostentam camafeus sobre os vestidos com cauda e os corsets que afinam a cintura, apertando as carnes e a respiração. Já os lordes brasileiros se deleitam com acessórios, como cartola, monóculos, bengala, colete e cachimbo. O brasão bordado é um opcional. (BERTOLOTTI, 2010)

“Tunagem” que não se restringe somente aos objetos, como também às atitudes ao tratar as mulheres “como damas”, com o respeito da Inglaterra Vitoriana. Tudo isto na tentativa de uma experiência de imersão na Inglaterra Vitoriana em plena Avenida Paulista no século XXI...

Esse é um exemplo de variação possível dentro de um exercício de poder que amplia o seu leque de dominação, permitindo a “imersão” em outras épocas sem necessariamente desafiar a lógica que nos constitui hoje. Em acordo com Baptista (2000, p. 93):

Cabe-nos perguntar se estes instrumentos produzem subjetividades que possam, partindo de seus limites, ultrapassar a si mesmos gerando novas formas de subjetividade, e criando condições para que os objetos não-identificados não impeçam a produção de uma nova sociedade.

Por outro lado, é importante frisar também que contra esse poder que gere a vida, ainda no século XIX, vemos as forças que resistem a ele se apoiarem exatamente na vida e no homem enquanto ser vivo. Ou seja, o que é reivindicado e serve de objetivo de lutas são as necessidades fundamentais para a realização das possibilidades humanas. E aqui, a objetivação do “homem” – que se dá através das ciências humanas pela apreensão deste como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante – deve ser compreendida, a partir da emergência da população, como correlato de poder e como objeto de saber. O homem, tal como foi pensado, definido e refletido a partir das ciências humanas e do humanismo do século XIX, nada mais é que uma figura normatizada da população. (FOUCAULT, 2008)

Aqui podemos situar toda a reivindicação de liberdade – a qual parece que nos encontramos embriagados até hoje – como uma das condições de desenvolvimento do capitalismo. Desse modo, o pensador francês, em seu curso de 1978, apresenta dois problemas importantíssimos para o presente trabalho e que, de certa forma, servem também como base para reavaliar boa parte de sua obra. Em primeiro lugar, com essas novas análises, trata-se de saber se, efetivamente, na implantação dessas medidas liberais era de fato isso que se visava ou se buscava em primeira instância. Em segundo lugar, e aqui temos uma afirmação importante, Foucault (2008, p.63) nos fala que no livro “Vigiar e Punir”:

[...] não se podia compreender a implantação das ideologias e de uma política liberais no século XVIII sem ter bem presente no espírito que esse mesmo século XVIII, que havia reivindicado tão alto as liberdades, as tinha no entanto lastreado com uma técnica disciplinar que, pegando as crianças, os soldados, os operários onde estavam, limitava consideravelmente a liberdade e proporcionava de certo modo garantias ao próprio exercício dessa liberdade. Pois bem, creio que me equivoquei. Nunca estou completamente equivocado, claro, mas, enfim, não é exatamente isso. Creio que o que está em jogo é algo bem diferente. É que, na verdade, essa liberdade, ao mesmo tempo ideologia e técnica do governo, essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança.

Afirmção esta muito importante e que relança o tema da liberdade²⁹ como sendo uma “garantia” de bom funcionamento dos dispositivos de segurança. É essa liberdade que deve

29) No sentido que este tema adquire no século XVIII, a saber: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. (FOUCAULT, 2008).

ser compreendida como sendo não só uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança, como também um direito legítimo dos indivíduos opostos às usurpações e abusos do poder que lhes constrange. É dessa maneira que podemos entender o surgimento desse processo bem real de luta que impõe a vida como objeto político e que, de algum modo, lhe toma ao pé da letra e a volta contra o sistema que tentava controlá-la, ainda que formulada através de afirmações do direito. Na aula de 14 de Janeiro de 1976, no curso “Em Defesa da Sociedade”, Foucault (2005a) argumenta que hoje nos encontramos numa situação tal que um dos poucos recursos aparentemente sólidos que nos resta é um possível retorno a uma esfera judiciária que invoca o direito formal da soberania que se democratizou pelos corpos individuados a partir dos mecanismos de coerção disciplinar. Todavia, tal recurso, para o pensador francês, caracteriza-se como um beco sem saída, pois recorrer à soberania visando à limitação dos efeitos de poder disciplinar é perder de vista que ambas as tecnologias – direito soberano e mecanismos disciplinares – são uma sobreposição, um agenciamento de atravessamentos históricos constitutivos dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade. É dessa forma que o “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades torna-se um recurso, uma réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, apesar de não fazerem parte do direito tradicional na soberania, como demonstrado acima, não necessariamente resistem em meio à lógica dos dispositivos que regem as relações de poder nos nossos dias.

3 – É INÚTIL REVOLTAR-SE?

O que se pretendeu fazer, ao longo de todo o capítulo anterior, foi traçar, minimamente, o empreendimento genealógico que permitiu a Michel Foucault empreender uma análise das microfísicas das relações de poder. De como, ao longo de determinados períodos históricos, essas relações vão sofrendo uma série de deslocamentos e sobreposições a partir de uma série descontínua de efetivações e instrumentalizações de um grande número de dispositivos que foram dando corpo, constituindo as três principais tecnologias de poder – soberania, disciplina e biopolítica – e suas respectivas lógicas, modalidades de produção e constituição de sujeitos enquanto efeitos e instrumentos de suas mais variadas práticas.

Tal esforço pretendeu também esboçar um quadro um tanto quanto claustrofóbico dessas análises ao demonstrar como os mecanismos de poder vão se infiltrando e se tornando cada vez mais sutis e produtivos de uma pesada materialidade histórica a qual nos vemos enredados numa permanente sensação de que “está tudo dominado”. Como, por exemplo, a objetivação do “homem” pelas ciências humanas tornou-se possível; como a natureza foi e continua sendo definida e como, até mesmo o tema da liberdade, uma bandeira de luta grandemente levantada apóia-se e toma corpo justamente nos dispositivos de segurança. Caso o objetivo do capítulo anterior tenha se efetivado, traçou-se um quadro onde não nos parece, em linhas gerais, que não há muito a se fazer para apontar processos de singularização.

Lançemos mão de um pouco de literatura para nos ajudar a problematizar esta situação. Em “Misto Quente”, considerado por muitos, uma das principais obras do escritor americano Charles Bukowski, acompanhamos os relatos da infância, adolescência e juventude do seu protagonista, Henry Chinaski. Vejamos um trecho onde o exercício de poder – quase uma prática de suplício – se expressa (2007, p. 42-44):

Escutei meu pai entrar. Ele sempre batia a porta, caminhava pesadamente e falava aos brados. Ele estava em casa. Depois de alguns instantes, a porta do quarto foi aberta. Tinha 1,89 de altura, um homem grande. Tudo mais desapareceu: a cadeira em que eu estava sentado, o papel de parede, as próprias paredes, inclusive meus pensamentos. Ele era como a escuridão encobrindo o sol, a violência que ele exalava

aniquilava por completo qualquer outra coisa. Ele era todo orelhas, nariz, boca, eu não podia olhar em seus olhos, havia apenas seu rosto vermelho e enfurecido.

- Ok, Henry. Para o banheiro.

Entrei e ele fechou a porta atrás de nós. As paredes eram brancas. Havia um espelho e uma pequena janela cuja tela estava enegrecida e quebrada. Havia a banheira, a privada, os azulejos. Ele pegou o amolador da navalha que estava pendurado em um gancho. Seria a primeira de uma série de surras que viriam a ocorrer com mais e mais frequência. Sempre, eu sentia, sem qualquer razão evidente para esses espancamentos.

- Certo, baixe as calças.

Baixei.

- Baixe a cueca.

Também baixei.

Então ele me bateu com o amolador. O primeiro golpe me causou mais surpresa do que dor. O segundo doeu mais. Cada lambada que se seguia fazia com que a dor aumentasse. No início, ainda tinha consciência das paredes, da privada, da banheira. Por fim, já não enxergava mais nada. Enquanto ele me batia, aproveitava para me censurar, mas eu não conseguia entender uma palavra sequer. Pensei nas rosas que ele criava, em como ele as cultivava no pátio. Pensei no automóvel que ele tinha na garagem. Tentei não gritar. Eu sabia que se gritasse talvez o fizesse parar, mas por ter consciência disso, por ter consciência de que era justamente esse o seu desejo, eu me segurava. As lágrimas escorriam dos meus olhos enquanto eu permanecia em silêncio. Depois de um tempo, tudo se tornou um turbilhão, uma confusão, e o que restou foi apenas a terrível possibilidade de que aquilo durasse para sempre. Finalmente, como se um mecanismo tivesse sido acionado, comecei a soluçar, engolindo e me sufocando com a gosma salgada que descia pela garganta. Ele parou.

Ele não estava mais lá. Tomei novamente consciência da pequena janela e do espelho. Lá estava o amolador de navalha, pendurado no seu lugar, comprido e marrom e todo torcido. Não conseguia me dobrar para juntar minhas calças e minha cueca e segui caminhando até a porta, desajeitadamente, as roupas arriadas ao redor de meus pés. Abri a porta do banheiro e minha mãe estava em pé no corredor.

- Isso não está certo – falei para ela. – Por que você não me ajudou?

- O pai – ela disse – está sempre certo.

Então minha mãe se afastou. Fui para o meu quarto, arrastando as roupas nos pés, e me sentei na beirada da cama. O contato com o colchão me doía. Lá fora, através da janela dos fundos, eu podia ver as rosas do meu pai crescendo. Elas eram vermelhas e brancas e amarelas, grandes e viçosas. O sol já ia baixo, mas ainda não havia se posto, e seus últimos raios penetravam ainda pela janela. Tive a impressão de que até mesmo o sol pertencia a meu pai, que eu não tinha nenhum direito sobre ele porque iluminava a casa de meu pai. Eu era como suas rosas, algo que pertencia a ele e não a mim...

Aqui nos vemos diante de um exercício de poder que combina diversas técnicas. Apesar da violência de sua técnica, do excesso de força, que menos do que disciplinar propõe-

se mais a impor sua soberania à força, ainda vemos algum tipo de resistência – a resistência ao choro – ao desejo do outro de reafirmar e confirmar seu poder com o choro. A história vai passando e o seu protagonista continua exposto a esse exercício, as surras continuam como mecanismo excessivo supostamente “disciplinador”. Todavia, numa dessas inúmeras surras algo de inesperado acontece (BUKOWSKI, 2007, p. 132-133):

- Vamos lá – disse meu pai, e me dirigi para o banheiro.

Pegou a correia.

- Baixe suas calças e sua cueca – ele disse.

Não fiz o que mandava. Ele se postou na minha frente, desafiou meu cinto, desabotoou minha calça e a arriou. Baixou minha cueca. A correia desceu. Era o mesmo som explosivo de sempre, a mesma dor.

- Você vai matar sua mãe! – ele gritou.

Acertou-me outra lambada. Mas as lágrimas não brotavam. Meus olhos, estranhamente estavam secos. Pensei em matá-lo. Devia haver um jeito de acabar com a raça dele. Dentro de alguns anos eu poderia espancá-lo até a morte. Mas eu queria fazer isso agora. Ele era pouco mais que nada. Devo ter sido adotado. Me aplicou mais um golpe. A dor continuava lá, mas o medo que até então eu sentira havia desaparecido. A correia voltou a me acertar. O banheiro não mais ficava embaçado. Eu podia ver tudo claramente. Meu pai pareceu ter notado a diferença em mim e começou a golpear com mais força, vez após vez, e quando mais ele batia menos eu sentia. Era quase como se ele estivesse na posição de vítima. Alguma coisa acontecera, alguma coisa mudara. Meu pai parou, ofegante, e ouvi quando ele depositou a correia no lugar. Foi saindo porta afora. Voltei-me.

- Ei – eu disse.

Meu pai se virou e ficou me olhando.

- Bata mais um pouco – eu disse –, se isso faz com que você se sinta melhor.

- Nunca mais *ouse* falar comigo desse jeito!

Olhei para ele. Vi dobras de carne embaixo do seu queixo e ao redor do seu pescoço. Vi tristes rugas e vincos. Seu rosto – rosado e cansado – era uma massa disforme. Estava de camiseta, e sua barriga aparecia abaixo da barra. Os olhos já não continham mais fúria. Mirava o infinito, e nossos olhares já não se cruzavam. Algo tinha acontecido. As toalhas de banho sabiam disso, como também a cortina do chuveiro, o espelho, a banheira e a privada. Meu pai se virou e saiu. Ele sabia. Foi a última surra que levei. Dele.

Bukowski nos diz algo... Diante deste longo relato vemos um exercício de poder que apesar de ser extremamente violento e excessivo ainda assim é passível de inversão. Diante de

um exercício que aparentemente deveria produzir de maneira bem distinta e separada as figuras do torturador e da vítima vemos, nesse exemplo, a possibilidade, mesmo que por instantes, de mistura e até mesmo de inversão desses pólos. Possibilidade que ameaça toda a lógica que a sustenta. Durante as surras, onde facilmente podemos distinguir um estado de dominação, as forças de resistência conseguem articular-se e desequilibrar tal exercício a ponto dele perder sua eficácia. Em pequenas brechas, que devem ser necessariamente inventadas, produzidas, ainda é possível fazer escorrer outras forças; ainda é possível modificar os exercícios, as relações de poder e inventar outras normas.

Diante disto, lancemos mão de um pequeno texto de 1979 – texto que dá título a esse capítulo -, do próprio Michel Foucault, para começarmos a pensar uma certa virada em sua obra que poderá nos servir de forma estratégica para produzir algumas esquivas possíveis e que talvez nos permita articular um pouco de impossível e sirva de chave de entrada para as problematizações éticas desse importante pensador. Em “É inútil revoltar-se?”, Foucault afirma (2006a, p. 77): “O movimento com que um homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “Não obedeco mais”, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irredutível.”

Em discordância com o quadro claustrofóbico do capítulo anterior, o próprio Foucault (2006a) afirma que nenhum poder deve ser visto como capaz de tornar esse movimento impossível, pois o homem que se rebela é um fato inexplicável em definitivo. É necessário um esfacelamento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer. Ainda de acordo com o pensador francês (2006a, p. 77):

Todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos exercidos, mesmo quando se trata das coisas aparentemente menos importantes, têm ali sem dúvida um último ponto de sustentação, mais sólido e mais próximo do que os “direitos naturais”. Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os seus poderes não são “absolutamente absolutos”, é porque, por trás de todas as aceitação e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se insurgem.

Daí, a necessidade de evidenciar o que há de irreduzível e de profundamente ameaçador para qualquer relação de poder engessada em um movimento dessa ordem. Movimento que se esquia de uma noção de “revolução” que se projetou e que organizou nossa percepção do tempo e polarizou as esperanças. Que se esquia de um enorme esforço para habituar a insurreição no interior de uma história racional e controlável que lhe daria legitimidade e que, a partir daí, seria possível escolher suas boas ou más formas a partir da definição das leis do seu desenvolvimento e do estabelecimento de suas condições prévias, objetivos e maneiras de se acabar. Esquia ainda do que tornou possível a emergência da profissão de revolucionário, que ao repatriar a insurreição pretendia fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real. Esquia, por fim, de uma maravilhosa e temível promessa. Para Foucault (2006a, p. 80, grifo nosso):

Ninguém tem o direito de dizer: “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem.” Mas não concordo com aquele que dissesse: “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa.” Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato; é por isso que a **subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento**. Um delinqüente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante o terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da “história”.

Com isso, Foucault (2006a) retoma uma afirmação muito importante em seu trabalho, posto que, para ele, não se trata de dizer que o poder, por natureza, seja um mal, mas sim, de afirmar que os mecanismos do poder são intermináveis. O que não quer dizer que ele seja todo poderoso, pelo contrário, para limitá-lo, nenhuma norma ou princípio universal jamais será suficientemente rigoroso para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera. Sendo assim, o trabalho a que nos cabe empreender é o de ser respeitoso, é o de prestar atenção quando uma singularidade se insurge de maneira intransigente ao poder. Escolha que implica num pessimismo ativo, no esforço penoso de acostumar o olho a enxergar o que há de

perigoso; onde é preciso ao mesmo tempo olhar demorada e fixamente, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. (FOUCAULT, 2006a)

Se se tenta analisar o poder a partir da instituição política, só é possível, como já demonstramos, encarar o sujeito como um sujeito que é ou não dotado de direitos e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”, Foucault (2006c) afirma ainda que não pode haver sociedade sem relações de poder, sem as estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. Relações estas que exigem um grau mínimo de liberação que torne possível a abertura ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros.

Liberdade que só pode se externar em um espaço público de tolerância político-social no qual estejam garantidas as condições mínimas para seu exercício. Fora disso, as práticas de liberdade são extremamente limitadas. Sendo assim, a liberação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas o de jogar com um mínimo possível de bloqueio que torna as relações de poder imóveis e que impede qualquer reversibilidade do movimento. Caso os estados de dominação se instalem, como vimos mais acima, a liberdade assume um caráter insumisso, posto que ela diz sempre não às forças que procuram senão aprisioná-la, formatá-la e controlá-la. E o faz em condições muito mais no formato de um afrontamento contínuo, e menos a partir do terror e do constrangimento. Essa parece ser, para Foucault, uma das grandes tarefas da filosofia – questionar todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Em outra entrevista intitulada “Verdade, poder e si mesmo”, Foucault afirma (2006b, p. 295):

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas.

Na mesma entrevista, ele destaca também (2006b, p. 295-296):

Um dos meus objetivos é mostrar as pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram universais – são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem a idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar.

Sendo assim, não se pode atribuir à Foucault a idéia de que a mudança é impossível, já que ele sempre relacionou os fenômenos que analisou a ação política. Para ele, a maneira como as pessoas agem está ligada a uma maneira de pensar que está ligada à tradição, à interação entre diferentes fatores e a maneira como os indivíduos reagem. E aqui o pensador francês afirma sua crença na liberdade dos indivíduos, posto que diante da mesma situação, as pessoas reagem de maneira muito diferente. Dessa feita, podemos concluir que o campo da liberdade é o da prática.

No entanto, como já demonstramos, através da sobreposição de diferentes práticas de saber e poder – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – se formou um modelo de humanidade que atualmente se tornou normativo e supostamente universal. Foi justamente essa formação que exploramos no capítulo anterior. Formação responsável pela constituição histórica do que entendemos hoje por “natureza humana” e seus correlatos, dentre eles, por exemplo, o humanismo. Este último, o humanismo, um conceito extremamente largo que pôde ser utilizado pelos marxistas, pelos liberais, pelos nazistas, pelos católicos e pelos mais variados grupos apresenta, em suas mais variadas formas, modelos pretensamente universais que devem regular qualquer tipo de liberdade. Movimento este que despotencializa a capacidade do nosso futuro de comportar mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que o humanismo nos permite imaginar. No entanto, isso não significa que devemos rejeitar o que chamamos de “direitos do homem” e de “liberdade”, mas implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devem estar circunscritos dentro de certas fronteiras. Trata-se, portanto, de desvencilhar-se dos equívocos de um humanismo tão fácil na teoria e tão terrível na realidade; trata-se também de substituir o princípio da natureza humana

a-histórica, grandemente representada pela lógica da transcendência do sujeito diante do mundo, pela busca das formas da imanência do sujeito a partir da quais se poderá praticar a liberdade enquanto condição ontológica da ética.

3.1 – DA GENEALOGIA À ÉTICA

Segundo Deleuze (2005), é a partir dessa crescente problematização das relações de saber e de poder e suas possibilidades de resistência, que Foucault chega a um impasse. É após um hiato de oito anos – para muitos comentadores, provocado por uma verdadeira crise em seu pensamento –, que Foucault opera um último deslocamento de seu pensamento ao empreender todo um esforço de problematização das formas de resistências na trama complexa das relações de poder na atualidade, como também seus antecedentes históricos e suas perspectivas de êxito em meio às atuais tecnologias do poder que incidem sobre a vida. Para tanto, de uma forma bastante curiosa, o pensador francês, em sua última dobra do pensamento foi buscar, entre os gregos e romanos, ferramentas que lhe pudessem ser úteis.

No começo de “O Uso dos Prazeres” (2007b), segundo volume de sua História da sexualidade, ao retomar o objetivo de fazer uma história do dispositivo da sexualidade, Foucault se preocupa com a formulação de instrumentos capazes de analisar três eixos que consideram componentes vitais da experiência da sexualidade, a saber, Foucault (2007b, p. 10): “a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam suas práticas e as formas pelas quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos dessa mesma sexualidade.” Em relação aos dois primeiros eixos, suas obras anteriores lhe forneceram bons instrumentos, mas em relação ao terceiro eixo, o pensador francês encontrava grandes dificuldades, pois o tema do sujeito desejante – tema central e genérico desse último eixo –, tal qual nos o concebemos, parecia ser um tema grandemente aceito que se encontrava, segundo certas variações, no próprio cerne da teoria clássica da sexualidade, assim como nas concepções que visavam a se afastar dela; tema que também parecia ter sido herdado, nos séculos XIX e XX, de uma longa tradição cristã. Logo, para compreender de que maneira o

indivíduo moderno podia fazer a experiência de si mesmo, foi primordial distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental se reconheceu como sujeito do seu desejo. E aqui o pensador francês realizou um terceiro deslocamento, a saber: pesquisar quais as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito em jogos de verdade. Deslocamento este que o forçou a afastar-se e reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, da experiência na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto de uma prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Em síntese, é o surgimento de uma relação de constituição de si para consigo a partir da temática do Cuidado de si. Temática esta que irá balizar a maior parte das problematizações éticas na obra de Foucault. (FOUCAULT, 2007b)

Tal deslocamento, extremamente necessário para perceber de que maneira, através de fragmentos sucessivos e diferentes, é possível analisar com maior nitidez as problematizações através das quais o sujeito se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam. Afinal, é essa, para Foucault, a tarefa de uma história do pensamento: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é, o que faz e o mundo em que vive.

Segundo Deleuze (2005), esse deslocamento serve também para explicitar um tema que, tendo como base uma crítica radical acerca da noção de interioridade, persegue toda a obra de Foucault, a saber: o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora. Com o retorno à Antiguidade Tardia, podemos acompanhar o processo pelo qual os gregos dobram o lado de fora – as relações das forças com outras forças – em exercícios práticos. Eis o que, segundo Deleuze, os gregos fizeram: descobriram a força como alguma coisa que podia ser dobrada e, a dobraram, relacionando-a consigo mesmos e produzindo um poder de se afetar a si mesmo, sem que ela deixasse de ser força. Mas, força entre as forças, o homem não dobra as forças que o compõem sem que o próprio lado de fora se dobre e escave um Si no homem. Sendo assim, podemos entender o si como determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos locais por onde passa a dobra do lado de fora. Lado este que não possui um limite fixo, mas é sim uma matéria móvel, animada de movimentos peristálticos, de pregas: nada além do

lado de fora, mas exatamente o lado de dentro do lado de fora. O dentro como uma operação de interiorização do lado de fora. É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro constitutivo de um lado de dentro que se escava e se desenvolve segundo uma dimensão própria: a relação consigo como domínio. Dobra de relações de forças que produzem um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros, a ponto da relação consigo tornar-se “princípio de regulação interna” em relação aos poderes constituintes da política, da família, da eloquência e dos jogos, da própria virtude. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, os gregos inventaram o sujeito como o produto de uma “subjetivação”. Eles inventaram a “existência estética” enquanto uma regra facultativa do homem livre. (DELEUZE, 2005)

É nesse desdobramento de uma série de problemas ético-políticos do último Foucault que, segundo Guilherme Castelo Branco (2001), podemos situar a possibilidade da autonomia e da liberdade dos indivíduos e de segmentos da sociedade tendo diante de si o grande aparato de controle das vidas e da subjetividade. Ao tomar como ponto de partida as formas de resistência aos diferentes tipos de poder, a investigação do “último Foucault” restaurou o lugar e o papel dos indivíduos éticos, sensíveis e racionais, no quadro das lutas políticas.

E aqui devemos frisar que não se trata de entender o indivíduo como condição de possibilidade de uma experiência. Em primeiro lugar, não há, em Foucault, um indivíduo soberano, fundador, e em uma forma universal que poderíamos encontrar em todos os lugares. Pelo contrário, o indivíduo é entendido como a racionalização de um processo eminentemente provisório, que redundava em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. É na imanência das histórias que o sujeito se constitui e se desfaz. Pois não há liberação senão na história. Todavia, o último Foucault descreve o sujeito não só em sua determinação histórica, mas também em sua dimensão ética. Trata-se, pois, de se desprender do prestígio do sujeito jurídico-moral, estruturado pela obediência à Lei, para fazer aparecer a precária processualidade histórica pela qual ele obtém sua constituição, que, evidentemente, não passa de uma dentre outras possibilidades de realizações históricas de uma série de práticas de si, de políticas de si mesmo. Dessa maneira, longe de serem consideradas por Foucault como uma moda filosófica, as práticas de si são antes a ponta de lança de uma idéia nova do sujeito, distante das constituições transcendentais e das fundações morais.

Em acordo com Gros (2006), é importante lembrar que enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder a partir dos quais o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura. Todavia, ao estudar as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas que, produzem, nesse mesmo sujeito, uma autonomia relativa. Todavia, é fundamental entender que Foucault não “descobre” a liberdade nativa de um sujeito que teria até então ignorado. Ele não abandona os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir um sujeito livre se auto-criando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. Para o pensador francês, o sujeito, na sua relação consigo mesmo se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberdade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que mais ou menos se recobrem e que podemos encontrar, ao sabor da história, no meio cultural. (GROS, 2006)

Enfim, podemos ver nessa breve explanação que há uma ruptura clara com a tradicional idéia de que, para Foucault, tudo depende das relações de saber-poder, já que, com a “descoberta” da relação consigo, com a “descoberta” da dimensão da subjetividade, podemos notar que se instaura toda uma dimensão derivada das dimensões de poder e de saber, mas que não depende unicamente delas. Importante frisar novamente que a relação consigo não é zona reservada e guardada do homem livre, ela não só entra nas relações de poder e/ou nas relações de saber, como se reintegra nesses sistemas dos quais deriva. Reintegração esta que se opera por dois lados. De um lado, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, atingindo a vida quotidiana e a interioridade daqueles que ele chama seus sujeitos; e, por outro lado, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito, que vão produzir um apego desse mesmo sujeito à sua própria identidade mediante consciência e o conhecimento de si. Com isso, devemos concluir que há uma perpétua comunicação – quer para lutar, quer para compor – entre a relação consigo, os saberes e os poderes. Em síntese, retomando o argumento deleuziano (2005, p. 132):

Trata-se de saber com quais outras forças as forças do homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica e que forma resulta desse composto. Pode-se já prever que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma forma-homem, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra forma: mesmo se considerarmos um curto período, o Homem não existiu sempre e não existirá para sempre. Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe é preciso que as forças, no homem, entrem em relação com forças de fora muito especiais.

Ainda segundo este autor, os questionamentos foucaultianos acerca da forma-Homem gravitam em torno das seguintes questões (DELEUZE, 2005, p. 139-140):

Essa forma tem sido boa? Será que ela soube enriquecer ou mesmo preservar as forças no homem, a força de viver, a força de falar, a força de trabalhar? Será que ela poupou aos homens existentes a morte violenta? A questão sempre retomada é, então, esta: se as forças no homem só compõem uma forma entrando em relação com as forças do lado de fora, com quais novas forças elas correm o risco de entrar em relação agora, e que nova forma poderia advir que não seja mais nem Deus nem o Homem?

É assim que podemos nos debruçar sobre o diagrama de forças a partir dos quais as problematizações éticas em Foucault começaram a tomar forma.

Segundo Foucault (2006d), o pensamento ocidental elabora, desde Descartes, uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de verdade. O sujeito cartesiano pode ser imoral e conhecer a verdade, posto que o principal meio para atingi-la é a razão que se encontra no seu âmago e que lhe foi dada por Deus. Isso significa que, para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho interior de ordem ética, mas somente a partir do exercício do conhecimento. O que não quer dizer que a verdade seja obtida incondicionalmente, mas que nenhuma delas concerne ao sujeito no seu ser. Sendo assim, a constituição de si do homem moderno como sujeito é função de uma tentativa indefinida de conhecimento de si como sujeito, que não se empenha mais do que em reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser, posto que os atos que realizo só têm valor enquanto me ajudam a melhor me conhecer.

E esta produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar-se a ler sua própria verdade, é entendida por Foucault como uma das formas maiores de nossa obediência.

Discurso este que é efeito e instrumento de um conhecimento que nada mais encontrará, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade. A idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito.

Mas talvez existam, para o sujeito, outras maneiras de ser verdadeiro, e Foucault o pressente. Sendo assim, este pensador nos oferece, uma série de textos da Antiguidade tardia que convidavam a uma prática de si e da verdade onde o que estava em jogo era bem mais a produção de um estilo de vida enquanto liberação do sujeito do que seu aprimoramento em uma camisa de força da verdade. Na Antiguidade o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de transformação de seu próprio ser, ou seja, não há separação entre a questão filosófica de como ter acesso à verdade e a espiritualidade – esta última entendida como o conjunto de práticas, tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. Estas práticas jamais se estabeleciam e se desenvolviam como o efeito de uma obediência a uma instância como a lei, mas sim como uma maneira de ligar o sujeito à verdade. A questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer, dizer, praticar e exercer a verdade pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser. Ou seja, estas práticas visavam estabelecer de si para consigo uma relação estável e completa. E, segundo Gros, para a Antiguidade Tardia (2006, p.646):

o eu com o qual se tem relação não é outra coisa senão a própria relação [...] é, em suma, a imanência, ou melhor, a adequação ontológica do eu à relação.” A transcendência autêntica reside na realização imanente e contraída do eu.

De qualquer modo, seria preciso certamente fazer e refazer a longa história dessas práticas nos dois primeiros séculos de nossa era, posto que as mesmas elaboravam técnicas

que, ao contrário das modalidades propostas pela modernidade e pelo cristianismo, potencializavam politicamente os corpos.

No mundo Greco-Romano, a questão de como praticar a liberdade se formulava explicitamente na temática do cuidado de si. É o cuidado na relação que se tem para consigo mesmo que se constitui o modo pelo qual a liberdade foi pensada como ética. Na Antiguidade tardia para praticar adequadamente a liberdade era necessário se ocupar de si mesmo, ao mesmo tempo para se conhecer e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. Durante os oitos grandes séculos da cultura antiga, não ser escravo – de uma outra cidade, daqueles que o cercam, daqueles que o governam, de si mesmo e nem dos seus apetites – era um tema absolutamente fundamental que implicava estabelecer, de si para consigo, uma certa relação de domínio, de controle, de comando. Nela temos toda uma ética que girava em torno do cuidado de si e que conferia à ética antiga sua forma tão particular. Na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girava em torno desse imperativo fundamental: “cuida-te de ti mesmo”. Cuidar de si é se munir de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidado que trata de fazer dessa verdade apreendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em si mesmo.

Tais práticas de cuidado consigo e seus encadeamentos se passavam justamente no quadro da formulação de uma verdadeira arte de viver (*tékhne tou bíou*) –que se obtinha graças à um estilo, uma forma que devia conferir à própria vida um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer que fosse visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é, no séculos I-II de nossa era, a forma concreta de problematização da liberdade. O homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira. Para que essa prática de liberdade tome a forma de um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo.

Por outra via, o Cuidado de si é de certa maneira o cuidado dos outros, posto que implica também relações complexas com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente. Podemos dizer simplesmente, no caso do homem livre, que o postulado de toda essa moral era que aquele

que cuidasse adequadamente de si mesmo era, por isso mesmo, capaz de se conduzir adequadamente em relação aos outros e para os outros. Uma cidade na qual todo mundo cuidasse de si adequadamente funcionaria bem e encontraria nisso o princípio ético de sua permanência.

Já em nossas sociedades, pelo contrário, o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita; algo da especificidade de uma forma de egoísmo ou de interesse individual pelo conhecimento de si mesmo em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros. Tal como ele se formula e atualiza, principalmente a partir do Cristianismo, o cuidado de si se torna um movimento de interiorização, produzindo uma profundidade a partir da qual as práticas de liberdade passam a modular-se a partir de esforços de purificação e higienização em meios às impurezas cotidianas.

Com tudo isso podemos perceber o privilégio que a tradição histórica ocidental atribuiu ao conhecimento de si (*gnôthi seautón*) como o fio condutor de todas as análises sobre a questão do sujeito. Ora, ao empreender essa política de si mesmo, deixa-se transitar por detrás disto tudo uma teoria não-elaborada do sujeito. O que Foucault faz, tanto nos dois últimos volumes de sua História da Sexualidade, quanto no curso “Hermenêutica do Sujeito”, é recolocar o *gnôthi seautón* no seu contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Se o cuidado de si está sempre vinculado ao problema do conhecimento, todavia ele não constitui fundamentalmente, exclusiva e inteiramente, um movimento e uma prática de conhecimento. Trata-se de uma prática complexa que dá lugar a formas de reflexividade completamente diferentes.

Com efeito, se admitimos esta junção entre cuidado de si e conhecimento de si, se admitimos que a *epiméleia heautoû* constitui o verdadeiro suporte do imperativo “conhece-te a ti mesmo”, então é nas diferentes formas do cuidado de si que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas e funções do conhecimento de si. Ou seja, a consequência disso é que, modificando-se as práticas de cuidado consigo mesmo, os conteúdos e as próprias formas do conhecimento não serão mais os mesmos. O que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma da reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará. Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do conhecimento de si que teria por postulado uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar por uma analítica que

problematize a história das práticas que servem de suporte às formas da reflexividade que constituem o sujeito enquanto tal, para que se possa dar sentido variável, histórico, jamais universal ao velho princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo”. (FOUCAULT, 2006d)

É importante evidenciar que nesse percurso, segundo Gros (2006), Foucault tentava responder àquilo que hoje se define como “crise dos valores”. E, como resposta, Foucault nos apresenta uma ética da imanência, da vigilância e da distância. Para Gros (2006, p.643):

O que Foucault encontra no pensamento antigo é a idéia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais [...]. A elaboração ética de si é antes o seguinte: fazer da própria existência, deste material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Mas da palavra obra devemos aqui reter mais a dimensão artesanal do que “artística”. Esta ética exige exercícios, regularidades, trabalho; porém sem efeito de coerção anônima. A formação, aqui, não procede nem de uma lei civil nem de uma prescrição religiosa [...]

Ao acreditar que uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito moderno não é mais satisfatória atualmente é que Foucault afirma que um certo número de questões se coloca hoje para nós de forma muito semelhante ao modo que algumas outras questões se colocavam na Antiguidade. Dessa feita, a busca de outros estilos de vida, tão diferentes quanto possível uns dos outros, é apontada por esse pensador como um dos pontos pelos quais se pode produzir e/ou inventar contemporaneamente uma diversidade praticamente ilimitada de combinações das forças que nos atravessam.

E, é por essa razão que Foucault recentra todo o seu estudo sobre a genealogia do homem de desejo e passa a utilizar como campo de análise um conglomerado de textos que têm a função de operadores que permitem aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e moldar a si mesmo como sujeito ético.

Quanto à temática do Cuidado de si, como não pretendemos aqui fazer uma exposição exaustiva desta na Antiguidade e por uma questão de afinidade temática, nos deteremos no período que cobre, aproximadamente, os séculos I e II de nossa era, posto que este constitui a idade de ouro na história do cuidado de si, entendido este tanto como noção quanto como prática e como instituição.

3.2 – O CUIDADO DE SI

Durante os dois primeiros séculos de nossa era, Foucault (2006d) destaca que houve toda uma tendência a constituir as práticas de si como uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros, de formação, de desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, cujo elemento de mediação seria encontrado em um outro que não é necessariamente um filósofo de profissão, muito embora seja-lhe certamente indispensável ter passado pela filosofia e ter noções filosóficas.

Na prática de si, tal como aparece durante o período helenístico e romano, há, de fato, a “substituição” de um não-sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Substituição esta que se dá por uma série de práticas que visam lidar e sair de um estado de agitação e irresolução do pensamento – a *STULTITIA*. Esta é o outro pólo em relação à prática de si, ou seja, é o estado daquele que não dispensou cuidados consigo mesmo. O indivíduo *stultus* se caracteriza, principalmente, por ser aquele que está à mercê de todos os ventos das representações exteriores, incapaz de fazer a separação entre o conteúdo destas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele. Por outro lado e em consequência, o *stultus* é aquele que está disperso no tempo: é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser memorizado, e que não dirige sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. Sua vida, sua existência passam sem memória nem vontade. (FOUCAULT, 2006d)

Como consequência, o indivíduo *stultus* é incapaz de querer como convém, posto que sua vontade não é livre, não é absoluta. Querer livremente significa querer sem que aquilo que se quer tenha sido determinado por algo que lhe exterior. Em segundo lugar, o *stultus* quer várias coisas ao mesmo tempo em que as lastima. É assim que ele quer a glória e, ao mesmo tempo, lastima por não levar uma vida tranqüila, prazerosa, etc. Em terceiro lugar, o *stultus* é aquele que quer, mas cuja vontade se interrompe sem parar; ele não quer sempre, mas sim de forma limitada, relativa, fragmentária e cambiante. Em suma o *Stultus* é aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. Sair da *Stultitia* será justamente fazer com que se possa

querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Como então sair desse estado, como o indivíduo *Stultus* deve transformar a si próprio para ser capaz de aceder à verdade?

Para tanto, deve-se, por meio de uma série de práticas, chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que seja auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si mesmo. Práticas estas que visam preparar o indivíduo, fornecendo-lhe uma armadura que o torne capaz de ajustar-se, no momento exato, aos acontecimentos que possam se produzir ao longo da vida. Tal armadura é constituída pelos discursos verdadeiros que, enquanto esquemas indutores de ação, ao incorporar-se pouco a pouco na mente, no pensamento, no coração e no próprio corpo de quem os detém, falam por esse sujeito. Falam não somente dizendo-lhe o que é preciso fazer, mas efetivamente fazendo, na forma da racionalidade necessária, o que é preciso fazer. Para que tais discursos possam fazer parte de certo modo de seus músculos e de seus nervos e, conseqüentemente, comandar sua ação, será necessário realizar toda uma série de exercícios pelos quais efetivamente lembrar-se-á das sentenças e proposições verdadeiras. É isto o que constitui o que correntemente Foucault chama de ascética (*áskesis*), em sentido estrito. Termo que se refere, em suma, ao conjunto mais ou menos coordenado de exercícios que visam formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a constituição de um equipamento responsável pela produção e manutenção da relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2006d)

Para que os discursos verdadeiros possam se incorporar no indivíduo e funcionar como elemento de transformação deste, é preciso aplicar-se a si mesmo; é preciso desviar-se das coisas que nos cercam. Este é o núcleo central do cuidado de si dos séculos I-II de nossa era. É preciso, durante toda a vida, buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. Movimento este cuja sabedoria consistirá em não se deixar ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior – como o é caso do *Stultus*. Essa virada em direção a nós mesmos desviando-nos do que nos é exterior, claramente nos aproxima da noção de conversão.

A primeira coisa a realçar é que, na Antiguidade Tardia, o tema da conversão concerne a uma liberação no interior de um eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que podemos dominar.

Consequentemente, ela tem a feição do estabelecimento de uma relação adequada de si para consigo. Por fim, a terceira grande característica desta conversão reside justamente no fato de que bem mais do que o conhecimento, será o exercício (a *áskeis*) que constituirá o seu elemento essencial.

Na conversão a si desse período, se há ruptura, ela não se produz no eu, mas sim em torno do eu, para que ele não seja mais dependente e cerceado. É um movimento que se dirige e que fixa o olhar, de uma vez por todas, no eu. Importante destacar que, com isso, não se trata de decifrar o sujeito como um campo de conhecimentos, realizando sua exegese e sua decifração, mas sim de um exercício de concentração do sujeito pelo qual ele reconduz toda a atividade e toda a atenção para a tensão que o encaminha à sua meta com uma espécie de clara consciência dela, do que nos separa dela, do que é necessário fazer para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isso. Tudo isso deve ser o objeto não de um saber de decifração, mas de uma vigilância, uma atenção. É preciso ter consciência permanente do nosso esforço. Segundo Foucault (2006d, p. 272-273):

Devemos pensar nisto bem mais do que em alguma coisa como uma decifração de si, semelhante à que encontraremos na prática monástica. Construir o vazio em torno de si, não se deixar levar nem distrair por todos os ruídos nem por todas as pessoas que nos cercam. Construir o vazio em torno de si, pensar na meta, ou antes, na relação entre si mesmo e a meta. Pensar nesta trajetória que nos separa daquilo a que queremos nos dirigir ou daquilo que queremos atingir. É nesta trajetória de si para si, que devemos concentrar toda a nossa atenção.

Diante dessa conversão a si, para que se possa atingir e fixar o eu enquanto meta e objetivo, o que é preciso conhecer? E aqui consiste o interessante dessa volta foucaultiana à Antiguidade tardia, posto que nos deparamos com uma resposta bem inusitada: trata-se pois, somente e sempre, do mundo, dos outros e do que nos cerca. Afirmação para nós, formatados numa interioridade fechada em torno de si mesma, difícil de entender. Como é possível que, no procedimento de retorno do olhar sobre si mesmo, se deva conhecer justamente, o que é pensado por nós como o seu contrário, o mundo que nos cerca, o nosso exterior?

Mas tal dificuldade de compreensão só se sustenta se continuarmos com a idéia de que o si mesmo existe *a priori*, de que a relação que se estabelece de si para consigo é única durante toda a história. Pois bem, voltemos ao texto: para tornar-se sujeito de verdade na

relação consigo, apenas é preciso ter das coisas que estão no mundo um saber diferente – um saber relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito. Ao fazer de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas as relações, é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo. E essa é a maneira como se há de conhecer: ler o que é dado como verdade, de saída e imediatamente, como preceito que transforma o modo de ser do próprio sujeito que o conhece.

E aqui encontramos uma das caracterizações mais fortes de toda a ética do saber e da verdade presentes nas diversas escolas filosóficas dos séculos I-II d.C., a saber: a separação que se estabelece entre conhecimento útil e conhecimento inútil não diz respeito à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana, mas sim no modo do saber e na maneira como aquilo que se conhece sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá funcionar de tal maneira que é chamado a produzir a maneira de agir do sujeito, o seu *êthos*. Não se trata de uma alternativa: ou se conhece a natureza, ou se conhece a si mesmo. De fato, não se pode conhecer a si mesmo como convém senão sob a condição que se tenha sobre a natureza um saber amplo e detalhado. Conhecimento de si e conhecimento da natureza não estão, portanto, em posição de alternativa, mas absolutamente ligados. (FOUCAULT, 2006d)

Sendo assim, de forma alguma o conhecimento útil nos remete à valorização de um outro saber com outro conteúdo e que seria o conhecimento de nós mesmos e de nosso interior. Nada tem a ver com o que poderia ser a análise de si, e de seus segredos. Muito pelo contrário, o conhecimento útil exige que se controle a profundidade de si mesmo, as ilusões que se faz sobre si mesmo, os movimentos secretos da alma, etc. Conhecimento este que tem por função dotar o indivíduo de uma ousadia que lhe permite a cada instante e perante cada coisa, compreender e reconhecer o que depende de si; e, a partir daí, estabelecer relativamente ao que depende de si, um domínio absoluto. É, em suma, um tipo de conhecimento relacional que tem por função produzir uma alma firme e serena na adversidade, que aceita todos os acontecimentos como se os desejasse. (FOUCAULT, 2006d)

E aqui, a título de exemplo, nos deteremos com mais cuidado, na breve explicação que Foucault (2006d) faz dessa temática, a da conversão a si, nos textos de Sêneca, especificamente no texto intitulado “Questões Naturais”. Texto esse em que, a meu ver, fica claro o tema da conversão a si não como um saber que se deve obter fechando-se sobre si mesmo, mas sim, “percorrendo o grande ciclo do mundo”.

3.3 – CONVERSÃO A SI EM SÊNECA E O CUIDADO DE SI NA RELAÇÃO COM O OUTRO

Logo no começo desse texto, paradoxalmente, Sêneca afirma que para ter a si mesmo como meta é fundamental fugir da servidão a si mesmo. Como podemos dizer que o eu deve ser o objetivo dessa conversão e, ao mesmo tempo, dizer que é preciso se libertar dele? No entanto, Sêneca é claro: ser escravo de si mesmo é a mais grave de todas as servidões, posto que pesa sobre nós sem cessar e é inevitável para todos nós. Entretanto, pode-se lutar contra esta servidão, que se traduz por uma espécie de obrigação-endividamento de si para consigo diante de uma série de compromissos, atividades e recompensas que lotam a vida cotidiana. É da vida no interior deste sistema de obrigação-recompensa, deste sistema de endividamento-atividade-prazer que precisamos nos liberar. Mas em que consiste liberar-se desse tipo de relação consigo?

Sêneca aponta que essa liberação nos é assegurada pelo estudo da natureza. Estudo que empreende uma espécie de recuo em relação ao ponto em que estamos e, sem que jamais tiremos os olhos de nós mesmos e deste mundo ao qual pertencemos, de algum modo vamos efetivamente em direção às regiões mais altas do mundo, ao ponto de onde vem a luz. E, neste momento, os segredos e o próprio seio da natureza se abrem para nós, nos permitindo lançar do alto um olhar para a terra e apreender não só o pouco que somos, como também a pequenez e o caráter fictício de tudo que, antes de termos sido liberados, nos pareceu ser o bem como riquezas, prazeres, glória, etc. (FOUCAULT, 2006d)

E é isto que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a este ponto, não somente descartar todos os falsos valores no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida exata do que somos efetivamente sobre a terra, a saber: apenas um ponto no espaço e um ponto no tempo. Dessa feita, o grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para medirmos exatamente a existência perfeitamente real que temos em toda a nossa pequenez e que não passa de uma existência pontual no espaço e no tempo. Segundo Foucault (2006d, p. 339) trata-se de: “Ser para nós mesmos, aos nossos próprios olhos, um ponto no sistema geral do universo: é esta liberação que alcançamos ao olhar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza.”

É a partir dessa conversão a nós mesmos que podemos sair do estado de *Stultitia*. Todavia, na medida mesma em que o *Stultus* se define por esta não-relação consigo, tal transformação não pode ser feita pelo próprio indivíduo, mas somente por intermédio de um mediador na relação do indivíduo em sua constituição como sujeito. Sendo assim: qual é, pois, a ação do outro que é necessária à constituição do sujeito por ele mesmo?

Trata-se da necessidade de alguém que transmita a verdade a esse sujeito. E aqui a noção de *Parrhesía* encontra o seu destaque. Traduzida em geral por “franqueza”, ela é uma regra do jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência. Ela é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder do que pensam e se falar francamente entre si. Para Foucault (2006d, p. 450):

O termo *parrhesía* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao êthos, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhnē*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si.

É a *parrhesía* que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos nos utilizar daqueles que são pertinentes para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito. De certo modo, trata-se de colocar o sujeito à prova em sua função de sujeito que diz a verdade, para forçá-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro. Mas, de modo algum é necessário e indispensável a esse sujeito que diga a verdade de si mesmo. Esta é a grande diferença. É isto o que temos a compreender, é por isto que, nestas práticas de si e na maneira como elas se articulam com o conhecimento da natureza e das coisas, nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito. (FOUCAULT, 2006d)

Na *parrhesía* há efetivamente alguém que fala ao outro do modo tal que o outro poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, plena e satisfatória. Ora, para que a *parrhesía* possa atingir tal meta é preciso que, do lado do mestre, haja um certo número de regras que incidam não sobre a verdade do discurso, mas sobre a maneira pela qual o

discurso de verdade será formulado. Sendo assim, o que irá definir essencialmente as regras da *parrhésia* é a ocasião (*Kairós*), ou seja, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver. Segundo Foucault (2006d, p. 464): “É precisamente em função daquele a quem nos endereçamos que a parrhesía deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que este discurso é sustentado.”

É necessário ainda que a *parrhesía* seja selada pela conduta que ele observa e pela maneira como efetivamente vive. Ou seja, o fundamento da *parrhesía* é aqui a adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz como esta verdade requer. Portanto, a *parrhesía* é a presentificação e transmissão do discurso verdadeiro sob a forma da palavra livre do diretor de consciência. Palavra que, de um lado, deve certamente adaptar-se à ocasião; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. Na filosofia greco-romana, é do lado daquele que aconselha que deve estar presente o discurso verdadeiro. (FOUCAULT, 2006d)

3.4 – SINTETIZANDO...

Até aqui nos esforçamos para sintetizar os principais pontos das práticas de si, tal qual se constituíram durante os séculos I-II de nossa era. Práticas estas que serviram como contraponto para as problematizações tão essenciais ao nosso trabalho da relação do sujeito consigo ao esboçar as contradições no seio da figura do “si mesmo”, tão inflacionada em nossa atualidade. A partir de toda essa digressão, podemos perceber melhor como se é possível, a partir de uma diversidade de práticas, estabelecer relações variadas de si para consigo. Relações que podem ou não funcionar sob a égide das normatizações das relações de saber e de poder de cada época, mas que podem também, constituir um outro eixo, um outro tipo de relação que se autonomiza parcialmente em relação aos eixos anteriores.

A meu ver, é difícil acompanhar o percurso das práticas de si greco-romanas e não ir fazendo um paralelo com as formas pelas quais atualmente estabelecemos as relações conosco, com a maneira pelas quais pensamos o “si mesmo” em nossa contemporaneidade. Por exemplo, não podemos, de certa forma, reconhecer a figura do *Stultus*, o estado de *Stultitia*, nas modulações subjetivas em voga na atualidade? Voltemos um pouco – a *Stultitia* é o estado daquele que não estabeleceu, de si para consigo uma relação que lhe permita determinar-se. Ora, não seria essa, como esboçada no capítulo anterior, a figura de maior destaque em nosso tempo? Não podemos ver, no indivíduo *Stultus*, a figura do homem contemporâneo: correndo de um lado a outro, equilibrando-se em diversas funções, empreendendo malabarismos temporais de acordo com as exigências de um mercado que lhe exige uma imensa “flexibilidade” diante de suas contínuas variações? Indivíduo cuja produção subjetiva corresponde a uma verdadeira “tunagem” subjetiva que modula preferências e escolhas a partir de instâncias normativas que lhe são exteriores. A esse sujeito corresponde à imagem das personagens da música “Sinal Fechado” de Paulinho da Viola (1969):

Olá, como vai?
 Eu vou indo e você, tudo bem?
 Tudo bem, eu vou indo, correndo
 Pegar meu lugar no futuro, e você?
 Tudo bem, eu vou indo em busca
 De um sono tranqüilo, quem sabe?
 Quanto tempo...
 Pois é, quanto tempo...
 Me perdoe a pressa
 É a alma dos nossos negócios...
 Oh, não tem de que
 Eu também só ando a cem
 Quando é que você telefona?
 Precisamos nos ver por aí
 Pra semana, prometo,
 Talvez nos vejamos, quem sabe?
 Quanto tempo...
 Pois é, quanto tempo...
 Tanta coisa que eu tinha a dizer
 Mas eu sumi na poeira das ruas
 Eu também tenho algo a dizer
 Mas me foge a lembrança
 Por favor, telefone, eu preciso beber
 Alguma coisa rapidamente
 Pra semana...
 O sinal...
 Eu procuro você...

Vai abrir! Vai abrir!
Prometo, não esqueço
Por favor, não esqueça
Não esqueço, não esqueço
Adeus...

Música esta que pode muito bem representar o encontro entre dois “*stultus*” no contemporâneo. As personagens desse estranho diálogo, apesar de contentes com encontro ao acaso que os reuniu, desfrutam do mesmo na reduzida temporalidade de um sinal fechado. Sinal que os obriga a parar, a diminuir suas velocidades nem que seja por tão pouco tempo e os lança em outro movimento que deve ser vivenciado de forma apressada antes que outro acontecimento já previsto – a abertura do sinal – o encerre. Ao longo desse pequeno diálogo corremos o risco de ver diluídas a figura/função de cada personagem e presenciarmos uma única lógica – e aqui talvez possamos falar em uma produção subjetiva hegemônica – que nos faz “sumir na poeira do vento”, “correr pra pegar um lugar no futuro” e “ir em busca de um sono tranqüilo” em meio à “alma dos nossos negócios”. A aspereza potente do encontro cede espaço à regulação fria de um sinal que abre e fecha não só para regular, controlar e normatizar a segurança e fluidez do trânsito, como também o tempo que podemos dispor nas idas e vindas dos corpos-subjetividades aos quais nos modulamos a partir das mais variadas metas. O Sinal fechado é acidente produtor de encontros que apesar de sua potência, não se constitui enquanto problema a menos que produza uma parada num movimento mais amplo, a menos que pare o trânsito ou nos faça vivenciar o presente em detrimento da busca de um futuro já estipulado...

Em paralelo, podemos visualizar também, diante da temática da conversão a si, uma lógica oposta à que submete o sujeito de suas práticas a regras fixas e previamente estabelecidas dadas por um texto (a bíblia, por exemplo), ou pelo saber científico dos especialistas e que escavam uma verdade incrustada na essência interiorizada de nós mesmos. Com a temática da conversão a si e com os exercícios necessários para produzir a si mesmo como sujeito de um dizer-verdadeiro, nos deparamos com uma lógica que, ao contrário de postular um Si mesmo já dado por uma natureza humana a que nos caberia somente desvendar, pensa a relação consigo, o Si mesmo como um exercício de construção permanente e imanente a partir dos cuidados que se pretende ter consigo. Tomemos, por fim, como exemplo, a cerimônia do exercício; se, como explicitado no capítulo anterior, este é

uma ferramenta fundamental para a docilização dos corpos no controle disciplinar; na Antiguidade, suas práticas possuíam tonalidades outras – eram, em sua grande maioria, elaboradas com uma amplitude considerável para que pudessem ser moduladas a partir de cada situação. A conversão a si, a *parrhésia*, as meditações sobre a morte, sobre os males futuros, o amor, o sexo, a purificação da escuta, os exercícios de leitura e de escrita, as reflexões sobre o que e como comer, a relação disso com as estações do ano, etc, tudo isso buscava, na maior parte do tempo, situar o corpo no mundo que ele habita; tudo isso visava desenvolver uma relação do corpo com o que o circunda de modo a potencializar a existência enquanto obra a qual se deve estar construindo da melhor forma possível.

Por fim, pode-se dizer que o modo de subjetivação grego não apontava para uma produção de subjetividade formatada em uma esfera interiorizada e secreta, mas sim, se voltava muito mais para um exercício da cidadania. A sociedade grega adotava uma perspectiva ética das relações dos sujeitos consigo mesmos, mostrando-se como uma sociedade afirmativa, centrada numa estética da existência que exige do sujeito produzir-se como uma obra de arte, exercendo um domínio e um governo sobre si mesmo que se coloca em estreita relação com o governo dos outros. A vida do cidadão grego era assim encarada enquanto experiência estética pautada em princípios gerais amplos que desenhavam um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. Portanto, não era universalizando a regra de sua ação que o homem grego se constituía enquanto sujeito ético; era, ao contrário, por meio de atitudes que procuravam individualizar suas ações. Em suma, se acompanhamos na disciplina um processo descendente de individualização, aqui, pelo contrário, encontramos um processo de individualização que assume verdadeiramente o formato de uma ascese.

É através dessa retomada histórica, que Foucault, em “O Uso dos prazeres” (2007b), explicita que a imanência de um sujeito que se dava a partir dos atos transversais de um corpo engajado por completo na construção e manutenção de sua cidade vai, ao longo da história do Ocidente, perdendo espaço para uma lógica hermenêutica que produz indivíduos portadores de uma verdade interiorizada de profundidade transcendente. A verdade dos gregos, produzida de maneira imanente no dia-a-dia das cidades é recoberta por uma verdade a ser alcançada em outros mundos. As técnicas que outrora se orientavam para um fora, pouco a pouco cedem lugar a modos de subjetivação que constituirão sujeitos que devem ser

purificados da “imundice” cotidiana – pureza do coração, pureza do pensamento etc. –; cedem lugar a indivíduos que se pensam separados do mundo em que vivem e por isso mesmo despotencializados politicamente. A busca da verdade passa a destinar-se a ideais localizados em esferas transcendentais (em Deus, ou no saber científico) que taticamente se mostram cindidos das relações de poder que as constituem.

Entretanto, é importante ressaltar que a ética grega não deve ser vista como uma alternativa atraente aos nossos atuais problemas. Seria um contra-senso querer fundamentar a moral moderna na moral antiga. Se Foucault realizou um estudo tão longo, foi precisamente para tentar destacar de que modo, em matéria moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas.

Foucault está longe de maravilhar-se com a ética grega da dominação ativa de si e dos outros, posto que ela se assenta nos critérios da superioridade social, do desprezo pelo outro, da não-reciprocidade, da dissimetria, etc. Inicialmente, os preceitos morais da Antiguidade se dirigiam apenas a um pequeno número de indivíduos, mesmo dentre aqueles que eram livres. Mais tarde essa moral se difundiu, devendo valer eventualmente para todos; porém jamais se pretendeu fazer dela uma obrigação para todos – era um assunto de escolha dos indivíduos. No entanto, muito rapidamente esta mesma Antiguidade se chocou contra o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, a busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-la comum a todos.

O mais importante aqui talvez seja mostrar que o problema geral grego não era uma técnica de si mesmo, tal como a modernidade entende esse objeto – o “si” –, mas, era sim, uma técnica de como viver (*techne tou biou*). O problema era qual *techne* eu tenho que usar para viver tão bem quanto devo viver. Por outro lado, devemos entender esse “eu” grego como um campo aberto de forças múltiplas; como uma experiência voltada para o exterior. Não existe introspecção, o eu não constitui um mundo interior fechado, no qual se deve penetrar para encontrar a si mesmo. O mundo do indivíduo não adquiriu, na Grécia, uma consciência de si como a de um universo interior a partir do qual se define a personalidade de cada um. É pela observação de si, dos exercícios e das provações que se impõe a si e pelo exemplo dos outros que o homem deve encontrar formas de dominar a si mesmo, cujo ideal é

tornar-se um homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e em relação aos outros.

Em decorrência disto, antes de ser uma exigência de solidão, o cuidado de si nos séculos I-II de nossa era, corresponde a um intensificador das relações sociais que permite o situar-se corretamente no mundo. Longe de isolar da comunidade humana, a relação consigo aparece como aquilo que mais exatamente a articula, já que a relação privilegiada, fundamental consigo mesmo, deve permitir ao sujeito descobrir-se como membro de uma comunidade humana. Dessa forma, o cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros. Ele constitui a atividade, fornece sua medida e sua forma, e até mesmo a intensifica. Isto resume a ética política do eu: o problema é precisamente o da participação na vida pública e política.

Dessa feita, o cuidado de si é efetivamente uma maneira de controlar e limitar o poder. Pois se é verdade que a escravidão é o grande risco contra o qual se opõe a liberdade grega, há também um outro perigo que, à primeira vista, parece ser inverso da escravidão: o abuso de poder. No abuso, o exercício legítimo do poder é ultrapassado e impõe aos outros suas fantasias, seus apetites, seus desejos. Encontramos aí a imagem do tirano que se aproveita desse poder e de sua riqueza para abusar dos outros, para lhes impor um poder indevido. Percebemos, porém – em todo caso –, que esse homem é, para os gregos, na realidade, escravo dos seus apetites. E o bom soberano é precisamente aquele que exerce seu poder adequadamente, ou seja, exercendo ao mesmo tempo seu poder sobre si mesmo. É o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros. Para os gregos, se você se cuida adequadamente, ou seja, se sabe o que você é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade, se você sabe quais são as coisas das quais deve ou não duvidar, se sabe o que é conveniente esperar e quais são as coisas, pelo contrário, que devem ser para você completamente indiferentes, se sabe, enfim, que não deve ter medo da morte, pois bem, você não pode, a partir deste momento, abusar do seu poder sobre os outros.

A título de exemplo, podemos traçar diferentes características dos modos de subjetivação grego e como a questão da responsabilidade, a noção de falta, de culpa, não correspondem às do século XIX. Em “A verdade e as Formas Jurídicas”, por exemplo, Foucault (2005b) parte do questionamento acerca do complexo de Édipo; do enquadramento dessa tragédia a um esquema familiar criado pelo saber psicanalítico onde o filho pretende

matar o pai e copular com a mãe. Com base nesse questionamento, o pensador francês demonstra outras formas de subjetivação que não se encaixam com o modelo proposto por Freud, e também denuncia que o famoso triangulo edipiano constitui uma certa maneira de conter o desejo, sendo assim um instrumento de poder, um exercício do pensamento que se exerce sobre o desejo e o inconsciente.

Segundo Foucault (2005b), Freud, por exemplo, em sua formulação psicanalítica do Complexo de Édipo, impôs ao herói da tragédia uma culpa que não se encontra ao longo da peça; culpa que aponta na direção de uma psicologia das profundezas, de um desejo inconsciente contido e significado pela relação familiar. O pai da psicanálise buscou encontrar em Édipo-Rei, vestígios de uma culpabilidade por possuir a mãe e matar o pai enquanto que as preocupações do herói se constituíam apenas em manter-se no exercício tirânico do poder. As preocupações com sua origem se dão também nesse nível, pois o temor de Édipo é a possibilidade de ter uma baixa origem, um sangue do qual se envergonhar. Ao invés de uma profundidade do psiquismo, trata-se exatamente do seu oposto, do que se passa na superfície, nas relações imediatas do cruzamento da subjetividade com o saber-poder. Para Vernant (1999), as razões mais propriamente psicológicas, todo o drama, é um enigma que Édipo deve esclarecer não para descobrir uma verdade sobre si, mas para salvar a cidade de uma peste que a atinge. A obstinação de herói em prosseguir sua pesquisa aumenta na mesma proporção que ele considera Creonte (seu cunhado) um rival, invejoso de seu poder e de sua popularidade. Trata-se de um exercício do excesso de poder de Édipo que representa a perda do domínio de si com uma conseqüente afetação na cidade que questiona o poder de seu soberano. A teia da tragédia edipiana se dá na superfície mesma das relações de poder e não, como nos propõe Freud, em uma busca profunda sobre a verdade sobre si, envolvendo a preocupação com a origem e a culpabilidade pelo parricídio e por esposar a mãe.

Mais uma vez, destacamos que tentar repensar os Gregos hoje consiste não em fazer valer a moral grega como o domínio da moral por excelência, do qual se teria necessidade para se pensar, mas fazer de maneira que o pensamento possa ser retomado a partir dos gregos como experiência dada uma vez e em relação à qual se pode estar totalmente livre. Em suma, os gregos podem nos ajudar a problematizar um cuidado de si no contemporâneo. Que “si” é esse que pode e deve ser objeto de cuidado no contemporâneo para que outras práticas possam

se formar, para que outras capacidades normativas possam surgir mais conectadas com as potências coletivas?

Toda essa longa explanação nos serve para demonstrar que o sujeito não é uma substância ou uma forma a-histórica idêntica a si mesma. Não temos conosco o mesmo tipo de relações quando nos constituímos como sujeitos políticos que vão votar ou tomar a palavra em uma assembléia, ou quando buscamos realizar nossos desejos em uma relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito; em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. E o que interessa a Foucault é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito em relação aos jogos de verdade. Se é verdade, por exemplo, que a constituição do sujeito louco pode ser considerada como a consequência de uma sistema de coerção que engendra um sujeito passivo; por outro lado, e inversamente, Foucault agora se interessa de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas políticas de produção do si mesmo.

É dessa maneira que Foucault passa a conceber lugar às múltiplas modalidades de luta em jogo na atualidade onde sua contribuição mais vital está nas considerações quanto ao estatuto das lutas que levantam o estatuto do indivíduo. Lutas que longe de serem periféricas ou secundárias, são as que trazem, na atualidade, questionamentos, métodos e objetivos inovadores, com efeitos que não são desprezíveis na esfera pública. (BRANCO, 2001)

Atualmente nos constituímos em meio ao gigantesco aparato, técnicas e procedimentos desenvolvidos para conhecer, dirigir e controlar nossas vidas, nossos estilos de existência, nossas maneiras de sentir, avaliar, pensar, etc. Aparato este que nos constitui como efeitos e instrumentos de uma série de dispositivos que modulam o indivíduo condicionado e auto-condicionado – como, por exemplo, o bom moço instituído nos padrões individualistas do modo de vida regido pela moralidade capitalista e seu paradigma do modo de ser burguês. Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, uma pergunta extremamente tentadora se faz presente: o que é que sobra para a nossa subjetividade?

Em acordo com Deleuze (2005), nunca “sobra” nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder. A luta por uma subjetividade mais autônoma passa, invariavelmente, por uma resistência às duas formas atuais de sujeição: uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder e outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. As lutas por produções subjetivas outras, em meio à individuação capitalística, podem ser sintetizadas pelo objetivo de não descobrirmos, mas o de nos recusarmos a ser o que somos, o que nos abre o direito à diferença. Isso de tal modo que o problema não está tão somente no Estado e nas suas instituições, mas, sobretudo, na própria esfera subjetiva.

Para Deleuze (2005) as questões atuais mais importantes encontram-se na tripla raiz das questões Que posso eu? Que sei eu? Quem sou eu? Segundo ele (2005, p.123):

Quais são os novos tipos de luta, transversais e imediatos, mais que centralizados e mediatizados? Quais são as novas funções do “intelectual”, específico ou “singular” mais que universal? Quais os novos modos de subjetivação, sem identidade, mais do que identitários? [...] Qual é a nossa luz e qual é a nossa “verdade” hoje? Que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos nos contentar em dizer que as velhas lutas não valem mais? E será, acima de tudo, que não estamos assistindo, participando da “produção de uma nova subjetividade”? As mutações do capitalismo não encontram um “adversário” inesperado na lenta emergência de um novo Si como foco de resistência? Cada vez que há mutação social, não há um movimento de reconversão subjetiva, com suas ambigüidades, mas também com seus potenciais? Essas questões podem ser consideradas como mais importantes, inclusive para o direito puro, do que a referência a direitos humanos universais.

Dessa feita, a questão é produzir, é inventar novos modos de subjetividade, novos estilos de vida, novos vínculos e laços comunitários, para além das formas de vida empobrecidas e individualistas implantadas pelas modernas técnicas e relações de poder. Lutas estas que exigem, segundo Castelo Branco (2001, p. 172-173): “[...] um trabalho contínuo e sem descanso de afrontamento dos processos de autonomização contra as técnicas de individuação e normalização. Exigem pois uma agonística na esfera subjetiva, de valor tanto político como também ético.” Exigência de um diagnóstico do tempo presente e da realização da infinita tarefa de libertação, de uma vida crescentemente desvinculada de guias, tutores e autoridades que controlariam autoritariamente a consciência e a esfera subjetiva e o

mundo social. Exigência que se efetua num processo no qual os homens tomam parte coletivamente e, também, num ato de coragem a se efetuar de forma pessoal. (CASTELO BRANCO, 2001)

Dito isto, trata-se de pensar o cuidado de si, a relação consigo nessa temporalidade que nos lança na intempestividade de um tempo que transborda a mera cronologia. De pensar um cuidado que nos possibilite não somente tirar-nos do nosso lugar – na maioria das vezes confortável - como também nos lançar num tornar-se outro e produzir outros modos de ver, sentir, pensar, construir e habitar outros mundos possíveis. No entanto, e talvez esse seja o ponto crucial, como pensar, como cuidar de um “si” que possa sair dos esquemas já esquadrinhados, de seus quadrados em constante processo de atualização para produzir um outro modo de vida? Questão que se faz urgente já que o tempo não para de produzir e perturbar as formas aparentemente bem constituídas, pois os acontecimentos presentes numa vida têm a potência de nos fazer repensar nossos limites, de nos impor modos de funcionar diversos e nos lançar em processos de invenção com uma frequência muitas vezes maior do que o nosso “Eu” – centrado e bem delimitado – pode suportar.

Para tanto, primeiramente, deve-se fazer um esforço de modificação de vetores, ou seja, realizar um afastamento da noção fácil e corriqueira que empreende o Cuidado de Si como um olhar para “dentro”, como uma tentativa de analisar-se tendo em vista libertar-se de uma série de instâncias repressoras que nos barram o livre exercício dos nossos desejos mais íntimos. Cuidado este que fabrica um si mesmo inflacionado, na maior parte das vezes, justificado pelo discurso amplamente vago da “melhoria da qualidade de vida”, por um aumento da autonomia individual.

Sendo assim, um Cuidado mais conectado com a nossa proposta trata de fazer a passagem da perspectiva do Si Mesmo como algo já constituído, princípio fundante e racional do pensamento e da ação, para uma perspectiva que o percebe em processo, tendo como princípio as conexões que o constituem ao longo de sua existência. Passagem esta que deve ser traduzida em ações práticas, cotidianas, para poder integrar-se ao curso ordinário da vida. Essa talvez seja a nossa principal luta: a de produção de outras técnicas, outras práticas de si tomadas em dimensão relacional que nos possam fazer desviar-nos de nós mesmos e produzir outros modos de vida que não sejam nem individuais ou comunitários, mas relacionais e transversais.

Passagem que aposta num tipo de relação que sem excluir as forças e as diferenças entre os seres em contato, os mantêm como agentes de uma composição que não realiza uma adequação harmoniosa entre as partes, muito menos uma suposta dissolução de suas diferenças, mas pela afirmação e manutenção das heterogeneidades do princípio ao fim do encontro. Para tal composição trata-se de tornar-se uma ação em curso, ou seja, a reflexão deixa de ser um aspecto meramente mental e abstrato e adquire uma concretude pautada na contextualização e historicização não mais vistos como ruídos que atrapalhariam a compreensão das coisas. Dessa feita, o mundo é visto não mais como algo que nos é dado, ou passível de ser apreendido a partir de um exercício de abstração, mas sim como alguma coisa em que temos parte graças ao modo como nos movemos, tocamos, respiramos e comemos – algo que construímos tal qual uma obra de arte.

E esta é uma das idéias que mais fascina Foucault ao problematizar a ética grega – a idéia da vida como material para uma peça estética de arte. Ética que também pode ser uma estrutura muito forte da existência sem qualquer relação com o jurídico por si, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. O que o impressiona é o fato de que em nossa sociedade, a arte se tenha tornado algo relacionado somente a objetos e não à vida. Esta arte é algo especializado ou fornecido por “experts” que são os artistas. Porém a vida de cada pessoa não poderia se tornar uma obra de arte? Por que a lâmpada ou a casa pode ser uma obra de arte e a nossa vida não? (Foucault *apud* DREYFUS Hubert I.; RABINOW, Paul, 1995)

A partir da idéia de que o indivíduo não nos é dado – logo a idéia de autenticidade (uma tentativa de ser verdadeiramente o indivíduo que nós mesmos somos) perde sentido – só há uma consequência prática: temos que inventar a nós mesmos como uma obra de arte. Portanto, não se deve relacionar a atividade inventiva com um tipo de relação que uma pessoa tem consigo mesma, porém deveríamos ligar o tipo de relação que se tem consigo mesmo a uma invenção. Como operar isso, essa invenção de si, é talvez um dos problemas mais importantes de nossa contemporaneidade.

4 – POR UMA OUTRA NOÇÃO DE AUTONOMIA

Até agora tivemos um esforço de traçar, minimamente, dentro da obra do próprio Michel Foucault, o percurso entre o momento genealógico e o momento da Ética. Algo que consideramos importante de ser acompanhado porque é mergulhando nessa problemática que situamos e formulamos o nosso problema. É dentro das tecnologias biopolíticas que buscam gerir o viver que situamos a questão da autonomia, a possibilidade de pensá-la em termos que se distanciem do lugar da soberania de um sujeito individualizado e que possa relançá-la em outras bases que valorizem a potência do coletivo.

É nesse sentido que o presente capítulo pretende se desenvolver. Tendo como base os capítulos anteriores, este empreenderá um segundo esforço, a saber: vincular as práticas de libertação, não à soberania do sujeito racional e bem delimitado, mas sim e diretamente à potência da vida de ultrapassar qualquer normatização e funcionar como um plano virtual que se desdobra em redes de conexões coletivas que ampliam o campo do sentido ao mesmo tempo em que se amplia o campo da invenção de si e do mundo. Trata-se, portanto, de um esforço do pensamento para nos entendermos como uma rede auto-referente, que regenera, continuamente a si mesma por suas interações e transformações. Dessa forma, tratar-se-á de pensar, a noção de autonomia e sua relação com as práticas de resistência, como vinculada por excelência, a restituição da potência ético-estético-política do viver e referente não a uma interioridade individualizada, natural e intimista, mas sim à produção de coletivos enquanto plano de forças responsável pelo co-engendramento tanto do indivíduo como da sociedade, co-engendrando estratos heterogêneos do seres.

Esforço este que encontra, como ponto de apoio, uma das afirmações do capítulo anterior acerca da produção de outros modos de vida, afirmação esta que enfatizava que tal produção não se colocava nem numa esfera individual e nem numa esfera comunitária, mas sim num plano relacional e transversal. Este plano, o da transversalidade, segundo André do Eirado e Eduardo Passos (2009) expressa uma dimensão da realidade que não se define nos limites estritos de uma identidade, ou melhor, de uma forma, mas que experimenta o cruzamento das várias forças que vão se produzindo a partir dos encontros entre os diferentes nós de uma rede da qual emerge, como seu efeito, um mundo que pode ser compartilhado

pelos sujeitos. Trata-se de um plano que nos abre a possibilidade de habitar diversos pontos de vista em sua emergência, sem identificação e sem apego a qualquer um deles. Ser atravessado pelas múltiplas vozes que perpassam um processo, sem adotar nenhuma como sendo a própria ou definitiva e conjurando o que em cada uma delas há de separatividade, historicidade³⁰ e fechamento tanto ao coletivo quanto ao seu processo de constituição. A transversalidade, neste seu sentido comunicacional, deve ser pensada sob a base de um ser-comum, ou seja, como uma base que possa gerar as diferenças que ela inclui e que insistem como o plano do qual ela emerge enquanto realidade efetuada, instituída, formada. Plano este que nunca nos é dado de uma vez por todas, mas necessita sim, de um processo constante de invenção. (EIRADO, A; PASSOS, E., 2009)

4.1 – TEMA DA INVENÇÃO

Para que fique mais claro o que se pretende com o uso do termo invenção, nos utilizaremos da tese “A invenção de si e do Mundo”. Nesta, sua autora, Virgínia Kastrup (2007) estabelece uma diferença que se seguirá ao longo deste capítulo, a saber: a diferenciação entre os conceitos de invenção e de criatividade. Esta última é uma habilidade estando a serviço da solução de problemas, e, portanto, da inteligência, atuando aí apenas como um fator de divergência em relação às soluções habituais. Para esta autora, os estudos da criatividade não chegam a identificar uma potência de criar problemas e de divergir em relação aos interesses da sociedade propondo transformações ou surpresas, pressuposto este que torna a invenção um problema inexistente. Ou seja, tais estudos se apóiam exclusivamente numa analítica da verdade, posto que se concentram em discutir e estabelecer as condições nas quais um conhecimento verdadeiro e universal e necessário torna-se possível sob o fundo confuso das particularidades e das contingências. Em suma, é um tipo de conhecimento que se pretende invariante. E, para que tal empreitada se efetive, é necessário

30) Historicidade no sentido clássico de história no qual a história está “presa” num espaço-tempo cronologicamente definido por relações de causa e efeito.

excluir o tempo como constituinte do tecido do real, já que faz parte da natureza temporal diferir de si ao problematizar os limites dentro dos quais ela opera. É o tempo que produz o movimento que ocorre nos estratos, cavando um intervalo entre eles, em seus interstícios.

É nessa direção que podemos entender o conceito de invenção. Em primeiro lugar, é preciso pensar a invenção como potência que, ao realizar bifurcações em seu trajeto, difere de si mesma. É uma prática de abertura para o novo na qual se dá o choque, mais ou menos inesperado, com a matéria. Dessa feita, o trabalho da invenção consiste num movimento de vai e vem, implicando um intervalo de tempo que comparece tanto como exigido para a realização do trabalho invisível da invenção quanto no caráter de imprevisibilidade de que é marcado o movimento de vaivém entre os esquemas e as imagens. A invenção é, em seu sentido primordial, invenção de problemas que nos coloca em devir – fundamental para a invenção de si e do mundo. Todavia, a abertura ao devir não diz tudo acerca da invenção. Devir não é produzir; o devir se dá por bifurcações, por divergências em relação a si mesmo, já a produção gera, como produtos, a produção de si e do mundo. É no enfrentamento do desafio de inventar novos mundos compartilhados que podemos assegurar novas formas efetivas de conhecer e viver. Ao devir, caso cause ressonância e nos envolva no trato com aquilo que nos forçou a abandonar o já conhecido, segue-se a produção de mundos, de planos coletivos que não possuem direção previsível, mas têm sua formação desencadeada por essa perturbação. Sendo assim, o devir comparece perturbando, mas é na prática com a matéria, na configuração de novos mundos, que produzimos, concretamente, novas formas de conhecer e pensar. (KASTRUP, 2007)

A invenção, tal qual a entendemos aqui, se produz numa certa experiência-limite em que não há qualquer solução possível e que serve como uma fonte de problematização capaz de engendrar outras possibilidades de vida. A invenção se processa quando se abre mão das alternativas excludentes, resistindo aos poderes e aos saberes que produzem a nossa sujeição. Nessa experiência, onde não é mais possível se identificar com as referências em termos de personalidades, de família e sociedade – tais quais postuladas pela biopolítica –, nada mais nos resta a não ser inventar possíveis, abrindo um outro campo de alternativas que até então não se apresentava, e mais ainda, implica a invenção de um novo sujeito e/ou de um novo modo de subjetivação.

Ainda que de ordem intelectual, a invenção tem como substância a afecção. É a afecção, na qualidade de contato imediato com algo do exterior, que força a pensar, obriga a sair de si, dos compromissos da vida prática, e a vagar nela. Experimentação esta que não produz efeitos instantâneos, mas envolve o tempo, sendo gerada na duração pelo contato com a matéria que se dá por meio de ações, não sendo intermediada por qualquer representação. A matéria, tal qual Kastrup (2007) a entende, não se confunde com a forma dos objetos, mas é algo, ao mesmo, tempo pré-objetivo e pré-subjetivo. (KASTRUP, 2007)

Sendo assim, que plano é esse onde, o que Kastrup (2007) define como matéria, se situa e que não é nem objetivo e nem subjetivo? De que ela é feita, qual a sua composição? Para entender melhor o estatuto desta, cabe lançar mão de algumas ferramentas que frequentemente precisam de reparos, como a noção de processos de individuação proposta pelo filósofo francês Gilbert Simondon. Todavia, esse importante filósofo francês possui, até onde se sabe, muito pouco material traduzido para o português. Para o presente no trabalho, nos utilizaremos de suas idéias (encontradas em poucos, e relativamente raros, artigos) na sua intercessão com as leituras feitas por Liliana da Escóssia (2008). Dessa feita, afirmamos desde já, que o Simondon ao qual fazemos menção emerge, na verdade, enquanto ponto de articulação, enquanto uma esquina onde os fluxos/ruas de seu trabalho se articulam com a tese de Liliana da Escóssia. Segundo esta última (2008), a individuação se define como o processo através do qual ocorre a constituição dos indivíduos físicos, orgânicos, psíquicos e sociais a partir de uma defasagem de todo ser em duas dimensões: 1) dimensão individuada do ser, dimensão das formas, marcada pela tendência à repetição de si, e, portanto, reconhecida por regularidades facilmente delimitáveis e, neste sentido, capturável pelo exercício da representação; 2) dimensão pré-individual, dimensão das forças, constituída por pontos singulares, isto é, por puras diferenças potenciais, alheias à ordenação visto não existir repetição entre seus componentes. Enquanto a primeira dessas dimensões corresponde ao plano do já instituído, sua segunda dimensão é a do plano instituinte e molecular do coletivo, um plano concreto de práticas e de relações ético-políticas. É importante precisar que, apesar de serem planos distintos, não há separação entre eles, posto que toda e qualquer forma é entendida aqui como resultante da lentificação e da redundância que a configuração do plano movente do coletivo de forças assume num momento dado. Ou seja, graças à provisória estabilização dos jogos de força somos convencidos da universalidade do mundo a nossa volta e também da individualidade bem delimitada de nossos “eus”. É sobre esses processos,

considerados como fundamentais para a auto-capacidade de produção de normas que pretendemos afirmar, que nos deteremos mais adiante.

4.2 – Esquina da Simondon com Escóssia: Processos de Individuação/Autonomização no plano Coletivo

De saída, Simondon (2003) afasta-se de uma forma de pensamento que parte da constatação da existência de indivíduos enquanto matérias dadas de uma vez por todas. Ao invés disso, ele propõe uma noção de individuação que apreende o indivíduo, por um lado, como uma fase do ser que supõe uma realidade pré-individual anterior e inesgotável em relação a ele; e, por outro lado, o que a individuação faz aparecer é não só o indivíduo, mas também o par indivíduo-meio³¹. Sendo assim, a individuação deve ser considerada como resolução parcial e relativa de um sistema tenso que concebe o ser como uma unidade transdutora³², que se manifesta em um sistema contendo potenciais e encerrando certa incompatibilidade (feita tanto de forças de tensão quanto de impossibilidade de uma interação entre termos extremos das dimensões) em relação a si própria.

31) Ao conceito de Meio pode-se distinguir aqui dois sentidos. O primeiro é o sentido geométrico que permite ao pensamento pensar o movimento se fazendo fora dos estados de equilíbrio. Designa um espaço no qual “se passa o gesto que transforma em conjunto as duas direções simétricas que se originam no centro”. O segundo sentido é o de meio ecológico – meio associado – é a idéia de meio como reserva, resíduo ou excesso, decorre do fato de que a individuação não esgota o potencial de realidade pré-individual, e este permanece acoplado ao indivíduo, forçando novas individuações. . Neste trabalho, tal qual Escóssia, nos utilizamos, distinguindo, mas sem separar, esses dois sentidos, ou seja, ambos os sentidos se incluem no que Simondon afirma como meio. (ESCÓSSIA, 2008)

32) Esta refere-se a uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga gradativamente no interior de um domínio, fundando esta propagação sobre uma estruturação do domínio operada de região em região: cada região da estrutura constituída serve de princípio de constituição à região seguinte, de modo que uma modificação se estende progressivamente ao mesmo tempo que esta operação estruturante. A operação transdutora é uma individuação em progresso. É a aparição correlativa de dimensões e de estruturas em um ser e é mais que uma unidade e/ou uma identidade, e que ainda não se defasou em relação a si próprio em múltiplas dimensões, manifestando a gênese de um tecido de relações fundadas sobre o ser – o que define a maneira de progredir da invenção. (SIMONDON, 2003)

E aqui a gênese do ser passa a designar a aparição de fases no ser, sendo, ela mesma, esta própria operação enquanto se efetua. E para que isso ocorra, não podemos pensar a individuação a partir da clássica noção de equilíbrio estável – no qual todas as transformações possíveis foram realizadas e não existe mais nenhuma força capaz de transformar novamente o sistema, já que o mesmo atingiu o seu mais baixo nível energético potencial – mas sim a partir de um sistema de equilíbrio metaestável – no qual a individuação é uma resolução que surge no seio de um sistema rico em potenciais de realidades díspares, entre as quais não existe ainda comunicação interativa. Equilíbrio que implica, portanto, um estado de dissimetria, na medida em que, nele, a diferença existe como energia potencial repartida em tais ou quais limites. É possível ainda supor que a individuação não esgota a realidade pré-individual, posto que o regime metaestável não só é mantido pelo indivíduo constituído, como este último também transporta consigo certa carga associada de realidade pré-individual, animada por todos os potenciais que a caracterizam e que é a fonte de estados metaestáveis futuros de onde poderão sair novas individuações. (ESCÓSSIA, 2008)

Processo este que faz do indivíduo um indivíduo associado ao grupo pela realidade pré-individual que traz consigo e que, reunida à de outros indivíduos, se individua em unidade coletiva correspondente à noção de coletivo transindividual. Este aparece então, como o cruzamento de uma dupla relação: a relação ao mundo e aos outros e a relação a si. Sendo que devemos entender relação como regime recíproco de troca de informação e de causalidade em um sistema que se individua. Relação é ressonância interna do ser individuado ao mesmo tempo em que exprime a individuação. A individuação do coletivo pode ser traduzida como relação entre os seres, somente na medida em que os seres são concebidos segundo esse regime de ressonância interna. Por isso, a relação transindividual é relação de relações e não de indivíduos. (ESCÓSSIA, 2009a, 2009b).

Pode-se então dizer que a relação que se estabelece de si para consigo mesmo se efetua inicialmente sob a forma de uma tensão que coloca o indivíduo em relação a algo que ele carrega consigo, mas que é experimentado como um problema que lhe é exterior. E aqui a categoria do “problemático³³” ganha grande importância, justamente na medida em que ela

33) Refere-se ao plano onde as práticas de problematização se dão. Todo problema tem necessariamente uma dupla origem: por um lado, há uma exigência de invenção, uma diferença ou um excesso que quer passar; por outro lado, um obstáculo a superar, uma resistência ao movimento ou uma condição com a qual se deve contar. O problema marca a inadequação da coisa àquilo que está em excesso nela, exprime uma espécie de tensão entre

designa um momento do ser onde a individuação é a organização de uma possível resolução para um sistema objetivamente problemático. Por fim, trata-se de saber como efetivamente os processos de individuação produzem indivíduos, ou seja, como o indivíduo se individua, posto que Simondon sustenta a existência de uma dimensão pré-individual – da ordem do coletivo transindividual e situada num plano de forças – como condição prévia de todo processo de individuação.

Por outro lado, cabe frisar que o acesso a esse coletivo não é garantido pelo simples pertencimento a uma comunidade social, mas pela parte pré-individual existente no resultado do processo no qual emergem indivíduo e meio. É ela que faz tender ao coletivo, como forma de resolução de uma problemática para além dele. E aqui é importante destacar dois esclarecimentos que Escóssia (2008) nos aponta: 1) essa tendência ao coletivo não é natural, visto que implica uma atividade na qual o indivíduo deve passar por uma experiência para acessar o transindividual – experiência esta que paradoxalmente adquire um estatuto de solidão; esta apresentada como um meio e condição de auto-constituição, como a entrada num plano relacional distinto do plano interindividual; 2) este plano – o interindividual – não deve ser encarado como um simples obstáculo à efetivação da pré-individualidade residual, visto que é, paradoxalmente, ele que permite essa efetivação, pois todo processo de auto-constituição emerge forçosamente sobre o fundo das relações interindividuais que constituem nossa existência social. Na própria existência social, podem surgir “acontecimentos excepcionais” capazes de suspender a modalidade funcional das relações interindividuais. (ESCÓSSIA, 2008)

o ser e o devir do ser. Em outras palavras, um problema se inventa através de uma mudança que se exprime por uma desproporção entre aquilo que se é e aquilo que se está em via de se tornar. Assim, um problema verdadeiro cria mais do que simplesmente um novo modo de pensar: ele engendra um novo modo de existir, uma nova forma de subjetividade. (EIRADO, A; PASSOS, E., 2004).

4.3 – O ESTUDO DA VIDA EM MATURANA, VARELA E CANGUILHEM

De forma a-paralela, encontramos os estudos acerca da cognição empreendidos pelos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela. Autores que, junto com Georges Canguilhem, são vitais para entendermos a vida em seu caráter inventivo de produção de novas normas, de novas formas, de novas matérias (no sentido empregado por Kastrup), de novas individuações (tal como formulado por Simondon). Com efeito, não se convoca tais autores como uma forma de retorno a uma “natureza humana” perdida, mas sim pelos mesmos apresentarem ferramentas teórico-políticas vitais para entendermos a produção de autonomia em esferas coletivas imanentes à potência da vida de diferir de si mesma.

Em “A Árvore do Conhecimento” (2001), o centro da argumentação de Maturana e Varela é constituído por duas vertentes: 1) o conhecimento não é meramente o processamento de informações oriundas de um mundo anterior à experiência do observador, o qual se apropria dela para fragmentá-lo e explorá-lo; 2) os seres vivos são capazes de produzir seus próprios componentes ao interagir com o meio: vivem no conhecimento e conhecem no viver.

Por entender os seres vivos como autônomos, Maturana e Varela (2001) afirmam que esses não podem se limitar a receber passivamente informações e comandos vindos de fora, como pretende a posição representacionista. Com isso, pode-se inferir que, se os considerarmos isoladamente, eles são autônomos. Todavia, se os vemos em seu relacionamento com o meio torna-se claro que dependem de recursos externos para viver. Desse modo, autonomia e dependência deixam de ser opostos inconciliáveis: uma constrói a outra e por ela é construída, numa dinâmica circular. Se o pensamento da autonomia, enquanto atributo de uma natureza humana nos parece de fácil compreensão, o seu complemento, tal qual enunciado por esses autores, não se compreende de maneira tão fácil. O que fazer, então, para que o ser humano se veja também como parte do mundo? Para tanto, esses autores afirmam ser preciso que ele observe a si mesmo enquanto observa o mundo (não se pode furtar aqui de perceber a semelhança entre tal princípio e o exposto no capítulo anterior acerca do pensamento de Sêneca sobre os modos de livrar-se da servidão de si

mesmo). Esse passo é fundamental, pois permite compreender que entre o ser humano e o mundo não há hierarquia nem separação, mas sim cooperatividade na circularidade.

E aqui, a proposta é caracterizar os seres vivos por sua organização autopoietica, ou seja, por sua capacidade de produzirem de modo contínuo a si próprios. É essa organização que permite mostrar como a autonomia – em geral vista como algo misterioso e esquivo, até mesmo enquanto é o atributo de um ser – se torna explícita na relação e especificação de si mesmo presente na organização autopoietica. Com efeito, se conclui que não há separação entre produtor e produto nesta organização: o ser e o fazer de uma unidade autopoietica são inseparáveis, e isso constitui seu modo específico de organização.

Para Maturana e Varela (2001) o que é próprio do ser vivo é a contínua mudança estrutural dos seres vivos com conservação de sua autopoiese. Num sentido estrito, o mesmo acontece exatamente com o meio, tendo em vista que o acoplamento estrutural é sempre mútuo; organismo e meio sofrem constantes transformações. Sendo assim, tais autores combatem a idéia de que organismo ou meio possam desempenhar o papel de fundamento da evolução, posto que estes já são efeitos de uma rede processual, constituindo-se reciprocamente e apresentando-se como fontes de perturbações mútuas. Segundo Maturana e Varela (2001), tudo começa com perturbações: o meio comparece afetando, colocando problemas, e não transmitindo informações. Em outras palavras: a ontogenia histórica de um indivíduo é uma deriva de modificações estruturais com invariância da organização e, portanto, com conservação da adaptação. A mudança estrutural ontogenética de um ser vivo num meio será sempre uma deriva estrutural congruente deste com o meio. Essa deriva parecerá ao observador “selecionada” pelo meio, ao longo da história de interações do ser vivo enquanto ele viver. No entanto, para Maturana e Varela (2001, p. 131-132):

[...] não é necessária uma direcionalidade externa para gerar a diversidade e a complementaridade entre organismo e meio. Tampouco é necessária tal orientação para explicar a direcionalidade das variações de uma linhagem, nem se trata da otimização de alguma qualidade específica dos seres vivos. A evolução se parece mais com um escultor vagabundo, que passeia pelo mundo e recolhe um barbante aqui, um pedaço de lata ali, um fragmento de madeira acolá, e os junta da maneira que sua estrutura e circunstância permitem, sem mais motivos que o de poder reuni-los. E assim, em seu vagabundear vão sendo produzidas formas intrincadas, compostas de partes harmonicamente interconectadas que não são produto de um projeto, mas da deriva natural.

Sendo assim, adaptar-se é viabilizar a continuidade da vida tirando partido do meio; é o motor da evolução, pois não explica as direções do movimento nem o próprio movimento da vida, respondendo somente pelas formas nas quais este movimento se detém ou se desacelera. A evolução tem então, como único invariante, a continuidade da autocriação que se dá no acoplamento de certos modos individuais de interação com certas irregularidades do mundo material a partir dos quais surgem estabilizações ou diversificações como conseqüências de encontros da força de um impulso com a força de uma matéria que lhe impõe resistência. (MATURANA, H; VARELA, F, 2001)

Para Kastrup (2007), a idéia de evolução como deriva natural corresponde à sustentação de uma processualidade de base, anterior à consideração de organismo e meio como realidades distintas; estes são, antes processos e/ou movimentos que entidades previamente individuadas, e é sobre a base dessa processualidade bifurcante e inventiva que a deriva natural tem sua continuidade assegurada. Para Maturana e Varela (2001, p. 194):

Sob esse ponto de vista, toda interação de um organismo, toda conduta observada, pode ser avaliada por um observador como um ato cognitivo. Da mesma maneira, o fato de viver – de conservar ininterruptamente o acoplamento estrutural como ser vivo – corresponde a conhecer no âmbito do existir.

Daí se segue não só que todo conhecer é um fazer, mas também a máxima da organização autopoietica: ser = fazer = conhecer. Trata-se, de fato, de compreender toda ação infinitiva como capaz de fazer emergir mundos a partir de um estatuto ontológico de ato de decretação de existências – uma enação³⁴.

Em paralelo, do ponto de vista da dinâmica interna de um organismo, o outro representa uma fonte de perturbações indistinguíveis das que provêm do meio “inerte”. Tais acoplamentos acontecem com diferentes complexidades e estabilidades, mas são o resultado

34) Palavra que se utiliza de um neologismo derivado do vocabulário jurídico: *to enact* designando o ato de decretar uma realidade. E, por "enação", não se deve entender a ação de alguém sobre algo ou a distância entre a lei decretada e aquilo sobre o que ela legisla. Este ato, para ser expressão da autonomia do vivo, deve ser entendido como ação criadora na qual se distinguem sem se separar a criatura e o criador. A vida é, então, o que excede no vivo, o que nele se dá como abertura temporal para a criação. (EIRADO, A.; PASSOS, E, 2004)

natural da congruência das respectivas derivas ontogênicas dos organismos em interação. Fenômeno este que se baseia no fato de que os organismos participantes satisfazem suas ontogenias individuais principalmente por meio de seus acoplamentos mútuos, na rede de interações recíprocas que formam. Com isso, a comunicação deixa de depender da informação que é transmitida, mas sim com o que acontece com o receptor a partir da dinâmica estrutural desse sistema. (MATURANA, H; VARELA, F, 2001)

Dinâmica esta que produz uma clausura operacional, ou seja, um mecanismo que não só mantém a unidade vida em condições de estabilidade relativa como também responde pela invenção dos limites do vivo, por sua individuação. Limite este sempre passível de redefinição e ultrapassamento, assegurando o devir permanente da unidade. Cada indivíduo da rede autopoietica se constitui como um sistema dotado de um meio interno que é, ao mesmo tempo, um ponto onde a processualidade tem sua continuidade assegurada, já que o sistema continua imerso na rede de processos. Importante frisar que clausura não é fechamento, mas refere-se ao fato de que o resultado de uma operação situa-se dentro das fronteiras do sistema e não que ele não tenha relações com o fora. Ao contrário, a abertura é sua marca maior, aparecendo já no momento da produção da unidade. Para Maturana e Varela (2001), a clausura operacional é a condição de autonomia, já que todo sistema autônomo é operacionalmente fechado. A novidade, como afirma Kastrup (2007), é a formulação do problema da invenção como invenção das regras (e não de regras da invenção) do funcionamento do vivo. É vital ressaltar ainda que na clausura operacional há demarcação, com definição recíproca de um meio interno ao organismo e de um meio externo. Operação esta que se confunde com o próprio processo de invenção de si, cujo produto é o próprio organismo, o que acaba por levar a uma não separação entre inventor e invento, entre ser e fazer. Segundo Kastrup (2007, p. 143):

A noção de clausura operacional guarda complexidade, pois, se num primeiro aspecto, ela dá conta da operação de uma unidade estabilizada, coerente e distinta espacialmente do que constituirá, a partir de então, o seu meio, num segundo aspecto, como unidade viva, conserva uma natureza autopoietica, permanecendo imersa na rede processual da qual emergiu. É nesse caso, uma estrutura definida espacialmente, mas que se conserva no devir. O único invariante fica sendo a própria organização autopoietica, uma rede processual. A invenção de limites não impede que haja invenção no interior dos limites.

E aqui, Kastrup (2007) faz uma inflexão entre a obra de Maturana e Varela com a do médico e filósofo Georges Canguilhem. Este último nos dá a indicação preciosa de que os entraves da invenção não estão situados na potência de criar regras, mas no nível dos produtos da normatividade fundamental do vivo. Para Canguilhem (2007), a vida é uma atividade polarizada de conflito que não conhece a reversibilidade e que institui uma normatividade biológica. Se existem normas biológicas é porque a vida, sendo não apenas submissão ao meio, mas também instituição de seu próprio meio, estabelece, por isso mesmo, valores, não apenas no meio, mas também no próprio organismo. Produtos esses que retroagem, inevitavelmente, sobre essa mesma normatividade potencial entre dois tipos de comportamentos inéditos da vida.

Segundo Canguilhem (2007), há, por um lado, os comportamentos que se estabilizam em novas constantes, mas cuja estabilidade não constituirá obstáculo a uma nova superação eventual. Trata-se de constantes normais de valor propulsivo. São as constantes que permitem uma adaptação possível e voluntária a todas as condições imagináveis. Esta é, para ele, a característica mais importante do estado saudável: a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual momentânea e de inventar normas novas em situações novas. Ou seja, a saúde aparece então como uma margem de tolerância às infidelidades do meio já que o ser vivo não vive entre leis imutáveis, mas entre seres e acontecimentos possíveis que diversificam essas leis ao longo da história. Ora, isso exige que o organismo, enfrentando riscos, aceite a eventualidade de reações catastróficas. Sendo assim, o homem sadio é aquele que mede sua saúde pela capacidade de superar as crises para instaurar uma nova ordem, instaurando outros valores, inventando normas vitais. Por outro lado, há os comportamentos que se estabilizam sob forma de constantes que se esforçam para se preservar de qualquer perturbação eventual. Trata-se ainda de constantes normais, mas de valor repulsivo, posto que, por sua via, forçam a vida a limitar-se a uma condição patológica ao não tolerarem nenhum desvio das condições em que são válidas, justamente na medida em que são incapazes de se transformarem em outra normas. Portanto, para Canguilhem (2007), o patológico pode ser definido como a perda da capacidade de instituir novas normas em condições diferenciadas. (CANGUILHEM, 2007)

Todavia, nos sistemas sociais humanos, o quadro é um pouco diferente, posto que as sociedades em que vivemos apresentam componentes de existência independentes do domínio dos organismos. Apesar de também terem clausura operacional, tais sistemas também existem

como unidades para seus componentes no domínio de outros componentes, como a linguagem, por exemplo. É por estar associada a seus componentes lingüísticos que a história evolutiva do homem é uma história na qual se selecionou a plasticidade comportamental que torna possível os domínios lingüísticos – e na qual a conservação da adaptação do ser humano como organismo requer que ele funcione nesses domínios e conserve essa plasticidade. Segundo Maturana e Varela (2001), é a linguagem que introduz uma diferença radical nos domínios comportamentais humanos; é ela que possibilita fenômenos como a reflexão e a consciência, posto que, ao existir em nosso funcionamento na linguagem, acabamos por conservar nossa adaptação no domínio de significados que isso faz surgir. (MATURANA, H; VARELA, F, 2001)

A partir daí fica claro como organizamos e damos coerência a rede de interações lingüísticas na qual nos movemos, como, por exemplo, mantemos uma contínua recursão descritiva – o que chamamos de “eu” – que nos permite conservar nossa coerência operacional lingüística e nossa adaptação ao domínio da linguagem. Em acordo com Maturana e Varela (2001, p. 256-257):

Dessa maneira, o aparecimento da linguagem no homem, e também no contexto social em que ela surge, gera o fenômeno inédito – até onde sabemos – do mental e da autoconsciência como a experiência mais íntima do ser humano. Sem o desenvolvimento histórico das estruturas adequadas, não é possível entrar no domínio humano – como aconteceu com a menina-lobo. Por outro lado, como fenômeno na rede de acoplamento social e lingüístico, o mental não é algo que está dentro de meu crânio. Não é um fluido do meu cérebro: a consciência e o mental pertencem ao domínio de acoplamento social, e é nele que ocorre a sua dinâmica. É também nesse domínio que o mental e a consciência funcionam como seletores do caminho que segue nossa deriva estrutural ontogênica. Além disso, dado que pertencemos a um domínio de acoplamento humano, podemos considerar-nos como fontes de interações lingüísticas seletoras de nosso devir. Contudo, como Robinson Crusóé entendeu muito bem ao manter um calendário e ler a Bíblia todas as tardes, isso só é possível se nos comportamos como se existissem outros, já que é a rede de interações lingüísticas que faz de nós o que somos.

[...] A linguagem não foi inventada por um indivíduo sozinho na apreensão de um mundo externo. Portanto, ela não pode ser usada como ferramenta para a revelação desse mundo. Ao contrário, é dentro da própria linguagem que o ato de conhecer, na coordenação comportamental que é a linguagem, faz surgir um mundo. Percebemos num mútuo acoplamento lingüístico, não porque a linguagem nos permita dizer o que somos, mas porque somos na linguagem, num contínuo ser nos mundos lingüísticos e semânticos que geramos com os outros. Vemo-nos nesse acoplamento, não como a origem de uma referência nem em relação a uma origem, mas como um modo de contínua transformação no devir do mundo lingüístico que construímos com os outros seres humanos.

No entanto, quando nosso acoplamento estrutural fracassa em alguma dimensão do nosso existir, refletimos e nos damos conta de até que ponto a trama de nossas coordenações comportamentais na manipulação de nosso mundo é inseparável de nossa experiência cotidiana. Fracasso que produz uma espécie de quebra – *breakdown* – na continuidade cognitiva. Quebra esta que é a fonte do lado autônomo e inventivo da vida. A experiência de *breakdown* é uma atividade que ocorre na concretude de nosso presente imediato e que inscreve a capacidade do fluir da conduta no estatuto de uma verdadeira invenção. Experiência esta que, a partir de uma “inadaptação social” produz, de forma saudável, normas vitais de valor propulsivo.

Importante destacar que não podemos ver na experiência de *breakdown* uma anormalidade. Pelo contrário, como demonstrado por Canguilhem (2007), o meio em que vivemos é “infel”, sempre produz perturbações. Se a vida em sociedade é um conjunto mais ou menos mal unificado de diversos meios (dentre eles o lingüístico), ela deve ser passível de momentos de ruptura, de momentos de invenção de outras normas. Com efeito, a doença produzida no seio da vida social pode ser entendida por um tipo de produção social que esconjure as perturbações, os *breakdowns*; que se pense a partir de um estado permanente e uniforme que institui regras uniformes e fiéis a si mesmas.

Seguir com seriedade esse percurso implica em ver todas as nossas ações e o mundo por elas gerado como produtos dos mecanismos descritos anteriormente. É ver a si próprio como tendo a mesma natureza desses fenômenos; o que nos deixa em uma situação inteiramente circular, que produz alguma vertigem justamente pelo fato de que aparentemente não temos um ponto de referência fixo e absoluto ao qual possamos ancorar nossas descrições e, desse modo, afirmar e defender sua validade. Para Maturana e Varela (2001, p. 263):

Mais uma vez temos de caminhar sobre o fio da navalha, evitando os extremos representacional (ou objetivista) e solipsista (ou idealista). Nessa trilha mediana, encontramos a regularidade do mundo que experienciamos a cada momento, mas sem nenhum ponto de referência independente de nós mesmos, que nos garanta a estabilidade absoluta que gostaríamos de atribuir às nossas descrições. Na verdade, todo o mecanismo da geração de nós mesmos – como descritores e observadores – nos garante e nos explica que nosso mundo, bem como o mundo que produzimos em nosso ser com os outros, será precisamente essa mistura de regularidade e mutabilidade, essa combinação de solidez e areias movediças que é tão típica da experiência humana quando a olhamos de perto.

É importante ressaltar que não podemos saltar fora do círculo que se faz (e no qual estamos continuamente imersos) de uma interação a outra e cujos resultados dependem da história. Por meio dessa contínua recursividade – todo fazer leva a um novo fazer – todo o mundo produzido oculta necessariamente suas origens e, por isso, nossos pontos cegos cognitivos são continuamente renovados e não percebemos o que ignoramos³⁵. A tradição biológica e cultural são as produtoras das regularidades próprias às nossas maneiras maneira de ver e de agir e, por conseguinte, também das nossas formas de ocultar. Sendo assim, só quando alguma interação nos tira do óbvio – por exemplo, numa viagem aonde somos transportados a um meio cultural diferente – e, nos permitimos refletir, é que nos damos conta da grande quantidade de relações que consideramos como garantidas. (MATURANA, H; VARELA, F, 2001)

Seguindo esse argumento, Maturana e Varela (2001) nos obrigam a reconhecer que nossas certezas não são provas da verdade, o mundo que cada um vê não é “o” mundo, mas sim, um mundo possível dentre vários que construímos juntamente com os outros. O que nos leva inevitavelmente a uma ética cujo ponto central é a assunção que a estrutura biológica e social do ser humano equivale a buscar as circunstâncias que permitem tomar consciência da situação em que se está – qualquer que seja ela – e olhá-la a partir de uma certa distância, que, ao ampliar nossa perspectiva, a torne mais abrangente. Se sabemos que nosso mundo é sempre o que construímos em conjunto com os outros, cada vez que nos encontramos em contradição ou oposição com outro ser humano com o qual desejamos conviver, nossa atitude não poderá ser reafirmar o que, a partir de nosso ponto de vista, tomamos como certo e óbvio para todos. Para esses autores (2001, p. 268):

Ela consistirá em apreciar que nosso ponto de vista é o resultado de um acoplamento estrutural no domínio experiencial, tão válido quanto o de nosso oponente, mesmo que o dele nos pareça menos desejável. Caberá, pois, a busca de uma perspectiva mais abrangente, de um domínio experiencial em que o outro também tenha lugar e no qual possamos construir um mundo juntamente com ele.

35) E aqui a teoria da autopoiese de Maturana e Varela encontra ressonância na noção de prática em Paul Veyne.

O que fica claro é que a unicidade do ser humano, seu patrimônio exclusivo está num acoplamento social em que a linguagem tem um papel fundamental não só na manutenção do acoplamento estrutural social humano, como também na produção da reflexividade que conduz ao ato de ver sob uma perspectiva que amplie nossos domínios a partir de novas experiências em meio ao mundo que criamos com os outros. E, sendo assim, toda essa lógica, coloca a aceitação do outro junto a nós na convivência como o fundamento biológico do fenômeno social. Segundo Maturana e Varela (2001, p. 269):

Qualquer coisa que destrua ou limite a aceitação do outro, desde a competição até a posse da verdade, passando pela certeza ideológica, destrói ou limita o acontecimento do fenômeno social. Portanto, destrói também o ser humano, porque elimina o processo biológico que o gera. [...] Se ainda se convive assim vive-se hipocritamente, na indiferença ou na negação ativa.

Tudo o que foi afirmado até aqui enseja um movimento que nos proporciona a compreensão de que só nos tornamos humanos na dinâmica social e, além disso, nos liberta do fato de não percebermos que só temos o mundo que criamos com os outros. Por fim, para Maturana e Varela (2001, p. 271):

[...] Cegos diante dessa transcendência de nossos atos, pretendemos que o mundo tenha um devir independente de nós, que justifique nossa irresponsabilidade por eles. Confundimos a imagem que buscamos projetar, o papel que representamos, com os ser que verdadeiramente construímos no nosso viver cotidiano.

Apesar disso, ainda ficamos distantes do concreto se não abordamos o fato de que a inventividade é muitas vezes obstaculizada por um certo tipo de relação com o senso comum. Esta relação, entre a inadequação constitutiva da infinitude heterogênea do ser e os modos, sempre finitos em que ela se efetua, ocasiona um embate permanente entre as forças e as formas e exige a criação de modos de subjetivação mais permeáveis ao intempestivo da experiência e à processualidade da vida em detrimento de outras formas de existir mais rígidas e fechadas ao devir. Implica uma abertura, uma ativação do princípio de autonomia que é, muitas vezes, como que desativado em favor de uma conduta marcada pelo

automatismo que, muitas vezes, impede a manifestação de qualquer tipo de angústia. Mesmo assim, é importante frisar que esse fechamento sempre guarda a possibilidade de ser abalado por algum tipo de desestabilização.

E é nesse sentido que mesmo que o campo da experiência seja marcado por um sentimento de que todas as experiências pertencem a um mesmo si ou eu, vivido como um fundo permanente no fluxo das variações contínuas da experiência, devemos por em cheque tal sensação. Dessa forma, torna-se importante investigar a natureza, bem como os efeitos gerados por esse si. Até então vimos que esse si não é um dado, mas uma invenção, uma individuação, um efeito emergente da rede autopoietica; efeito destituído de existência concreta, posto que as práticas de apreensão direta na experiência localizam o corpo, as sensações, as percepções, as motivações, mas não um si. Este é um centro vazio no campo instável e turbulento da experiência. Por não possuir uma existência concreta, Varela (*apud* KASTRUP, 2007, p. 183), conclui então por seu caráter de crença e argumenta que: “se houvesse um si sólido, realmente existente, dissimulado ou atrás dos agregados, seu caráter imutável impediria toda experiência de se produzir”.

Todavia, embora destituído de existência concreta, a presença do si produz efeitos. A crença ordinária em um “eu”, o apego constante a esse si estão na base dos problemas relativos aos obstáculos à invenção, frente ao campo da experiência, de novas formas de subjetivação. É a crença nesse si – natural e fechado sobre si mesmo, muito próxima de uma norma de valor repulsivo – que dificulta a produção de novas formas, que barra processos de singularização fundamentais a toda e qualquer transformação social.

4.4 – POR UMA AUTONOMIA ENQUANTO FUNÇÃO

Para que processos de transformação social se efetivem eles devem inventar suas práxis de modo a fazer brechas no sistema de subjetividade dominante. É preciso então construir uma outra lógica para fazer coexistir o muro da subjetividade capitalista com posições que articulem outros processos de singularização que possam resistir aos empreendimentos de nivelção da subjetividade. Esse movimento implica encontrar meios organizados – sem por isso cair no fascismo total – e, ao mesmo tempo, continuar desenvolvendo agenciamentos e territórios outros.

Todavia, não se trata simplesmente de dissolver a figura do “eu”. Tomar o desmanchamento das formas como finalidade, ao invés de encará-lo como a via necessária para a invenção, é exatamente sucumbir ao perigo dos microfascismos. É impossível reconhecer nessa “quebra” o seu potencial criador, mas também, não se deve deixar escapar a possibilidade de que esse primeiro movimento de quebra se perca numa pura destrutividade por não conseguir encontrar vias de articulação de modos de vida que encarnem a consistência de um processo que se experimenta.

É importante ressaltar também, mais uma vez, que tais processos de singularização nada têm a ver com uma idéia de individualidade. O indivíduo que temos diante de nós não é senão, o terminal de todo um conjunto de agenciamentos sociais, uma ficção. O indivíduo ao qual nos referenciamos é uma função do Estado que serve de referência, que modula não só as funções produtivas, como também as referências que temos para saber se vamos ou não transar, com quem e como, se devemos ou não amamentar e de que jeito, o que podemos ou não comer, etc.; engendrando assim uma relação de dependência que produz uma subjetividade infantilizada e, na melhor das hipóteses, uma subjetividade “tunada”.

Dessa maneira, uma reapropriação da vida capaz de inventar normas só é possível na medida em que os indivíduos, as famílias, os grupos sociais de base, os grupos sociais primários forem capazes de assumir a gestão de suas problemáticas sem ficar a todo instante pedindo um equipamento estatal padronizado. A questão não é se devemos ou não nos organizar, mas se estamos reproduzindo ou não os modos de subjetivação dominante em

nossas ações cotidianas. É nessa problemática que se expressa a função da autonomia, que em um nível micropolítico tem a ver com a possibilidade dos agenciamentos sociais levarem em conta as produções de subjetividade no capitalismo. A autonomia enquanto função, segundo Guattari e Rolnik (2008), diz respeito à captação de todos os impulsos do desejo, todas as inteligências para dispô-las num imenso rizoma que atravessará todas as problemáticas sociais. (GUATTARI, F; ROLNIK, S., 2008)

Trabalhar para a produção dessa função de autonomização é, antes de tudo trabalhar pelo imprevisível – é trabalhar para produção de uma repetição que produz o irreversível. Processo este que tende a nos livra dos clichês que nos atravessam, transportando-nos para além daquilo que pensávamos ser. A questão que nos interessa é como fazer com que se mantenham processos singulares – que estão quase na tangente do incomunicável – articulando-os na invenção de modos e espaços de vida. É o conjunto de possibilidades de práticas específicas de mudanças de modos de vida, com seu potencial inventivo, que vão preservar a vitalidade num determinado campo social, numa determinada época e por um período determinado.

Questão esta que se situa no nível da construção de uma obra de arte, sendo que a cada vez, é preciso reinventar a forma de arte que se vai usar. Questão que consiste em situar os diversos sistemas de referência de um corpo, situar sua trajetória e perceber indicadores de novos universos de referência, os quais poderiam adquirir consistência suficiente para provocar uma virada na situação. Ou seja, trata-se de detectar os esboços de um processo de individuação em curso, e fazer com que os mesmos não caiam em sistemas de recuperação, de neutralização, em processos de implosão ou autodestruição. Implica também a apreensão de como outras montagens de produção de vida poderiam encontrar sua plena expansão em meio às problemáticas do poder. (GUATTARI, F; ROLNIK, S., 2008)

De fato, não há receita que possa garantir o desenvolvimento desta função e, para tanto, deve-se empreender todo um esforço de tentar prestar uma atenção extrema ao que acontece em cada situação. No entanto, o que seria essa “atenção extrema”? Em busca de mais pistas encontramos um pequeno texto da Virgínia Kastrup (2009) intitulado “O Funcionamento da atenção do trabalho do cartógrafo” que consideramos pertinente em nosso trabalho. Este tipo de “atenção extrema”, diferentemente da noção clássica desse mesmo conceito, não funciona por atos de focalização, ou seja, não é uma mera seleção de

informações, mas se faz através da detecção de pontas do processo em curso; o que requer uma concentração sem focalização: uma atenção simultaneamente flutuante, concentrada e aberta. Atenção que se processa em dois movimentos: 1) suspensão das inclinações e expectativas do “eu”, a partir de uma verdadeira supressão de seu ponto de vista proprietário, posto que este opera uma seleção prévia, levando a um predomínio da reconhecimento e a consequente obturação dos elementos de surpresa presentes na experiência; 2) ausência da busca de algo definido, posto que não se trata de “coletar dados”, mas sim agenciar encontros, produzir dados a partir destes.

Quanto à dissolução do ponto de vista do “eu”, o texto “Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador” de Eduardo Passos e André do Eirado (2009) nos traz alguns norteamentos. É importante destacar que a dissolução indica a adoção de um olhar onde não há separação entre objetivo e subjetivo, ou seja, adoção que diz respeito à contemplação da co-emergência sujeito/mundo. Trata-se de mostrar também que todo campo da observação emerge da experiência entendida como plano implicacional onde sujeito e objeto têm sempre suas condições de gênese para além do que se apresenta como forma permanente, substancial e proprietária. É por essa desestabilização das formas que um plano de composição da realidade pode ser acessado e acompanhado. (EIRADO, André do.; PASSOS, E., 2009)

Na verdade, esta transformação está sob a égide de acompanhamento dos processos de gênese da realidade de si e do mundo, aumentando seu *quantum* de transversalidade ao colocar lado a lado a forma do fenômeno e as linhas de sua composição, fazendo ver que as linhas penetram as formas e que as formas são apenas arranjos de linhas de forças já engessadas. Ou seja, trata-se não só de um trabalho com a circularidade da vida e do reconhecimento da co-emergência “eu-mundo”, mas, sobretudo, um trabalho que visa garantir a possibilidade de colocar em questão os pontos de vista proprietários e os territórios existenciais solidificados a eles relacionados. Trabalho que se deixa penetrar pela emergência de *breakdowns*, de mudanças de ponto de vista que insurgem no território como problemas ou crises existenciais e que podem permitir a abertura para o reconhecimento de uma maior liberdade autogestiva dos seres e coletivos. Trabalho que acompanha um processo de performatividade da experiência que, segundo Eirado e Passos (2009, p. 123): “[...] se ele guia, faz tal como o guia de cegos que não determina para onde o cego vai, mas segue ele

também às cegas, tateante, acompanhando um processo que ele também não conhece de antemão.” (EIRADO, André do.; PASSOS, E., 2009)

A experiência é performativa enquanto enação, enquanto função da sua força de invenção e co-emergência de si e do mundo. Importante ressaltar que, na maior parte das vezes, a verdade que surge dessa co-emergência se transforma na sequência dos acontecimentos; ou seja, não adquire um status inelutável. Segundo Eirado e Passos (2009, p. 125):

O caráter de mudança dos efeitos de performatividade indica sua variabilidade de tal maneira que quanto maior o efeito da performatividade – isto é, quanto maior a certeza acerca dessa verdade nascida da experiência – menor é o grau de abertura da experiência para a mudança, o que equivale dizer, menor o seu coeficiente ou *quantum* de transversalidade.

Com efeito, quando não se reconhece a performatividade da experiência e se constrange diante de um sentido dado que nos faz responder de forma estereotipada diante das situações, se produz, a partir dessa normatividade de valor repulsivo, um grau mínimo de liberdade frente a essa mesma experiência. Todo ponto de vista encarnado supõe a vivência da experiência como propriedade de um sujeito ou grupo em um mundo que lhe aparece como sendo pré-existente e que possui características correspondentes ao ponto de vista. Todavia, se se recusa a responder de forma estereotipada à experiência e não se identifica com ela, toda e qualquer noção de “eu” identitário enfraquece e dá lugar a uma liberdade mais ampla de atuação/incorporação, possibilitando a produção de performances outras tendo como base normas de valor propulsivo. Assim, ao dissolver a centralidade do sujeito, fica-se mais perto de acolher as variações da experiência, o que possibilita a emergência tanto do sujeito quanto do mundo em uma enação talvez inusitada. (EIRADO, André do.; PASSOS, E., 2009)

A premissa básica de André de Eirado e Eduardo Passos (2009) é a de que toda experiência é, primordialmente, sem ponto de vista. A apropriação da experiência enquanto uma propriedade (seja de um sujeito ou de um objeto) não se faz sem uma política e um poder vigente. Com efeito, segundo eles (2009, p. 128):

[...] praticamente todas as situações nos convidam a tomar o mundo como dado e o eu como centro natural de perspectiva. Pensamos não ser responsáveis pelo que acontece nesse mundo aparentemente indiferente a nós, porém há interdependência entre mim e mundo. Somos co-responsáveis por tudo que experimentamos, por nosso modo de existência, assim como pelo mundo que surge diante de nossos olhos. Se surgimos das experiências é muito menos para nos entronizar no eu, e muito mais para vivermos nossa existência como um processo de cuidado de si e do mundo.

É, a partir daí, que podemos pensar a atenção como uma abertura. Segundo Kastrup (2009), tal abertura não significa que se deva prestar atenção a tudo o que lhe acomete, mas sim a configuração de uma atitude que prepara para o acolhimento do inesperado. Acolhimento este que exige a produção de uma desaceleração do movimento da atenção e um tateio que explore cuidadosamente o que lhe afeta sem produzir compreensão ou ação imediata, mas sim uma varredura de um campo em contínua variação. Varredura que diz respeito ao acompanhamento de mudanças de posição, de velocidade, de aceleração, de ritmo. O objetivo é atingir uma atenção movente, imediata e rente ao objeto-processo. Nessa atitude de ativa receptividade, tudo se passa até que algo, involuntariamente, de forma quase reflexa, se destaca, evidenciando uma incongruência que ganha relevo no conjunto e que sinaliza a existência de um processo em curso, que requer uma atenção renovadamente concentrada. A atenção é então tocada, havendo um acionamento não no nível das percepções ou representações de objetos, mas sim no nível das sensações, posto que não se sabe ainda do que se trata, já que o que se destaca não é propriamente uma figura, mas uma rugosidade, um elemento heterogêneo. E, a partir daí, um novo território se forma e a atenção percorre múltiplos circuitos em sucessivos relances e realiza um trabalho de composição que faz emergir um mundo que já existia como virtualidade e que, enfim, ganha existência ao se atualizar. (KASTRUP, 2009)

Em suma, essa atenção extrema escorre entre as estratificações sociais, entre os períodos do tempo, entre os modos de sensibilidade, entre os universos de referência já cristalizados, indo além dos giros falsos da vida burocratizada. Atenção que pode ser definida como um trabalho minucioso que consiste em remover dos territórios – individuais, grupais, institucionais, etc - o entulho de imagens congeladas que impedem o acesso à consistência dos processos que estão sendo experimentados, obstruindo passagens e emperrando possíveis processos de singularização. Trata-se de captar como as formas subjetivas caem em impasses

totais, ou por que não conseguem entrar em processos de singularização; de captar simplesmente o porquê – quando não se consegue viver ou sobreviver em determinado lugar, em determinado momento.

Captação esta que envolve a abertura ativa à produção da existência como obra de arte e convoca a potência de acolher as reverberações que as diferenças provocam disparando processualidades em meio às relações de poder resistentes à diferenciação. Trabalho que tenta afirmar a experimentação do devir; encarando-o não como desintegrador, mas ao contrário, como portador de novas possibilidades, afirmando-o como fundamental na produção de uma autonomia verdadeiramente capaz de produzir normas propulsoras da potencialidade da vida de diferir de si mesma.

O que nos interessa é recuperar a vida em seu caráter de vitalismo imanente, pois é no viver (e não em princípios transcendentais) que se concentram os nossos esforços para pensar os processos de autonomização, de invenção contínua. Modelo este que desloca o problema da instrução/representação para o da construção de ações adequadas à viabilidade do funcionamento do sistema autopoietico.

Dessa feita, à noção de autonomia pode constituir-se enquanto função que ultrapassa o seu sentido lato – de ato capaz de se determinar a si mesmo – e se produzir como um ato de invenção de si mesmo. A função de autonomia, portanto, sem ser externa ou transcendente ao que por ela é inventado, deve ser pensada como um modo de operar que singulariza o vivo. A um só tempo os dois planos, o da invenção e o do inventor, se entrelaçam formando um circuito, no qual se diferenciam sem, contudo, poderem se separar. (EIRADO, André do.; PASSOS, E., 2004)

Dessa feita, elabora-se uma noção de autonomia que articula a produção de diferença através de uma operação circular expressa pela figura do paradoxo³⁶. Circuito este

36) Em *A noção de Autonomia e a Dimensão do Virtual*, André do Eirado e Eduardo Passos (2004) fazem uma rica explanação da figura de paradoxo, que se constitui, para a tradição moderna do pensamento, como um limiar do pensável. Suportar o paradoxo é suportar o fato que o enunciado passa a não poder mais se garantir em uma realidade preexistente que lhe serve de referência. Com isso, este enunciado só pode inventar, de maneira circular e dinâmica, seu domínio que, por outro lado, passa também imediatamente a constituir-lo. Lógica esta reconhecida como idêntica à da vida, já que o seu circuito paradoxal se coloca perante um exterior que não pode ser considerado nem objetivo e nem subjetivo.

caracterizado não por sua unidade, mas por potenciais diferenciações múltiplas. Segundo Eirado e Passos (2004, p. 82):

A partir desta redefinição da dinâmica criativa (autopoiética) da vida, torna-se necessário pensar o vivo (este organismo, aquele indivíduo ou um sistema perceptivo) como uma unidade cuja existência se define frente a um mundo que lhe é coetâneo e igualmente determinado na mesma operação *poiética*. E para além deste par em "acoplamento", o resto se define não como *nonself* mas como *nonsense*. Não há uma realidade exterior preexistente que o organismo venha finalmente a conhecer ou com a qual venha a se acoplar, assim como não há um organismo dado que se ofereça como garantia para o conhecimento de mundos futuros. Conhecer é a forma como, por uma ação gerativa, emergem tanto o pólo subjetivo quanto o objetivo da relação cognoscente. E assim é a vida: ato puro de criação sem criador, indeterminado determinante.

É neste sentido que podemos pensar o viver como uma operação que se desdobra em redes de conexões que ampliam o campo do sentido na extensão com que se ampliam o campo da invenção de si. Esta noção de rede é fundamental para que possamos entender a autonomia enquanto função, posto que é, a partir dela, entendida como estando aquém da relação sujeito/mundo, que o dinamismo circular da vida promove a individuação do sujeito e do mundo ao mesmo tempo que funda a relação dos dois, com sua carga pré-individual a partir da qual a invenção de outras realidades subjetiva e objetiva tornar-se-á possível. Dessa feita, o ato inventivo deve ser entendido como fundamentalmente duplo, já que ele próprio é algo que se inventa, inventando outras coisas.

Desdobrando este pensamento, vemos que o modo como historicamente nos manifestamos e nos constituímos é indissociável do maneira como as coisas e os outros nos aparecem. De fato, a chave da autonomia enquanto função é que um sistema vivo encontra através da enação, de maneira transversal e a cada instante, o próprio caminho para o seguinte, graças à adequada ativação dos seus recursos. E as perturbações são os eixos que articulam a invenção de si e de universos semióticos correspondentes. Dessa forma, não se trata de deparar-se com um mundo pré-definido, mas de regulação perceptiva da ação num mundo que é inseparável das nossas ações corporizadas a partir de um verdadeiro estar-aí. Sendo assim, deve-se destacar o modo com que o "si mesmo" se relaciona consigo mesmo e com o ambiente que lhe é coetâneo, já que a vida cotidiana implica necessariamente agentes

imersos nas situações, os quais constantemente têm em conta o que importa fazer para enfrentar os problemas mediante as atividades paralelas em ato nos vários sistemas perceptivo-motores.

São esses fios condutores que irão sustentar o coração da tese de Francisco Varela no ensaio “Sobre a Competência Ética” (1992), destinado a problematizar o progressivo conhecimento da virtualidade do Si mesmo. Trata-se, de fato, de um si mesmo sem si: um todo coerente que não se encontra em lado algum e que, todavia, pode proporcionar uma ocasião para o acoplamento. Por conseguinte, um si mesmo não substancial pode, apesar de tudo, agir como se estivesse presente, analogamente a uma interface virtual. Para Varela (1992, p. 65):

Quanto mais vemos a natureza não-si do nosso Si mesmo nas várias “regiões” do organismo, tanto mais desconfiamos da nossa sensação de um “eu” como verdadeiro centro. Ou somos únicos, diferentes, em relação a qualquer outra coisa que encontramos no mundo natural ou vivente, ou o nosso sentido assim imediato de um Si mesmo pessoal, central, é o mesmo tipo de ilusão de um centro que tivemos relativamente aos Si mesmos cognitivos sensórios-motores e é explicável mediante o aprofundamento do mesmo tipo de análise que a propósito havíamos feito.

Dessa feita, apontamos como fundamental na aprendizagem de uma ética engajada em restituir a potência coletiva, a compreensão da natureza fragmentada e virtual de nós mesmos. Processo difícil, centralmente baseado na importância da prática progressiva e sem fim de suspensão da tendência de se identificar com o outro, por um lado e, por outro lado, da prática crescente de apreensão a ver a si mesmo e ao outro como inevitavelmente temporários e desunificados. Práticas de formação ética que tem como fundamento de seus treinos, de seus exercícios o reconhecimento da vacuidade do si mesmo. Reconhecimento que se realiza no momento em que o meio infiel se torna capaz de produzir rachaduras (*breakdowns*) que perturbem a tal ponto que qualquer fundamento egoístico mostra-se evidentemente vazio.

Todavia, tal realização não é possível mediante a imposição de normas e imposições racionalistas, mas por meio de disciplinas (ou retomando Foucault “antidisciplinas”, ou ainda, “contracondutas”) que facilitem a eliminação de hábitos egocêntricos. Trata-se de fato, de um certo cuidado consigo, de um certo saber-viver baseado numa pragmática da transformação

que requer, a todo momento, uma consciência da natureza virtual de nós próprios e que, no seu pleno desabrochar, patenteia uma abertura entendida como autêntico cuidar de si. Práticas essas que, através do treino de bons hábitos, apelam não para uma consciência transcendente, tal como postulada pelo cartesianismo, mas sim, para uma consciência enquanto presente na experiência cotidiana corporificada, em situações pessoais e impessoais. Segundo Varela (1992, p.98):

As tradições contemplativas de todas as partes do mundo concordam num fato: se se intenta centrar a própria prática no desenvolvimento de habilidades particulares para de si mesmo fazer um virtuoso nível religioso, filosófico ou meditativo, está-se no caminho errado, está-se na auto ilusão e vai-se na direção oposta à que é justa. Em particular, as práticas ligadas ao desenvolvimento da consciência cognitiva nunca, efetivamente, se descrevem como treino de virtuosidade meditativa (nem decerto como o desenvolvimento de uma espiritualidade “superior”, “mais evoluída”), mas como libertar hábitos de vazio mental, uma não-aprendizagem em vez de aprendizagem. Tal pode requerer treino e esforço, mas num sentido diferente de quando se adquire algo de novo. Quando a pessoa que se dedica à meditação chega ao desenvolvimento da consciência com grandes projetos ambiciosos dentro de si – a ambição de se apropriar de uma nova habilidade com determinação e empenho – é que justamente a sua mente se bloqueia, perde força e a consciência intuitiva mais a desilude. Eis porque a tradição da meditação da consciência intuitiva fala de esforços sem esforço e sua analogia do afinar um instrumento, nem demasiado tenso nem demasiado lento, em vez de o tocar. Quando, finalmente, a pessoa que se dedica à meditação da consciência começa a deixar-se andar em vez de lutar para conseguir um certo estado de atividade, então corpo e mente encontram-se coordenados de maneira natural, e a reflexão corporificada e consciente resultará numa atividade de todo natural. Importa ter bem presente a importância da distinção entre habilidade e deixar-se andar, sobretudo nesse contexto, em que a primeira fortemente se realçou.

Na medida em que o sujeito se torna, ao mesmo tempo, pensamento e ação, ele não mais se coloca fora da relação, mas totalmente nela, o tempo presente deixa de ser vivido como um trampolim para o futuro pautado meramente em cálculos e análises de risco. Ele se amplia, se intensifica e produz a vida enquanto obra de arte. Obra que não busca elevar o artista ou a si mesma, destacando um perante outro, não tem a intenção de expor-se em museus e galerias, mas, segundo Sant’Anna (2001, p. 99) que pretende:

[...] relacionar forças, potencializá-las, ampliar suas ressonâncias, realçando ao mesmo tempo o indivíduo e o coletivo, o humano e o não humano, não para colocá-los acima da vida, mas dentro dela, de tal modo que ao admirar um gesto humano seja possível tornar admirável também os gestos que o cercam no presente e aqueles que o sucederam no passado. Evitar o constrangimento de corpos que remetem seu brilho

apenas para si, que começam e se esgotam unicamente neles. Não reconhecer sedução alguma na avidez que busca colocar o próprio corpo no começo e no fim dos processos. Fugir para o meio onde se dão as lutas, as disputas, a criatividade.

Dessa forma, o sujeito autônomo que se intenta produzir no cuidado de si contemporâneo, tal qual nós o formulamos, é radicalmente oposto ao indivíduo isolado, soberano e transcendente de nosso tempo. É um outro corpo, um outro sujeito que estabelece para consigo um cuidado que não mais se volta para instâncias interiorizadas – para um “dentro” – mas sim para um “fora”, para a produção de normas estreitamente veiculadas à regulação das suas atividades, da sua relação com o mundo e com os outros. Cuidado que constitui a atividade, fornece sua medida e sua forma e até mesmo a intensifica.

Cuidado que pode apoiar-se, por exemplo, numa certa lentidão³⁷ que aponta para a constituição de espaços-tempos que permitam a quem neles vive o contato com a densidade de experiências sensoriais, produzindo sutilezas outras – portadoras de outras falas e atos, que são coletivas e que indicam passagens capazes de produzir um “si mesmo” para a vida junto a muitos outros. É uma civilidade que abre espaço para uma deposição das armas, para o jogo social no qual há perdas, ganhos e no qual o mais importante não é o ponto final, mas a duração, propiciadora de exercícios lúdicos de uma experientiação atenta e sutil. Esforço este que produz outra forma de se relacionar com os diversos objetos, naturais e técnicos, postulando a composição de ambos, sem degradação de nenhuma das partes para compor o desenho de uma rede que inclui também o espaço das ruas, que estica o espaço das cidades para além das exigências aerodinâmicas. Para que se possa enfim, escolher andar a pé ou se locomover de carro, de metrô, de ônibus, de bicicleta, etc.; para que se possa escolher correr, andar ou ficar parado. (SANT’ANNA, 2001)

Neste sentido, trata-se de um si mesmo que é indissociável do coletivo, da invenção de coletivos, ou ainda, da invenção de uma comunidade dos sem comunidade.

37) Que não deve ser entendida como o exato oposto da velocidade. Lentidão que não trata de acrescentar coisas de uma forma menos veloz, mas sim de lidar com aquelas que já existem; que se dispõe a acolher a espessura, o peso da presença e a riqueza ofertada pela variação dos ritmos do tempo. Que se aproxima do ócio enquanto um espaço-tempo singular, irredutível ao dever de descansar para o trabalho ou ao direito de usufruir do lazer após o labor. É justamente um não planejar, não querer se apoderar de mais um guia, de mais uma fórmula para obter calma, equilíbrio e saúde. É como se a escolha da lentidão fosse também a possibilidade de suspender o desejo de “viver sempre mais”. Para um aprofundamento do estatuto da lentidão ver Sant’Anna (2001, p. 17-20).

4.5 - A COMUNIDADE DOS SEM COMUNIDADE

Sendo assim, deve-se aqui destacar o estatuto político desse si mesmo que é indissociável da produção do coletivo. Este estatuto, que aposta na constituição de um mundo comum; que aposta na noção de “comum” em detrimento de uma suposta idéia de si soberano e de uma tradicional visão de comunidade. Esta última aparece freqüentemente como uma referência à comunicação íntima de seus membros entre si a partir da comunhão orgânica dela mesma com sua própria essência. Essência esta que é construída pelo compartilhamento de uma identidade, segundo o modelo da família e do amor. Essa comunidade, tradicionalmente definida no Ocidente, contrapõe-se à idéia de sociedade, que é responsável pela perda ou degradação de uma intimidade comunitária de laços estreitos e harmoniosos. Toda a consciência cristã, moderna, humanista da perda da comunidade vai na direção desse embate entre comunhão comunitária e a degradação societária. Todavia, segundo Pelbart (2002), tal comunidade nunca existiu. A esse desejo fusional de comunhão contrapõe-se uma outra visão que opera na contramão dessa nostalgia comunal. Visão que pensa a potência coletiva enquanto instância do “comum”, em seu caráter não dado e, nesse sentido, o menos “comum” do mundo.

Em outros termos, esse “estar-em-comum” só é pensável enquanto negação da identidade consigo mesmo e, tem por condição precisamente a heterogeneidade, a pluralidade, a distância. Essa outra visão de comunidade é composta da fragmentação característica dos seres singulares e seus encontros. É feita no espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Ou seja, o estar em comum não remete nem a uma lógica da identificação nem da justaposição, mas a uma lógica do limite: isso que está entre dois ou vários, pertence a todos e a nenhum... Nessa “comunidade às avessas” não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, sempre irreduzível e que introduz continuamente a dissimetria. Por um lado, então, o infinito da alteridade encarnada pelo Outro devasta a suposta totalidade do sujeito, fazendo ruir sua identidade centrada e isolada, abrindo-o para uma exterioridade irrevogável, num inacabamento constitutivo. Por outro lado, essa dissimetria impede que todos se reabsorvam numa totalidade que constituiria uma individualidade ampliada. Essa comunidade negativa é

fundada sobre o absoluto da separação que tem necessidade de afirmar-se para se romper até tornar-se relação paradoxal, insensata e sempre pronta a se dissociar. (PELBART, 2002)

Todavia, como desligar-se da comunicatividade totalitária e vacuizada tão em voga nos modos de subjetivação capitalísticos? Como desafiar aquelas instâncias que expropriaram o comum, e que o transcendentalizaram na figura da comunidade perdida? É onde Pelbart (2002) evoca uma resistência vinda de uma singularidade qualquer, do qualquer um, como aquele que já não se define por sua pertinência a uma identidade específica, seja de um grupo político ou de um movimento social. É isso o que, segundo ele, o Estado não pode tolerar: a singularidade qualquer, que não reivindica uma identidade, que constitui uma multiplicidade inconstante e que declina toda identidade e toda condição de pertinência, mas manifesta seu ser comum. (PELBART, 2002)

Resistência esta que se faz como uma nova arte das distâncias, um espaço de jogo entre desertores, uma comunidade de jogo que assume a dispersão a seu modo. Desertor entendido aqui como aquele que não mais se reconhece na trivialidade do mundo de mercadorias infinitamente permutáveis e substituíveis que se pode comprar e utilizar em sua “tunagem” subjetiva, mas sim, que assume o exílio, a insignificância, o anonimato, a separação e a estranheza não como circunstâncias poéticas ou apenas existenciais, mas também políticas. É aí, nesse espaço de solidão que, paradoxalmente, o comum pode inventar-se de maneira imanente, dado o novo contexto produtivo e biopolítico atual de produção de todo um conjunto de singularidades em variação contínua.

Todas as diversas entradas, aqui apresentadas para tematizar a invenção de um plano comum, fazem parte, segundo Pelbart (2002), de um espectro que nos obriga a repensar hoje a relação entre o comum e o singular nas condições da produção e da invenção contemporânea. Relação que necessita, como vimos ao tratar dos processos de individuação em Simondon, de um certo tipo de solidão que é condição para qualquer produção de singularidades.

Segundo Deleuze e Parnet (1998), trata-se de um tipo de solidão extremamente povoada de encontros. É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro, seja ele com pessoas ou com movimentos, idéias, acontecimentos, entidades, etc. Encontro que designa um efeito de passagem, um “passar entre”, onde cada um se desterritorializa no outro, segundo linhas que não estão nem em um nem em outro, e que carregam um “bloco”

como uma diferença de potencial. Encontrar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como, posto que não se trata de algo de mútuo, não se trata de um termo que se torna outro, mas um bloco assimétrico de devir, de uma evolução a-paralela, sempre “fora”, sempre um “entre-dois” das solidões. Não há método, regras ou receitas para o encontro – nada além do que esses autores denominam de “uma longa preparação”. Para eles, quando se chega a esse ponto, se está sozinho e, paradoxalmente, é-se um escritório de produção. Produção de uma gagueira, de uma linha quebrada que parte sempre em adjacência – produção de um estilo, de um charme. Ou seja, produção de um agenciamento de enunciação que, ao inventar novas forças ou novas armas, permite apreender as pessoas como combinações e chances únicas; como *Hecceidades*. Para Deleuze e Parnet (1998, p. 108):

Com efeito, toda individuação não se faz sobre o modo de um sujeito ou até mesmo de uma coisa. Uma hora, um dia, uma estação, um clima, um ou mais anos – um grau de calor, uma intensidade, intensidades muito diferentes que se compõem – têm uma individualidade perfeita que não se confunde com a de uma coisa ou de um sujeito formados. “Que terrível cinco horas da tarde!” Não é o instante, não é a brevidade que distingue esse tipo de individuação. Uma hecceidade pode durar tanto tempo, e mesmo mais do que o tempo necessário ao desenvolvimento de uma forma e para a evolução de um sujeito. Mas não é o mesmo tipo de tempo: tempo flutuante, linhas flutuantes do Aiôn, por oposição a Chronos. As hecceidades são apenas graus de potência que se compõem, às quais correspondem um poder de afetar e ser afetado, afetos vivos e passivos, intensidades.

As *hecceidades* marcam acontecimentos, constituem devires. Estes últimos – os devires – são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Segundo Deleuze e Parnet (1998, p. 10):

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. [...] O devir é um único bloco, uma evolução a-paralela, de modo algum uma troca, mas “uma confiança sem interlocutor possível”.

Devir é tornar-se cada vez mais um deserto povoado, tribos o habitam, passam por ele, sobre ele. A experimentação sobre si mesmo diz respeito a combinações diferentes entre tais

tribos, que apesar de se fazerem sozinhas, não nos são dadas. É preciso produzi-las, inventá-las, correndo risco e perigo. Quanto mais se inventa um regime próprio de tribos, menos se é uma pessoa ou um sujeito e mais se torna um “coletivo” que encontra outros coletivos, que se conjuga e se cruza com outros operando processos de individuação. Enfim, potencializando a autonomia enquanto função. (DELEUZE, G; PARNET, C., 1998)

E, mesmo que solitária, a construção desse “deserto” engaja, necessariamente, agenciamentos coletivos. Nessas condições, a partir do momento em que há esse tipo de multiplicidade, trata-se, primordialmente, de política. Segundo Deleuze e Parnet (1998), que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde ele leva sua vida e seu empreendimento, é a única coisa importante. Sendo assim, é preciso, segundo Deleuze e Parnet (1998, p. 136):

[...] em cada regime e em cada agenciamento, descobrir o valor próprio das linhas de fuga existentes: como aqui elas são marcadas com um sinal negativo, como ali adquirem uma positividade, mas são recortadas, negociadas em processos sucessivos, como em outra parte elas caem em buracos negros, como em outra parte ainda passam ao serviço de uma máquina de guerra, ou então como animam uma obra de arte.

Para esses autores, a questão a ser colocada é a de saber quais são os perigos que ocorrem no meio de uma experimentação real e que podem nos dificultar, ou até mesmo monopolizar as saídas posto que, as pessoas estão sempre no meio de um agenciamento onde nada pode ser assinalado como originário. Sempre coisas que se cruzam, jamais coisas que se reduzem. Entre esses agenciamentos, que operam em meios e épocas bem diferentes, não há qualquer dependência causal, mas ramificações mútuas e independentes da distância espaço-temporal. (DELEUZE, G; PARNET, C., 1998)

Com isso, podemos definir a potência coletiva como uma série de práticas que visam à constituição de um mundo comum tendo como base um processo de conexões, inclusões e exclusões que vão se operando na própria experiência. Sendo assim, a constituição do coletivo implica simultaneamente uma ética da invenção de uma exterioridade definida como o conjunto de tudo que foi excluído ao longo de uma experiência coletiva, não sendo, pois, uma realidade definida *a priori*, paralisante e baseada em normas cristalizadas. Agir eticamente é,

portanto, se afirmar como ponto singular de uma infinidade aberta de relações em constantes processos de individuação. Segundo Escóssia (2004, p. 189):

O que deixa claro que o ato ético é aquele que possui um poder de amplificação, de propagação e ressonância, e que o torna capaz de entrar em relação, inscrevendo seus atos na rede de outros atos. Mas não se trata aqui de uma simples integração, uma vez que não se passa na ordem racional e nem se confunde com a relação de harmonia entre membros de uma comunidade.

Cabe lembrar, contudo, que as virtualidades do coletivo e do comum trazem somente possibilidades de sua realização. Em acordo com Escóssia (2004, p. 191):

Sabemos que o capitalismo conexcionista, tão nômade quanto todas essas figuras coletivas, pode reabsorver a potência política do comum e do impessoal, dissolvendo-a e fazendo-a trabalhar a seu favor. Esse é o risco sempre iminente. Por isso, trata-se não de reificar, naturalizar esses conceitos, mas de tomá-los como dispositivos contingentes, que respondem de maneira sempre parcial e provisória aos problemas que cada época e circunstância política apresenta.

Sendo assim, em acordo com Escóssia (2008), o plano coletivo não é um plano político de soluções duradouras dos problemas, mas é sim, um plano que deve ser permanentemente construído pela promoção de modos de fazer competentes que levem em conta, ao lidar com as relações, não só o escape à organização encontrada no plano das formas (tão familiares a nossa realidade cotidiana), como também o acesso ao plano de forças onde é possível a instauração de condições de diferenciação recíproca. Diferenciação esta capaz de produzir um *quantum* de transversalização e agenciando vetores de criação de novas formas que não pertenciam a nenhum dos componentes já existentes e nem ao somatório destes. É do/no encontro que outras normas e outros planos se tornam passíveis de construção. Construção esta que é, ao mesmo tempo, um processo estritamente imanente a um plano que precisa, ele próprio, ser construído – é o próprio agenciamento coletivo. E é este agenciamento que confere o estatuto político do coletivo ao deixar claro que não se trata de um processo espontâneo, mas um ato político que necessariamente engaja um conjunto de devires sociais. (ESCÓSSIA, 2008)

4.5.1 – Choro desértico no Novo Paraíso

Para finalizar este nosso percurso de pesquisa, analisemos um movimento urbano que pode nos ajudar pensar esse coletivo que está entre o indivíduo e comunidade, entre o singular e o comum...

Um certo bar de Aracaju, situado no Novo Paraíso, um dos bairros mais antigos da cidade, durante os sábados e domingos, promete um grupo de chorinho que toca ao vivo das dezesseis às vinte e duas horas. Promessa esta que causa estranhamento ao enunciar seis horas ininterruptas de um choro bem executado. Algo raro, já que poucos são os bares que tocam esse tipo de música na capital sergipana. Além da surpresa ao chegar nesse bar – lugar pequeno e meio que escondido entre residências –, uma das coisas que mais chama atenção é justamente o clima que aquele espaço produz.

Logo na primeira visita, não havia nenhuma mesa ou cadeira disponível, a maioria das mesas era ocupada por somente uma pessoa, geralmente um senhor com a idade aproximada entre 50 e 70 anos. Cada um a seu modo, com sua bebida, ouvindo aquele choro e estranhando os novos visitantes. Enquanto a espera por uma mesa se estendia, um dos inúmeros frequentadores se levantou e ofereceu o seu quinhão indo rapidamente sentar-se à mesa ao lado junto a um suposto conhecido com quem iniciara rapidamente uma animada conversa.

Já acomodados, os estrangeiros se deliciavam com o chorinho tão bem executado por músicos tão poucos conhecidos em suas referências do cenário musical local. Ao que parecia, os frequentadores daquele espaço eram todos conhecidos entre si, apesar de sentarem distantes uns dos outros. O choro se desenrolava com tranquilidade em cima de um pequeno tablado onde havia, antes dos músicos, duas pequenas mesas com cervejas e petiscos. O tempo passava com calma, chorado em meios aos solitários clientes/ouvintes emocionados. Emoção que, segundo Kastrup (2007, p. 121): “[...] exerce sobre nós uma atração, que nos captura, que nos faz penetrar nela e seguir com ela. O sujeito é levado a abandonar sua atenção à vida prática e a experimentar a duração, a sair de si e a entrar em outros devires.” Segundo Bergson (1932, p. 36 *apud* KASTRUP, 2007, p. 120):

Que a música exprima a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia, nós somos a cada instante isso que ela exprime. Não somente nós, mas muitos outros, mas todos os outros também. Quando a música chora, é a humanidade, é a natureza inteira que chora, com ela. Para dizer verdadeiramente, ela não introduz sentimentos em nós; ela antes nos introduz neles, como dançarinos introduzidos numa dança.

Em vários momentos, entre uma música e outra, como era de se esperar, o chorinho cedia lugar ao silêncio – era o tempo dos músicos descansarem um pouco, terminarem as bebidas em seus copos, beliscarem algum petisco e impedir que o copo permanecesse vazio. No entanto, numa dessas paradas, o dono do bar convoca um de seus clientes para agradecer a todos com um “tostão da sua voz”. Cliente que é rapidamente seguido por vários outros e, sendo assim, rapidamente o chorinho é atropelado pela seresta e se vê disputando espaço entre uma voz e outra. Agradável surpresa: boa parte dos frequentadores comparecia àquele bar não somente como ouvintes/consumidores daquela boa música, mas também como músicos, como cantores, que contribuía ativamente para construir a musicalidade daquele ambiente. Estava explicada assim a longa duração do chorinho aos finais de semana.

Ao longo das seis horas, vários desses senhores chegavam e partiam sem não antes disso cantar e/ou tocar algum instrumento durante quatro ou cinco músicas em média. No entanto, entre músicas, cervejas, chorinhos e serestas uma curiosidade ainda se sustentava: o modo como aquele espaço era disposto. A maior mesa era a dos visitantes – todos na faixa dos vinte anos de idade, mesa cheia de “jovens” – que agregava várias pessoas apinhadas (apesar do fato de muitas delas serem e permanecerem desconhecidas entre si) que mal conseguiam falar umas com as outras, naquele pouco espaço.

Os frequentadores assíduos traziam a cena uma outra lógica que compunha um clima bem diferente que resistia, que efetivava uma contraconduta a um domínio aglutinante feito de anexação e posse ao qual os “jovens” se modulavam em diversos outros espaços. Modulação esta que enaltece ao máximo as conexões e esconjura ao máximo a solidão ao produzir uma angústia do desligamento das redes de vida cujo acesso é mediado crescentemente por pedágios comerciais impagáveis a uma grande maioria. Angústia produzida por algo que Peter Pál Pelbart, numa conferência proferida em 2006, intitulada “Como viver só” nomeia como um “socialitarismo despótico”, ou ainda, um totalitarismo simbólico, uma tirania das trocas produtivas e da circulação social onde tudo flutua na

indiferença sem qualidades onde ninguém mais se reconhece na infinidade de mercadorias intercambiáveis e substituíveis. Pouco importa os conteúdos de vida que se alternam e que cada um visita em seu turismo existencial. Segundo Deleuze (*apud* PELBART, 2006, informação verbal):

[...] sofremos de um excesso de comunicação, estamos trespassados de palavras inúteis; de uma quantidade demente de falas e imagens e que melhor seria arranjar vacúolos de solidão e silêncio para que se tivesse por fim algo a dizer.

Sendo assim, a questão não é porque ficamos tão sós, posto que não se trata de sanar esta suposta falta, de buscar uma conexão mais duradoura ou ainda resgatar uma comunidade perdida. Deleuze (*apud* PELBART, 2006, informação verbal) afirmara certa vez que “[...] o problema não é que nos deixam sós, é que não nos deixam suficientemente sós”. Em outra oportunidade, já no abecedário (1988-1989), ao definir a tarefa do professor, este mesmo filósofo definia a relação que se pode ter com os estudantes como o ensino dos benefícios da sua solidão, uma reconciliação com sua solidão. Reconciliação que exige uma certa suavidade, posto que, para Deleuze (1992):

[...] As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir, ao contrário, elas as forçam a se exprimir. Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merecesse um pouco ser dito. Do que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não tem o menor interesse. Ora, o que chamamos de sentido de uma proposição é o interesse que ela apresenta, não existe outra definição para o sentido. Ele equivale exatamente à novidade de uma proposição. Podemos escutar pessoas durante horas: sem interesse... Por isso é tão difícil discutir, por isso não cabe discutir nunca.

Os clientes/músicos do bar assumiam então uma postura “deleuziana”. Ao invés das mesas enormes e gregárias viam-se mesas solitárias num local onde todos se conheciam. E, justamente nesse lugar, era possível experienciar algo de comum, uma espécie de estar junto muito difícil de observar nas mesas gregárias, onde o que parece ser mais importante é a possibilidade cada vez maior e imediata de conexão com vários tipos, várias gentes. Nesse espaço, em seu funcionamento encontrávamos possíveis respostas para as perguntas

formuladas pelo diretor da clínica de La Borde, Jean Oury (*apud* PELBART, 2006, informação verbal), a saber:

Como sustentar um coletivo que preserve viva a dimensão de singularidade? Como criar espaços heterogêneos com tonalidades próprias, atmosferas distintas permitindo que cada um se enganche a seu modo? Como manter uma disponibilidade que propicie os encontros, mas que não os imponha? Uma atenção que permita o contato e preserve a alteridade? Como dar lugar ao acaso sem programá-lo? Como sustentar uma gentileza que permite a emergência de um dizer ali onde cresce um deserto afetivo?

Os velhos frequentadores operavam noutra suavidade reivindicando uma relação outra entre solidão e vida coletiva. Solidão que não designa solipsismo de um sujeito, de uma pessoa, pelo contrário – solidão que diz respeito a um agenciamento coletivo, o ponto mais singular abrindo-se para a maior multiplicidade, rizoma. Por isso, diz Deleuze (*apud* PELBART, 2006, informação verbal): “cabe sair do buraco negro de nosso eu, onde nos alojamos com nossos sentimentos e paixões, cabe sair desse buraco, desfazer o rosto, tornar-se imperceptível e pintar-se com as cores do mundo.” Em todo caso, trata-se de servir-se da solidão como meio de multiplicar-se numa linha de fuga inventiva.

Era como se cada um precisasse de um espaço, ou melhor, de um território onde pudesse fazer funcionar as coisas ao seu modo, onde fosse possível agenciar as singularidades de que eram portadores com a música. Aquelas mesas/territórios, ocupada por senhores solitários, marcavam um “entre”, marcavam algum tipo de distância crítica. Em acordo com Pelbart (2006, informação verbal):

Marcar suas distâncias, o que é meu é, primeiramente, a minha distância, não possuo senão distâncias. Distâncias que marcam a solidão, a singularidade, a assinatura. Um coletivo feito de singularidades díspares se põe em marcha num jogo sutil de distâncias, de ressonâncias e contaminações. Do fundo de seu isolamento pálido eles pedem ou anunciam uma outra comunidade, um outro jogo de vozes, uma comunidade dos que não tem comunidade.

Tais senhores, em idade já avançada – o que usualmente nos dá uma idéia de quietude –, ao som das inúmeras músicas convocadas por eles mesmos, músicos/clientes daquele bar,

nos pareciam transpassados por intensos movimentos de produção subjetiva. Quietude como que para não espantar os “pequenos devires”. Se havia pouco movimento aparente, as expressões desses senhores nos remetiam a movimentos intensos e menores, a “viagens no mesmo lugar” dentre as mais variadas músicas que desrespeitavam temáticas, dureza de ritmos e arranjos e cronologias históricas para se tecerem geograficamente à medida que aquele espaço, ele mesmo, também ia se produzindo e injetando devires naqueles enrugados corpos-subjetividade. Em suas mesas/territórios, compostas mais de distâncias e encontros do que de vinculação e pertinência, produzia-se um tipo de relação com o outro que não era uma experiência de colisão, mas sim uma experiência da distância que os separa e o seu sobrevôo. Encontro que, de todo modo, é uma ação à distância de uma força sobre outra e que relança o viver só numa dimensão inusitada – a da pluralidade dos mundos. O bar produzia assim, uma ecologia subjetiva precisa em que cada singularidade preservava sua distância e sua capacidade de encontrar-se com outras forças, entrar em devires outros.

Várias vezes durante a noite, os clientes/músicos aplaudiam copiosamente, surpresos e emociados ao ouvir alguma música que alguns de seus conhecidos entoava e que lhes parecia rica de intensidades. Ao que nos parece, se instalava ali um solo comum – o da música – onde mais importante do que estar junto, sair junto (já que vários chegavam sozinhos ao bar) era estar junto com a música, ser percorrido por ela, agenciar-se com ela de forma singular. Solo que convocava um tipo de amizade onde menos do que ter idéias em comum, do que ter como ponto de sustentação uma comunhão de idéias, o mais importante, como bem disse Deleuze em seu *Abecedário* (1988-1989), é “ser sensível aos signos que o outro emite em sua distância”. Nesse espaço de velhos solitários e quietos se presenciava um tipo de solidão povoada que instaurava um solo-comum responsável por um “clima”, uma atmosfera, um deserto, uma *hecceidade* sempre cambaleante e capaz de multiplicar os encontros com pessoas, movimentos, idéias, acontecimentos, entidades sob a linha intensa da música. Ali, o estar-comum não precisava de um movimento gregário, pelo contrário, o comum ali parecia ter como requisito uma certa solidão que funcionava como o lócus onde singularidades podiam se atualizar e produzir um solo comum que mantinha o respeito e abertura às possíveis heterogeneidades.

Resulta então, de tudo que foi apresentado, por um lado, um coletivo que não se reduz ao social e, por outro lado, um si mesmo que não se reduz meramente a um eu individual,

soberano e bem delimitado. Com efeito, trata-se de afirmar e apostar em processos constantes de composição, de individuação apreendidos como um plano de engendramento de possíveis a partir da manipulação concreta de onde se age – de fato, uma enação. Ou seja, trata-se de uma construção transversal e constante de si mesmo e do mundo a partir de uma função de autonomização que privilegia a produção de normas de valor propulsivo ao expandir os limites imanentes e infiéis da vida em meio aos gargalos de estrangulamento de toda uma série de relações de poder que intentam colmatar sua potência inventiva.

5 – CONSIDERAÇÕES SEM FIM

Nesse longo trajeto que fizemos, em alguns momentos acompanhados por Foucault, em outros circulando com um bando de outros “malfeitores”, como nos diria Deleuze (1998) confeccionamos um trabalho-percurso que se configura enquanto campo problemático.

Desde o início afirmamos que nossa questão – a temática da autonomia – é atravessada de ponta a ponta pelo tema das relações de poder em Michel Foucault. Aproximando-nos de suas pesquisas genealógicas deixamos claro o quanto o tema do sujeito soberano se produz em meio a certos exercícios capilares de relações de poder extremamente diversificados ao longo da história. Acompanhando três de seus diagramas gerais de funcionamento – soberania, disciplina e biopolítica – nos inserimos nas modulações e sobreposições de uma a outra. Se na soberania o exercício era pautado no excesso e no confisco, na disciplina era fundamentado na individuação e no confinamento, no biopoder, ao se sobrepor e modificar os pontos de incidência dos modos anteriores, a atuação se dá de forma massificante no “corpo-espécie” e funciona a céu aberto, engendrando modulações que fazem funcionar diversos mecanismos que tentam gerir o viver.

Nesse mecanismo que incide diretamente na potência disruptiva da vida a fim de capturar suas forças processuais é possível, por exemplo, que uma pessoa extrapole inclusive as limitações de gênero e continue sendo tutelada pelo Estado como demonstrado na notícia a seguir:

Uma pessoa que mora na Austrália pode ser a primeira no mundo reconhecida oficialmente como não pertencendo a nenhum dos sexos, segundo a imprensa australiana.

O governo do Estado de New South Wales emitiu uma certidão de "Gênero Não-Específico" a Norrie May-Welby. Isso significa que o governo não reconhece Norrie como homem ou mulher.

Norrie se considera andrógino e é ativista do grupo Sex and Gender Education (Sage, na sigla em inglês), que faz campanha por direitos de pessoas com diferentes identidades sexuais.

Norrie, de 48 anos, nasceu na Escócia e foi registrado como homem. Aos 23 anos, ele passou por um tratamento hormonal e cirurgias para mudar de sexo, e foi registrado na Austrália como mulher.

No entanto, Norrie ficou insatisfeito com a mudança e interrompeu seu tratamento, preferindo denominar-se "neutro".

"Gaiola" dos gêneros

"Esses conceitos de homem e mulher simplesmente não se encaixam no meu caso, eles não são a realidade e, se aplicados a mim, são fictícios", afirma Norrie em um artigo publicado no site The Scavenger na semana passada. (AUSTRÁLIA..., 2010)

Todavia, é importante deixar claro que essa mudança só é possível quando é referendada pelos saberes especializados. Na tentativa de gerir a vida, os casos são analisados pelos especialistas recomendados e, dada a especificidade da situação podem ou não ser incluídos nos jogos de poder. É o especialista a principal figura do biopoder:

[...] Segundo a notícia publicada no The Scavenger, os médicos declararam em janeiro deste ano que não conseguiram determinar o sexo de Norrie - nem fisicamente nem em função do seu comportamento.

A certidão de gênero não-específico foi dada de acordo com uma recomendação de 2009 de um relatório da Comissão de Direitos Humanos da Austrália, segundo o portal. A certidão foi publicada na capa do jornal australiano Sydney Morning Herald.

Uma porta-voz da Procuradoria do governo da Austrália disse ao jornal que esta foi a primeira certidão do tipo.

A porta-voz do Sage, Tracie O'Keefe, disse ao Scavenger que a decisão tem impacto importante na vida de pessoas que não se identificam nem como homens ou mulheres. . (AUSTRÁLIA..., 2010)

Não podemos, contudo, negar a importância de tal modificação, a aceitação jurídica de alguém que esteja “fora” das delimitações de gênero produz conseqüências e pode desdobrar-se em discussões que ainda não temos como prever pra onde podem nos levar. Mas, como nos alerta Fuganti (2008, p. 111):

Mas diante desse apego reformista à Forma-Homem e desses investimentos refinados travestidos de liberação; diante desse “gosto democrático” pela normalização; diante de uma civilização que não vislumbra outro caminho senão o da instituição da Lei como forma inelutável da verdadeira liberdade - Estado de Direito positivo que nos defenderia dos totalitarismos, fascismos e terrorismos; diante desse quadro todo de decadência das mais nobres forças do homem, será que realmente queremos e somos capazes de ver aí não a saída ou melhora progressiva da condição humana mas, ao contrário, um grito autoritário de desespero que demanda um biopoder ou uma sociedade de controle sobre a vida?

Na gestão da vida, o biopoder tende, cada vez mais, a descentrar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas produtoras de signos, de sintaxe e de subjetividade, por intermédio, especialmente, do controle que exerce sobre a mídia, a publicidade, as sondagens, as pesquisas de opinião, etc. se deslocando, ao mesmo tempo em extensão – ampliando seu domínio sobre o conjunto da vida social, econômica e cultural do planeta – e em “intenção” – infiltrando-se no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos. Ao sabor dos mercados, o indivíduo *Stultus* transita entre produtos diferenciados nas mais diversas prateleiras e entende sua autonomia enquanto possibilidade de escolha entre tais bens. Por outro lado, em meio ao corpo-consumidor, que consome idéias, políticas, roupas e até mesmo os diversos verbos da vida, nossa contemporaneidade se depara com questões de partilha do mundo, da dificuldade de perceber-se enquanto ponto e nó de uma rede onde todos estamos interligados. Os problemas ecológicos com os quais nos deparamos hoje em dia são emblemáticos nisso, posto que neles se trata, prioritariamente, de pôr em questão os modos de vida não somente enquanto uma escolha individual, como também como maneira de habitar e conviver em/no mundo. Segundo Guattari (2008), só haverá resposta à crise ecológica em escala planetária com a condição de que se opere uma autêntica reorientação política, social e cultural dos objetivos da produção de bens materiais e imaterias. Reorientação que deverá concernir não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. Reorientação que passa menos por reformas de cúpula, leis, decretos, programas burocráticos do que pela promoção de práticas centradas no respeito à singularidade e no trabalho permanente de promoção da função coletiva de autonomização que transborda por todos os lados o corpo, o ego, o indivíduo. Tal problemática, no fim das contas, é a da produção de existência humana em novos contextos históricos onde, literalmente, o que está em questão é a reconstrução do conjunto das modalidades do ser-em-grupo. Para Guattari (2008, p. 22-23):

[...] especialmente no registro das práticas “psi”, tudo deveria ser sempre reinventado, retomado do zero, do contrário os processos se congelam numa mortífera repetição. A condição prévia a todo novo impulso da análise – por exemplo, a esquizoanálise – consiste em admitir que, em geral, e por pouco que nos apliquemos a trabalhá-los, os agenciamentos subjetivos individuais e coletivos são potencialmente capazes de se desenvolver e proliferar longe de seus equilíbrios ordinários. Suas cartografias analíticas transbordam, pois, por essência, os territórios

existenciais aos quais são ligadas. Com tais cartografias deveria suceder como na pintura ou na literatura, domínios no seio dos quais cada desempenho concreto tem a vocação de evoluir, inovar, inaugurar aberturas prospectivas, sem que seus autores possa se fazer valer de fundamentos teóricos assegurados pela autoridade de um grupo, de uma escola, de um conservatório ou de uma academia... Work in progress! Fim dos catecismos psicanalíticos, comportamentalistas ou sistematistas. O povo “psi”, para convergir nessa perspectiva com o mundo da arte, se vê intimado a se desfazer de seus aventais brancos, a começar por aqueles invisíveis que carrega na cabeça, em sua linguagem e em suas maneiras de ser (um pintor não tem por ideal repetir indefinidamente a mesma obra – com exceção da personagem de Titorelli, no Processo de Kafka, que pinta sempre e identicamente o mesmo juiz!). Da mesma maneira, cada instituição de atendimento médico, de assistência, de educação, cada tratamento individual deveria ter como preocupação permanente fazer evoluir sua prática tanto quanto suas bases teóricas.

Segundo Gros (2006), somente opor ao Estado o indivíduo e seus interesses é tão casual quanto opor-lhe a comunidade e suas exigências, uma vez que se trata, tanto em um caso como no outro, daquilo que o Estado produz, regula, domina. Como vimos, não se trata de limitar-se apenas à reivindicação de uma igualdade jurídica, menos ainda, de definir a verdade de uma natureza em si. Normalizar, lutar pelo reconhecimento de uma identidade verdadeira do sujeito (até mesmo quando não possui um gênero definido), manter-se na reivindicação de direitos igualitários, tudo isto é uma maneira de cair na grande malha instituída das relações de poder. Nossas lutas não podem, pois, ter como único propósito a liberação do indivíduo em face de um Estado opressivo, porquanto precisamente é o Estado que é matriz de individuação. O problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que hoje se nos coloca não é o de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos liberar, a nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se vincula. Trata-se enfim, da invenção de outras políticas de si que promovam novas formas de subjetividade, novas práticas na relação de si para consigo que produzam de forma relacional e transversal modos de vida que apontem para outras escolhas de existências, que inventem estilos de vida.

É nesse tipo de aposta política que fica nítido a impotência do poder, já que, segundo o próprio Foucault, se ele não para de se produzir, se seus mecanismos são infinitesimais é justamente porque eles não são capazes de gerir completamente a vida em seu processo imanente de variação contínua. Não são capazes de colmatar completamente a potência da vida de desviar-se de si mesma. Como pensamos o poder enquanto relações de forças, estas sempre precisam de outras para se apoiar, para se contrapor. Felizmente, tal dinâmica sempre

pode mudar, posto que as forças não cabem numa forma, numa só pessoa. Como nos aponta Baptista (1999, p. 77):

As forças do mundo não cabem todas numa só pessoa; o mundo está cheio delas, diferentes, contrastantes, de várias intensidades. O mundo não tem paz, ele é nervoso, finito, inventado e reinventado a todo momento. As forças são de várias intensidades; jogue com elas, teça-as, misture, diga sim e as guerras serão sempre diferentes, surpreenderão o inimigo e o perigo não te deixará inerte. As almas que nunca morreram têm matéria e podem ser destruídas. Os que afirmam que dentro de si está o tesouro desejam a paz e o silêncio, e qualquer ruído do mundo incomoda a solidão tecida pela paz. A paz desses homens faz o mundo ser igual a eles, completo, solitário ou incompleto quando os ruídos do inesperado os desconcertam. Cuidado com eles, poderão te converter em nome, identidade ou vazio. Desconcertados, pedirão, pedirão feito famintos algum alimento e no rosto carente só existirá tristeza. Cuidado com eles, nesses momentos são perigosos, apesar da fraqueza. O mundo não tem paz, aproveite, e a solidão nunca te olhará no espelho. As almas que nunca morreram têm matéria; aproveite e crie outras durante a guerra. Cuidado com eles, poderão te converter em sujeito. As forças do mundo não cabem numa só pessoa, teça-as, misture, e as lutas serão sempre diferentes. Desconfie do medo, a guerra também é música, dance.

É nisso que politicamente podemos focar nossos esforços – nos diagramas de forças a fim de produzir interferências. Como nos pontua Neves (2004), interferências não sobre objetos dados, de unidades predeterminadas sobre sujeitos preexistentes, mas sim no sentido de fazer vazar as multiplicidades que constituem a nós e ao mundo. Interferência que esta autora define como (2004, p. 4):

[...] um conjunto de relações de forças que incidem, de maneira casual ou intencional, sobre outra relação ou outro conjunto de relações de forças. Isto quer dizer, nos termos de certas filosofias contemporâneas da diferença, que interferir é estar presente em um jogo de forças e, portanto, em um complexo jogo de poderes, entendendo que poder implica sempre correlações plurais de forças.

Em gargalos de estrangulamento, onde a processualidade da vida perde potência em meio ao biopoder, é na dissolução das formas que apostamos como movimento pertinente em meio a tudo que nos quer formatar num produto bem delimitado. É esse o esforço político que consideramos como primordial na tentativa de apreender as experiências nas quais nos constituímos como uma produção eminentemente coletiva. Esforço que exige uma pausa tensa, uma abertura, uma porosidade, um cuidado, um acolhimento às interferências

portadoras de novos acontecimentos e composições que afirmem, mesmo por poucos instantes, outros modos singulares de sentir, pensar e existir. E se, em diversos momentos nos enxergamos como estando num inferno, onde cada um deve estar no seu quadrado, em meio a um mundo onde está tudo dominado, é neste inferno que devemos produzir nossas saídas. Em acordo com Ítalo Calvino (2003, p. 158):

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

E, de fato, é isso que esperamos que esse trabalho possa ajudar a fazer: abrir espaço...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTRÁLIA reconhece pessoa sem sexo pela 1ª vez. **UOL Notícias**. Cotidiano, São Paulo, 15 mar. 2010. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/bbc/2010/03/15/australia-reconhece-pessoa-sem-sexo-pela-1-vez.jhtm>>. Acesso em: 16 mar. 2010.

BOCK, Ana Mercês B. Quem é o homem na psicologia? . **Interfaces**. UFBA. 1997, vol.1, nº.1, Jul-Dez/97.

BAPTISTA, Luis Antonio dos Santos. **A fábrica de Interiores: a formação psi em questão**. Niterói-RJ: EdUFF, 2000.

_____. **A Cidade dos Sábios**. São Paulo: Summus, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BELCHIOR. Na hora do almoço. Intérprete: Belchior. In: **Na Hora do Almoço**. Rio de Janeiro: Copacabana, 1971. Letra e vídeo disponível em: <<http://letras.terra.com.br/belchior/44457/>>. Acesso em: 15 jan. 2010.

BERTOLOTTO, Rodrigo. Jovens de SP adotam estilo vitoriano e idolatram tecnologia a vapor. **UOL Notícias**. Cotidiano, São Paulo, 01 mar. 2010. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2010/03/01/jovens-de-sp-adotam-estilo-vitoriano-e-idolatram-tecnologia-a-vapor.jhtm>>. Acesso em: 02 mar. 2010.

BRANCO, Guilherme Castelo. As lutas pela autonomia e liberdade em Michel Foucault. De Guilherme Castelo Branco. In: SOARES, Jorge Coelho; EWALD, Ariane P.; DAMAS, Carla (orgs.). **Anais das Terças Transdisciplinares: experimentando a fronteira entre a Psicologia e outras práticas teóricas, Março 2000 – Junho 2001**. Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 2001, p. 165-175.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil: 1988** – texto constitucional de 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais de n. 1, de 1992, a 32, de 2001, e pelas Emendas Constitucionais de Revisão de n. 1 a 6, de 1994, - 17. Ed. - Brasília: 405 p. - (Série textos básicos; n. 25).

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. Sistema Único de Assistência Social – SUAS. **Norma Operacional Básica (NOB/SUAS)**. Construindo as bases para a implantação do Sistema Único de Assistência Social. Brasília, jul. de 2005. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/suas/menu_superior/publicacoes>. Acesso em: 15 out. 2009.

BUKOWSKI, Charles. **Misto-quente**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

CALVINO, Ítalo. **As cidades Invisíveis**. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o patológico**. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da Ecologia à Autonomia**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense. 2005.

_____. **Abecedário: entrevistas a Claire Parnet**. 1988-1989. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/esquizoanalise/67-o-abecedario-de-gilles-deleuze>>. Acesso em: 10 jan. 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ELIAS, Norbert. A Sociedade dos Indivíduos (1939). In: **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

EIRADO, André do; PASSOS, Eduardo. A noção de Autonomia e a Dimensão do Virtual. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n.1, p. 77-85, 2004. Disponível em: <http://www.slab.uff.br/exibetexto2.php?link=.%2Ftextos%2Ftexto11.htm&codtexto=11&cod=11#_ftn11>. Acessado em: 21 de jul. 2009.

_____. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E., KASTRUP, V., e ESCÓSSIA, L. da (orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre; Sulinas, 2009.

ESCÓSSIA, Liliana da. **O coletivo como plano de co-engendramento do indivíduo e da sociedade**. 2004. 204 f. Tese (Doutorado em psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Psicologia – IP, 2004.

_____. O Coletivo como Campo de Intensidades Pré-Individuais. In: ESCÓSSIA, Liliana da; CUNHA, Eduardo Leal (orgs.). **A psicologia entre Indivíduo e Sociedade**. São Cristóvão-SE; Editora UFS, 2008.

_____. O coletivo como plano de forças na experiência cartográfica. In: PASSOS, E., KASTRUP, V., e ESCÓSSIA, L. da (orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre; Sulinas, 2009.

_____. O coletivo como plano de criação na saúde pública. **Interface**. Comunicação, Saúde e Educação, vol. 13, suplemento 1, 2009b (no prelo).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

_____. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

_____. **Microfísica do poder**. 23. Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c.

_____. **Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005b.

_____. **Segurança, Território e População: curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. É inútil revoltar-se? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a.

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. **A hermenêutica do sujeito (1981-1982)**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006d.

FUGANTI, Luiz. **Saúde, desejo e pensamento**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed.: Linha de Fuga, 2008.

GESSINGER, Humberto; LICKS, Augusto. Muros e Grades. Intérprete: Engenheiros do Hawaii. In: **Várias Variáveis**. São Paulo: SONYBMG-RCA, 1991. Faixa 9. Letra e vídeo disponível em: <<http://letras.terra.com.br/engenheiros-do-hawaii/45733/>>. Acesso em: 15 jul. 2009.

GONZAGUINHA. Comportamento Geral. Intérprete: Gonzaguinha. In: **Luiz Gonzaga Júnior**. 1973. Faixa 9. Letra e vídeo disponível em: <<http://letras.terra.com.br/gonzaguinha/330922/>>. Acesso em: 17 jan. 2010.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito (1981-1982)**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006d, p. 613-661.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 19ª Edição. Campinas, São Paulo: Papirus, 2008.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HORÓSCOPO. **Cinform**, Aracaju-SE, ano XXV, n. 1366, 15 a 21 de jun. 2009. Cultura & variedades, p. 7.

KASTRUP, Virgínia. **A Invenção de Si e do Mundo. Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. O Funcionamento da Atenção no Trabalho do Cartógrafo. In: PASSOS, E., KASTRUP, V., e ESCÓSSIA, L. da (orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre; Sulinas, 2009.

MANGUEIRA, Maurício. Desenvolvimento sustentável, a ciência enquanto produção histórico-cultural e algumas consequências para a pesquisa em uma perspectiva criacionista. **Revista do Departamento de Psicologia (UFF)**, v. 11, p. 26-39, 2000.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A Árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. 6. ed. São Paulo: Palas Athena, 2007.

MACIEL JÚNIOR, Auleríves. O problema da escolha e os impasses da clínica na era do biopoder. In: Maciel JÚNIOR, Auleríves; KUPERMANN, Daniel; TEDESCO, Silvia (orgs.). **Polifonias: clínica, política e criação**. Contra Capa Livraria/Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2005.

NEVES, Cláudia E. Abbês Baeta. Modos de interferir no contemporâneo: um olhar micropolítico. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 56, n.1, 2004. Retirado do World Wide Web <http://www.psicologia.ufrj.br/abp>. Disponível em: <
<http://www.slab.uff.br/textos/texto85.pdf>>. Acesso em: 18 de fev. 2010.

PELBART, Peter Pál. **Vida besta, vida nua, uma vida**. Texto escrito a partir de palestra apresentada por ocasião do Festival Alcantara, em Lisboa, no contexto dos encontros propostos pela dançarina Vera Mantero, no Teatro São Luiz, em junho de 2006. Disponível em:< <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1.shl>>. Acesso em: 18 mar. 2010.

_____. **Como viver só**. Conferência proferida na 27ª Bienal de São Paulo – “Como Viver Junto” – realizada em São Paulo em 04 de Agosto de 2006. Disponível em: <
http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br/portal/.event_pres/simp_sem/semin-bienal/bienal-vida/vida-doc>. Acesso em: 18 jan. 2010.

_____. A comunidade dos sem comunidade. In: PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe, VAZ, Paulo (orgs.). **O Trabalho da Multidão: império e resistências**. Rio de Janeiro: Gryphus: Museu de República, 2002.

POLÍTICA NACIONAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL – PNAS, aprovada pelo Conselho Nacional de Assistência Social por intermédio da Resolução nº 145, de 15 de outubro de 2004, e publicada no Diário Oficial da União – DOU do dia 28 de outubro de 2004. Disponível em: < http://www.mds.gov.br/suas/menu_superior/publicacoes>. Acesso em: 09 out. 2009.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault: Uma História Política da Verdade**. Insular/Achiamé: Rio de Janeiro, 2006.

ROLNIK, Suely. **Toxicômanos de Identidade – Subjetividade em Tempo de Globalização**. Reelaboração de artigo publicado no Caderno “Mais!” da Folha de São Paulo. São Paulo, 19 mai. 1996. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Toxicoidentid.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2009.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. **Corpos de Passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea**. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público – As tiranias da Intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIMONDON, Gilbert. A Gênese do Indivíduo. In: **O Reencantamento do Concreto**. Cadernos de Subjetividade, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP – vol 1, nº 1 (1993) – São Paulo: Editora Hucitec / Educ, 2003.

SOM de carros de passeio com potência de trio elétrico: amantes de som equipam o veículo com equipamento, às vezes, mais caro que o próprio carro. **Cinform**, Aracaju-SE, ano XXV, n. 1366, 15 a 21 de jun. 2009. Veículos 3, p. 13.

TUNING ainda é para poucos: hobby de personalizar o carro sai caro, mas quem gosta investe com prazer. **Cinform**, Aracaju-SE, ano XXV, n. 1366, 15 a 21 de jun. 2009. Veículos 3, p. 11.

VARELA, Francisco J. **Sobre a Competência Ética**. Lisboa: Edições 70, 1992.

VERNANT, Jean Pierre. “Édipo sem complexo. In: VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VEYNE, Paul. “Foucault Revoluciona a História”. In: **Como se Escreve a História**. 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1998.

VIOLA, Paulinho. Sinal Fechado. Intérprete: Paulinho da Viola. In: **Sinal Fechado**, Rio de Janeiro, Odeon, 1969. Letra disponível em: < <http://letras.terra.com.br/paulinho-da-viola/48064/>>. Acesso em 12 de dez. 2009.

ZAGO, Rosemeire. Desejos da mulher são simples. **Comportamento: oriente-se pela psicologia e aumente sua auto-estima**. [s.l.], 2010. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/vyaestelar/mulher.htm>>. Acesso em 06 mar. 2010.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 6. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2007.

BUKOWSKI, Charles. **O amor é um cão dos diabos**. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 2007.

_____. **O capitão saiu para o almoço e os marinheiros tomaram conta do navio**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **Factótum**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **A mulher mais linda da cidade**. Porto Alegre: L&PM, 1997.

CAIAFA, Janice. **Aventura das cidades: ensaios e etnografias**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. **Post-scriptum sobre a insignificância: entrevista a Daniel Mermet**. São Paulo: Veras Editora, 2001.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006,

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1.** São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. As máquinas desejantes. In:_____. **O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo.** São Paulo: Ed. 34, 2000.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. **Psicologia, uma (nova) introdução; uma visão histórica da psicologia como ciência.** 2. ed. São Paulo: EDUC, 2006.

FITZGERALD, F. Scott. **A Derrocada e outros contos e textos autobiográficos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970.** 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Doença mental e psicologia.** 3. ed. Rio de Janeiro, 1988.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si.** 9. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

GRIMAL, Pierre. **Os erros da liberdade.** Campinas, SP: Papyrus, 1990.

GUARESCHI, Neuza M. F.; HÜNING, Simone M. (orgs.); RODRIGUES, Heliana de B. Conde... [et al.]. **Foucault e a psicologia.** Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo.** Rio de Janeiro: CIA BRASILEIRA DE DIVULGAÇÃO DO LIVRO, 1972.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. **Situacionista: teoria e prática da revolução.** São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

JULLIEN, François. **Figuras da imanência: para uma leitura filosófica do *I Ching*, o Clássico da mutação.** São Paulo: Ed. 34, 1997.

KAFKA, Franz. **A metamorfose /e/ O Veredicto.** Porto Alegre: L&PM, 2006.

KEROUAC, Jack. **Viajante Solitário**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LUDD, Ned (org.). **Urgência das ruas: Black Block, Reclaim the Streets e os Dias de Ação Global**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

MANGUEIRA, Maurício. **Microfísica das criações parciais: pensamento, subjetividade e prática a partir de Nietzsche e Deleuze**. São Cristóvão: Editora UFS, Fund. Oviêdo Teixeira, 2001.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escriturário**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

MENDONÇA FILHO, Manoel; NOBRE, Maira Teresa. **Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa**. Salvador/ São Cristóvão: EDUFBA/EDUFS, 2009.

MILLER, Henry. **Trópico de Câncer**. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.

_____. **Trópico de Capricórnio**. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural (IBRASA), 1964.

NAFFAH NETO, Alfredo. **Psicoterapia em busca de Dioniso: Nietzsche visita Freud**. São Paulo: EDUC/ESCUTA, 1994.

OURY, Jean. **O Coletivo**. São Paulo: Hucitec, 2009.

PAIVA, Raquel. **O espírito Comum: Comunidade, Mídia e Globalismo**. 2ª ed. rev. e ampl. – Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault: Uma História da Governamentalidade**. Rio de Janeiro: Insular/Achiamé, 2006.

RAUTER, Cristina; PASSOS, Eduardo, BARROS, Regina Benevides de. (orgs.) **Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos**. Equipe Clínico-Grupal, Grupo Tortura Nunca Mais – Rj. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Editora TeCorá, 2002.

TOGNOLLI, Claudio. **A falácia genética: a ideologia do DNA na imprensa.** São Paulo: Escrituras Editora, 2003.

VONNEGUT, Kurt. **Matadouro 5.** Porto Alegre: L&PM, 2005.

_____. **Hócus-Pócus.** Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

YONEZAWA, Fernando Hiromi. Corporeizar a vida: uma conexão entre os conceitos de corpo e Corpo sem Orgãos e o exercício da prática na teoria e na vida. In: CARDOSO JUNIOR, Hélio Rebello.(org.). **Inconsciente-multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari.** São Paulo: Editora UNESP, 2007.