



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Para uma crítica do presente: rumo a modos de vida outros

vol. 19 número 3
semestral
dezembro de 2022



dois pontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume “Para uma crítica do presente: rumo a modos de vida outros”

André de Macedo Duarte, Diego dos Santos Reis, Thiago Fortes Ribas

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN: 2179-7412



endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.

(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos: revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doisPontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 7 Apresentação, por André de Macedo Duarte (UFPR), Diego dos Santos Reis (UFPB), e Thiago Fortes Ribas (UFRJ).
- 10 Cesar Candiottto (PUCPR/CNPq), “Atitude crítica, luta política e vida democrática: Uma análise para além do pensamento de Michel Foucault”.
- 21 Agustín Colombo (Universidad Complutense de Madrid, España), “La carne y la crítica”.
- 33 Anderson A. Lima da Silva (Unicamp), “Filosofia como modo de vida: Sócrates, Descartes, Foucault”.
- 50 Marcela Castanheira (IFG), “Foucault e a história do pensamento”.
- 72 Daniel Verginelli Galantin (CAPES/PNPD) e Thiago Fortes Ribas (UFRJ), “A crítica genealógica e a construção de relações ético-políticas”.
- 86 Cassiana Stephan (UFPR), “Por modos de vida outros: o mundo plural”.
- 108 Teresa N. R. Gonçalves (UFRJ) e Thiago Ranniery (UFRJ), “Conversas com Foucault e Coutinho: ensaiar modos de vida impuros com a escrita na universidade”.
- 128 Reinaldo Furlan (FFCLRP-USP), “For a phenomenology of the crisis of contemporary modern society”.
- 141 Moysés Pinto Neto (Universidade Luterana do Brasil), “Descolonizar os indesconstruíveis: espectrologia, fideísmo e messianidade em Jacques Derrida”.
- 157 Ângela Cristina Salgueiro Marques (UFMG), “O desmedido momento e a montagem da cena nas bordas da fabulação e do inesperado em Jacques Rancière”.
- 177 William Costa (Universidade Estadual do Ceará), “A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida: uma proposta ética de Giorgio Agamben”.
- 188 Daniele Pires de Castro (UFRJ), “Contato improvisação e o corpo como “coisa que sente”: sugestões para outros modos de mobilidade e subjetivação no interior da cultura empreendedora”.
- 206 Alejandro Knaesel Arrabal (CNPq-FURB), “Vida digital e existência anônima no ciberespaço”.

Para uma crítica do presente: rumo a modos de vida outros

André de Macedo Duarte (UFPR)

Diego dos Santos Reis (UFPB)

Thiago Fortes Ribas (UFRJ)

O dossiê que ora apresentamos teve sua origem na reunião de pesquisadoras e pesquisadores do Brasil, da Argentina, da França e da Itália para a realização de um ciclo de conferências com o mesmo título. O evento, realizado com o apoio da Faculdade de Educação da UFRJ, deu-se de forma remota durante a pandemia de COVID-19, ocorrendo por meio de encontros transmitidos ao vivo pelo canal do YouTube “Foucault e os modos de vida outros” entre 23 de junho e 14 de julho de 2021. As conferências – transmitidas com traduções para o português ou para o francês, conforme a necessidade – e as discussões suscitadas foram gravadas e quase todas se encontram disponíveis no referido canal. Participaram da organização do evento as pesquisadoras Cassiana Stephan (UFPR) e Olivia Tersigni (Scuola Normale Superiore di Pisa/Université Paris 10) e os pesquisadores André Duarte (UFPR), André Yazbek (UFF), Daniel Galantin (PUC-PR/UFPR), Diego Reis (UFPB), Haroldo de Resende (UFU) e Thiago Ribas (UFRJ). Como palestrantes no evento estiveram presentes as/os pesquisadoras/es Agustín Colombo (Université Catholique de Louvain), André Yazbek, Benedetta Piazzesi (Scuola Normale Superiore/Université Paris 8), Cassiana Stephan, Cesar Candiottto (PUC-PR), Daniel Galantin, Diego Reis, Marcelo Raffin (UBA), Olivia Tersigni, Orazio Irrera (Université Paris 8), Philippe Sabot (Université de Lille), Priscila Cupello (UFRJ) e Thiago Ribas.

Após a realização do evento, tendo em vista a potência e a urgência do tema da relação entre crítica do presente e a insurgência de modos de vida outros, propusemos à Revista DoisPontos a organização deste número temático que, pela recepção de artigos de diferentes pesquisadoras e pesquisadores, amplia consideravelmente os temas abordados inicialmente no evento.

A inspiração inicial da temática do dossiê partia de uma linha teórica foucaultiana, segundo a qual o diagnóstico do presente aparece como a tarefa filosófica da atualidade, apontando para as possíveis transformações de nós mesmos, dos outros e do mundo. Essa linha teórica encontra-se bastante representada neste dossiê nos artigos que abordam tanto o pensamento de Foucault quanto os desdobramentos de problemas abordados por ele a partir das relações de seu pensamento com as pesquisas de outros/as autores/as ou com problemas correlatos.

Assim, o artigo inicial, “Atitude Crítica, Luta Política e Vida Democrática: uma análise para além do pensamento de Michel Foucault”, de autoria de Cesar Candiottto, parte da relação entre o diagnóstico do



presente e a atitude crítica em Foucault para pensar o jogo governamental nos embates entre as tentativas de viver democraticamente e o exercício do poder autoritário, tal como o exercido no Brasil nos últimos anos.

Também abordando a noção de *crítica*, o artigo “La carne y la crítica”, de Agustín Colombo, investiga a importância de se pensar o cristianismo não somente como foco histórico de dinâmicas de poder. Além desse entendimento, já mais explorado, Colombo também busca compreender o papel da reflexão sobre a carne cristã como experiência subjetiva para Foucault. A hipótese assumida é a de que a própria definição foucaultiana da crítica retoma e reelabora aspectos presentes em sua reflexão sobre a carne cristã.

O terceiro artigo do dossiê, intitulado “A filosofia como modo de vida: Sócrates, Descartes, Foucault”, explora a contraposição foucaultiana realizada no curso *A hermenêutica do sujeito* entre as noções de cuidado de si e conhecimento de si para discutir a defesa de uma filosofia crítica do presente. Nele, Anderson Lima da Silva discute como as figuras de Sócrates e Descartes aparecem como exemplares de duas maneiras de se pensar e levar a cabo o exercício filosófico.

Ao analisar a determinação recíproca das noções de pensamento e experiência na formulação do projeto intelectual foucaultiano, o artigo “Foucault e a História do Pensamento”, de Marcela Castanheira, retoma os deslocamentos teóricos daquele pensamento para situá-lo em sua especificidade diante da herança filosófica francesa. A autora explicita como o filósofo desenvolve uma concepção de experiência distinta tanto da tradição clássica quanto da fenomenologia, entendendo-a como conjunto de práticas discursivas e não discursivas “habitadas pelo pensamento”, e que instituem maneiras de fazer, de dizer e de se conduzir.

Em seguida, o artigo “A crítica genealógica e a construção de relações ético-políticas”, de Daniel Galantin e Thiago Ribas, tematiza o modo como as pesquisas genealógicas nietzscheanas e foucaultianas apontam para a construção de relações ético-políticas singulares face ao presente. A título de exemplo, o artigo explora em sua conclusão a maneira como Foucault reflete sobre as potencialidades do movimento gay para a afirmação de um modo de vida outro.

O sexto artigo, “Por modos de vida outros: o mundo plural”, de autoria de Cassiana Stephan, parte da temática da estética da existência para explorar a sua dimensão cosmopolítica. A relação entre ética estoica, o pensamento foucaultiano sobre a cultura de si e a heterotopia é complementada no texto com as reflexões de Butler sobre responsabilidade moral e a vida psíquica do poder.

O artigo “Conversas com Foucault e Coutinho. Ensaiair modos de vida impuros com a escrita na universidade”, de Thiago Ranniery e Teresa Gonçalves, também parte de reflexões de Foucault como referência para pensar o presente. No entanto, sua abordagem entrelaça elementos do pensamento foucaultiano com a obra do documentarista Eduardo Coutinho, para refletir sobre a potência de uma escrita acadêmica “impura” como modo de colocar em questão as relações entre verdade e subjetividade. As noções de ensaio, ficção, voz e experiência são debatidas no questionamento dos modos de se viver e praticar a escrita.

O oitavo artigo, por sua vez, intitulado “For a Phenomenology of the Crisis of Contemporary Modern Society”, de Reinaldo Furlan, toma como base a abordagem fenomenológica para tematizar o mal-estar da sociedade moderna contemporânea. Por meio da análise do individualismo e da autonomização da economia, o texto argumenta que a crise vivida no presente não é apenas de natureza política e econômica, mas principalmente cultural e, portanto, afetiva, corporal e existencial. No desenvolvimento da análise, o artigo mobiliza, sobretudo, o aparato fenomenológico de Merleau-Ponty, partindo dos seus cursos dos anos 1950 no *Collège de France*, para explorar as noções de corporalidade, instituição e percepção.



O artigo “Descolonizar os Indesconstruíveis: espectrologia, fideísmo e messianidade em Jacques Derrida”, de Moysés Pinto Neto, reflete sobre os ensaios derridianos, contrapondo-os aos pensamentos da fé secular de Hägglund e da espectralidade nas metafísicas ameríndias descritas por Eduardo Viveiros de Castro.

O décimo artigo, intitulado “O desmedido momento e a montagem da cena nas bordas da fabulação e do inesperado em Jacques Rancière”, de autoria de Ângela Cristina Marques, explora as noções de “momento qualquer” e de “fabulação” para mostrar como a construção de cena dissensual no pensamento do autor é capaz de propor outros imaginários pela desestabilização e des-hieraquização das relações de dominação.

Em “A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida: uma proposta ética de Giorgio Agamben”, William Costa tematiza o projeto de ética imanente e contingente do autor italiano a partir da discussão conceitual sobre as noções de singularidade qualquer e forma-de-vida.

O penúltimo artigo do dossiê, de Daniele de Castro, tem por título “Contato Improvisação e o corpo como ‘coisa que sente’: sugestões para outros modos de mobilidade e subjetivação no interior da cultura empreendedora”. Nele, a autora desenvolve sua análise a partir da crítica ao modelo de mobilidade pensado como avanço contínuo, autoengendrado e objetivamente orientado. Valendo-se da reflexão sobre a técnica de dança denominada contato improvisação, o artigo mira a experiência de uma mobilidade sem metas, capaz de incitar outro modo de nos entendermos enquanto sujeitos e de nos relacionarmos com o mundo.

Por fim, o artigo “Vida Digital e Existência Anônima no Ciberespaço”, de Alejandro Arrabal, trata do conceito de ciberespaço e das implicações do anonimato e da criação de personificações distintas a partir de plataformas de realidade virtual na vida contemporânea.

Para finalizar este texto de apresentação do dossiê, gostaríamos de agradecer a todas as pessoas que contribuíram com a edição e publicação deste volume da revista. Agradecemos às autoras e aos autores, às pareceristas e aos pareceristas, assim como a todas as pessoas que participaram do acabamento final do dossiê. Esperamos que ele possa contribuir para adensar as reflexões e práticas de modos de vida outros: criativos, disruptivos e, efetivamente, democráticos.

Atitude crítica, luta política e vida democrática:

Uma análise para além do pensamento de Michel Foucault

Cesar Candiottto¹

<https://orcid.org/0000-0002-7172-4618>

Resumo: No presente artigo pretendo apontar, primeiramente, a relação entre diagnóstico do presente e atitude crítica a partir do pensamento de Michel Foucault. Na sequência, indicarei que a noção de atitude crítica é ao mesmo tempo parceira e adversária da governamentalidade, no sentido de que ela designa uma arte plural de não ser governado de determinada maneira e pelos mesmos agentes, sem, contudo, se posicionar fora do jogo governamental. Mostrarei ainda que as lutas políticas contra a saturação do jogo governamental podem ser pensadas como um desdobramento da atitude crítica. Finalmente, procurarei demonstrar que a tentativa cotidiana de viver e refletir democraticamente diante de um exercício autoritário do poder, como se pôde vislumbrar especialmente nos últimos anos no Brasil, pode ser entendida como um gesto de resignificação da atitude crítica. A problematização deste campo de análise não foi diretamente tratada por Foucault, mas tem se tornado um objeto de estudo irrenunciável para o diagnóstico político de nosso presente.

Palavras-chave: Atitude crítica; lutas políticas; governamentalidade; vida democrática; Michel Foucault

Abstract: In the present article I intend to point out, firstly, the relationship between diagnosis of the present and critical attitude based on Michel Foucault's thought. Subsequently, I will indicate that the notion of critical attitude is at the same time partner and adversary of governmentality, in the sense that it designates a plural art of not being governed in a certain way and by the same agents, without, however, positioning itself outside the government game. I will also show that political struggles against the saturation of the governmental game can be thought as an unfolding of the critical attitude. Finally, I will try to demonstrate that the daily attempt to live and reflect democratically in the face of an authoritarian exercise of power, as has been observed especially in recent years in Brazil, can be understood as a gesture of resignification of the critical attitude. The problematization of this field of analysis was not directly addressed by Foucault, but it has become an indispensable object of study for the political diagnosis of our present.

Keywords: *Critical attitude; Political struggles; Governmentality; Democratic life; Michel Foucault*

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR/CNPq). E-mail: c.candiottto@pucpr.br. Este artigo faz parte da execução do Projeto de Pesquisa "Neoliberalismo, Democracia e Constituição do Sujeito", contemplado com Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq Chamada CNPq Nº 4/2021.



Introdução

Este artigo analisa a possibilidade de pensar a tarefa da filosofia como diagnóstico do presente e sua articulação com a atitude crítica. Entende-se por crítica o sentido que lhe atribui Foucault na conferência proferida na *Société Française de Philosophie*, em maio de 1978, *Qu'est-ce que la critique* (2015), como arte e atitude ético-política de não ser governado de certa maneira e pelos mesmos agentes em diferentes instâncias de condução das condutas e regulação da vida. Sustenta-se que a atitude crítica pode ser também desdobrada pela produção de outra maneira de viver diante das tentativas de governamentalização da vida pelos dispositivos estatais. Em uma época quando as relações de poder se deslizam, cada vez mais, para formas autoritárias, essa outra maneira de viver pode ser caracterizada pela noção de vida democrática.

A tentativa de governamentalização crescente de nossa conduta e de nossa vontade pela produção de um modo de vida pautado na obediência servil está muito mais próxima de nós do que nossa capacidade de a reconhecer. De onde ser tarefa precípua da crítica questionar uma ordenação do real, sempre que ela produz uma vontade normalizada de obedecer, identificada à aceitação incontestada da governamentalização que busca determiná-la. Além disso, afirmar a crítica como uma atitude impõe evidenciar seu ponto de intersecção com as lutas políticas que se voltam contra a saturação de uma determinada prática governamental e seu deslize rumo aos estados de dominação.

Dito isso, pretende-se apontar primeiramente a relação que pode existir, no pensamento de Michel Foucault, entre arqueogenealogia, crítica e presente mediante a problematização da noção de atitude crítica. Na sequência, indicar-se-á que esta noção é parceira e ao mesmo tempo adversária da governamentalidade, aqui ressignificada como arte de governar condutas ou modos (políticos) de viver. Finalmente, a atitude crítica será problematizada no âmbito das contracondutas e das lutas políticas. Nesse sentido é que a tentativa cotidiana de tentar viver e refletir democraticamente diante de um governo político marcado pela saturação do exercício do poder -como se pôde vislumbrar, especialmente nos últimos quatro anos no Brasil -, impõe-se como um desafio premente para o exercício da atitude crítica.

Diagnosticar o presente como tarefa genealógica

Uma das marcas da arqueogenealogia² de Michel Foucault é a consideração de que cada época possui sua maneira de problematizar seu próprio presente, constituir seus objetos, estabelecer suas familiaridades, seus sistemas de coerências e códigos de apreensão, bem como instaurar um regime de verdade de longa duração que aponta os limites e possibilidades do que pode ser admitido como apreensível, pensável e vivível. Em suas pesquisas, principalmente as que transcorrem nos anos 70, Foucault parte de um “sintoma” de desconforto em relação a certas práticas sociais e políticas e sua institucionalização, tais como as práticas de internação e aprisionamento e seu refinamento e cristalização nas instituições alisares e carcerárias. Deste lugar ele tenta escavar nos solos do passado a emergência e efetivação acontecimental destas práticas, quando se encontram em vias de se transformar em objetos a serem problematizados e pensados filosoficamente. Assim, a maneira como a arqueogenealogia descreve a constituição dos objetos enquanto tais, sua apreensão pelo pensamento em outros espaços de saber-poder e o estranhamento que engendram em nosso presente têm como efeito crítico a inquietação filosófica, ética e política a respeito de

2 Ao tomar como referências os ditos e escritos de Michel Foucault dos anos 70, entendo que ele não abandona as discontinuidades arqueológicas quando se dedica a identificar a emergência de “algo” a ser pensado como um “objeto” e suas transformações a partir das lutas entre forças. Se a genealogia é a estratégia de apontamento do nascimento de algo como um objeto de disputa, se a lei nasce do sangue seco derramado, é deveras evidente que as lutas pelo poder são indissociáveis e correspondentes a determinadas formas de saber em cada época estudada e em cada domínio percorrido. Pode-se dizer assim que a arqueologia se abre à genealogia, de maneira que o diagnóstico que a arqueologia permite é indissociável da crítica do presente que a genealogia aponta.



nossas familiaridades mais evidentes a respeito dos objetos conceituais de nossa época e seu processo de naturalização e essencialização por nossos regimes de governamentalização da vida e condução de condutas.

O diagnóstico do presente exige, portanto, visibilizar o visível e enunciar o enunciável. Trata-se, por exemplo, de nuançar um determinado exercício de governo cujo regime discursivo e não-discursivo se apresenta como problemático, a fim de apontar seu parentesco a um estado de dominação que exige a obediência servil, seu perigo sempre iminente de sedimentação fascista e totalitária, suas insidiosas penetrações nas maneiras de ser e viver mediante a produção de aceitações tácitas e comportamentos habituais.

O diagnóstico do presente está relacionado a um desafio político e ao mesmo tempo ético. Desafio político, porque se trata primeiro de saber por que aceitamos e nos tornamos coniventes com aquilo que fizeram de nós, diante das identidades que nos foram fixadas por um regime de poder-verdade pautado na governamentalização de nossas condutas e de nossa vontade. Nesse diapasão, estão inscritos os diferentes domínios de sujeição da subjetividade (da sexualidade, da criminalidade, da loucura) no âmbito dos quais confessamos e reconhecemos quem somos. Mas também se trata de um desafio ético, quando Foucault pergunta sobre como podemos “sair” desse presente no interior do qual nos identificamos com aquilo que fizeram de nós. Este desprendimento e saída podem ser designados pela atitude permanente de recuo, um *ethos* histórico de distanciamento crítico dessas identidades propostas, normalizadas e, muitas vezes, consentidas.

Se a filosofia normalmente é designada como a “lei”, no sentido de um recurso normativo que serve para guiar o exercício da política, ela também pode ser pensada como um modo de vida político e ético cuja reflexividade é marcada pelo reconhecimento das identidades historicamente produzidas pelo nosso consentimento, bem como pelo distanciamento crítico em relação aos regimes de verdade que produziram e continuam a produzir estas identidades. Este distanciamento pode ser enunciado pela seguinte questão: diante daquilo que os regimes de poder-saber fizeram de nós mediante a governamentalização de nossa conduta e vontade, o que *podemos e devemos* fazer de nós mesmos para que evidenciemos a fragilidade destes regimes e sua racionalidade, assim como possamos construir uma maneira de ser e viver que se subtraia a uma subjetivação politicamente servil?

Governamentalidade e revoltas de conduta

Foucault problematiza as relações de poder no sentido de governamentalidade a partir de 2 de fevereiro de 1978, no curso *Sécurité, territoire, population* (2004). Essa noção não evoca o modo como os governantes efetivamente governam, o que seria correspondente, neste caso, à governabilidade. Tampouco remete, pelo menos diretamente, às ideologias políticas que legitimam uma determinada concepção de Estado, algo do qual se encarrega a história das ideias. A governamentalidade denota antes uma espécie de *intermezzo* que demarca o campo reflexivo que permeia e informa as práticas de governo, bem como a racionalização dessas práticas governamentais no exercício da soberania política. Como detalha Foucault:

Não estudei nem quero estudar a prática governamental real, tal como se desenvolveu, determinando aqui e ali a situação que tratamos, os problemas postos, as táticas escolhidas, os instrumentos utilizados, forjados ou remodelados, etc. Quis estudar a arte de governar, isto é, a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. Ou seja, procurei apreender a instância da reflexão na prática de governo e sobre a prática de governo. (FOUCAULT, 2008, p. 4).

Nesse âmbito, mais do que se perguntar sobre a origem do governo, trata-se de investigar como se governa, a saber, qual a racionalidade que permeia a ação daquele que procura governar a conduta e a vontade de uma população, bem como o efeito desta racionalidade naquele que é afetado ou consente a uma certa ação de governo. Em vez de privilegiar a divisão bélica entre vencedores e vencidos; ou ainda,



diante da exterioridade da posição que pode ser estabelecida entre classe dominante e classe dominada, Foucault entende a governamentalidade como uma relação de imanência entre governantes e governados. Relação que envolve a tentativa de governar a conduta individual ou a vontade coletiva de uma população e a aceitação desta ação de governo. Mas também a ação de não se deixar governar de determinada maneira diante de uma ação específica de governo, denotando a reversibilidade de seu próprio jogo estratégico.

Portanto, Foucault entende por governamentalidade um jogo estratégico entre liberdades sempre reversível, dando a entender que, politicamente falando, a postura livre do governo é inerente ao próprio jogo e assim deve sempre permanecer. Entendido como embate, o exercício do governo não é algo necessário, inevitável e, em si mesmo, ruim. Entretanto, sempre poderá sê-lo quando o adversário não quiser jogar ou não dispuser de uma arte para se defender; ou ainda, quando ele é eliminado em razão da ruptura das regras com as quais se pode e se deve jogar.

Em *Securité, territoire, population*, encontramos uma problematização que expressa o que significa este jogo: diante de um *modus operandi* estatal que, cada vez mais, procura governar a vontade coletiva da população por meio de dispositivos de regulação e ao mesmo tempo vale-se da aliança com dispositivos não-estatais para a condução de condutas dos indivíduos, a pergunta que freia e calibra esta tentativa é: “como não ser governado”?

A resposta a essa pergunta pode passar, em um primeiro momento, pela noção de *contraconduta*. Essa noção é extraída da genealogia da governamentalidade no Ocidente cuja emergência é situada na racionalidade pastoral instaurada pelo monasticismo cristão, especialmente no século IV d.C. Foucault indica que, ao mesmo tempo em que a vida monástica cristã exerce a condução de condutas pela obediência integral, nela também se observa o nascimento de “revoltas de condutas” ou “contracondutas” (Cf. FOUCAULT, 2004, p. 205ss). Estas *contracondutas* também se estendem no seio do poder pastoral cristão dos séculos XII e XIII, sendo que seu ápice é a Reforma Protestante do século XVI, quando é colocada em crise a própria racionalidade do governo pastoral. Essa crise é marcada especialmente pela proposta de outra forma de relacionar-se com Deus, sem a intermediação dos mesmos pastores. Almeja-se ser governado sem a mediação dos clérigos. Inaugura-se um caminho rumo à salvação pela relação direta do indivíduo com Deus. A racionalidade que informa esta *contraconduta* baseia-se na crítica da institucionalidade da religião, na resistência a uma linguagem oficial para a leitura das Sagradas Escrituras e sua interpretação por um grupo seletivo. Ler a Bíblia no vernáculo tem como efeito certos desvios entre aquilo que Deus quer para seu povo no texto sagrado e aquilo que os pastores deles exigem em sua vida cotidiana.

Esta estratégia de Foucault serve para mostrar, ao menos, dois elementos da governamentalidade, entendida pela relação entre condução de condutas e *contracondutas*. O primeiro deles, que elas não nascem como revoltas contra uma ação governamental estatal; contudo, os dispositivos estatais se apropriaram historicamente de estratégias abrangentes de condução de condutas, com outros fins e estratégias, preservando a forma como elas assumiram no poder pastoral cristão. Com isso, o Estado moderno tornou-se paulatinamente um composto de governamentalidades heterogêneas, amalgamando formas que emanam de dispositivos não-estatais.

O segundo elemento consiste em ressaltar que as *contracondutas* têm uma dimensão individual e coletiva, podendo, muitas vezes, alterar irruptivamente um jogo governamental, como foi o caso da Reforma Protestante. No entanto, nem sempre elas têm essa conformação. Quando sua intensidade é menor, ainda assim, elas podem desestabilizar sutilmente o excesso do poder constitutivo de uma racionalidade de governo e seus arranjos institucionalizados, colocando em crise uma governamentalidade historicamente estabelecida. Provocam a frenagem ou até mesmo o redirecionamento de certo desenvolvimento

governamental inicialmente almejado, criando uma modulação comportamental, individual e coletiva, de resistência diante das diversas formas de obediência.

A atitude crítica e o problema da servidão

Em 1978, alguns meses após o Curso no Collège de France, *Sécurité, territoire, population*, Foucault aprofunda a problematização das revoltas de conduta ou contracondutas que colocam em crise a governamentalidade pastoral, e as relaciona ao nascimento da atitude crítica no Ocidente, na conferência *Qu'est-ce que la Critique?*. (FOUCAULT, 2015, p. 31-70). A crítica é identificada nos séculos XV e XVI em múltiplos domínios, uma espécie de cultura geral, moral e política, que envolve maneiras de pensar que se afastam de um sistema ou teoria. A crítica está mais próxima da atitude vigilante e reflexiva do indivíduo consigo mesmo na sua relação com os outros do que propriamente da “lei” cujo fundamento determina o que se pode fazer, como é observável na segunda metade do século XVIII, na *Crítica da Razão Prática*, de Kant.

A crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela própria: ela é instrumento, meio para um dever ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei (FOUCAULT, 2015, p. 34).

A crítica, no sentido de atitude atenta e vigilante é o correlato da “explosão” das artes de governar os homens nas sociedades europeias ocidentais no século XV.

Em face, ou como contrapartida, ou antes como parceira e adversária ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar delas, de as recusar, de as limitar, de lhes encontrar uma justa medida, de as transformar, de procurar escapar a essas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, a título de reticência essencial, mas também e por aí mesmo, como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria tido qualquer coisa nascida na Europa nesse momento, uma sorte de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar etc. e que eu chamaria simplesmente a arte de não ser governado ou ainda a arte de não ser governado assim e a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado. (FOUCAULT, 2015, p. 37).

A atitude crítica, de acordo com a concepção de Foucault, não somente precede a crítica kantiana ao nascer nos movimentos de revolta de condutas no seio do poder pastoral, como também desborda seu sentido meramente filosófico.³ Ela se aproxima, não exatamente das críticas kantianas, mas do sentido que Kant atribui à *Aufklärung*, como saída do estado de menoridade ou incapacidade de pensar por si mesmo à qual os homens se encontram em sua época, em razão da

correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade, correlação entre este excesso de autoridade e, de outra parte, algo que ele considera, que ele chama uma falta de decisão e de coragem (FOUCAULT, 2015, p. 40-41).

Foucault está preocupado com a correlação entre governamentalização e atitude crítica. Essa correlação envolve a atitude de não ser governado *da mesma maneira* que os governantes políticos, pastores e outros

³ A crítica como atitude parece ser admitida como algo que desborda a própria Modernidade e, inclusive, suas raízes religiosas cristãs. Um dos interlocutores de Foucault, Henry Gouthier, lembra da invocação do “fermento crítico” do socratismo entre os séculos XVI e XVII. Em outro momento, ao responder sobre a tarefa da filosofia em 1984, Foucault afirma que “a filosofia é justamente aquilo que questiona todos os fenômenos da dominação em qualquer nível e sob qualquer forma em que eles se apresentam – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘Ocupa-se de ti mesmo’, ou seja: ‘Fundamente-te na liberdade, pelo domínio de ti’”. (FOUCAULT, 2001a, p.1548). No entanto, em 1978, Foucault quer justamente se afastar da percepção segundo a qual a “atitude crítica” é uma propriedade ou herança exclusivamente filosófica. Segundo ele, “Esse retorno ao socratismo (ele é sentido, delimitado, visto historicamente, parece-me, na passagem entre os séculos XVI-XVII) só foi possível a partir do fundo desta coisa, a meu ver muito mais importante, que foram as lutas pastorais e esse problema do governo dos homens, governo no sentido bem pleno e muito mais amplo que isso no final da Idade Média” (FOUCAULT, 2015, p. 63-64).



agentes desejam que obedeçamos a seus governos; ou ainda, e principalmente, a criação de uma maneira de ser e viver que se contraponha ao nosso desejo servil de obedecer ou exige um governo para prestar obediência. Diante da submissão e adesão exigidas, inerentes à obediência, a falta de coragem e a preguiça de pensar por si mesmo corroboram a permanência da vida tutelada, a pregnância do desejo de obedecer. Qual é a maneira de obedecer em relação à qual a atitude crítica é adversária? Trata-se daquela que se identifica à servidão. Qual é a governamentalização diante da qual a atitude crítica pode ser sua parceira? Trata-se da obediência política que prescinde da adesão subjetiva subserviente.

Cumpramos ressaltar o modelo de obediência identificado à servidão, pois é ele que corresponde a uma governamentalidade que satura as relações de poder, transformando-as em estado de dominação. Segundo La Boétie, o que impõe o poder tirânico não é somente a obediência, mas principalmente a servidão voluntária. (LA BOÉTIE, 1983).⁴ Diante disso, a atitude crítica não exige necessariamente a desobediência total, mas, ao menos, a renúncia à servidão no ato de obedecer.

O problema que Foucault identifica no modelo do poder pastoral cristão e na governamentalidade que ele vislumbra no Partido Comunista Francês de sua época consiste na exigência de uma obediência sem margem para diferentes modulações ou, até mesmo, sem a pressuposição de que a desobediência seja uma possibilidade. Sempre que governantes, partidos e pastores demandam obediência incondicional e integral é porque pretendem sujeitar completamente as vontades individual e coletiva dos governados, mesmo que digam que estão governando em nome deles ou a seu favor. A obediência construída pela adesão subjetiva aos governantes ou pastores leva à própria subjugação da subjetividade e, conseqüentemente, à subserviência da disposição moral da vontade, quando esta pretende alterar ou reverter um jogo governamental. Trata-se da “sobre-obediência” ou do excesso da obediência (GROS, 2017, p. 66). Nesse sentido, a atitude crítica é muito mais do que simplesmente a arte de não ser governado; antes, ela é a arte de não ser governado pelo desejo servil de obedecer; ou ainda, a arte de não ser *excessivamente* governado.

A analítica da governamentalidade e a atitude crítica deslocam a problemática do poder e das resistências do lugar onde normalmente ela é pensada pela filosofia. Dessa feita, o desafio que se impõe à atitude crítica não é somente o excesso de poder, mas principalmente o excesso da obediência concretizado pela servidão. Não sendo uma coisa ou um monstro, mas uma relação, o exercício do governo pode tornar-se um estado de dominação monstruoso quando estiver acompanhado da “devoção” e “amor” que o apego servil lhe presta.

Esta é a razão pela qual a crítica à governamentalidade política não pode ser reduzida somente à estratégia dos consensos racionais, aos cálculos de interesse e às proposições alternativas de governo. Estas estratégias, cálculos e alternativas são insuficientes porque prescindem da dimensão subjetiva constitutiva do excesso de obediência, sem a qual um autocrata, déspota ou ditador não se sustentaria. Nenhum poder autocrata se mantém se eu também não o obedeço servilmente e, se, além disso, eu não me sinto um autocrata nas relações sociais que estabeleço com meus pares ou governados. Um estado de dominação, portanto, somente é possível a partir de uma rede de servidões segundo a qual um povo, no sentido de La Boétie,

4 Essa modalidade de obediência, no entender de La Boétie, ocorre especialmente entre os artesãos e lavradores que, no intuito de acumular bens, preferem servir, como se nada pudessem ganhar que lhes fosse próprio. “O lavrador e o artesão, por mais assujeitados que sejam, são deixados na obediência; mas o tirano vê aqueles que, ao seu redor, maquinam e mendigam-lhe o favor. Não basta que eles façam o que o tirano manda, mas que também pensem o que ele quer, e até mesmo muitas vezes, para satisfazê-lo, antecipem seus próprios desejos. Não é tudo uma questão de obediência – é preciso diverti-lo, é preciso que se arrebatem, que se aflijam, que se matem para lidar com seus negócios; e uma vez que eles não encontram prazer senão no prazer do tirano, é preciso que sacrifiquem seu gosto ao dele, que maltratem o próprio temperamento e se despojem de sua naturalidade. É preciso que estejam continuamente atentos às suas palavras, à sua voz, aos seus olhares, aos seus menores gestos: que seus olhos, seus pés, suas mãos estejam continuamente ocupados em seguir ou imitar todos os seus movimentos, respirar e adivinhar seus desejos e descobrir seus pensamentos mais secretos. (LA BOÉTIE, 1983, p. 149; Tradução, p. 40-41).



ou uma população, no caso da *démarche* de Foucault, cristalizam a devoção ao poder ou a quem o exerce. *Mutatis mutandi*, somente a devoção servil poderia explicar algo como uma manifestação livre exigindo intervenção militar em um regime democrático, com a consequente supressão desta mesma liberdade que permite aquela manifestação.

A pluralidade da atitude crítica

A atitude crítica pode ser pensada como uma *techné*, uma arte. Se as tecnologias de poder são sempre plurais, desde as mais rígidas que exigem subserviência total, até as mais sutis em relação às quais somos capturados pela sua sedução, quanto à atitude crítica, também ela se apresenta como uma arte plural. Por essa razão, ela exige um processo de desassujeitamento diante do desejo de obedecer. Dessa reformulação é que são desdobrados modos de ser e viver diferentes cujas intensidades abrem fissuras na obediência maciça e devota, demandada pelos antigos e atuais tutores de nossas condutas e vontades.

A partir do momento em que o exercício do governo é designado como arte de condução de condutas, as resistências dão lugar à linguagem da atitude crítica e das contracondutas em movimentos coletivamente identificáveis. Não é o caso neste momento de explicitá-las, como faz Foucault acerca da Reforma Protestante do século XVI, mas somente enfatizar que a atitude crítica tem diferentes modulações no Ocidente. Nesse sentido é que sua designação como “arte da insubmissão voluntária”, em nítida ressonância ao texto de La Boétie, poderia ser retomada e reconfigurada em outros momentos históricos, especialmente quando o exercício do poder é modulado pela monopolização da vontade individual e coletiva por parte dos governantes, e pela correlata adesão servil ao poder por parte dos governados.

A importância da noção de atitude crítica, como arte de não ser governado de uma determinada maneira no interior de um jogo governamental, evidencia-se pela pluralidade dos processos de subjetivação que ela permite estabelecer diante dos processos de normalização e moralização dos indivíduos. Ao apresentar a atitude crítica como “arte” cujas modalidades são plurais, sem serem, porém, arbitrárias ou voluntaristas, indicamos uma ampliação do horizonte do que Michel Foucault entende por relações de poder.

Assim, a atitude crítica se afasta da polaridade entre obediência e desobediência quando instaura modulações críticas no âmago do próprio ato de obedecer. Como já ressaltai, apoiando-me em La Boétie, a oposição é entre obediência e servidão, não necessariamente entre obediência e desobediência. Por isso, a atitude crítica inverte o sentido tradicional da virtude da obediência, tal como ela surge no seio do poder pastoral. Nesta racionalidade de governo, obedece-se para obedecer. A obediência integral se impõe como virtude pois envolve a renúncia ao desejo, considerado uma propensão ao pecado derivado da concupiscência. Já a desobediência, não é vista no seio do poder pastoral como um gesto de liberdade, mas antes como sintoma do egoísmo humano, o qual, por sua vez, é considerado a origem de todos os males. Contrariamente a esta acepção, Foucault eleva a crítica à obediência irrefletida como sinônimo de “virtude geral” (FOUCAULT, 2015, p. 35), ou seja, um distanciamento reflexivo diante de qualquer exigência de obediência. É justamente este distanciamento que pode ser exercido como resistência às diferentes formas autoritárias e servis de obediência política, demandando permanentemente um processo de subjetivação ascético e difícil.

Quando inexiste a possibilidade da modulação da obediência ou recorre-se à inadmissibilidade da desobediência, então o jogo governamental é transformado em mero estado de dominação. Mesmo nas experiências democráticas menos saturadas pelo autoritarismo, tornar a crítica uma atitude teórico-prática que impregne a maneira de ser e agir dos indivíduos diante das tentativas de determinação de sua conduta e vontade é algo irrenunciável, politicamente falando. Não é porque consideramos que certa mediação encampada por algum Partido seja a menos perigosa no espectro político que devemos confiar inteiramente



nela, de maneira que devamos obedecê-la servil e incondicionalmente. Qualquer que seja esta mediação ou sua personificação em figuras de liderança, é necessário que produzamos uma subjetivação marcada por uma relação destituída de servilismo ou docilidade.

Faz parte do jogo da governamentalidade que haja em seu próprio campo de imanência tentativas intermináveis de desestabilização, posto que a tendência do exercício do poder é justamente a de se estender de maneira interminável. Em seu desenvolvimento, refinamento e institucionalização qualquer condução de condutas tende a saturar o campo das relações, sempre que houver ausência de atitude crítica, no sentido de arte da “indocilidade refletida”. Quando as lutas políticas inexistem ou tendem a ser desencorajadas e, até, anuladas - desde as formas mais modestas das revoltas cotidianas, até as mais emblemáticas que culminam na sublevação -, estamos diante da possibilidade de constituições maciças do poder que podem deslindar-se em formas totalitárias, ditatoriais ou autocráticas.

Nesse sentido é que a frase de Foucault, no artigo de 1979, “Inutile se soulever?”, evoca um princípio derivado da atitude crítica deveras importante:

É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre outro. Não digo que o poder, por natureza, seja um mal; digo que o poder, por seus mecanismos, é infinito (o que não quer dizer que seja todo-poderoso, longe disso). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para dissuadi-lo de todas as ocasiões das quais se apodera, jamais os princípios universais são suficientemente restritos. Diante do poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições. (FOUCAULT, 2001, p. 794).

Complemento a citação com a seguinte observação: é sempre perigoso o exercício do poder que alguns governantes exercem sobre uma população; mas ele se torna algo execrável quando esta população se autocensura ou não se posiciona criticamente diante deste exercício ou lhe presta sua adesão servil. O exercício perigoso do poder pode torná-lo ruim, não porque sua força emana daqueles que tentam determinar nossas condutas e vontades, mas porque aceitamos que elas sejam governadas, sem qualquer forma de indocilidade ou insubmissão reflexiva. Torna-se, pois, muito difícil qualquer reversibilidade de um jogo governamental se ele não for precedido de uma reestruturação ético-política do sujeito. Reestruturação ética, porque ante as forças do querer e do desejo de obedecer, de um lado, e a insistência da liberdade, de outro, o sujeito necessita agir livremente para curvar e dobrar seu querer e desejo servil. Reestruturação política, pois exige uma relação diferente do sujeito em face do poder: de alguém dócil, submisso e devotado ao poder e a quem o exerce em direção ao sujeito que sempre desconfia de qualquer governo que queira determinar e representar sua vontade.

Como desdobramentos, essa reestruturação do sujeito envolve o autoconvencimento de que nenhuma vontade geral é suficiente para conduzir a conduta e representar a vontade dos governados. Trata-se de opor resistências diante de qualquer tentativa de domesticação da vontade coletiva concreta de um povo ou de uma governabilidade que se apresenta como necessária e insubstituível. Finalmente, a reestruturação do sujeito implica no autorreconhecimento de que a indignação é insuficiente para que haja uma reversibilidade de um poder saturado, transformado em estado de dominação.

Se não houver essa reestruturação do sujeito marcada pela arte da indocilidade refletida, disposta a compor formas de resistências e criação com outros indivíduos e grupos; ou, a partir do momento em que considerarmos que o exercício do poder é inócuo ou imaginarmos que os nossos governantes e legisladores sempre representam nossa vontade diante de nossa incapacidade de decidirmos o que é mais razoável para nós mesmos, então estamos colaborando para que este exercício do poder seja interminável.



Considerações finais

De tudo o que foi possível desenvolver até este momento, segue a consideração de que qualquer luta política que busque reverter ou frear as diferentes tentativas de determinação da conduta dos governados ou se insurja contra as saturações do poder e sua transformação em estado de dominação pode ser situada no âmbito da modulação plural da atitude crítica. E, nesse aspecto, em suas diferentes formas e intensidades, elas são igualmente importantes. Não significa que as lutas sejam, elas mesmas, imunes a qualquer crítica. Se lhes pode questionar, por exemplo, se empregam as melhores estratégias e as táticas mais apropriadas diante da intensidade do poder que é exercida sobre elas.

Com efeito, um poder mais saturado exige a luta por direitos mais universalizáveis. Se esta saturação coloca em xeque o próprio caráter relacional do governo, as lutas locais ou identitárias precisam taticamente ceder em sua singularidade para que deem lugar a estratégias de conjunto mais abrangentes. Já o exercício de um poder menos maciço ou sutil, não me obriga a defender a universalidade de um direito como única forma de luta. Foucault rompe assim com uma estrutura hegemônica entre as diferentes modalidades de lutas ou de que elas deveriam ter uma referência única ou homogênea, independentemente de sua experiência acontecimental.

A notoriedade do percurso empreendido por Foucault, além disso, consiste na observação de que, quanto mais maciço se torna o exercício do poder, mais a luta política precisa deixar de entender-se de maneira isolada. De onde a necessidade de que, diante de formas autoritárias de poder, as diferentes formas de lutas precisam cruzar-se e formar um corpo político identificável. Este cruzamento das lutas pode ser estrategicamente provisório segundo a especificidade de cada jogo governamental, sem que cada uma delas perca sua própria identidade e importância. Sempre que uma governamentalidade ameaça saturar a vida política transformando-a em estado de dominação, é o momento quando as lutas contra os processos de sujeição, contra o racismo, contra a discriminação de gênero e contra a exploração econômica precisam irmanar-se e formar uma composição ou estratégia de conjunto.

Depreende-se a dimensão estratégica das lutas políticas e a postulação de uma “dignidade” que lhes é própria, não porque tenham um fundamento antropológico ou porque emanam de uma “lei” cujo fundamento advém da filosofia, mas porque sempre podem atuar como freio e reversão da tendência do poder em apoderar-se de maneira interminável das condutas e das vontades, as assujeitando e as monopolizando.⁵ As lutas políticas merecem um respeito próprio porque impedem que o jogo da governamentalidade se torne irreversível e, portanto, percam seu próprio caráter de jogo. Nesse ponto é que a atitude crítica se desdobra nas lutas políticas, posto que estas últimas impedem que o poder se torne algo ruim, ou ainda, que ele se volva algo necessário. Deduz-se, pois, que a “dignidade” das lutas não advém de um direito universal que as suporta e as fundamenta. Elas assim o são porque exteriorizam que é universal e sempre objeto de respeito o direito que qualquer homem ou mulher tem de se levantar, de erguer a cabeça, de olhar a seu redor e irmanar-se com seu semelhante para travar, retardar, frear ou obstruir um estado de dominação. As lutas políticas são dignas porque evitam o silêncio e a inépcia dos governados que conduzem à autocensura e à denúncia do adversário como inimigo.

Dito isso, não fica muito claro no pensamento de Foucault em que momento as lutas políticas, como desdobramentos da atitude crítica, devem suspender provisoriamente suas reivindicações específicas em vista da formação de uma estratégia de conjunto diante de um exercício do poder que ultrapasse os limites intransponíveis de um jogo governamental. Por certo, Foucault nunca se preocupou com isso pois não existe uma regra que possa prescrever este momento, sob o ônus de negligenciar a dimensão

⁵ Sobre desdobramentos desta temática, remeto a meu livro: CANDIOTTO, C. A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault (EDUCS, 2020).



acontecimental do jogo governamental e a polivalência tática das lutas. Uma sinalização do momento limite em que semelhante estratégia deveria formar-se é quando a saturação do exercício do poder torna-se de tal modo intolerável que todas as reivindicações das minorias identitárias ou das maiorias minorizadas são desconsideradas e, até mesmo, atacadas politicamente.

Para além do pensamento de Foucault, outras questões podem ser colocadas a este respeito. Por exemplo, muitas vezes não se entende por que as lutas específicas pela igualdade de gênero, pelo fim do racismo, pela não discriminação da orientação sexual e pelo término da exploração de classe não conseguem compor uma estratégia de conjunto com táticas polivalentes e efetivas, mesmo em casos de situações políticas intoleráveis.

Nos movimentos sociais e suas lutas, mas também entre alguns partidos, mormente se assume um caráter identitário irredutível à possibilidade de quaisquer concessões ou à formação de pactos estratégicos. Ora, quando as instituições não são ameaçadas e a vida democrática proporciona a proliferação e efetivação de direitos, essa postura é justificável e razoável. Tem razão o feminismo negro, por exemplo, quando acusa certa tendência no seio do próprio movimento feminista de pautar reivindicações emancipatórias que beneficiam mais a mulher branca e burguesa, embora a luta contra a mentalidade e prática patriarcais seja comum entre ambos, nos diferentes momentos de reconfiguração do patriarcado. Isso ocorre porque a luta contra o patriarcado, para certos grupos marginalizados e excluídos de determinados espaços e funções sociais também pela cor da pele é indissociável da luta contra o racismo, a qual, por sua vez, deveria ser também encampada pelas feministas brancas e de classe média.

As diferentes formas de luta por reconhecimento no interior dos próprios movimentos, como os que acabo de ilustrar, se fortaleceram no Brasil, especialmente quando os grupos mais vulnerados passaram a participar e a usufruir de políticas públicas educacionais, além de atuarem na construção e no acesso aos bens culturais, condições fundamentais para sua participação na vida democrática de um País. A própria possibilidade de que grupos historicamente tornados desiguais lutem e sejam publicamente reconhecidos em suas reivindicações é signo da existência de uma vida democrática razoavelmente reconhecida e protegida.

Contudo, quando a vida democrática se encontra ameaçada e cerceada significa que a pluralidade dessas reivindicações precisa ser visibilizada em seu conjunto em detrimento de sua singularidade, desbordando provisoriamente suas pautas específicas. Ante um jogo governamental caracterizado pela tentativa de saturação das relações políticas, resultante da combinação do fundamentalismo religioso, da militarização do aparelho estatal e do corporativismo econômico - refiro-me aqui à combinação de setores da extrema-direita brasileira -, é preciso refundar a atitude crítica, no sentido de recriar ou reconfigurar as táticas e estratégias de composição das lutas políticas. Essa reconfiguração consistiria em tirar proveito das novas tecnologias e redes sociais a fim de ampliar e multiplicar seu poder de atuação, como tem sido a estratégia dos movimentos da extrema-direita? A mediação das alianças partidárias ainda deve continuar a ser o principal vetor para a recomposição das formas políticas e sociais, que perderam espaço diante do cenário político dos últimos anos? Enfim, se concordarmos que estas lutas políticas são constituintes daquilo que Foucault entende por atitude crítica, mas também, em um espectro mais específico, um desdobramento das contracondutas individuais e coletivas diante das tentativas de governamentalização da conduta e da vontade de uma população, então é preciso considerar que a forma como estas estratégias de conjunto poderão assumir depende de veras do jogo governamental que nos concerne e da pluralidade das artes de insubmissão que temos à nossa disposição, especialmente com o advento das novas tecnologias.

Para concluir, ressalto que viver democraticamente no Brasil no cenário atual pode ser considerado um ato de coragem, uma espécie de indocilidade refletida e, portanto, de atitude crítica. E, no mesmo



movimento, trata-se de uma arte de resistência cuja modulação necessita de uma reinvenção de nosso modo de ser sujeito e de conviver com os outros.

Quando as liberdades democráticas mais básicas, como a de votar, são ameaçadas pelo aparelho policial do Estado, na tentativa de evitar que eleitores pobres, especialmente do Nordeste, cheguem a tempo até os locais de sufrágio, neste momento é que podemos afirmar que viver democraticamente no Brasil tornou-se objeto de uma contínua ascense e inquietação política. Estamos diante de um momento tão sensível de nosso presente político que a atitude de respeito ao outro e suas opções políticas, religiosas, partidárias e familiares se apresenta como a grande estratégia de conjunto a perpassar as diferentes formas de luta. Defender a democracia tornou-se a expressão maior da atitude crítica, podendo inclusive ser interpretada como uma contraconduta individual e coletiva diante do delírio proporcionado pelo obscurantismo e a barbárie. Mas, nesse caso, a vivência da democracia é muito mais que uma estratégia de conjunto provisória; ela se transformou na *ars artium*, na arte das artes de nossa época que necessita de permanente reativação e criação.

Referências bibliográficas

CANDIOTTO, C. 2020. A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul, RS: EDUCS.

FOUCAULT, M. 2015. Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi (1978). Foucault inédit, Philosophie du présent, VRIN, France, pp. 31-80.

FOUCAULT, M. 2004. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennellart. Paris : Gallimard ; EHESS ; Seuil.

FOUCAULT, M. 2008. Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France, 1978-1979. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Bransão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2001a. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: FOUCAULT, M. Dits et écrits II. 1976-1988. Edição estabelecida por Daniel Defert e François Ewald com a colaboração de Jacques Lagrange. Paris : Quarto/Gallimard. p.1527-1548.

FOUCAULT, M. 2001b. Inutile de se soulever ? In: FOUCAULT, M. Dits et écrits, II. 1976-1988. Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto; Gallimard, 2001b. pp. 790-794.

GROS, F. 2017. Désobeir. Paris: Albin Michel.

LA BOÉTIE, É. 1983. Discours de la servitude volontaire. Présentation par Simone Goyard-Fabre. Dossier par Raphael Ehrsam. Paris: Flammarion, 1983. [Edição brasileira: LA BOÉTIE, É. 2022. O discurso da servidão voluntária ou contra Um. Tradução de Bruno Gambarotto. Petrópolis, RJ: Vozes]

LA CARNE Y LA CRÍTICA

Agustín Colombo¹

<https://orcid.org/0000-0002-0000-8251>

Resumen: ¿Cuál es el rol que juega el cristianismo, en particular la carne cristiana, en la ontología o crítica del presente propuesta por Michel Foucault? En lugar de adoptar una perspectiva genealógica que parece condenar al cristianismo a ocupar el lugar de foco histórico de formación de las dinámicas modernas de poder, este artículo indaga sobre el rol de la carne cristiana como campo y referencia de elaboración conceptual del enfoque foucaultiano de la crítica. Para ello, el artículo se detiene en la definición que Foucault da de la carne como una “experiencia subjetiva” de transformación del sujeto, la cual implica una tematización paradójica de la libertad que supone una reelaboración de la noción de experiencia que Foucault encuentra en Georges Bataille. En nuestra perspectiva, la definición que Foucault propone de la crítica retoma y reelabora el enfoque de la “experiencia subjetiva” de la carne. Las conclusiones del artículo abordan algunos de los problemas que conlleva dicha reelaboración conceptual.

Palavras-chave: Michel Foucault, carne, crítica, experiencia, libertad, transformación de sí

FLESH AND CRITIQUE

Abstract: What role does Christianity, in particular the Christian account of flesh, play in Michel Foucault's Critique of the present? Instead of adopting a genealogical perspective according to which Christianity tends to be conceived as the historical origin of modern dynamics of power, this article analyses the conceptual relevance of Flesh in Foucault's account of critique. To do so, the article investigates Foucault's definition of Flesh as a “subjective experience” through which individuals transform themselves. Such an account of experience entails a reformulation of Georges Bataille's approach to experience, which results in a paradoxical perspective on freedom. My hypothesis is that Foucault's account of critique draws on and further develops the account of Flesh as a “subjective experience”. The conclusion of the article addresses some of the consequences of such a conceptual development.

Keywords: Michel Foucault, Flesh, Critique, Experience, Freedom, Self-transformation.

¹ Investigador posdoctoral. Ayuda María Zambrano - Next Generation EU. Departamento de Filosofía y Sociedad - Universidad Complutense de Madrid, España.



Introducción

En sus investigaciones tardías Michel Foucault atribuye a la crítica un rol sustancial. A su modo de ver, la crítica constituye una forma de indagación capaz de poner en evidencia las condiciones de posibilidad de la actualidad, de nuestro tiempo presente. De esta manera, la crítica es la herramienta y a su vez el corazón mismo de lo que Foucault denomina la “ontología del presente” o la “ontología de nosotros mismos” (FOUCAULT 2008, p. 22; FOUCAULT 2001c, p. 1394), cuyo objetivo principal, aunque no exclusivo, es proporcionar un diagnóstico relativo a las dinámicas históricas que nos han constituido como sujetos, dando cuenta así de las razones y de las contingencias temporales que explican, como a Foucault le gusta decir, “lo que somos”.

En este artículo me concentraré en el lugar que Foucault la asigna al cristianismo en el interior de esta ontología histórica de nosotros mismos. Me parece que hay al menos dos maneras de desplegar el análisis que propongo. Por un lado, una manera que consiste en poner de relieve el valor genealógico del cristianismo. Desde esta perspectiva, el cristianismo tiende a ser concebido como un foco histórico en el que se forjan dinámicas de saber y de poder que producen efectos de heteronomía y de sujeción sobre los individuos. Así, el cristianismo es visto como una suerte de momento de pérdida de la autonomía o del dominio que los individuos tienen sobre ellos mismos previamente tematizado por la filosofía antigua. Este contraste entre el cristianismo y la filosofía antigua emerge en varias oportunidades en las investigaciones de Foucault. Es suficiente con evocar, por ejemplo, la manera en que el filósofo conceptualiza la dimensión de la ley o de la obediencia pastoral (FOUCAULT 2004, pp. 176-183) o la oposición que él mismo plantea entre el examen de sí elaborado por Séneca y el examen de los pensamientos desarrollado por Casiano (FOUCAULT 2018a, pp. 133-145). De una manera esquemática, tendríamos así, por un lado, la filosofía antigua, en el seno de la cual el vínculo entre la verdad y el poder daría lugar a una puesta en práctica de la autonomía y de la libertad de los individuos, y, por otro lado, el cristianismo, que constituiría un núcleo histórico en el que se reorganiza el vínculo entre verdad y poder elaborado en la Antigüedad de un modo tal que dicho vínculo es reelaborado en una dirección completamente opuesta, es decir, en términos de obediencia y heteronomía. De esta manera, el cristianismo jugaría un rol genealógico crucial en la conformación de la actualidad, en particular respecto de la formación del enfoque médico de la sexualidad a través del desarrollo de la técnica de la confesión y, en consecuencia, su análisis permitiría comprender la evolución y las condiciones de la constitución histórica de los mecanismos de verdad y poder que operan en la concepción moderna de la sexualidad (FOUCAULT 1994, pp. 84-94).

Mi objetivo en este artículo es relativizar un poco esa perspectiva, introducir en ella algunos matices, puesto que me parece que ella impide observar el rol más rico que el cristianismo ocupa en las investigaciones de Foucault. Para ello, el enfoque que adoptaré no se focaliza en el valor genealógico del cristianismo, sino en el lugar que este ocupa en el interior de las investigaciones de Foucault como campo de elaboración conceptual. El cristianismo será entonces abordado como un objeto de estudio que en realidad constituye, en el caso de Foucault, un universo y una referencia de trabajo que le dan la ocasión al filósofo de forjar herramientas conceptuales. De este modo, la pregunta que quisiera responder es la siguiente: ¿En qué medida las investigaciones sobre el cristianismo le permiten a Foucault elaborar la perspectiva de análisis ontológico-histórica, cuyo objetivo es responder la pregunta: “¿qué somos?”? Dicho de otra manera, en lugar de ver en el cristianismo el foco histórico formador de las dinámicas de poder que nos gobiernan, ¿en qué modo las investigaciones que Foucault lleva a cabo sobre el cristianismo le permiten forjar el enfoque de la crítica del presente?

La hipótesis de trabajo que seguiré es entonces la siguiente: intentaré demostrar que el cristianismo, y en particular el estudio de la concepción cristiana de la carne, le permiten a Foucault problematizar el concepto de subjetividad entendido como el modo de relación que los individuos establecen con ellos



mismos y a través del cual ponen en práctica su propia libertad. Esa definición se apoya sobre una perspectiva singular del concepto de “experiencia” que Foucault aplica para definir la carne cristiana. La puesta en evidencia de ese enfoque de la subjetividad a través de la elaboración del concepto de “experiencia”, en el que el ejercicio de la propia libertad juega un rol clave, permitirá comprender el modo en que Foucault retoma los elementos que asigna a la carne cristiana para definir la otra dimensión clave que él mismo le atribuye a la crítica. Esta dimensión no constituye la capacidad de realizar un diagnóstico del presente, sino la posibilidad de transformar el presente, transformándose a sí mismo y poniendo en práctica la propia libertad. Ahora bien, esta hipótesis, conviene precisarlo desde el principio, es solamente aplicable en parte, puesto que, a diferencia de la puesta en ejercicio de la libertad que supone la crítica, la “experiencia de la carne” para Foucault implica una puesta en práctica paradójica de la libertad, en la cual el individuo, a través de una serie de prácticas como el bautismo o la penitencia, renuncia a sí mismo y a su propia autonomía.

La experiencia de la carne

En *Las confesiones de la carne*, Foucault define la carne como un “modo de experiencia”:

La práctica de la penitencia y los ejercicios de la vida ascética organizan relaciones (*organisent des relations*) entre el “obrar mal” y el “decir la verdad” y ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad (*elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai*), de un modo que es sin duda mucho más novedoso y determinante que tal o cual grado de severidad agregado al código o descartado de él. Se trata, en efecto, de la forma de la subjetividad: ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de uno mismo como objeto de investigación y discurso, liberación, purificación de sí y salvación por medio de las operaciones que iluminan hasta el fondo de uno mismo y llevan los más profundos secretos a la luz de la manifestación redentora. Lo que se elabora entonces es una forma de experiencia, entendida a la vez como modo de presencia ante sí mismo y esquema de transformación de sí. Y es ella la que poco a poco situó en el centro de su dispositivo el problema de la “carne” (...) La “carne” debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento y transformación de sí por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad (FOUCAULT 2018a, pp. 50-51; FOUCAULT 2019, pp. 70-71)².

A partir de esta definición de la carne como “modo de experiencia”, Foucault recorta un nivel de análisis diferente a lo que él mismo denomina el “código”. En efecto, según él, los cambios que el cristianismo introduce en materia de ética sexual en el mundo antiguo no pueden ser comprendidos si uno se focaliza en el sistema de interdicciones que regula la actividad sexual. Para comprender la originalidad del cristianismo es necesario, en cambio, concentrarse en ese otro nivel de análisis que Foucault denomina “experiencia”.

Foucault afirma que la experiencia de la carne está compuesta por dos pilares mayores: la práctica o la disciplina de la penitencia y el ascetismo monástico. El primero, precisa el filósofo, se elabora a partir de la segunda mitad del segundo siglo, mientras que el segundo se forja hacia finales del tercer siglo (FOUCAULT 2018a, p. 50). En el corpus de las investigaciones que componen *Las confesiones de la carne*, estas dos prácticas son estudiadas principalmente a partir de los escritos de Tertuliano sobre la penitencia y los escritos de Casiano sobre el monacato. Son estos los elementos que es necesario estudiar para comprender la formación de la experiencia de la carne y, por ende, de la ética sexual desarrollada por el cristianismo de los primeros siglos.

Ahora bien, si desde el punto de vista de los elementos que la componen, la experiencia de la carne está claramente delimitada, uno de los principales inconvenientes de la definición que Foucault da de la “experiencia” de la carne es que esta supone una articulación de dos dimensiones conceptuales. Denominaré estas dos dimensiones “objetiva” y “subjetiva” respectivamente.

2 Salvo indicación en contrario, se citan los trabajos de Foucault en su versión original en francés. La traducción de esas fuentes originales es nuestra. En el caso específico de la presente cita, dado que se trata de una cita extensa, se menciona también la traducción al castellano.



La dimensión objetiva de la experiencia de la carne expresa la capacidad que esta tiene de poner en relación u organizar una serie de elementos específicos en un momento histórico determinado. Esta dimensión “objetiva” de la experiencia es señalada con claridad hacia el final del pasaje de *Las confesiones de la carne* reproducido precedentemente, cuando Foucault afirma que la carne debe ser comprendida como un modo de experiencia, puesto que ella implica un modo de transformación de sí mismo según una cierta “relación (*rapport*)” entre la anulación del mal y la manifestación de la verdad”. La misma idea es expresada al inicio del pasaje citado, cuando se menciona que la práctica de la penitencia y los ejercicios de la vida ascética “organizan” relaciones entre “el obrar mal y el decir la verdad y ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad”. Esa puesta en relación de elementos – en este caso los elementos son la subjetividad, el obrar mal y el decir la verdad – que se lleva a cabo en la experiencia es siempre histórica. En el caso de la experiencia de la carne ella se extiende entre los siglos II y V, como lo muestra *Las confesiones de la carne*. En *El uso de los placeres*, escrito con posterioridad a *Las confesiones de la carne*, pero publicado antes (FOUCAULT 2018a, “Avertissement” de Frédéric Gros, p. VII), Foucault precisará el alcance de esta definición objetiva de la experiencia a los fines de delimitar el nivel analítico de sus investigaciones. De este modo, subrayará que la experiencia es una “correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (FOUCAULT 1997, pp. 9-10). No me concentraré en esta dimensión “objetiva” de la experiencia, aunque ella juega un rol clave y supone una reelaboración del modo en que Foucault se apropia de ciertas nociones del estructuralismo (COLOMBO, 2021). El rol central que ella juega no se explica solamente porque, como lo veremos, ella delimita las coordenadas temporales en el interior de las cuales se constituye la subjetividad y, por ende, el sujeto ejerce su propia libertad³, sino porque ella es reintegrada también a la definición foucaultiana de la crítica⁴. A los fines de poder abordar el objeto de análisis de este artículo, me focalizaré en la otra dimensión de la experiencia de la carne, la dimensión subjetiva.

La dimensión subjetiva de la experiencia de la carne designa, siempre según el pasaje reproducido previamente, el proceso por el cual los individuos son capaces de transformarse, a partir del vínculo que ellos establecen consigo mismos, por medio de una serie de prácticas, en este caso, la penitencia o la disciplina del bautismo y el ascetismo monástico. Estas prácticas, como lo he mencionado, son los pilares de la experiencia “objetiva” de la carne. La subjetividad o la dimensión “subjetiva” de la experiencia de la carne se constituye siempre gracias y en función de la experiencia “objetiva” e histórica de la carne. Foucault menciona el alcance subjetivo de la experiencia cuando, en el pasaje citado, superpone o asimila “la forma” de la subjetividad, ilustrada por los distintos movimientos que los individuos realizan sobre sí mismos (“ejercicio de uno mismo sobre sí mismo”, “liberación, purificación de sí”) a “la forma” de la experiencia (“se trata, en efecto, de la forma de la subjetividad”; “lo que se elabora entonces es una forma de experiencia”).

Este enfoque subjetivo de la experiencia es mencionado previamente en el curso del Collège de France *Del gobierno de los vivos*, justo en el momento en que el filósofo emprende el análisis de las mismas prácticas cristianas que en *Las confesiones de la carne* constituyen los pilares formadores de la experiencia (objetiva) de la carne. Así, Foucault afirma que el objetivo del estudio de estas prácticas es esbozar una historia de

³ Esta dimensión objetiva y holística de la experiencia, que cumple el rol de explicar las condiciones históricas de la constitución de la subjetividad en el último Foucault, es crucial. Sin estas condiciones históricas, para Foucault no hay posibilidad de dar cuenta de los procesos que forman la subjetividad y, a su vez, explican la diversidad histórica, que supone la formación de esta (v.g., no es lo mismo la subjetividad que se forja en el seno de la experiencia cristiana de la carne que aquella propia de la experiencia médica y moderna de la sexualidad). La ausencia de esta dimensión histórica y relacional de los elementos de la experiencia afecta de modo radical la comprensión del enfoque de la subjetividad del último Foucault. Para un ejemplo de esta incompreensión véase AGAMBEN 2014, pp. 56-64; p. 144; HAN 1998, p. 303.

⁴ En particular en la definición que Foucault da de la “sistematicidad” de la crítica, la cual incorpora la correspondencia entre los tres elementos de la experiencia objetiva (FOUCAULT 2001c, p. 1395).



la verdad que tome como punto de vista los “actos de subjetividad”, es decir, las relaciones que el sujeto establece consigo mismo. De esta manera, se podrá estudiar el vínculo entre “espiritualidad y verdad”, poniendo en evidencia la articulación entre los actos de verdad y la experiencia “en el sentido fuerte de la palabra”, a saber, “la experiencia, como aquello que, al mismo tiempo, califica al sujeto, lo ilumina sobre sí mismo y sobre el mundo, y lo transforma” (FOUCAULT 2012, pp. 111-112). Sin embargo, en este curso el término experiencia es mencionado de manera lateral y Foucault no hace de él el centro de su análisis.

Esta idea de una experiencia subjetiva y “espiritual” de transformación de sí mismo, que en realidad implica una puesta en práctica de la libertad del individuo y supone una liberación, no está exclusivamente asociada al cristianismo en las investigaciones de Foucault. Como lo veremos, ella aparece también en la famosa entrevista que Foucault concede a Trombadori. Asimismo, Foucault menciona rápidamente el vínculo entre espiritualidad y libertad en sus intervenciones y entrevistas relativas a la Revolución iraní. Sin embargo, las investigaciones sobre el enfoque cristiano de la carne, y este es nuestro punto, funcionan como un momento de articulación y sistematización central en el que Foucault elabora el vínculo entre experiencia y libertad aplicándolo a la noción de subjetividad. Sobre la base de esta elaboración conceptual, el filósofo estudiará posteriormente la experiencia de los *aphrodisia* propia del pensamiento de la Antigüedad, previa al cristianismo. Este vínculo entre experiencia, subjetividad y libertad luego configurará, como lo veremos, un aspecto central de la crítica. Ahora bien, ¿de dónde toma Foucault esta idea de que la experiencia supone un ejercicio de puesta en práctica de la propia libertad, cercano a la espiritualidad, el cual tiene efectos transformadores, constitutivos y liberatorios sobre quien vive esa experiencia? Nuestra hipótesis es que dicho vínculo entre experiencia, libertad y constitución de la subjetividad implica una reelaboración de la noción de experiencia que Foucault encuentra en los escritos de Georges Bataille en los años 1960.

De la experiencia interior a la experiencia de la carne: desplazamientos y paradojas de una elaboración conceptual.

De la disolución del sujeto a la transformación de sí mismo

Durante los años 1960, Foucault atribuye a una serie de autores “literarios” la elaboración de un enfoque del lenguaje que pone en evidencia el hecho de que el sujeto ha perdido su rol de fundamento, característico de la filosofía y del pensamiento moderno, y tiende así a desaparecer o a diluirse. Una de las principales referencias sobre las que Foucault se apoya para desarrollar tal tesis son los escritos de Georges Bataille⁵.

En el homenaje que Foucault escribe a Bataille, publicado en la revista *Critique* en 1963, el lenguaje empleado por estos autores literarios como Bataille, Blanchot o Raymond Roussel, es asimilado a una experiencia soberana capaz de liberar “nuestro lenguaje” y nuestro modo de pensar del sueño antropológico en el que estos se encuentran atrapados desde que Kant articuló “el discurso metafísico y los límites de la razón” (FOUCAULT 2001b, pp. 267-268). Así, en el tipo de lenguaje desplegado por Bataille, afirma Foucault, el sujeto “se desploma sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la inercia del éxtasis, el sujeto insistente e invisible que ha intentado mantenerlo a duras penas, y se encuentra como rechazado por él, extenuado sobre la arena de lo que él no puede ya más decir” (*Ibid.*, p. 268). De este modo, este tipo de lenguaje supone un “desmoronamiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, multiplicándola en el espacio de su vacío (*lacune*)” (*Ibid.* p. 270). Ese desmoronamiento o desplome del sujeto constituye, según Foucault, “una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo” (*Ibidem*). La última parte de *Las palabras y las cosas* retomará este argumento, sobre la base

⁵Daniel Verginelli Galatin ha estudiado en detalle este tema. Nos permitimos remitir al lector a su excelente libro (VERGINELLI GALANTIN 2021).

del cual Foucault lanzará su famoso diagnóstico sobre “la muerte del hombre” y con él, anunciará el final de la disposición epistémica del pensamiento moderno (FOUCAULT 1966, pp. 394-397).

A los fines de comprender la perspectiva del lenguaje que Foucault atribuye a Bataille, es necesario detenerse brevemente en el tema de la transgresión, elemento clave del pensamiento de Bataille. Según Foucault, la noción de transgresión no puede comprenderse sin hacer referencia a la idea de “límite”. El límite y la transgresión, afirma el filósofo, mantienen una relación en forma de espiral (*en vrille*), puesto que, para que haya transgresión, es necesario que haya un límite, pero a su vez, la transgresión que atraviesa el límite hace que este se abra “violentamente sobre lo ilimitado”, llevándolo así al “límite de su ser”, haciendo que el límite experimente “su verdadera positividad en el movimiento de su propia pérdida” (FOUCAULT 2001b, p. 265) implicando, por lo tanto, el fin de la transgresión. Dicho de otro modo, entre el límite y la transgresión no puede haber una fractura, puesto que ambos se necesitan mutuamente. Según Foucault, la experiencia de la transgresión, que atraviesa toda la obra de Bataille, por medio de un “abandono sistemático relativo al Yo que viene de tomar la palabra” hace que el lenguaje filosófico se arriesgue con el objeto de experimentar la pérdida del sujeto “hasta el límite” (*Ibid.*, p. 271).

La idea de llevar al sujeto a su propio límite sin transgredirlo está en el corazón mismo del enfoque de la “experiencia interior” elaborado por Bataille. En efecto, según Bataille, la experiencia constituye “un viaje al límite de lo posible del hombre”, lo que supone “negar todas las autoridades, los valores existentes que limitan lo posible”. De este modo, siendo ella negación de otros valores y constituyendo una existencia positiva, la experiencia se transforma “ella misma positivamente en un valor y en una *autoridad*” (BATAILLE 1978, p. 19). Concretamente, este extremo de lo posible implica el punto en que el hombre, “habiéndose despojado de la ilusión y del miedo, avanza tan lejos que ya no se puede concebir ninguna posibilidad de seguir avanzando” (*Ibid.*, p. 52). Es por ello que llegar a esa condición supone “la risa, el éxtasis, la aproximación de la muerte, (...) el error, la náusea, la agitación incesante de lo posible y lo imposible, y, finalmente (...) el estado de suplicio, su absorción en la desesperación” (*Ibidem*). Este gesto voluntario de llevar la propia existencia al límite implica así “una alegría inhumana” caracterizada por “la desesperanza, el amor, la locura” y “la pérdida de sí hasta la muerte”. Ahora bien, este paisaje íntimo de sufrimiento y suplicio no se comprende si no se hace referencia a la capacidad que Bataille le atribuye a la experiencia interior en términos de autoridad y contestación. La experiencia interior responde a la necesidad de poner todo, absolutamente todo, en discusión, y ello “sin reposo admisible” (*Ibid.*, p. 15). De esta manera, la experiencia interior no es como los otros tipos de experiencia, como por ejemplo la experiencia mística, la cual, al fundarse en la creencia, se apoya en presuposiciones dogmáticas que le ponen un “límite indebido a la experiencia” (*Ibidem*). Es justamente esta puesta en discusión de todo fundamento lo que lleva al hombre al límite de lo posible y de la desesperación. Sin embargo, dado que la experiencia interior no tiene ni fundamento ni dogma, ella “no tiene otro fin que sí misma” y, por lo tanto, al abrirse a la experiencia interior “uno no puede tener, de ahora en adelante, ni otro valor ni otra autoridad” que esta experiencia (*Ibidem*). Así, al realizarla, “yo contesto en nombre de la contestación que supone esta experiencia en sí misma (la voluntad de ir al límite de lo posible)” y, de este modo, “la experiencia, su autoridad, su método, no se distinguen de la contestación” (*Ibid.*, p. 24). Al fundarse a ella misma, la experiencia interior es absolutamente soberana y capaz de contestarlo todo. A fuerza de desesperación y suplicio, la experiencia es entonces, y a pesar de ello, libre y autónoma.

El alcance y la importancia que Foucault le asigna al enfoque de la experiencia desarrollado por Bataille es más fácil de comprender si nos detenemos en una serie de entrevistas que el filósofo dará muchos años después, hacia finales de la década de 1970. Esas entrevistas permiten observar la manera en que Foucault se apropia y desplaza el enfoque de la experiencia que encuentra en Bataille.

En una entrevista realizada por *Le Nouvel observateur* en enero de 1979 que permaneció inédita durante mucho tiempo, Foucault señala que la recensión que Sartre escribió sobre *L'Expérience intérieure*⁶, significó para él una incompreensión que acarrió un punto de ruptura irreparable y puso de relieve algo esencial. Dicho hecho fundamental no era otra cosa que haberse dado cuenta de que “lo que es importante para la filosofía, para la política, finalmente para cualquier hombre, es lo que Bataille denominaba experiencia”, es decir, una instancia que supone una “ruptura” o un “riesgo por el cual el sujeto acepta su propia transmutación, su abolición, en su relación con las cosas, con los otros, con lo verdadero, con la muerte, etc. Es eso la experiencia. Es arriesgarse a no ser más uno mismo” (FOUCAULT 2018b, p. 8). En el marco de esa misma entrevista, Foucault utiliza la misma definición de experiencia para definir la espiritualidad: “¿Qué es la espiritualidad? Creo que es una práctica por la cual el hombre se desplaza, se transforma, se altera profundamente hasta renunciar a su propia individualidad, a su propia posición de sujeto (...) la espiritualidad es transformarse en algo distinto de lo que uno es, distinto de sí mismo” (*Ibid.*, p. 5). Ahora bien, como se percibe de la cita, a diferencia de la definición de la experiencia interior de Bataille, Foucault tiene una posición más bien ambivalente en cuanto los efectos de la experiencia o de la espiritualidad. En su perspectiva, la experiencia no implica solamente una disolución, como en el caso de Bataille, sino una transformación del sujeto. Este mismo desplazamiento respecto a los efectos de la experiencia aparece en la entrevista que, para la misma época, Foucault le concede a Trombadori, en el marco de la cual el filósofo aplica la noción de experiencia para definir su propio trabajo de escritura: “Para mí, mis libros son experiencias, en el sentido más pleno posible de la palabra. Una experiencia es algo de lo que uno sale transformado”⁷ (FOUCAULT 2001a, p. 860). Sin embargo, un poco después, reconociendo la fuente de la cual proviene su enfoque de la experiencia, señala: “La experiencia según Nietzsche, Blanchot o Bataille, tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de modo tal que este no sea más lo que es o que sea llevado a su destrucción o a su disolución. Se trata de una experiencia de de-subjetivación” (*Ibid.*, p. 862).

En el caso de la definición de la experiencia de la carne, la ambivalencia de Foucault respecto a los efectos de la experiencia desaparece. En efecto, la carne, en tanto experiencia subjetiva, implica una transformación del sujeto y no su simple disolución. Sin embargo, el ejercicio de la libertad que el sujeto despliega en la experiencia de la carne es paradójico porque la transformación de sí mismo que el individuo realiza en el marco de esa experiencia lo lleva a renunciar a sí mismo, y con ello, a su propia libertad.

La carne y las paradojas de la libertad

Detengámonos brevemente en las principales prácticas sobre la base de las cuales Foucault describe la dimensión subjetiva de la experiencia de la carne, es decir, el modo de transformación del sujeto elaborado por tal experiencia “objetiva” y como tal, histórica, forjada por el cristianismo de los primeros siglos. En primer lugar, la penitencia. Según Foucault, Tertuliano realiza una modificación profunda de la dinámica de la *metanoia*⁸. A partir de los escritos de Tertuliano, la *metanoia* se torna una práctica en la cual el sujeto es “agente” de su propia purificación (FOUCAULT 2018a, p.58) y, por ende, de su propia transformación, como lo pone en evidencia el análisis que Foucault hace de la “disciplina de la penitencia” (*Ibid.*, pp. 57-66). Este trabajo sobre sí mismo muestra en particular el modo en el que el sujeto renuncia al pecado, comprende la *liberalitas* divina – Dios perdona por su propia voluntad sin que el procedimiento de purificación y conversión de la disciplina del bautismo pueda obligarlo a perdonar – y adquiere el “metus” – el miedo de Dios, pero también el miedo que implica la propia debilidad de la condición humana y la posibilidad

⁶ Se trata de “Un nouveau mystique” (SARTRE 1947, pp. 143-188). Sobre este punto, me permito remitir al lector a COLOMBO, 2021, pp. 370-371.

⁷ En la misma entrevista, Foucault empleará este mismo alcance de la experiencia para definir el efecto que espera que sus libros tengan sobre sus lectores (*Ibid.*, p. 866).

⁸ El vocablo griego μετάνοια puede traducirse como penitencia, arrepentimiento, pero también como conversión.



permanente de recaer en el pecado frente a la tentación del Demonio. El análisis de la *exomologesis* completa el estudio de la metanoia en el cristianismo primitivo. En el caso de la *exomologesis*, el penitente expone su calidad de pecador frente a todos, en público, por medio de un procedimiento dramático marcado por el llanto y los gritos, a los fines de ser reintegrado a la Iglesia (*Ibid.*, pp. 93-95). La segunda práctica que estructura la experiencia de la carne es el ascetismo monástico, que Foucault estudia sobre todo a partir de los escritos de Casiano, sobre la base de los cuales analiza la práctica de la *exagoreusis*. Dicha práctica supone una articulación entre el examen y la confesión de los propios pensamientos que el monje realiza a los fines de identificar el origen de estos – si provienen o no de Satán – con el objetivo de purificarse y alcanzar la contemplación de Dios por medio del ascetismo y la gracia divina (*Ibid.*, pp. 133-143).

El objetivo del análisis de estas prácticas es estudiar los procesos de constitución de la subjetividad (experiencia subjetiva de la carne) que organiza la carne cristiana (experiencia objetiva de la carne). Ahora bien, como lo señalamos en varias oportunidades, este enfoque de la constitución de la subjetividad que Foucault despliega en ocasión de sus investigaciones sobre la carne supone una tematización del problema de la libertad. Y ello de dos maneras complementarias. Por un lado, porque como Foucault lo afirma en varias oportunidades, estas prácticas cristianas tienen efectos de liberatorios (*Ibid.*, p. 50; FOUCAULT 2012, p. 82). Por otro, porque ellas suponen que el sujeto realiza una acción, se conduce a sí mismo, de manera voluntaria, poniendo en práctica y ejerciendo su propia libertad. Ahora bien, esta doble dimensión de la libertad que caracteriza las dinámicas de subjetivación encierra, en el caso de la experiencia de la carne, una gran paradoja. En efecto, según la lectura de Foucault, las prácticas propias de la experiencia de la carne, por medio de las cuales el sujeto se transforma, conllevan una mortificación del sujeto que, en la perspectiva del filósofo, implican una renuncia a sí mismo. Dicho de otro modo, los modos de constitución de la subjetividad que organiza la carne cristiana suponen una puesta en práctica de la propia libertad del sujeto que, sin embargo, llevan a este a su propia muerte y a la renuncia de su propia autonomía. En el caso de la penitencia del bautismo, esta constituye una puerta de acceso a la nueva vida y a la salvación al mismo tiempo que supone la muerte del individuo. Esta idea es claramente ilustrada por el enfoque del bautismo como “muerte de la muerte” que Foucault encuentra en San Ambrosio. Según este último, Dios condenó al hombre a la muerte como consecuencia del pecado de la Caída, pero este no es un castigo temible o irremediable. Por un lado, porque Dios ha hecho posible la resurrección del hombre, y por otro, porque la muerte como fin de la vida mortal, implica el fin del pecado. El bautismo es entonces una suerte de inversión de la muerte, puesto que, él conlleva una muerte “voluntaria” que hace morir el pecado y que, por ese motivo, debe ser “ardientemente deseada” (FOUCAULT 2018a, pp. 74-75). La mortificación que implica la *exomologesis* es puesta de manifiesto a través de la figura del mártir (*Ibid.*, p. 104). Pero es sobre todo en el caso del ascetismo monástico que, en la perspectiva de Foucault, el tema de la mortificación se articula al de la renuncia a sí mismo. Según el filósofo, la renuncia a sí mismo es, a la vez, la condición y el efecto de las técnicas ascéticas monásticas. Como consecuencia de la Caída, los individuos tienen necesidad de ser dirigidos espiritualmente dado que no son capaces de conducirse a sí mismos, puesto que en cualquier momento pueden recaer en el pecado. En el caso del monacato, esta dirección espiritual, afirma Foucault, consiste en un “adiestramiento de la obediencia, entendido como renuncia a las voluntades propias por medio de la sumisión a la voluntad del otro” (*Ibid.*, p. 120). La paradoja de la obediencia monástica es entonces que ella supone “un ejercicio de la voluntad sobre ella misma, pero contra ella misma” (*Ibid.*, p. 125). El examen y la confesión de los pensamientos permiten anclar mejor la sumisión del individuo en el marco de la dirección espiritual, dado que la purificación a la que el monje apunta a través de la *exagoreusis* no debe ser comprendida como una “restauración de sí mismo”, sino como “el abandono definitivo de toda voluntad propia” (*Ibid.*, p. 145). Por ello, esta purificación constituye “una cierta manera de morir a sí mismo” (*Ibidem*).



Conclusiones: de la carne a la crítica

Mi objetivo en este artículo era entender el rol que el cristianismo juega, en particular las investigaciones sobre la carne, en la elaboración conceptual de lo que Foucault denomina la “ontología histórica de nosotros mismos” o “la crítica del presente”. Por este motivo, me he detenido en la importancia que tiene la reflexión de Foucault sobre el enfoque cristiano de la carne en relación con la elaboración de la perspectiva que el filósofo desarrolla sobre la subjetividad y, sobre todo, respecto de la puesta en práctica de la libertad del individuo que esta perspectiva supone.

Como lo he explicado, la definición de la carne como un “modo de experiencia” que Foucault da en *Las confesiones de la carne* tiene dos componentes, uno objetivo y otro subjetivo. El componente subjetivo de la experiencia de la carne, sobre el cual me he concentrado, expresa la idea de que la carne constituye una serie de prácticas constitutivas de la subjetividad, a través de las cuales el sujeto establece una relación consigo mismo en función de la cual se transforma o se modifica. Como lo hemos visto, esta definición de la experiencia como mecanismo de transformación de sí mismo supone una revisión y una reelaboración de la perspectiva de la experiencia interior que Foucault encuentra en Bataille. En el caso de Bataille la transgresión de los valores y las verdades establecidas conlleva emprender una experiencia por medio de la cual el hombre es llevado a su propio límite. En los años 1960, Foucault entendía que este enfoque de la experiencia, que Bataille despliega a través de un uso singular del lenguaje, pone en evidencia el hecho de que estamos en una época en la cual el sujeto ya no juega el rol de elemento fundador, sino que, al contrario, se diluye o desaparece. En el caso de la carne, la dimensión subjetiva de la experiencia no supone una disolución, sino una transformación del sujeto, la cual tiene efectos de purificación o efectos liberatorios. Este desplazamiento conceptual relativo al enfoque de la experiencia implica además que ya no es la experiencia misma, como en el caso de Bataille, la que realiza un movimiento de autonomía y libertad, sino que es el sujeto quien ejerce su libertad y se conduce a sí mismo de un modo voluntario con el objeto de modificarse. Como lo hemos visto, a los fines de elaborar esta dimensión subjetiva de la experiencia o de la subjetividad como modificación de sí mismo, Foucault se apoya en la noción de “espiritualidad” que, según él, es asimilable a la perspectiva que Bataille desarrolla de la experiencia. No es entonces una casualidad que la investigación sobre los Padres de la Iglesia le haya servido a Foucault de vector u oportunidad para poner a punto la relación entre experiencia y subjetividad excluyendo, al igual que Bataille, la dimensión confesional o de la fe propia de la religión cristiana (BATAILLE 1978, p. 15; FOUCAULT 2012, pp. 81-82).

Ahora bien, como lo hemos observado, la puesta en práctica de la propia libertad en el marco de la experiencia de la carne lleva al sujeto a experimentar una transformación de sí paradójica, puesto que esta conlleva la mortificación y la renuncia del sujeto a su propia voluntad. Esta es la dinámica de subjetivación que según Foucault caracteriza a la experiencia cristiana de la carne. Sin embargo, esta no es la única dinámica de subjetivación posible, dado que las condiciones de los mecanismos de subjetivación dependen de las coordenadas históricas en el seno de las cuales estos se forman. Dicho de otro modo, dependen de la experiencia objetiva en el marco de la cual estos mecanismos se despliegan. Así, Foucault afirmará que la experiencia antigua de los *aphrodisia* o los modos de experiencia desarrollados por el estoicismo tendrán efectos de subjetivación opuestos a los desarrollados por la experiencia de la carne (FOUCAULT 1997, p. 87; FOUCAULT 2014, pp. 33-34). No obstante, esta diferencia no debe impedir comprender el valor “heurístico” que posee el cristianismo en el desarrollo conceptual de la subjetividad. Antes de concentrarse en los griegos y en los estoicos, el estudio del enfoque cristiano de la carne le permite a Foucault sistematizar y desarrollar el concepto de subjetividad entendido como relación del sujeto consigo mismo, la cual da lugar a una experiencia de constitución y de transformación.



El enfoque foucaultiano de la crítica retoma justamente esta idea de transformación de sí mismo, poniendo literalmente de relieve el ejercicio de la libertad que esta supone. En efecto, la crítica para Foucault constituye en realidad un *ethos*, es decir, un modo de conducirse y de comportarse, que se traduce en una “actitud límite”, no porque en ella el sujeto se disuelve, sino porque es capaz de poner en evidencia la contingencia y la arbitrariedad de todo aquello que nos es propuesto como universal y necesario, de modo tal que la crítica se torna una práctica que adquiere la forma “de un franqueamiento (*franchissement*) posible” (FOUCAULT 2001c, p. 1393). Para ello, afirma el filósofo, es necesario realizar una “investigación histórica” que explique los “acontecimientos que nos han llevado a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (*Ibidem*). Desde esta perspectiva, la crítica ya no es transcendental, como en el caso de Kant, sino que es “genealógica” e intenta reactivar “el trabajo indefinido de la libertad” (*Ibidem*). La crítica es entonces, un ejercicio de puesta en práctica de la libertad que adquiere la forma de un diagnóstico de lo que somos para poner en evidencia el hecho de que somos un producto histórico contingente y, como tal, no necesario y modificable. Por eso mismo, y sobre todo porque la crítica debe constituir la puesta en práctica de la propia libertad, ella debe entenderse como una “actitud experimental”, es decir que, sobre la base del diagnóstico histórico, debe someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad” a los fines de identificar al mismo tiempo “los puntos en los que el cambio es posible y deseable” y “determinar la forma precisa que debe tener ese cambio” (*Ibidem*). Diagnóstico histórico y ejercicio de la propia libertad son así los dos pilares centrales de la crítica. En la íntima relación que existe entre ellos, la crítica supone entonces un movimiento doble, de modificación del presente y de modificación de quien realiza la crítica. El individuo que realiza la crítica del presente o que practica la ontología crítica de nosotros mismos se modifica a sí mismo, modificando el presente, y es en este sentido que la crítica, como se ha señalado, constituye una experiencia (LEMKE 2011), cuya elaboración conceptual ha quedado expuesta en el análisis que he desplegado en este artículo.

La manera en que Foucault se apropia del concepto de experiencia desarrollado por Bataille y las implicancias que dicha apropiación tiene con respecto al enfoque de la crítica que el filósofo propone amerita un análisis mas profundo que escapa a los objetivos de este artículo⁹. A modo de conclusión, quisiera simplemente señalar un problema relativo a la finalidad del uso de la libertad que supone el enfoque de la crítica tal como Foucault lo plantea.

Como lo he señalado, la crítica conlleva la puesta en práctica de la propia libertad. Este ejercicio de la propia libertad abre la posibilidad de introducir una modificación en el presente de los mecanismos históricos, en el presente, respecto de los mecanismos históricos y que nos han constituido, que nos han definido. Es eso lo que Foucault denomina un “franqueamiento de lo posible”. Ahora bien, una de las preguntas que surge respecto a este modo de ejercer la libertad es, ¿en qué dirección debe ponerse en práctica la propia libertad? ¿Hacia dónde dirigirla? Está claro que la actitud crítica tiene fines liberatorios, que su propio ejercicio es una puesta en práctica de la propia libertad. Pero ¿cuáles son los objetivos del ejercicio de la libertad de la crítica? ¿La pura y exclusiva puesta en práctica de la libertad, como parece sugerirlo la “experiencia interior” de Bataille? Foucault nos dice que la crítica debe “determinar la forma precisa del cambio” que es necesario imprimirle a la realidad (FOUCAULT 2001c, p. 1393). También señala que la ontología histórica de nosotros mismos no debe ser un proyecto “global o radical” que reconduzca las “tradiciones más peligrosas”, sino que conviene que ella se concentre en “transformaciones muy precisas”, como las que han tenido lugar en “los últimos veinte años” respecto de la “relación entre los sexos” o “el modo en que percibimos la locura o la enfermedad” (*Ibid.*, p. 1394). Por último, subraya igualmente que el desafío de la crítica consiste en entender cómo desconectar “el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas”, propio de las sociedades occidentales desde el siglo XVIII, de la “intensificación de las relaciones de poder” (*Ibid.*, p. 1394-1395). Estas coordenadas de acción

⁹ Sobre este punto me permito remitir a mi artículo “La chair selon Foucault” (COLOMBO, 2021).



de la actitud crítica son sin dudas claras y ricas, pero las respuestas a las que ellas pueden dar lugar son amplias y heterogéneas. Es cierto que la crítica debe ejercerse en un contexto espacio-temporal preciso y determinado, que funcione como marco de la acción experimental de la crítica. Sin embargo, dicho marco no proporciona la respuesta relativa al objetivo específico y la dirección hacia la cual la crítica debe tender. La crítica es un ejercicio de la libertad, pero ¿hacia donde nos conduce ese ejercicio? ¿Qué es lo que quiere decir que tenemos que llevarnos a nosotros mismos y nuestro presente al límite, para poder franquearlo?

Sabemos que la carne, según Foucault, nos lleva a renunciar a nosotros mismos. También sabemos que la experiencia de los *aphrodisia*, en la perspectiva del filósofo, tendía al propio dominio del sujeto sobre sí mismo. Sin embargo, como Foucault lo señala en varias oportunidades, no se trata de poner en práctica la nostalgia y de pretender hacer que el presente se vuelva un pasado que ya no existe. La crítica, lo hemos visto, es un modo de experiencia liberatorio, cuya puesta en práctica, en tanto experiencia que implica una *acción con un objetivo*, parecen demandar un desarrollo conceptual ulterior. Este desarrollo es, sin dudas, una de las tareas más relevantes que exige el ejercicio de nuestra aptitud de pensar y de actuar en el presente. Es probable que esta tarea sea también una forma de respetar la exigencia del ejercicio de la propia libertad como modo de romper con el presente, con lo que somos, y no como modo de adaptarse a los modos de sujeción que en este se configuran¹⁰, tal como Foucault mismo lo propone.

Bibliografía

AGAMBEN, G. 2014. *L'uso dei corpi: Homo sacer IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza.

BATAILLE, G. 1978. *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. 2021. La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora. In: CASTRO Rodrigo, CHAMORRO Emmanuel (eds.), *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y el nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo.

COLOMBO, A. 2021. La chair selon Michel Foucault: le “retour” de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Paris: Vrin, 2021/3, tome 105, pp. 323-379.

FOUCAULT, M. 2012. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001a. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1997. *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2018a. *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2019. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Siglo XXI España.

¹⁰ La actitud crítica como diagnóstico y ejercicio de transformación del presente pone en evidencia la incoherencia de las lecturas que pretenden hacer de Foucault un defensor del neoliberalismo. Sobre este punto véase CASTRO ORELLANA 2021.



FOUCAULT, M. 2008. Le gouvernement des soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983. Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 1966. Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2018b. Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979, [Online]. Le Nouvel observateur (L'Obs site web).

FOUCAULT, M. 2004. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001b. Préface à la transgression. In: FOUCAULT, M, Dits et écrits I. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2014. Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001c. What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?). In: FOUCAULT, M., Dits et écrits II. Paris: Gallimard.

HAN, B. 1998. L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'histoire et le transcendantal. Grenoble: Jérôme Million.

LEMKE, T. 2011. Critique and Experience in Foucault. Theory, Culture & Society. Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: SAGE. Vol 28 (4): pp. 26-48.

SARTRE, J-P. 1947. Un nouveau mystique. In: SARTRE, Jean-Paul, Situations I. Paris: Gallimard.

VERGINELLI GALANTIN, D. 2021. Experiência e política no pensamento de Michel Foucault. Curitiba. UFPR Editora.

FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA: SÓCRATES, DESCARTES, FOUCAULT

Anderson A. Lima da Silva¹

<https://orcid.org/0000-0001-8394-5525>

Resumo: No curso *A hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault propõe-se a refletir sobre duas concepções de filosofia que encontraram respectivamente nas figuras de Sócrates e de Descartes seu ponto de ancoragem. Por um lado, o “cuidado de si”, que compreende o exercício filosófico como um modo de vida que articula as dimensões epistêmicas, éticas, políticas e estéticas como constante construção de si; por outro lado, o “conhecimento de si”, que circunscreve a filosofia ao caráter epistêmico de uma busca da verdade do sujeito. A comparação e a contraposição dessas duas formas de visar a filosofia, o sujeito e a verdade, são animadas por questionamentos que partem da atualidade à qual pertence Foucault e diante da qual se posiciona ao defender uma “filosofia crítica” do presente que promova a criação de novas formas de existência individuais e coletivas capazes de modificar a nós mesmos, sujeitos modernos.

Palavras-chave: Michel Foucault; Cuidado de si; Conhecimento de si; Sujeito; Verdade; Crítica.

PHILOSOPHY AS WAY OF LIFE: SOCRATES, DESCARTES, FOUCAULT

Abstract: In the course “The hermeneutics of the subject”, Michel Foucault proposes a reflection on two conceptions of philosophy that found their anchor points in the figures of Socrates and Descartes, respectively. On the one hand, the “care of the self”, which sees the philosophical exercise as a way of life that articulates the epistemic, ethical, political and aesthetical dimensions as a constant construction of self; on the other hand, the “self-knowledge”, that circumscribes philosophy to the epistemic character of a search of the truth of the subject. The comparison and the contrast of these two ways of looking at philosophy, the subject and the truth, are energized by questions that start from the present time, to which Foucault belongs, and in front of which he stands when defending a “critical philosophy” of the present that promotes the creation of new forms of individual and collective existence capable of changing ourselves, modern subjects.

Keywords: Michel Foucault; Care of the self; Self-knowledge; Subject; Truth; Criticism.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é bolsista de pós-doutorado (Unicamp).

Os antigos filósofos gregos, como Epicuro, Zenão, Sócrates etc., permanecem muito mais fiéis à verdadeira Ideia do filósofo do que a que se fez nos tempos modernos. “Quando hás de, enfim, começar a viver virtuosamente?”, disse Platão a um ancião que lhe pedia escutasse algumas lições sobre a virtude. Não se deve apenas especular, mas é necessário também, de uma vez por todas, pensar em praticar. Mas hoje toma-se por sonhador aquele que vive de acordo com o que ensina.

Immanuel Kant (1980, p. 9, 12)

“Quem somos nós?”

Uma das virtudes de Michel Foucault costuma ser a de deslocar as evidências, introduzir uma desconfiança fundamental naquilo que é dado como tradicional, estabelecido, *allant de soi*. Algo dessa ordem ocorre no curso oferecido no *Collège de France* no ano de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*. Momento em que Foucault propõe-se a “entabular uma reflexão histórica das relações entre subjetividade e verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 3). Empreendimento nada inexpressivo, visto que – embora o autor não deixe de enfatizar que não fará senão levantar algumas “hipóteses, com muitos pontos de interrogação e reticências” (FOUCAULT, 2010a, p. 13) –, logo de saída, infligirá ao conjunto da história da filosofia toda uma renovação de perspectiva ao declarar e ressignificar seu momento originário e seu respectivo ponto de “cisão”.

Cisão que, desde a primeira aula do curso², será marcada pelo hiato – por vezes explícito, por vezes velado – que se esboça entre a figura de Sócrates e a de René Descartes, tendo por pano de fundo, num movimento mais amplo e ousado, as relações entre filosofia Antiga e filosofia Moderna. Movimento a tal ponto marcante e fundamental que até mesmo o nome próprio “filosofia” será posto em questão. Com efeito, Foucault propõe-se a desenvolver o questionamento entre “sujeito e verdade” a partir de uma “noção grega bastante complexa e rica”: trata-se da noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), noção rica o suficiente a ponto de envolver um modo de ser do sujeito, um modo de pensar a verdade e, correlatamente, um modo de conceber a filosofia.

Procedimento um tanto paradoxal o da escolha dessa noção, à primeira vista marginal na historiografia filosófica, pois

todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) (FOUCAULT, 2010a, p. 4).

Esta suposta fórmula fundadora das relações entre sujeito e verdade apresentou-se não apenas como a marca por excelência do nascimento da filosofia, mas inscreveu-se nas colunas do pensamento ocidental com a força de um destino: um destino que confere ao sujeito sua identidade, sua constituição profunda, sua verdade mais íntima, possivelmente sua natureza, através de procedimentos de conhecimento.

No entanto, a esta perspectiva que põe o “conhece-te a ti mesmo” como a mais antiga das interrogações, questionamento ancestral e imemorial que “fundaria” o pensamento ocidental, Foucault parece antepor outra leitura: e se, no fundo, a importância conferida ao “conhecimento de si” como imperativo filosófico do pensamento grego, sobretudo do pensamento filosófico, não fosse senão retrospectiva? Própria de nossa modernidade? E se os Antigos se reconhecessem antes em outro princípio, o do “cuidado de si”?

Ao deslocar o enfoque do “conhecimento de si” ao “cuidado de si”, Foucault põe em cena um expediente de problematização que precisará haver-se com ao menos três exigências: 1) Entabular uma releitura

² Trata-se da aula de 6 de janeiro de 1982, na qual nos concentraremos, sobretudo em sua primeira hora de exposição.



da relação existente entre a *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón* no contexto da Antiguidade – o que, por nossa conta, procuraremos acompanhar remetendo-nos ao contexto do “momento socrático-platônico”³, especialmente na análise da *Apologia de Sócrates* promovida por Foucault em sua primeira aula de 1982; 2) Indicar o momento, historicamente datado, e afinal relativamente recente, em que o “conhecimento de si”, desgarrando-se do “cuidado de si”, pôde se impor como configurador por excelência das relações entre sujeito e verdade no Ocidente. Trata-se, adiantemos, do “momento cartesiano” e da consequente cesura histórico-filosófica que este estabelece nas relações entre sujeito e verdade, levando Foucault a apontar uma anteposição entre o que chamará de “filosofia” e “espiritualidade”. 3) Por fim, aventar a intenção ou sentido dessa releitura da história da filosofia empreendida por Michel Foucault, o que faremos a partir da hipótese de que suas pesquisas são orientadas por uma postura crítica que visa à interrogação e abertura de possibilidades ético-políticas na atualidade.

“Cuida-te de ti mesmo”

Após chamar a atenção ao fato “um tanto paradoxal” que seria escolher a noção de “cuidado de si” – noção em todo caso presente, mas aparentemente sem nenhum status particular no pensamento grego – como fio condutor de uma investigação entre sujeito e verdade, Foucault remete-se a estudos de historiadores e arqueólogos que tinha à mão (ROSCHER, 1901; DEFRADAS, 1954) para corroborar que “sem dúvida, tal como foi formulado, de maneira tão ilustre e notória, gravado na pedra do templo, o *gnôthi seautón* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos”, isto é, “o que estava prescrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses” (FOUCAULT, 2010a, p. 5): recomendações ao próprio ato da consulta ao deus, imperativos gerais de prudência nas demandas ao mesmo, de modo algum pretendia designar ou formular um “princípio geral de ética e medida para a conduta humana” (FOUCAULT, 2010a, p. 5).

Não obstante, o que parece ocupar e interessar a Foucault mais de perto é menos o sentido dado e atribuído ao preceito delfico no culto de Apolo do que o fato da aparição do “conhece-te a ti mesmo” no pensamento filosófico, inauguração cujas honras são conferidas a Sócrates⁴. Ora, quando surge este preceito delfico no discurso filosófico, assinala Foucault, ele está não raras vezes “acoplado, atrelado” ao princípio do “cuida de ti mesmo”. Mais do que isso, acrescenta, em “alguns textos”, “é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra do ‘conhece-te a ti mesmo’” (FOUCAULT, 2010a, p. 6). É no âmbito, no quadro mais geral e como que nos limites da *epiméleia heautoû* que o *gnôthi seautón* aparece como uma espécie de aplicação concreta da regra geral: “é preciso que te ocupes contigo mesmo”.

Inversão de perspectiva e de valoração tão surpreendente quanto a escolha do texto que, num primeiro momento, é trazido como ratificador dessa estreita preponderância do “cuidado de si” sobre o “conhecimento de si”: trata-se da *Apologia de Sócrates*, de Platão⁵. Aparentemente, ao ver de Foucault, a notoriedade histórica

3 Foucault esquematiza a história do cuidado de si em três momentos: o de seu nascimento filosófico, séculos V e IV a.C., momento socrático platônico; o de sua “idade de ouro”, séculos I e II d. C., momento helenístico-romano; o da passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão, séculos IV e V (Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 30). O desenvolvimento do curso, de fato, é consagrado mormente ao segundo momento (estoicismo e epicurismo).

4 Foucault aponta “alguns textos de Platão” e as Memoráveis de Xenofonte como signos dessa aparição. Em Xenofonte, que não será priorizado por Foucault (deixando, assim, mais ou menos explícita sua opção por “alguns textos” de Platão), pode-se ler: “Então Sócrates: Dize-me, Eutidemo, perguntou ele, já estiveste em Delfos? – Sim, por Zeus, respondeu Eutidemo; estive até duas vezes. – Então viste em algum lugar no templo a inscrição: Conhece-te a ti mesmo? – Sim. – Tu a viste distraidamente ou prestaste atenção e tentaste imaginar quem tu és?” (XENOPHON, 1996, p. 390).

5 No curso do ano de 1982, Foucault dedicar-se-á ainda, e de modo mais incisivo (no que tange ao “momento socrático-platônico”), à leitura do *Primeiro Alcibíades*, de Platão, de cuja abordagem não nos ocuparemos diretamente neste artigo.

deste texto não foi capaz de atentar ou de tirar as devidas implicações que o mesmo encerra, visto que na *Apologia* “Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e não descuidarem de si” (FOUCAULT, 2010a, p. 6). A respeito disso, sustentará Foucault que há no referido texto três passagens “totalmente claras e explícitas” que atestam esta preponderância do “cuidado de si” em relação ao “conhecimento de si”.

As três passagens da *Apologia* eleitas por Foucault encontram-se entre 28b e 36d, momentos em que Sócrates apresenta e esclarece seu modo de vida, o valor intrínseco deste modo de vida e os benefícios que ele traz à cidade, seguido do comentário da condenação e da “pena” proposta por Sócrates (Ver BRISSON, 1997). Vamos nos ater aqui àquela que consideramos ser a principal das passagens, indicando, amiúde, outras que possam nos servir de apoio⁶. Trata-se de um trecho longo, porém bastante elucidativo, que se encontra em 29d e se segue ao momento em que Sócrates responde a uma possível acusação que lhe poderia ser dirigida (28b): não haveria algo de vergonhoso em encontrar-se numa situação em que um certo modo de vida, seja qual seja, tenha-o levado ao tribunal e à possibilidade de ser condenado à morte? Ao que Sócrates responde (29c) que, ao contrário, ainda que tivesse a possibilidade de receber indulto com a condição de que levasse a partir de então outra vida, recusaria, não a mudaria.

Eis a resposta que daria:

Varões atenienses, eu os saúdo e os amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da melhor e mais reputada cidade em sua sabedoria e força, não sente vergonha de militar [*epimeleisthai*] em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão [*phronesis*], da verdade [*alétheia*] e da alma [*psykhè*] (a fim de ser a melhor possível) não militar [*epimelēi*] nem se preocupar?” E se algum de vocês quiser contestar e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo [*erésthai*], e inspecioná-lo [*exetázein*], e refutá-lo [*elénkhein*]. E se me parecer não ter adquirido a virtude [*areté*] – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o cidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena e ainda penso que não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade que meu serviço ao deus (PLATÃO, 2011, p. 86).

Para Sócrates, portanto, é preciso cuidar dos objetos certos: a reflexão, a verdade e a alma, em oposição ao dinheiro, à fama e à honra. Trata-se de uma atividade, de um exercício permanente e que não envolve uma atitude meramente intelectual: quando Sócrates interroga, inspeciona e refuta seus interlocutores tem como horizonte de sua ação a transformação do cuidado do interlocutor, para que dirija seus cuidados a certos valores e não a outros, uma transformação que é, no fundo, uma transformação no modo de vida de quem escuta⁷.

⁶ Como é sabido (Cf. nota 15, de Frédéric Gros, em FOUCAULT, 2010a, p. 20), Foucault utilizava em seus cursos a edição “Les belles lettres” (neste caso, PLATON, 1970a), também conhecida como edições *Budé*, que lhe permitia, concomitante à tradução ao francês, o acesso direto ao texto grego. Visando escapar à tradução do texto francês para o português por nossa conta, quando necessário, recorreremos à tradução do grego de André Malta (PLATÃO, 2011).

⁷ Com isto em vista, a filosofia socrática poderia também ser compreendida como um modo de vida pautado pela ação de inspeção ou exame de si e dos outros que tem como objetivo um “cuidado da alma” – se por esta entendermos não uma “substância”, mas um princípio de ação, cujas aptidões e capacidades devem ser bem direcionadas (ver FOUCAULT, 2010a, p. 52.). Como enfatiza ainda Jean-Pierre Vernant (1988, p. 40), deve-se evitar igualmente a interpretação do termo na chave de um “eu psicológico”: “A *psykhè* é em cada um de nós uma entidade impessoal ou suprapessoal. É a alma em mim mais do que minha alma”. Para um exame da noção de *psykhè* através da poesia lírica grega antiga, consultar SNELL, 2001, p. 1-22.



É obedecendo a esta ordem divina e mantendo-se firme em seu posto (*táxis*) que Sócrates milita⁸ por seus concidadãos, e mesmo estrangeiros, entendendo aqui por militar dar a algo um papel central na vida. Sócrates é *Méletes*: é aquele que cuida, aquele que cuida do cuidado de si e dos outros. E não seria fora de propósito atentar ao trocadilho irônico com o nome de um de seus acusadores: Meleto. Sócrates não cansará de dizer, sob a letra de Platão, que Meleto não “milita” pela juventude; dando a entender, num só golpe, que Sócrates sim “milita” pela juventude que Meleto o acusa de corromper. Note-se, Sócrates denota não apenas que as palavras de Meleto são falsas, que Meleto mente: Sócrates aponta a incompatibilidade entre o discurso e as condutas, as ações ou o modo de vida de seu acusador.

Por esta “militância” Sócrates não pede nenhuma retribuição. Trata-se de uma tarefa desinteressada, cumprindo-a por pura benevolência, ainda que, para tanto, renuncie à fortuna, a vantagens cívicas ou carreira política (36). Ademais, trata-se de uma função útil à cidade: o que Sócrates faz ao viver filosofando é questionar, pôr à prova os indivíduos reputados sábios na cidade e, ao colocá-los em aporia, fazê-los reconhecer sua ignorância. Este não-saber que, a princípio, aparenta-se meramente negativo, na verdade é algo benéfico a Sócrates e à cidade, pois dá aos interlocutores a chance de um primeiro passo rumo ao conhecimento e ao verdadeiro cuidado que devem ter em relação a si mesmos e aos outros. Como consequência deste expediente, ao incitar os cidadãos a *ocuparem-se consigo mesmos* (mais do que com seus bens), incita-os também a *ocuparem-se com a própria cidade* (mais do que com seus negócios materiais). O cuidado de si é, portanto, inextrincavelmente cuidado dos outros e cuidado da cidade⁹.

A cidade só poderia sair perdendo se condenasse tal homem à morte (30), pois não teria mais ninguém para incitar seus cidadãos a se ocuparem consigo mesmos e de sua própria virtude. Passariam a vida a dormir. Sócrates desempenha, portanto, ao incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos, o papel daquele que “desperta”, comparando-se inclusive ao “moscardo”, este inseto que ataca bois e cavalos, fazendo com que corram e agitem-se. Como afirma o filósofo,

se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo... Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los, persuadi-los e reprová-los – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro por toda parte assediando-os... outro desse jeito não surgirá facilmente para vocês, varões, e se vocês me derem ouvidos me pouparão! Mas vocês poderiam talvez, quem sabe, ficar aborrecidos – como os que são despertados de um cochilo – e, me dando um safanão e ouvidos a Anito, poderiam facilmente me matar e então continuar dormindo pelo resto da vida, a menos que o deus, aflito por vocês, lhes enviasse um outro (PLATÃO, 2011, p. 90-91).

Donde propõe Foucault: “o cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantando na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (Foucault, 2010a, p. 9). Por se tratar de um “princípio de permanente inquietude”, o cuidado de si não toma a forma, portanto, de um “estado”, de um “ponto de chegada” do qual os indivíduos pudessem estar certos de terem atingido definitivamente. O cuidado de si caracteriza-se antes como este “agulhão”, como este constante labor sobre si e sobre os outros que diz respeito à interrogação e lapidação da existência individual e coletiva em seu modo de ser, para que seja o melhor possível.

8 Consideramos de bom grado a tradução escolhida por André Malta para o verbo *épimélesthai*, que poderíamos também traduzir como “preocupar-se com”, “dirigir a atenção para”, ou ainda, na direção das traduções francesas, optar pelo termo *souci*, etimologicamente mais rico que a noção de “cuidado”, do português.

9 O cuidado de si é pessoal, social e político. Como lembra Sócrates a Alcibiades, para se ocupar dos outros é preciso saber se ocupar de si mesmo, saber governar-se para governar os outros. A relação de si para consigo passa, assim, como dirá Foucault, pela “mediação da cidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 77).



Vê-se, assim, o papel central que a *epiméleia heautoû* recebe quando relacionada ao personagem de Sócrates, a quem tradicionalmente é vinculado, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautón*. À vista disto, nota-se que, para Sócrates, o conhecimento é condição necessária e não suficiente, mais do que isso, atém-se subordinado a um objetivo que o abarca, sustenta e ultrapassa. Como afirma Pierre Hadot (1999, p. 55-56), “trata-se bem menos de se questionar o saber aparente que se acredita possuir do que se questionar a si mesmo e os valores que dirigem a nossa própria vida”, de modo que, “o verdadeiro problema, portanto, não é saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira”. Este apelo ao “ser”, à maneira de ser, ao modo de vida, levará Foucault a afirmar que mais do que ser o homem do “conhecimento de si”, “Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá” (FOUCAULT, 2010a, p. 9).

Sócrates é o homem do cuidado de si não porque dispense o conhecimento, mas porque lhe confere um caráter de formação do *éthos*, de *trans-formação* do ser, do modo de vida do sujeito, isto é, lhe confere um caráter “etopoético” (FOUCAULT, 2010a, p. 212). O saber de Sócrates é um “saber-viver”. A *epiméleia heautoû* alinhava, portanto, o problema que poderíamos chamar de plano *epistemológico* – o conhecimento de si – ao problema propriamente *ético* ou *etopoético* da constituição de si.

No entanto, há ainda de se considerar que este vínculo entre conhecimento (a questão da verdade) e cuidado (que remete às condutas, à constituição ética de si) implica o constante vínculo à cidade (à ação política do cidadão). E se acrescentarmos, por fim, que esta tríplice relação, se bem conduzida, resulta na constituição da própria vida enquanto vida virtuosa ou existência bela, conferindo assim certa forma e estilo à existência, podemos afirmar então que a imbricação entre conhecimento de si e cuidado de si articula o que poderíamos designar como dimensões epistemológica, ética, política e estética.

Assim, a polissemia da relação entre cuidado de si e conhecimento de si ressalta muito mais do que uma relação epistemológica do sujeito à verdade: é antes índice de uma conexão cerrada em que conflui conhecimento, ética, política e estética; não com a finalidade de definir de uma vez por todas o “si” do sujeito, tal qual uma coisa que pudéssemos isolar em sua identidade, porém, antes, enquanto marca de um movimento “inquietante” de formação e trans-formação – sempre em aberto – em que o ser do sujeito se apresenta através de seus atos, como uma obra inacabada.

Essa correlação entre “cuidado de si” e “conhecimento de si” – que, sob a ótica foucaultiana, ocorre no texto da *Apologia* na forma da primazia do primeiro em relação ao segundo – no momento originário do nascimento filosófico das duas noções terá uma longa tradição. Visto que, como se sabe, Sócrates configurará uma espécie de ponto de fuga da filosofia posterior: epicurismo, estoicismo, cinismo, cada uma vai apresentar a pretensão de reivindicar a filiação socrática. E ainda nestas filiações, séculos depois, “Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos’” (FOUCAULT, 2010a, p. 9.). É o que leva Foucault a apontar que

a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana, [configurando] um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto (FOUCAULT, 2010a, p. 10).

“Fenômeno cultural de conjunto” que, no decurso de sua história, ampliou, multiplicou, deslocou as significações do cuidado de si, mantendo seu lugar de excelência enquanto atitude filosófica na relação com o conhecimento de si. Em todo caso, em Sócrates e depois dele, há, no dizer de Foucault, uma “sobreposição dinâmica”, um “apelo recíproco” entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* que será reencontrado em todo pensamento grego, helenístico e romano, ainda que com “tônicas diferentes atribuídas a um e a outro”, “equilíbrios diferentes”, variada “distribuição dos momentos entre conhecimento de si e cuidado de si”



nos diversos tipos de pensamento. O que importa, todavia, é que, de forma alguma, “nenhum dos dois elementos deve ser negligenciado em proveito do outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 64).

Dado este quadro, impõe-se necessariamente a questão:

Por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao “conhece-te a ti mesmo” e se tenha deixado de lado, na penumbra ao menos, essa noção de cuidado de si? (FOUCAULT, 2010a, p. 13.)

Foucault levantará duas hipóteses na tentativa de explicar este privilégio, “para nós”, do *gnôthi seautôn* às expensas do cuidado de si. A primeira hipótese, na qual se detém menos, busca identificar tal delíquio através dos “paradoxos da história moral”. Já a segunda hipótese concerne fundamentalmente ao “problema da verdade e da história da verdade”, considerada por Foucault a “razão mais séria” pela qual o preceito do cuidado de si foi sendo apagado: trata-se do “momento cartesiano” e de seus desdobramentos.

“Conhece-te a ti mesmo”

Vejamos, ao menos a título indicativo, a primeira hipótese atinente ao esvaziamento histórico do “cuidado de si”. Trata-se, na verdade, de um duplo paradoxo: primeiro, “desde logo observa-se que o valor do cuidado de si sofreu de uma espécie de inversão de sinal: de índice *positivo*, no sentido de acentuar uma moral social e coletiva, passa a um índice *negativo*, no sentido de uma tônica *individualista*” (MUCHAIL, 2011, p. 48). Foucault repassa algumas fórmulas que o “cuidado de si”, em sua profusão histórica, pôde assumir: “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “estar em si como numa fortaleza”, “cuidar-se” ou “prestar culto a si mesmo”, “respeitar-se” etc. Todas elas comportando “ressonâncias” que uma “certa tradição” (talvez mesmo várias, talvez mesmo “a nossa”) considera moralmente negativas, dissuadindo-nos de conferir a estes preceitos um valor positivo ou de fazer deles o fundamento de uma moral. Com efeito, pontuará Foucault, essas injunções soam aos nossos ouvidos como uma espécie de “desafio”, de “bravata”, como “vontade de ruptura ética”, “dandismo moral”, “afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível” ou como alternativa

melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2010a, p. 13).

Em suma, “temos, pois, o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial” (FOUCAULT, 2010a, p. 14), relativamente, inclusive, a morais extremamente rigorosas e austeras. Ademais, Foucault procurará demonstrar em seus estudos que o cuidado de si não se caracterizava por um retraimento individualista. Ao contrário, o cuidado de si aparecia como uma “intensificação das relações sociais” (FOUCAULT, 2005, p. 57-8), como um modo de viver junto.

O segundo paradoxo configura de certa forma o reverso do primeiro: alguns dos princípios de austeridade do “cuida-te de ti mesmo” foram retomados na moral cristã e na moral moderna não cristã, porém, com outro estatuto: não mais desviadas em direção a um “individualismo”, mas realocadas no contexto de uma “ética geral do não-egoísmo” (FOUCAULT, 2010a, p. 14), quer no sentido cristão da “renúncia a si”, quer sob a forma “moderna” de uma obrigação para com os outros (“coletividade”, “classe”, “pátria” etc.). Nos dois conjuntos, em suma, o “cuidado de si” redundava, por um lado, numa moral do “egoísmo” e, por outro, numa moral do “não-egoísmo”, perdendo assim sua complexidade filosófica e desaparecendo do horizonte de preocupação dos historiadores.



Indicávamos, todavia, que a “razão mais séria” da marginalização e desqualificação histórico-filosófica do “cuidado de si” – que Foucault enquadrará como “problema da verdade e da história da verdade” – dá-se com aquilo que designou, “com muitas aspas”, “momento cartesiano”. Fenômeno que, *grosso modo*, rompe o vínculo entre o acesso à verdade (“conhecimento de si”) – tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento – e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo (“cuidado de si”).

Ao abordar o “momento cartesiano” – que, como veremos, nem se trata exatamente de um “momento”, nem é exclusivamente “cartesiano” – Foucault o fará, num primeiro momento, tendo como referencial as *Meditações metafísicas* (DESCARTES, 1979), mais especificamente a segunda meditação, que tratará de fornecer a evidência da existência do sujeito por meio de um procedimento de conhecimento que, segundo Foucault, dispensaria o trabalho de autotransformação do sujeito¹⁰. No entanto, diversamente da abordagem concedida aos Antigos, Foucault não se detém na minúcia dos escritos cartesianos. De modo que a presença do nome próprio Descartes no quadro argumentativo de *A hermenêutica do sujeito* pode ser compreendida, antes de tudo, como um *contraponto* ou *contraste* que ressalta a diferença entre a filosofia Moderna e a filosofia Antiga, ou ainda, o ponto de inflexão entre a tradição do cuidado de si e a do conhecimento de si.

Afinal, Descartes teria requalificado o *gnôthi seautón* como fundador do procedimento filosófico, fazendo do “conhece-te a ti mesmo” “um acesso fundamental à verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 15). E, ao mesmo tempo, teria contribuído “para desqualificar o princípio do cuidado de si, desqualificá-lo e excluí-lo do campo do pensamento filosófico moderno” (FOUCAULT, 2010a, p. 15). Por um lado, portanto, requalificação histórico-filosófica do “conhecimento de si”, por outro, desqualificação e exclusão do “cuidado de si”.

A partir de então, o sujeito, por si só e sem que tenha que efetuar sobre si uma mudança em seu ser, torna-se capaz de verdade: “não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto por sua própria estrutura de sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 171-172). Em outras palavras, o “momento cartesiano” teria assim cumprido um papel de cesura da história da filosofia. Através dele Foucault pretende mostrar de que maneira o lado estritamente epistemológico da filosofia sufocou seu aspecto etopoético, quando o “conhece-te a ti mesmo” tornou-se o imperativo avalizador da prática filosófica, suplantando ou fazendo recuar a *epiméleia heautoû*.

No entanto, é preciso conferir ao “momento cartesiano” o peso das aspas que lhe são conferidas, visto que o próprio Foucault reconhece que “a expressão é ruim”, utilizada “a título puramente convencional” (FOUCAULT, 2010a, p. 14). E assim se dá porque não se trata de fato de um “momento”, se o encaramos com a rigidez de um instante fixo; tampouco se trata de compreender por “cartesiano” a redução à filosofia específica de Descartes: “não se trata, de modo algum, de situar isso em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma” (FOUCAULT, 2010a, p. 25). Primeiro, porque Foucault atribui um papel central à teologia medieval no desenvolvimento desde lento processo de separação e incorporação das práticas do cuidado de si a um saber especulativo independente destas práticas (FOUCAULT, 2010a, p. 26). Desse ponto de vista, Descartes seria o expoente de uma tendência filosófica da qual não é o operador principal, mas seu ponto culminante. Em segundo lugar, ainda que o procedimento cartesiano tenda ao insulamento do conhecimento de si, nem por isso deixaram de ocorrer

10 Embora Foucault reconheça que “Meditações” sejam uma forma de prática de si, ressalta como Descartes seguiu em seus escritos substituindo um sujeito constituído pelas práticas de si por um sujeito que funda as práticas do conhecimento. Para uma leitura divergente da empreendida por Foucault a propósito de Descartes, ver D’AGOSTINO, 2017.

ressurgimentos do cuidado de si na modernidade após Descartes¹¹. O que significa dizer, portanto, que o filósofo não foi o artífice de um corte abrupto e definitivo: se “corte” houve, este não se deu no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *cogito*. Pode-se inferir, então, que o recurso ao termo “momento cartesiano” sugira muito mais uma “tônica” (FOUCAULT, 2010a, p. 64) que recaia sobre o *gnôthi seautón* e sobre o concomitante “princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente” (FOUCAULT, 2010a, p. 26), do que a impreterível redução a um só filósofo e época histórica.

Podemos pensar essa “tônica” como o indício da instauração de um novo “fenômeno cultural de conjunto” próprio à modernidade e que traz consigo os traços de uma reavaliação das relações entre subjetividade e verdade que persistirá e marcará “um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo *nosso modo de ser de sujeito moderno*” (FOUCAULT, 2010a, p. 11. Grifo nosso). Essa tônica estará presente na *tendência* do pensamento moderno a conceber o sujeito como uma natureza originária, preestabelecida e instituinte do conhecimento. Talvez seja por conta deste novo marco, “acontecimento no pensamento”, “momento decisivo”, que Foucault nos convide a uma análise de escopo mais amplo que aponta a certa bifurcação nisto a que denomina “história do pensamento”, marcada por duas modalidades da relação entre sujeito e verdade. A primeira modalidade, a *filosofia*, compreende o princípio délfico de modo epistemológico e fundador. A segunda, a *espiritualidade*, põe-se ao contrário o problema das transformações que o sujeito deve efetuar sobre si mesmo para ter acesso à verdade.

“Filosofia” e “espiritualidade”, dois modos de conceber o sujeito, duas formas de acesso à verdade e, concomitantemente, dois modos de relação entre pensamento e conduta. Abordemos em primeiro plano o que Foucault entende por “espiritualidade”¹²:

creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências 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 sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010a, p. 15).

11 Ainda que de modo panorâmico, vale ressaltar que não apenas no século XVII foi colocada a questão da relação entre as condições de transformação de si (ou de “espiritualidade”, como veremos) e o problema do método para chegar à verdade (Foucault pensa na noção de “reforma do entendimento” em Espinosa), mas também entre os séculos XVIII e XX: seja na filosofia de Kant, de Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, do Husserl da Krisis ou de Heidegger (e mesmo, com ressalvas, no “marxismo” e na “psicanálise”), Foucault afirmará que “em todas essas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições desse ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito”, para além de qualquer convergência doutrinária, estas filosofias colocam, “implicitamente, ao menos, a velha questão da espiritualidade e reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si.” (FOUCAULT, 2010a, p. 27-28).

12 Há de se notar a peculiaridade do termo. Salma Tannus Muchail (2011, p. 87-99) apontará para uma possível reverberação ou diálogo implícito de Foucault à distinção heideggeriana entre “pensamento” e “filosofia”. Hipótese, sem dúvidas, frutífera. Por outro lado, seria igualmente profícuo atentar ao artigo publicado em 1977 por Pierre Hadot sobre os “exercícios espirituais e filosofia antiga” (HADOT, 2002), que fora lido com entusiasmo por Foucault e do qual poderíamos encontrar, embora de maneira autônoma, diversos “ecos” no curso de 1982. No mesmo artigo o historiador justificava a escolha do termo do seguinte modo: “‘Exercícios espirituais’. A expressão desconcerta um pouco o leitor contemporâneo. Primeiramente não é mais de bom tom, hoje, empregar a palavra ‘espiritual’. Mas é preciso se resignar a empregar este termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘de pensamento’, ‘da alma’ não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. Poderíamos evidentemente falar de exercícios de pensamento, posto que, nestes exercícios, o pensamento se toma de alguma forma por matéria e procura a ele mesmo se modificar. Mas a palavra ‘pensamento’ não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nestes exercícios. Pelas mesmas razões não podemos nos contentar com ‘exercícios intelectuais’, mesmo que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, investigação, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. ‘Exercícios éticos’ seria uma expressão muito sedutora, visto que, nós veremos, os exercícios em questão contribuem fortemente à terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida. Todavia seria ainda um ponto de vista muito limitado. De fato, estes exercícios correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade.” (HADOT, 2002, p. 20-21). Para um aprofundamento deste diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault, ver SILVA, 2013 – sobretudo o primeiro capítulo – e STEPHAN, 2021.



Pode-se afirmar que, neste contexto, para Foucault, o termo “espiritualidade” – vocábulo que, de resto, vê-se progressivamente suprimido em seus escritos subsequentes – esteja mais propenso a designar a “longa duração” de um “fenômeno cultural de conjunto” em que os “exercícios” ou “práticas de si” configuram o elemento essencial, sobressalente, da relação a si. O que significa também dizer que “a espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 16), isto é, o sujeito enquanto tal não é uma identidade ou uma substância constante cuja estrutura, que é a de ser cognoscente, seria a condição de possibilidade da descoberta ou da decifração da verdade. Sua relação à verdade deve ser marcada por um trabalho, por um constante exercício em relação a si.

Nessa direção, à guisa de “parênteses”, seria promissora uma comparação: para Sócrates, que é vinculado por Foucault à tradição da “espiritualidade” (ou ao menos da conjugação entre “espiritualidade” e “filosofia” (FOUCAULT, 2010a, p. 17)), a verdade não pode ser “dada”, o saber não se apresenta como um conjunto de proposições e fórmulas prontas que se possa fixar, descrever e escrever. Bastaria relembrar o trecho do início do *Banquete* (174d – 175d) (PLATÃO, 2010, p. 27-29) em que Sócrates chega atrasado, pois permanecera a meditar, imóvel e em pé, “ocupando seu espírito consigo mesmo”. Tão logo ele faz sua entrada na sala, Agaton, que é o anfitrião, convida-o a sentar-se perto dele: “quero desfrutar do pensamento que te arrebatou lá fora”. “Como seria bom” – responde Sócrates –, “se a natureza do saber fluísse do mais pleno ao mais carente, à maneira da água que escorre do copo mais cheio ao mais vazio”. Tendo isso em vista, o que podemos depreender é que “o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso” (HADOT, 1999, p. 52). A verdade, neste âmbito, não se apresenta como uma aquisição, mas como um exercício de sabedoria, isto é, como o artigo de uma busca, de uma aspiração que se dá dia a dia através da constante investigação e da manutenção, senão da transformação, do modo de vida e de um discurso determinados pela ideia de sabedoria, votada a jamais fechar-se sobre si mesma. Esta definição socrática da filosofia como amor à sabedoria pouco tem que ver com a determinação cartesiana da filosofia como conhecimento da verdade.

A transformação de si jamais é definitiva, exige uma perpétua reconquista. Talvez seja esta uma das faces do “preço” que o sujeito deve pagar para ter acesso à verdade na circunscrição da “espiritualidade”. Efetivamente, Foucault nos indica que seriam três os seus caracteres fundamentais: em primeiro lugar, para que o sujeito tenha acesso à verdade, é preciso que ele se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida “outro”, e não apenas no seu modo de pensar, mas também em seu modo de vida, em seu ser e conduta. De tal maneira que a “fórmula mais simples e mais fundamental para definir a espiritualidade” é aquela de que “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 16).

Todavia, tal procedimento acarreta, como consequência, um segundo aspecto: “não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Esta transformação requer um movimento que pode se configurar de duas formas: seja aquele em que o sujeito é arrancado “de seu *status* e de sua condição atual”, movimento em que o sujeito é como que tomado pela verdade que “vem até ele e o ilumina”; seja aquele movimento – que receberá sem dúvidas maior atenção de Foucault – em que o sujeito realiza um trabalho sobre si, um “longo labor”, a progressiva “elaboração” de si mesmo (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Nesse ínterim, podemos mencionar o que Foucault denomina as “técnicas de si” (FOUCAULT, 2013, p. 38), qual seja, “técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem, por si mesmos [ou com ajuda de outros], um certo número de operações sobre seus próprios corpos, sobre suas próprias almas, sobre seu próprio pensamento, sobre sua própria conduta”, modificações com vistas a alcançarem determinados objetivos, tais quais “o governo de si”, “um certo estado de perfeição, de felicidade”, de “tranquilidade da alma”, etc. À transformação de si, acrescenta-se, portanto, o persistente trabalho de si sobre si.



Por fim, terceiro aspecto da espiritualidade: “quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos” (FOUCAULT, 2010a, p. 16), efeitos “de retorno” da verdade sobre o ser do sujeito que completa o próprio sujeito e o transfigura. A verdade, portanto, retorna ao sujeito não como uma forma de compensá-lo pelo ato de conhecimento, é “retorno” justamente porque

para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 17).

No registro da espiritualidade, logo, a verdade não é resultado exclusivo de um ato de conhecimento, de uma evidência, é antes uma verdade que se pratica, que se exercita permanentemente, como uma verdade de vida a retornar sobre o sujeito, modificando-o, fazendo de si uma obra em construção contínua cujo ser não está predeterminado.

Esboçando um quadro muito diverso, por outro lado, temos aquilo que Foucault designa como “filosofia” e que traz consigo a marca de “uma outra era das relações entre subjetividade e verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 18), própria à “Idade Moderna”. É neste contexto que aquilo que chamamos de “momento cartesiano” encontrará seu *tópos*:

Poderemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de “momento cartesiano” encontra seu lugar e sentido (FOUCAULT, 2010a, p. 17-18)¹³.

De agora em diante, no enredo da “filosofia”, o sujeito, este *a priori* capaz de verdade, encontrará em si mesmo e através de sua estrutura cognoscente uma verdade que é uma verdade tão somente intelectual¹⁴.

Ora, como ressaltamos, colocar no centro da filosofia o sujeito como fundamento do conhecimento não é apenas um modo de valorizar o princípio délfico, mas implica também, e parece ser este o ponto essencial, a desvalorização do cuidado de si que – alçando a dimensão epistemológica do conhecimento de si ao “primeiro alicerce [jalon] da teoria do saber” (FOUCAULT, 2001b, p. 1608) – coloca em segundo plano, quando não elimina de seus horizontes, a conexão entre princípios epistemológicos, éticos, políticos e estéticos de transformação do sujeito. Nesse registro, a questão fundamental da “filosofia” se concentrará na definição operada pelo sujeito dos limites e das aspirações do conhecimento. Entra em cena *a questão do sujeito*, sai de cena *o sujeito cujo ser está sempre em questão*.

13 Não se deve deixar de atentar que em livros precedentes (*Histoire de la folie*, *Surveiller et punir*, *Les mots et les choses*), Foucault situara a modernidade como período histórico que se inicia no final do século XVIII e estende-se até a contemporaneidade. Já a “periodização” utilizada por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, que coloca de certa forma Descartes como marco inicial da modernidade, sugere um escopo mais amplo que se estende até nossos dias, incluindo, portanto, o que nestas obras anteriores fora caracterizado como a época clássica (séculos XVII e XVIII). No entanto, Foucault não deixará de apresentar um enriquecimento da noção de modernidade ao destacá-la não tanto como um período histórico específico, mas como uma atitude de crítica do presente, que será desenvolvida sobretudo na aula inicial do curso do ano seguinte, dedicada a uma leitura de Kant (FOUCAULT, 2010b, p. 3-39).

14 Isso não significa, bem entendido, que não haja condições para a obtenção da verdade. Estas condições são de duas ordens: primeiro, “condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade”, que são elencadas por Foucault em “condições formais”, “condições objetivas”, “regras formais do método”, “estrutura do objeto a conhecer”. Em segundo lugar, constariam ainda as “condições extrínsecas” ao ato do conhecimento, isto é, individuais, tais como “condições culturais” (ter acesso a estudos, à dada formação, inscrever-se em certo consenso científico) e “condições morais”, donde, por exemplo a necessidade de um ajuste entre interesses pessoais (financeiros, de carreira, de *status*) e os ideais de uma pesquisa desinteressada. Não obstante, todas estas condições, dirá Foucault, “não concernem ao sujeito no seu ser: só concernem ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal.” (FOUCAULT, 2010a, p. 18).

Doravante, a questão “quem somos nós?” não apenas é capaz de ser formulada e de receber uma resposta em termos de verdade (uma resposta epistemológica), como também se torna o designador comum da verdade do sujeito, apresentando-o enquanto natureza ou essência conhecível. A verdade, ou sua busca, não mais configurará a transformação do sujeito em sua historicidade prática; nela o sujeito encontrará apenas “o caminho indefinido do conhecimento” que, no curso da história, será convertido em “acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais” (FOUCAULT, 2010a, p. 19). No entanto, é preciso desconfiar desses “benefícios”, ou, ao menos, colocá-los em perspectiva, pois Foucault não deixa de lembrar que este tipo de verdade não será capaz de “salvar” o sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 18), o que talvez seja uma maneira discreta de dizer que ela não poderá “livrar” o sujeito, que este tipo de verdade, em suma, não poderá torná-lo “livre”.

Com efeito, Foucault parece divisar como modo por excelência de ser “governado” esse movimento em que as técnicas de si se reduzem a técnicas de introspecção, de conhecimento de si, movimento em que há produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar a ler sua própria verdade, isto é, constituir a si mesmo como objeto de saber:

o governo dos homens exige daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, “atos de verdade” que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 2012, p. 317).

A partir daí, e por um longo tempo, completará Frédéric Gros (2010, p. 460),

o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir dessa injunção geral, global, permanente de obedecer: somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro.

Da “pastoral cristã” (FOUCAULT, 2008) aos processos de “exame-confissão” nas instituições monásticas (FOUCAULT, 2018), passando pelos dispositivos de poder-saber das instituições modernas (FOUCAULT, 2015a; FOUCAULT, 2015b), a relação entre “governo” e “obediência” parece encontrar seu ponto de fuga nessa operação fundamental em que a verdade do sujeito é determinada e determinável pelo conhecimento, isto é, na medida em que o sujeito torna-se suporte de uma verdade epistêmica definitiva e definidora que deverá ser extraída, conhecida, dita, conduzida, quiçá controlada, utilizada¹⁵.

Que podemos fazer de nossa existência?

No entanto, a perspicácia de Foucault parece pressentir que há outros modos de relacionar subjetividade e verdade. E é provavelmente esse um dos motivos que o levam à sua interrogação do cuidado de si no âmbito da filosofia Antiga. Afinal, tal como compreendida por Foucault, esta não se coloca como objetivo primordial oferecer uma resposta à questão *quem somos nós*, enquanto natureza ou essência conhecíveis, mas antes se direciona à questão *que podemos fazer de nossa existência*, como sujeitos agentes?

¹⁵ A título exemplar e não exaustivo, cremos que seria instrutivo mencionar o caso da terapêutica do alienista François Leuret, trazida à lume por Foucault em diversos momentos de sua trajetória (FOUCAULT, 1962; FOUCAULT, 2003; FOUCAULT, 2012b). Por meio de uma série de duchas frias, o alienista do XIX coagia seus pacientes a confessar sua própria loucura. Esse “ato de verdade” liga a confissão do sujeito (“Eu sou louco”) a uma determinação de seu ser, tanto quanto a uma submissão a um outro que o força a se reconhecer mediante a extração desta “verdade” de si. Por meio desse “ato de verdade”, Leuret pretendia controlar a conduta do paciente, “curando-o” de sua loucura.



Dessa forma, não apenas esboça-se a possibilidade de uma nova relação entre subjetividade e verdade, mas a *questão* do sujeito é ressignificada: não se trata mais de perguntar o que *é*, ou *onde* ele está, qual a *sua* verdade escondida, mas o que *faz* de si mesmo, qual sua *conduta* em relação a si, aos outros e à cidade. A suposta identidade do sujeito vê-se assim revertida em uma formação histórica de si mesmo; e a verdade escondida no fundo de nós mesmos, em verdade que faz parte de nós mesmos¹⁶. Em vez de *busca* de si, há *construção* de si.

Poder-se-ia, todavia, inquirir: qual o real estatuto e intenção dessa comparação e contraposição entre filosofia Antiga e filosofia Moderna? Antes de mais nada, cabe salientar que se Foucault recorre, por certo, à filosofia Antiga, sua interrogação se coloca sob o pano de fundo do “nosso modo de ser de sujeito moderno” (FOUCAULT, 2010a, p. 11), como já aludido. Procedimento que, ao interpelar os Antigos, não deixa de interpelar sua atualidade: operando cortes transversais e fugindo de uma exposição doutrinal *stricto sensu*, Foucault não pretende trabalhar como historiador *tout court*, faz genealogia: “genealogia quer dizer que conduzo a análise a partir de uma questão presente” (FOUCAULT, 2001a, p. 1493). Mas isso ainda não explica tudo, pois existe mais de uma maneira de conduzir uma análise a partir de uma questão presente: estaria Foucault em busca de uma “alternativa” para a atualidade? A isso responde que “não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 2001e, p. 1430-1). Resposta que implica dizer que tampouco se trata da proposição de um “retorno” aos Antigos em sua exemplaridade (FOUCAULT, 2001e, p. 1433.). Qual seria, então, o sentido de sua investigação?

Nossa hipótese é a de que o objetivo de Foucault talvez seja menos o de oferecer um “retorno” ou uma “alternativa”, do que prover a atualidade de instrumentos de pensamento para sua análise e transformação:

Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não podem ser exatamente reativados, mas que, pelo menos, constituem, ou *ajudam a constituir, um certo ponto de vista* que pode ser bastante útil como uma *ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo*.

Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego (FOUCAULT, 2001e, p. 1435. Grifo nosso).

Ao remeter-se à Antiguidade a partir – e talvez “através” – de “nosso mundo”, Foucault não visa, por conseguinte, extrair desta remissão a fórmula do que *devemos* ser. Na *démarche* foucaultiana, os Antigos não podem dizer o que *devemos* ser, embora possam nos auxiliar a pensar o que *podemos* ser. A presença da Antiguidade visa, não circunscrever, mas estender nossos horizontes de possibilidades, fornecendo instrumentos de análise e de subversão à postura limitadora de conceber a nós mesmos tão somente enquanto sujeitos de conhecimento.

A comparação e a contraposição entre as filosofias do conhecimento de si e as do cuidado de si são indicativas da busca de Foucault por um modo de rearticulação entre filosofia e vida que pudesse ao mesmo tempo favorecer novos modos de nos concebermos e constituirmos enquanto sujeitos¹⁷. Essa busca certamente acarreta a análise e interrogação sobre “o que somos, fazemos e pensamos hoje” (FOUCAULT, 2001c, p. 1383), isto é, sobre o modo como nos relacionamos com nós mesmos, com o saber, com a cultura, com a sociedade, com os outros (FOUCAULT, 2015c, p. 34); e ao mesmo tempo convida a um *posicionamento*,

16 O desenvolvimento dessa problemática levará Foucault ao estudo da noção de *parresia* (franco-falar), uma vez que esta encontra seu fundamento na coincidência ética do sujeito da palavra e do sujeito da conduta, na coerência entre princípios filosóficos ou morais e o modo de vida do sujeito, que se constitui e se transforma por meio de um discurso verdadeiro que implica seu ser. Enquanto “parresiasta”, o sujeito se vincula a si mesmo, a seu enunciado e à enunciação, à medida que se vincula aos atos e às consequências, notadamente de risco, acarretadas por essa atitude do franco-falar. Os dois últimos cursos de Foucault no *Collège de France* (FOUCAULT, 2010b; FOUCAULT, 2011) ofereceram ampla reflexão sobre o tema.

17 Para uma apreciação circunstanciada do impacto e recepção historiográfica e filosófica dos estudos de Foucault (e Hadot) acerca da filosofia enquanto modo de vida, ver FAUSTINO e TESTA, 2022.

qual seja, à construção de outros modos de relação com nós mesmos e com os outros com o fito de criar outras formas de existência individuais e coletivas. Questão ética e etopoética, sem dúvidas. Mas também de uma incontornável, e talvez determinante, “dimensão política”.

Em conferência em Berkeley em setembro de 1980 (FOUCAULT, 2013, p. 37), Foucault especifica que aquilo que entende por dimensão política “diz respeito àquilo que queremos aceitar no nosso mundo, aceitar, recusar e mudar, tanto em nós mesmos quanto em nossa situação”. Ora, ao ver de Foucault, esse posicionamento não dispensa um procedimento “epistêmico”, a saber, a busca por “um outro tipo de filosofia crítica”:

trata-se de procurar um outro tipo de filosofia crítica; não uma filosofia crítica que procure determinar as condições e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma filosofia crítica que procure determinar as condições e as possibilidades indefinidas [*indéfinies*] de uma transformação do sujeito, de nossa própria transformação (FOUCAULT, 2013, p. 37).

No cerne dessa “filosofia crítica”, portanto, Foucault alinhava as dimensões epistêmica, ética, política e estética: como modo de visar o presente, de reaquietar a relação a si, aos outros e ao mundo, como perspectiva de criação de modos de vida outros, ou ainda, *indéfinies*. Essa urdidura histórica comporta, decerto, diversas formas possíveis de articulação e construção dos sujeitos, formações múltiplas e complexas que variam e se transformam sem que haja apelo a uma cristalização que forneça a síntese definitiva de uma solução individual ou coletiva, mas que antes distende-se numa produção histórica de subjetividades abertas a um constante “trabalho *indefinido* da liberdade” (FOUCAULT, 2001c, p. 1393. Grifo nosso).

Dessa forma, Michel Foucault *reatualiza* o sentido não apenas epistêmico, mas sobretudo prático e transformador da filosofia Antiga, ou ainda, da “espiritualidade” como algo que concerne ao tempo presente. Essa prática filosófica, compreendida como “atitude filosófica” (FOUCAULT, 2010a, p. 10) ou “atitude crítica” (FOUCAULT, 2015c, p. 34 et sq.)¹⁸, não se contenta em definir os limites e aspirações do conhecimento. Ela se coloca sobretudo como um *desafio* aos limites atualmente constituídos no âmbito do pensamento, dos discursos e das práticas. Esse desafio àquilo que é, ou seja, aos “limites atuais do necessário” (FOUCAULT, 2001a, p. 1391), não parte em busca de um momento perdido ou de um fora da história, mas visa, na imanência do presente que nos constitui, a possibilidade de uma abertura, da criação de algo outro que ainda não é e que diz respeito à capacidade e possibilidade de construção de outros modos de vida, seja em seu sentido individual, seja em seu sentido coletivo.

Não há dúvida de que esta relação ativa, permanente e crítica diante do presente própria à atitude filosófica de Foucault concorre à aproximação da postura socrática de sustentação de uma filosofia como modo de vida que visa a transformação dos sujeitos em sua relação a si, aos outros e ao mundo. No entanto, mais do que uma afinidade filosófica entre outras, o que encontramos ao cabo desse percurso é o gesto refletido e percuciente de interpelação e convite à nossa própria transformação.

18 Não é por mero acaso que no mesmo momento que se dedica ao estudo das práticas de si na Antiguidade, Foucault tenha se dedicado em numerosas ocasiões (conferências, entrevistas, prefácios, posfácios, mesas redondas e artigos) a reflexões e menções ao opúsculo de Kant “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento”, com destaque para a conferência à Société française de philosophie, em 27 de maio de 1978 (FOUCAULT, 2015c) e as versões americana e francesa que receberam por título “O que são as luzes?”, respectivamente FOUCAULT, 2001c e FOUCAULT, 2001d, além, claro da aula inicial do curso de 1983 (FOUCAULT, 2010b). Em todos esses casos, Foucault parte no encalço dos modos como a filosofia pode ser corporificada numa certa atitude que se efetiva nos modos de pensar, de falar e de agir. Isto é, de atitudes filosóficas e críticas que implicam julgamento, escolha e construção de formas e estilos de vida.

Referências Bibliográficas

- BRISSEON, L. 1997. "Plan de l'Apologie". In: PLATON. Apologie de Socrate – Criton. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris, GF-Flammarion.
- D'AGOSTINO, S. 2017. Esercizi spirituali e filosofia moderna: Bacon, Descartes, Spinoza. Pisa, ETS.
- DEFRADAS, J. 1954. Les thèmes de la propagande delphique. Paris, Lincksieck.
- DESCARTES, R. 1979. Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres. Paris, Garnier-Flammarion.
- FAUSTINO, M.; TESTA, F. (org.). 2022. A filosofia como modo de vida. Ensaios escolhidos. Coimbra, Edições 70.
- FOUCAULT, M. 1962. Maladie mentale et psychologie. Paris, P.U.F.
- FOUCAULT, M. 2001a. "Le souci de la vérité". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n° 350. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".
- FOUCAULT, M. 2001b. "Les techniques de soi". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n° 363. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".
- FOUCAULT, M. 2001c. "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières?')". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 339. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".
- FOUCAULT, M. 2001d. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 351. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".
- FOUCAULT, M. 2001e. "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II, n. 344. Paris, Éditions Gallimard "Quarto".
- FOUCAULT, M. 2003. Le pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, éd. J. Lagrange, Paris, Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2005. História da sexualidade 3 – O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. SP, Graal.
- FOUCAULT, M. 2008. Segurança, território, população - Curso no Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2010a. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP, WMF Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. 2010b. O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. de Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes.



FOUCAULT, M. 2011. A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP, WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2012. Du gouvernement des vivants – cours au Collège de France (1979-1980). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris, Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2012b. Mal Faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice (Cours de Louvain, 1981). Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt. Presses Universitaires de Louvain.

FOUCAULT, M. 2013. L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. Paris, Vrin.

FOUCAULT, M. 2015a. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Texte établi, présenté et annoté par Bernard E. Harcourt. In: Oeuvres, vol II, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. 2015b. Histoire de la sexualité 1 – La volonté de savoir. Texte établi, présenté et annoté par Michel Senellart. In: Oeuvres, vol II, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M. 2015c. Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction et apparat critique par Daniele Lorenzini et Arnold Davidson. Paris, Vrin, coll. "Philosophie du présent".

FOUCAULT, M. 2018. Histoire de la sexualité 4 – Les aveux de la chair. Paris, Gallimard.

GROS, F. 2010. "Situação do curso". In: FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982), SP, WMF Martins Fontes.

HADOT, P. 1999. O que é a filosofia antiga? Trad. de Dion Davi Macedo. SP, Loyola.

HADOT, P. 2002. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Albin Michel.

KANT, I. 1980. Gesammelte Schriften, hrsg von der Königlich Preussischen der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter. vol 29.

MUCHAIL, S. T. 2011. Foucault, mestre do cuidado – textos sobre a hermenêutica do sujeito. SP, Loyola.

PLATÃO. 2010. O Banquete. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüller. RS, L&PM.

PLATÃO. 2011. Apologia de Sócrates, precedido de Sobre a piedade (Eutífron) e seguido de Sobre o dever (Críton), Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ, L&PM.

PLATON. 1970a. Oeuvres Complètes – Tome I (Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton). Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Société d'édition "Les belles lettres".

ROSCHER, W. H. 1901. « Weiteres über die Bedeutung des E [ggu] zu Delphi und die übrigen grammata Delphika », Philologus, 60, pp. 81-101.



SILVA, A. 2013. Michel Foucault: o sujeito moderno em questão. São Paulo. 133p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Disponível em: 2013_AndersonAparecidoLimaDaSilva_VCorr.pdf (usp.br) (Acesso em abril de 2022)

SNELL, B. 2001. “O Homem na Concepção de Homero”. In: A cultura grega e as origens do pensamento europeu. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo, Perspectiva.

STEPHAN, C. 2021. O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido de Michel Foucault e Pierre Hadot. RJ, Via Verita.

VERNANT, J.-P. 1988. “O indivíduo na Cidade”. In: VEYNE, P. et al. Indivíduo e poder. Trad. de Isabel Dias Braga. Lisboa, Edições 70.

XÉNOPHON. 1996. Mémoires. Trad de P. Chambry. Paris, Garnier-Flammarion.

FOUCAULT E A HISTÓRIA DO PENSAMENTO

Marcela Castanheira¹

<https://orcid.org/0000-0001-7311-5835>

Resumo: O presente trabalho tem o propósito de apresentar alguns desenvolvimentos teóricos e metodológicos operados na formulação do projeto intelectual de Michel Foucault denominado História do Pensamento. Perfazemos em linhas gerais os deslocamentos operados por Foucault para estabelecer uma determinação recíproca entre experiência e pensamento.

Palavras-chave: experiência, pensamento, acontecimento, transgressão, erro, Foucault.

FOUCAULT AND HISTORY OF THOUGHT

Abstract: This work has the purpose of presenting some theoretical and methodological developments operated in the intellectual project of Michel Foucault called "History of Thought". We show in general terms the displacements operated by Foucault to establish the reciprocal determination between experience and thought.

Keywords: experience, thought, event, transgression, mistake, Foucault.

¹ Graduada e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutora em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG).

Introdução

Não é novidade que o quadro teórico em que Foucault se mobiliza é completamente mutável. Isso é claramente perceptível nos inúmeros deslocamentos que são operados durante seu percurso filosófico, seja em relação às ferramentas teóricas, aos domínios ou procedimentos de análise. Ele mesmo nos oferece várias formulações dessas modificações, reinterpretando seu próprio trabalho à luz dos problemas que lhe são atuais. Muito embora consideremos que essas autointerpretações não sirvam de baliza ou de orientação para a compreensão de sua trajetória, pensamos que a sugestão, oferecida na década de 1980, de que seu trabalho sempre esteve às voltas com a questão do sujeito é bastante atrativa (FOUCAULT, M. 1994d, p. 223). Para nós a apreciação desse tema torna-se mais propícia se o considerarmos à luz da noção de experiência. De tal modo, nossa proposta consiste em apresentar uma leitura de Foucault dando centralidade à noção de experiência. Essa tarefa, todavia, depara-se logo de saída com um aparente obstáculo. Vejamos.

Em um texto publicado como *Introdução* (FOUCAULT, 1994c, pp. 429-442) à edição inglesa da obra de Canguilhem, *O normal e o patológico*, Foucault faz uma exposição da cena filosófica francesa que lhe é contemporânea e nela posiciona seu próprio trabalho. Ele estabelece uma distinção entre duas vias, ambas derivadas da leitura das conferências proferidas por Husserl em 1929, publicadas posteriormente como *Meditações Cartesianas*: uma denominada “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430) e outra referente à “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430). A primeira delas, desenvolvida pelas correntes fenomenológica e existencialista e representada pelas figuras de Sartre e de Merleau-Ponty, se orienta na “direção de uma filosofia do sujeito” (FOUCAULT, 1994c, p. 430), retomando o papel fundador do *Cogito*. A segunda, associada à história e à filosofia da ciência, vincula-se às figuras de Canguilhem e de Bachelard e “remonta aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, aqueles do formalismo e do intuicionismo” (FOUCAULT, 1994c, p. 430). Foucault sugere assim que da fenomenologia de Husserl derivaram duas tramas filosóficas profundamente heterogêneas (SABOT, 2006/2, 285-303).

Segundo Sabot, essas duas vias se constituíram a partir da insuficiência da empresa fenomenológica em relação a dois principais temas: o primado da experiência e a fundação da ciência. De um lado, a insuficiência quanto à radicalidade do questionamento sobre a experiência conduziu Merleau-Ponty à formulação da ontologia da carne²; de outro, a insuficiência quanto à reflexão sobre o estatuto do conhecimento conduziu Canguilhem à via de uma revolução teórica das relações entre sujeito e objeto nas ciências da vida. Merleau-Ponty e Canguilhem são colocados em posições simetricamente inversas: o primeiro, falando do interior da fenomenologia, propõe fazer valer os direitos da experiência contra a empresa objetivista de uma ciência que desnaturaliza seu sentido. *A Fenomenologia da percepção* sugere, nesse sentido, um retorno à experiência vivida, ao mundo da vida, ao mundo fenomenal purificado de tudo que proceda de uma atitude objetificante. O segundo, colocando-se fora da fenomenologia, assume uma atitude epistemológica, que tem no cerne de suas preocupações as relações entre vida e conhecimento. Coloca-se, de um lado, a experiência do vivido e de outro, a ciência biológica (ou o pensamento crítico).

As questões colocadas pela filosofia das ciências não apenas se desenvolveram como uma alternativa à fenomenologia do mundo da vida, mas também remontaram ao pensamento crítico, à medida que interrogaram as condições de possibilidade do conhecimento da vida. Essa linhagem crítica manteve-se ligada às questões da sua atualidade e se desenvolveu, segundo Foucault, a partir de uma reativação do tema da *Aufklärung*, “introduzido sub-repticiamente” na agenda filosófica pelos textos de Kant e de Mendelssohn, ambos publicados em 1784 como respostas à questão lançada pelo jornal *Berlinische Monatschrift*: “O que é *Aufklärung*?” (FOUCAULT, 1994c, p.430). Essa tradição que abriu à filosofia uma dimensão histórico-crítica

2 Sobre isso, Cf. BARBARAS, R. *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

procura, por um lado, “qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento em que o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade: Reforma luterana, revolução copernicana, filosofia de Descartes, matematização galileana da natureza, física newtoniana?” (FOUCAULT, 1994c, p.431); por outro, “analisa o momento presente e procura, em função do que foi a história dessa razão, em função também do que pode ser seu balanço atual, que relação estabelecer com esse gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, acabamento, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc” (FOUCAULT, 1994c, p.431). Foucault inscreve seu “jornalismo filosófico” nessa via³ denominada por ele mesmo como “filosofia do conceito”, oposta à “filosofia da experiência”.

Chegamos, assim, ao nosso problema: como admitir que a experiência seja central em seu pensamento, se ele mesmo se afasta do que denomina “filosofia da experiência”? Para colocar a pergunta de um outro modo, podemos recorrer ao desafio que Trombadori lança a Foucault na entrevista concedida em 1978: “Você – pergunta o entrevistador – fala de fenomenologia, mas todo o pensamento fenomenológico repousa sobre o problema da experiência e se apoia sobre ela para traçar seu próprio horizonte teórico. Então, em que sentido você se distingue?” (FOUCAULT, 1994d, p.43).

Nossa sugestão é a de que a contraposição feita por Foucault entre duas formas de experiência possa responder a essa pergunta, o que apresentaremos de agora em diante.

EXPERIÊNCIA DO VIVIDO E EXPERIÊNCIA DE DESSUBJETIVAÇÃO

O primeiro ponto que merece atenção refere-se à distinção entre experiência do vivido, definida pela fenomenologia, e experiência de dessubjetivação, elaborada por Foucault a partir dos literatos franceses dentre os quais destacamos Bataille, Blanchot e Mallarmé, e de Nietzsche.

Das descobertas de Foucault acerca da literatura, as quais não podem ser dissociadas da figura de Nietzsche, recortamos três datadas na década de 1960: o texto redigido em 1963, em homenagem a Bataille, *Préface à la transgression* (FOUCAULT, 1994a, pp.233-250); o texto escrito em homenagem a Blanchot, *La pensée du dehors* (FOUCAULT, 1994a, pp.518-540), e a célebre publicação de 1966, *Les*

3 A oposição entre jornalismo filosófico e ensino universitário aparece em diferentes momentos e ela é simétrica à separação feita entre as duas vias filosóficas francesas: fenomenologia e existencialismo permanecem mais próximos do ensino universitário, enquanto a filosofia da ciência estaria vinculada ao jornalismo filosófico (esse mesmo tributário de Nietzsche). Ele define, em 1972, seu próprio trabalho como um jornalismo filosófico: “eu me considero um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que se passa conosco, o que nós somos, o que acontece no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia. Antes, a filosofia conhecia o tempo e a eternidade. Mas Nietzsche tinha a obsessão com a atualidade. Penso que o futuro, somos nós que fazemos. O futuro é a maneira pela qual nós reagimos ao que se passa, é a maneira pela qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se nós queremos ser mestres de nosso futuro, nós devemos colocar fundamentalmente a questão do hoje. É porque, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical”. FOUCAULT, M. *Le monde est un grand asile*. DE II, nº 126, p. 434, grifos nossos.

O jornalismo filosófico refere-se ao trabalho com o acontecimento e com a atualidade. Sua questão é saber “o que nós somos hoje?”. Essa pergunta contrapõe-se à interrogação cartesiana “quem sou eu?”. Enquanto essa última se refere a qualquer espaço e qualquer tempo, a primeira considera a geografia e o calendário. Indo um pouco além, mas na mesma direção, se nos voltarmos para o texto de 1984 sobre a *Aufklärung*, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault contrapõe-se mais uma vez à interrogação cartesiana. Ao invés de perguntar “quem sou eu hoje?”, ele interroga “qual é o presente a que pertencemos?”. Essa última pergunta é importante para nós, porque ela coloca em seu centro o modo como Foucault entende a possibilidade do sujeito de se posicionar diante das condições em que se encontra. Como afirma Macherey, no sentido explorado por Foucault nesse texto, “ser sujeito” é então ‘pertencer’, isto é, intervir ao mesmo tempo como elemento e como ator em um processo global, em que o desdobramento define o campo atual das experiências possíveis, no interior do qual somente pode ser situado o fato de ‘ser-sujeito’. MACHEREY, P. *Pour une histoire naturelle des normes*. In : MACHEREY, P. *De Canguilhem à Foucault, La force des normes*. Paris : La Fabrique éditions, 2015. Formato Epub, pp. 15-41.

mots et les choses (FOUCAULT, 1966). Muito embora os textos tenham propósitos diferenciados⁴, há uma convergência entre eles, quando se trata de pensar o lugar que a literatura e a figura de Nietzsche ocupam no pensamento de Foucault: ambos se referem a uma nova forma de pensamento, distinta do pensamento clássico⁵.

Na conhecida entrevista concedida, em 1978, a Duccio Trombadori, Foucault menciona os nomes de Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski, que apesar de “não serem filósofos no sentido institucional do termo” (FOUCAULT, 1994d, p.43) foram influências importantes para ele, na medida em que ofereceram uma nova forma de experiência de pensamento que lhe permitiu modificar sua formação universitária fortemente marcada “pelas grandes maquinarias filosóficas que se chamam hegelianismo, fenomenologia” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Na sequência, distingue dois tipos de experiência: de um lado, descreve a experiência do fenomenólogo como “um determinado modo de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido [*du vécu*], sobre o cotidiano na sua forma transitória para apreender suas significações” (FOUCAULT, 1994d, p.43); de outro, considera que para Nietzsche, Bataille e Blanchot, a experiência consiste em “tentar chegar a um determinado ponto de vida que seja o mais próximo possível do insuportável [*invivable*] – o que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Enquanto a fenomenologia busca, nesse sentido, “apreender a significação da experiência cotidiana para encontrar em que o sujeito que eu sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e de suas significações” (FOUCAULT, 1994d, p.43), a experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função “arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de um modo que ele não seja mais o mesmo ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É uma empresa de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]” (FOUCAULT, 1994d, p.43). Essa formulação talvez seja a mais explícita para indicar o contraste estabelecido entre a experiência fenomenológica do vivido e a experiência-limite de dessubjetivação.

Em *O prefácio à transgressão*, Foucault havia distinguido a linguagem da transgressão, própria de uma experiência-limite de dessubjetivação, da linguagem dialética. A linguagem da transgressão é entendida, e só pode ser entendida assim, correlacionada ao limite. Transgressão e limite devem “um ao outro a densidade de seu ser” (FOUCAULT, 1994a, p.237). Não se trata de uma oposição em que um termo anularia o outro, mas de uma reciprocidade em que os próprios limites só são visualizados ou constituídos à medida que são transgredidos. A transgressão é o gesto que faz, ao mesmo tempo, o limite aparecer e coloca-o à prova ao extrapolá-lo por um excesso, abrindo um novo espaço ainda vazio (SARDINHA, 2010, pp. 177-192). A transgressão, diz Foucault, “não está (...) para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da memória” (FOUCAULT, 1994a, p.237). Para ele, é preciso pensar a transgressão em relação “ao espaço que ela abarca” e desafogá-

4 Sobre a distinção entre os textos, podemos dizer que *Prefácio à transgressão*, escrito na ocasião da morte do autor francês, considera a experiência de pensamento no jogo entre transgressão e limite. La pensée du dehors refere-se, entre outras coisas, à contraposição entre interioridade e exterioridade do pensamento. Já As palavras e as coisas, faz uma arqueologia das ciências humanas e pensa espaços distintos da experiência. Nesse sentido, o propósito da última é muito mais amplo.

5 Sabot defende que o encontro com Nietzsche, na década de 1960, foi profícuo não apenas pelo conteúdo encontrado nos textos do filósofo alemão, mas sobretudo porque Foucault se deparou com “um modo de pensar totalmente diferente do que caracterizava a filosofia desde então: um modo de pensar que sinalizava uma renovação completa das maneiras de fazer filosofia, orientando esse fazer em direção a formas de escritura e formas de experiência inéditas”. Para Sabot, há um “efeito-Nietzsche” determinado por esse “pensamento-experiência” que leva “o pensamento filosófico a seus próprios limites, ou seja, ao seu exterior, onde pode estar ao lado de outras grandes experiências, como a experiência literária, e também a experiência da doença e da loucura”. Sabot faz, em seguida, uma exposição de como Nietzsche é uma figura fundamental nos escritos da década de 1960, por oferecer o modelo de uma experiência de dessubjetivação, tanto para os escritos literários quanto para as investigações arqueológicas e para a formulação do método em *Arqueologia do saber*. Cf. SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Tradução de Mauricio Pelegrini. *Revista Ipseitas*: UFSCAR, 2020. Nietzsche e Foucault, vol. 6, nº 1, pp. 264-278

la das suas afinidades com a ética. Libertá-la do que é escandaloso ou subversivo, daquilo que é animado pela potência do negativo” (FOUCAULT, 1994a, pp.237-238).

A transgressão não tem a mesma forma que a exclusão⁶. Ela tem a ver com o ser da diferença. Todo o esforço de Foucault parece conduzir-se para a defesa de que a linguagem da transgressão não é uma negação do limite, mas a linguagem própria da experiência do limite. Ela afirma o “ser limitado, afirma o ilimitado ao qual ele se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência” (FOUCAULT, 1994a, p.238). Embora não tenha nada de negativo, a transgressão também não tem nada de positivo, uma vez que, por definição, “nenhum limite pode apreendê-la” (FOUCAULT, 1994a, p.238).

Foucault afirma que essa natureza paradoxal da transgressão caracteriza a filosofia contemporânea como uma “afirmação não positiva” (FOUCAULT, 1994a, p.238), como a prova de um limite que tem a mesma forma do princípio de contestação recolhido por ele em Blanchot. A contestação “não é uma negação generalizada”, mas “uma afirmação que não afirma nada” (FOUCAULT, 1994a, p.238). Ela, nos diz Foucault:

não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite em que se cumpre uma decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio em que o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o *sim da contestação*, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano (FOUCAULT, 1994a, p.238).

Foucault opõe o “sim” da contestação ao I-A do asno anunciado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. A expressão I-A refere-se, no livro de Nietzsche, tanto ao relincho do asno quanto à fonética da palavra “sim” em alemão, *Ja*. O “sim” do asno designa um sim que é dito para tudo. Uma passagem do livro esclarece o sentido desse sim: “[...] mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer ‘I-A’ – isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! – ” (NIETZSCHE, 2011). O “sim” do asno é uma forma de aceitação impensada, ao passo que a “afirmação negativa” definida por Blanchot como contestação é um sim que nada aceita, mas que experimenta o limite. A experiência-limite é caracterizada por essa relação paradoxal.

A expressão mais nítida dessa experiência é recolhida por Foucault na imagem do Olho desenhada por Bataille. O Olho é a figura por meio da qual o próprio Bataille faz a experiência da perda da sua própria linguagem. Levada ao seu extremo, a linguagem transgredir seu próprio limite, conduzindo o filósofo soberano para fora de si mesmo, onde aniquila-se. É o “aprofundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la” (FOUCAULT, 1994a, p.249). Nesse jogo, a linguagem faz a experiência da morte: “lá onde a linguagem descobre seu ser na transposição dos seus limites: a forma de uma linguagem não dialética da filosofia” (FOUCAULT, 1994a, p.247). Bataille é para Foucault uma referência para a caracterização do “espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir, se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido à sua própria morte” (FOUCAULT, 1994a, p.249), experimentando a transgressão de sua finitude.

Em síntese, a literatura erótica de Bataille desloca a sexualidade e a morte para a experiência da linguagem, por meio da qual a sexualidade pode fazer a experiência de si mesma e dos seus limites pelo suplício do sujeito falante. O “eu” que fala lança-se à incerteza de si mesmo; ele não é um sujeito responsável pelos fundamentos do discurso, mas é apenas quem fala. O que se pode ver ali é o “esquartejamento daquele que fala na linguagem filosófica” (FOUCAULT, 1994a, p.39). Foucault reconhece em Bataille o desaparecimento

⁶Para Sardinha, “o terreno sobre o qual se coloca a questão da natureza da transgressão se encontra radicalmente transformado. Ele não é mais o terreno dos valores [como era na História da loucura], mas o do ser, enquanto esse se oferece a nós como limitado. (...) A fronteira que é preciso constatar (...) é exterior, ela é o limite que informa o ser.” (SARDINHA, D. 2010, p. 185). Vale mencionar que a linguagem da exclusão é própria da linguagem clássica.

do sujeito filosófico a partir do modo como o pronome “eu” se apresenta nos textos. O “eu” se desliga do tempo, se distancia da palavra que fala e se desata da soberania daquele que pensa e escreve. Desse modo, a linguagem “avança como em um labirinto (...) para experimentar (na própria linguagem) a perda do sujeito até o limite” (FOUCAULT, 1994a, p.39).

Essa experiência-limite é incompatível com a continuidade e a unidade do sujeito transcendental postuladas pelos filósofos de Descartes a Hegel (GUTTING, 2002, p.76). A forma dialética da linguagem, a análise da constituição e o solo transcendental não podem servir de suporte para pensar essa experiência, nem para dar acesso a ela. A linguagem da transgressão é

o inverso do que sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental: a essa sabedoria a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, sendo por ela e por meio dela inteiramente constituída. Mas se a linguagem filosófica é aquela em que se repete incansavelmente o suplício do filósofo e vê lançada ao vento sua subjetividade, então não somente a sabedoria não pode mais valer como figura da composição e da recompensa: mas uma possibilidade se abre fatalmente, no vencimento da linguagem filosófica: a possibilidade do filósofo louco. Isto é, encontrando não o exterior de sua linguagem, mas nela, no núcleo de suas possibilidades, a transgressão do seu ser de filósofo. Linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que fala. O jogo da transgressão e do ser é constitutivo da linguagem filosófica que a reproduz e sem dúvida a produz (FOUCAULT, 1994a, p.243).

Nada que remeta à versão cartesiana da interioridade ou à unidade subjetiva é retomado, reativado ou considerado nessa experiência. Ao contrário, essa experiência incorpora a dispersão da subjetividade filosófica. No ensaio, *La pensée du dehors*, dedicado a Blanchot, Foucault a define como “pensamento do fora” ou “experiência do fora”⁷.

Trata-se de uma experiência que se dá na linguagem falada: o sujeito que fala não corresponde a uma subjetividade soberana e única, mas a “um vazio onde ata e se desata, se combina e se exclui uma multiplicidade de sujeitos falantes” (FOUCAULT, 1994a, p. 244). O filósofo fala, mas com uma linguagem “da qual ele não é dono: uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso” (FOUCAULT, 1994a, p. 244).

No essencial, tanto Bataille quanto Blanchot substituem a figura do sujeito pela linguagem. Segundo Gutting, “não a linguagem como instrumento ou expressão de consciência, mas linguagem em seu ser atento e esquecido, com seu poder de dissimulação que apaga todo significado determinado e até mesmo a existência do falante” (GUTTING, 2002, p.76). O sujeito que fala fragiliza a forma clássica da subjetividade filosófica caracterizada pela interioridade do “eu penso”.

O “eu falo” funciona como contrapé do “eu penso”. Este conduzia à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, ao contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e a deixa aparecer somente em um espaço vazio. O pensamento do pensamento, toda uma tradição ainda mais ampla que a filosofia nos ensinou que nos levou à interioridade mais profunda. A fala da fala nos conduz pela literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior em que desaparece o sujeito que fala (FOUCAULT, 1994b, p. 548).

A sugestão de Foucault é a de que, tanto para Nietzsche quanto para os literatos franceses, é na exterioridade da linguagem que se encontra o pensamento. Nesse sentido, eles oferecem a possibilidade “de um pensamento alternativo que não será mais submetido ao dogma antropológico, mas que será entregue à inquietude do que resta pensar quando o homem cessa de se impor como a fonte e o termo

⁷ Sobre a leitura que Foucault faz de Blanchot, Deleuze afirma que “o apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior.” Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. Revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 94.



de toda verdade” (SABOT, 2006, p. 185). O pensamento não seria mais a representação da interioridade do sujeito, mas seria a exterioridade de uma linguagem que, por sua vez, permite o apagamento daquele mesmo que fala. Em síntese, para a tradição de matriz fenomenológica, o pensamento corresponde à interioridade do sujeito; para Nietzsche e os literatos, à exterioridade da linguagem.

Em *As palavras e as coisas*, esse movimento de retirada do pensamento da interioridade do sujeito para a exterioridade da fala é explicado por Foucault a partir da relação entre a filosofia de Nietzsche e a literatura de Mallarmé. Foucault compreende que a filosofia de Nietzsche associada à literatura de Mallarmé levam ao limite o pensamento moderno. Para Nietzsche, a linguagem deve ser procurada ao lado daquele que fala e que é suscetível de interrogar de maneira reflexiva sua própria posição de sujeito que fala: quem fala quando eu digo “eu”? Para Mallarmé, trata-se de radicalizar o questionamento nietzscheano: “apagar a si mesmo em sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que os discursos se comporiam por si mesmos” (FOUCAULT, 1966, 241). Nietzsche reintroduz um questionamento crítico sobre os fundamentos da linguagem e da significação com o questionamento “quem fala?”; e Mallarmé opera uma torção dessa crítica nietzscheana que a conduz a uma interrogação radical sobre a relação fundamental entre ser e linguagem (SABOT, 2006, p. 154). Essa relação entre a filosofia nietzscheana e a literatura mallarmiana se esforça para reconstituir a unidade perdida da linguagem. Nesse sentido, estaria aí a condição para uma nova forma de pensamento em que a figura do homem que coordena as filosofias contemporâneas estaria ausente.

A partir desse momento, nos diz Foucault, o pensamento saiu de si mesmo, deixou de ser teoria e passou a ser uma ação que “pensa, fere, reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata” (FOUCAULT, 1966, p. 453). De tal modo, “o pensamento moderno jamais pôde propor uma moral: mas a razão disso não está em ele ser pura especulação; muito ao contrário, desde o início na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação” (FOUCAULT, 1966, p. 453). O pensamento é uma forma de ação que se dirige para o exterior do sujeito, acontecendo na materialidade da linguagem.

Em resumo, Foucault encontra nos autores já mencionados uma reflexão o pensamento que não teoriza sobre a experiência, mas que se dá na forma mesma de uma experiência radical da linguagem. Podemos falar em uma determinação recíproca entre pensamento e experiência, ou apenas usar a expressão pensamento-experiência. Nossa sugestão é a de que Foucault extrai dessas descobertas literárias-nietzscheanas um postulado fundamental para a formulação de seu método arqueológico: a ausência de um sujeito como núcleo de significação e sentido da experiência. Foucault encontra nas práticas discursivas e não-discursivas a materialidade que o permite estudar o pensamento.

ACONTECIMENTOS DISCURSIVOS

Em 1969, Foucault publicou sua *Arqueologia do saber*, que segundo Gutting, seria (ironicamente) uma espécie de *Discurso do método foucaultiano* (GUTTING, 1989). Nela estabeleceu os postulados de um método capaz de analisar o campo autônomo dos discursos.

Partindo da especificidade das práticas discursivas e não discursivas, ele encontra um modo de contornar a teoria do sujeito de conhecimento. As práticas são pensadas por Foucault sempre no plural e são sempre heterogêneas (DARDOT, 2015), o que demonstra a impossibilidade de unificá-las em uma instância primeira ou fundamental. As práticas discursivas dizem respeito à análise dos discursos em suas estruturas próprias. As práticas não discursivas, por sua vez, consideram os discursos em relação às organizações institucionais e as transformações sociais e políticas. As práticas discursivas e não discursivas orientam-se ao mesmo tempo em duas direções: de um lado, à busca das regras que permitem a emergência de determinado objeto; de outro, às posições diversas de subjetividade que podem ser ocupadas nas



modalidades de enunciação. Nesse sentido, o objeto não é correlato nem das palavras nem das coisas, mas de práticas discursivas⁸. De igual modo, o sujeito não é uma unidade fixa, mas uma posição variável ocupada nos enunciados. Nos diz Foucault,

o discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. (...) é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental, nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de enunciações (FOUCAULT, 2008, p. 61).

A singularidade da leitura de Foucault reside no modo como é estabelecida uma relação entre as posições do sujeito e aquilo que enuncia. Essa relação coordena as séries dos enunciados e compreende o discurso não como uma unidade dada pelo autor, pelo tema ou pelos conceitos trabalhados no texto, mas como uma série de acontecimentos que se relacionam no espaço em que encontram: eles se justapõem, são sucessivos, se excluem. O que produz um acontecimento discursivo não é uma consciência imaculada e idêntica a si mesma, mas um conjunto de relações delimitadas. Tratar o discurso dessa maneira desestabiliza a tradicional relação sujeito-objeto que considera, de um lado, o sujeito cognoscente e de outro, o objeto a ser conhecido. Tem-se de um lado a emergência dos objetos, a partir de um conjunto de relações, e de outro, a mobilidade dos sujeitos que ocupam posições diversas. Isso permite que a análise histórica da categoria de pensamento não seja restrita à experiência do sujeito pensante, ou à manifestação subjetiva em textos teóricos acadêmicos, mas que seja acessível por meio de uma prática particular. Tratar os discursos como acontecimentos significa encontrar seu sentido não nas intenções obscuras da palavra, mas pela diferença “que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo” (FOUCAULT, 2014b, p. 15). A arqueologia seria essa história dos discursos que “estuda o espaço no qual se desloca o pensamento, bem como as condições desse pensamento, seu modo de constituição” (FOUCAULT, 1994a, pp. 549-552). Devemos entender por pensamento “o âmbito no qual são desenvolvidas práticas históricas raras, jamais repetíveis, entre as quais são construídas ou modificadas relações entre sujeito e objeto” (CANDIOTTO, 2006). Não há sujeito e objeto como unidades universais, mas como efeitos de práticas.

Na aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, Foucault associa suas formulações arqueológicas às suas descobertas genealógicas, formuladas no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*. Grosso modo, esse último texto trata a diferença entre dois modos de se relacionar com a história: um herdado das tradições metafísicas e ainda vinculados à busca da origem e às universalizações e outro, referente às análises genealógicas que ligam a história ao corpo. Essas formulações são retomadas por Foucault na aula inaugural, quando as inscreve na dimensão dos discursos. Como nos sugere Dosse, “seu programa genealógico está situado sempre no terreno da história, que será objeto privilegiado de sua análise crítica. É exclusivamente no interior da esfera discursiva que Foucault se situa então com total clareza; para ele, cumpre restituir ao discurso seu caráter de acontecimento, voltar a questionar a busca acidental da verdade e renunciar à soberania do significante” (DOSSE, 1994, p. 282).

Associando arqueologia e genealogia, Foucault estabelece quatro princípios que orientam seu projeto de uma História do Pensamento. O primeiro deles é o da *inversão*: a tradição reconhece a fonte e a continuidade dos discursos; é preciso reconhecer a rarefação como oposta a uma instância fundamental. O segundo princípio é o de *descontinuidade*: os discursos devem ser tratados como “práticas descontínuas

⁸ Vale a pena conferir a interpretação de Paul Veyne a esse respeito. No texto “Foucault revoluciona a história” ele nos sugere que os objetos além de serem modificáveis pela conjuntura histórica e pela liberdade humana, eles se constituem, ou se preferirem, adquirem sua efetividade, à medida que se correlacionam com práticas humanas contingentes. Em suas palavras, “o que é feito, o objeto, se explica pelo o que foi o fazer em cada momento da história: enganamo-nos quando pensamos que o fazer se explica a partir do que é feito” (VEYNE, 1992, p. 257).



que se cruzam, se ignoram, se excluem” (FOUCAULT, 1996, p. 52). O terceiro princípio é a *especificidade*: “deve-se considerar os discursos como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhe impomos” (FOUCAULT, 1996, p. 53) e que confere regularidade aos acontecimentos do discurso. O quarto princípio é o da *exterioridade*: não passar ao interior do próprio discurso, mas a partir dele passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série de acontecimentos (FOUCAULT, 1996, p. 53). Foucault afirma que seu trabalho é composto por dois conjuntos: um crítico, que coloca em prática o princípio da inversão, e outro genealógico, que coloca em prática os outros três princípios.

O que está em questão é uma análise histórica da categoria de pensamento que não se restrinja à experiência interna do sujeito pensante, ou à manifestação subjetiva em textos teóricos, mas que seja acessível por uma prática particular. Voltando-se aos “acontecimentos discursivos” Foucault pode estudar o espaço em que o pensamento se materializa, as suas condições e seu modo de constituição. Nesse sentido, por acontecimentos discursivos devemos entender não uma

substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo. O acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo, produz-se como efeito de uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo incorporal (FOUCAULT, 1996, p. 58).

Uma série de acontecimentos é descontínua na medida em que dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis. Essas séries descontínuas não são da ordem da sucessão em uma consciência, mas das relações entre enunciados. Elas retiram o caráter de causalidade como categoria que produz os acontecimentos e pensa as relações entre o acaso e o pensamento.

Desse ponto de vista, o pensamento não é compreendido como autorreferencialidade ou como consciência de si, mas como *acontecimento singular*. O pensamento, lido nessa chave, não é abstração ou teorização, não tem a forma da consciência, não se refere a uma unidade subjetiva, não é o espírito de uma época, não é um diálogo interno consigo mesmo, mas o efeito da disposição de uma base material que se manifesta nos discursos, nos conceitos, nas instituições e nas práticas. Ele possui condições reais de existência e uma historicidade que lhe é própria. Um sistema de pensamento descrito e analisado do ponto de vista acontecimental organiza um conjunto heterogêneo de elementos históricos, os quais podem ser características culturais, práticas sociais, experiências comuns, instituições, documentos, textos filosóficos.

O FILOSÓFICO E O NÃO-FILOSÓFICO

Para Foucault, a história do pensamento relaciona o filosófico com o não filosófico. E ele faz uma leitura de Descartes nesse contexto. Vejamos.

Em sua tese de doutorado, publicada em 1961, *História da Loucura*, Foucault apresentou uma leitura das *Meditações Metafísicas* em que sugeria que o procedimento cartesiano da dúvida excluía a loucura do domínio da razão (FOUCAULT, 2012, pp. 45-47). Essa leitura inscrevia-se no contexto mais geral de reconstituição do que Foucault entendia à época como estruturas da experiência da loucura, cujo intuito maior era mostrar o lado da razão ocidental esquecido pela história. Essa história percorria três espaços distintos: Renascimento, Idade Clássica e Modernidade. A análise do texto de Descartes situa-se precisamente na abertura ao segundo capítulo, intitulado “A grande internação”, em que Foucault se ocupa com a passagem do Renascimento para a Idade Clássica. Foucault vê aí um acontecimento importante: a transformação do “olhar” dirigido à loucura que a tornou um objeto de uma prática de exclusão. Essa exclusão da loucura manifesta-se, de um lado, com o texto de Descartes; de outro, com o decreto de criação do Hospital Geral em 1656. Foucault coloca lado a lado a filosofia cartesiana e a criação da instituição que servirá de modelo para as práticas de internamento instauradas na Idade Clássica. De um lado, ele

considera as formulações de Descartes em que a loucura deve ser desqualificada para que a razão afirme sua dominação e de outro, a criação de espaços institucionais de internamento e a consolidação dessa prática.

Segundo Foucault, as *Meditações* diferenciam o modo como os loucos se enganam do modo daquele que sonha ou que erra. Em suas palavras: “Descartes não evita o perigo da loucura como ele contorna a eventualidade do sonho ou do erro” (FOUCAULT, 2012, p. 48). A interpretação de Macherey (MACHEREY, 2014, p. 34) sugere que devemos levar esse trecho ao pé da letra: a loucura é um perigo que Descartes evita, ao passo que o sonho e o erro são uma eventualidade que se contorna. O erro e o sonho são contornáveis, porque não atacam a razão em seu princípio, mas alteram o seu funcionamento. Errando ou sonhando, o sujeito permanece como uma coisa que pensa, mesmo que pense mal ou equivocadamente. Mas com a loucura não ocorre o mesmo, pois ela coloca a existência da razão em perigo. Para Foucault, “uma certa decisão foi tomada” (FOUCAULT, 2012, p. 46) por Descartes, fazendo-o excluir a loucura do caminho da dúvida, compreendendo-a como uma condição de impossibilidade para o pensamento. “Não se pode supor, – diz Foucault – mesmo pelo pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 2012, p. 46). Ora, continua ele, “se um homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato” (FOUCAULT, 2012, p. 47). A loucura é, portanto, excluída da ordem do pensamento. Correlata a essa formulação teórica da exclusão da loucura, há, na prática, a consolidação das instituições de internamento.

Ao colocar teoria e prática, texto filosófico e decreto no mesmo plano, Foucault provoca um mal-estar que se manifesta dois anos depois da publicação da *História da loucura*, em 4 de março de 1963, na conferência proferida por Derrida intitulada *Cogito e História da Loucura*, publicada posteriormente em *A escritura e a diferença*. Nela, critica a interpretação das *Meditações* proposta por Foucault. Ele considera que Foucault está mais atento à decisão tomada por Descartes que àquilo que realmente está escrito em seu texto. Contrapondo-se ao que Foucault apresenta em sua tese, Derrida não admite que a loucura seja excluída do procedimento da dúvida. Sua leitura compreende que o argumento da loucura é uma objeção feita por um “não filósofo” imaginário, que não estaria pronto para aceitar a radicalidade da hipótese cartesiana de colocar em dúvida as coisas próximas. Para ele, Descartes reintroduz a loucura no procedimento da dúvida com o exemplo dos sonhos e a radicaliza com o exemplo do “Gênio Maligno”. Derrida questiona o fato de Foucault colocar no mesmo plano discursivo a filosofia racionalista e a instituição social como dois lados do mesmo acontecimento. Não seria muito arriscado conjugar o discurso racionalista com a repressão social? Não seria trair a própria filosofia? Em síntese, Derrida coloca-se completamente contrário à leitura foucaultiana, na medida em que essa relaciona o discurso filosófico a aspectos concretos que extrapolam seus próprios limites.

Em resposta a essas críticas, Foucault escreve 9 anos depois, em 1972, os textos *Meu corpo, esse papel, esse fogo e Resposta a Derrida*. Neles, dedica-se a uma leitura meticulosa das *Meditações*, a partir da qual retoma e acentua suas críticas às filosofias do sujeito e à correlata compreensão totalizante da história. Publicados onze anos depois da tese de doutorado, os textos em questão apresentam uma leitura deslocada do contexto mais geral da *História da Loucura*. Apesar de fixar-se na polêmica sobre a exclusão da loucura, Foucault extrapola a discussão inicial ao apresentar uma concepção específica da atividade filosófica. Como nos sugere Sabot, para além das polêmicas pessoais e circunstanciais entre os dois filósofos, o que estava em questão era o próprio pensamento, ou “a natureza das operações do pensamento filosófico considerado não apenas em relação a si mesmo ou em sua autorreferencialidade, mas em sua relação com o exterior – ou ao menos com seus próprios limites” (SABOT, 2016). Sabot nos diz que a questão nesse momento gira em torno da natureza da atividade filosófica: trata-se de saber como a filosofia “articula em si mesma, em seu próprio discurso, a tentativa do interior (que é aquela de um desdobramento sobre seus próprios

•
•

poderes especulativos) e a força do exterior (que trata de outros pensamentos e do outro do pensamento em suas formas espontâneas ou instituídas)” (SABOT, 2016).

No texto *Resposta a Derrida*, Foucault nos diz que seu trabalho filosófico se contrapõe à velha tradição que “forma a armadura do ensino na França” (FOUCAULT, 1994b, p. 283), da qual Derrida é apenas um dos representantes. Essa tradição manifesta uma pedagogia que ensina ao aluno que não há nada fora do texto, mas que em seus não ditos está uma origem merecedora de ser desvelada. Ela se ancora em três postulados: I. o apagamento da relação da filosofia com a historicidade e com o real; II. o desdobramento sobre sua própria discursividade; III. o reforço da ilusão de sua autonomia e de seu valor crítico intrínseco (SABOT, 2016).

O primeiro postulado desse ensino universitário compreende que todo conhecimento e todo discurso racional mantêm com a filosofia uma relação fundamental e que é nesta relação que a racionalidade ou o saber se funda. De tal modo, a filosofia se apresenta como “crítica universal de todo saber, sem análise real dos conteúdos e das formas desse saber” (FOUCAULT, 1994b, p. 283). Sabot nos sugere que no lugar de inscrever os argumentos de Descartes em uma história do saber, tratando-os como material histórico, Derrida os considera a partir de sua filosofia implícita, isto é, “segundo sua relação com uma verdade filosófica que fornece a norma de sua interpretação” (SABOT, 2016). Decorre daí o segundo postulado dessa pedagogia francesa: a filosofia, e não a história, detém a lei de todo discurso, sendo ela a salvaguarda dos enunciados que se pode elaborar. Trata-se de relacionar a filosofia apenas com ela mesma, de avaliá-la apenas a partir de seu próprio discurso, considerando que ela basta a si mesma, sendo sua própria luz e sua própria lei. Essa autonomia da verdade filosófica em relação à história nos leva ao terceiro postulado: a forma da análise é a do comentário infinito, sem qualquer relação dos textos com a exterioridade.

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault já havia nos alertado do perigo do comentário. Para ele, o comentário duplica a palavra: tem-se a palavra dita e o que ela quis dizer, mas não disse. Essa prática oculta uma “estranha atitude em relação à linguagem” (FOUCAULT, 2014b, p. XV): comentar é admitir que existe um excesso de pensamento que não foi formulado em linguagem; mas é também supor que o não dito da palavra “dorme” na palavra e que se pode, portanto, “fazer falar um conteúdo que não estava explicitamente significado” (FOUCAULT, 2014b, p. XV). O comentário tem como postulado que a palavra é ato de tradução do pensamento e baseia-a numa interpretação exegética da linguagem.

Assim, a filosofia pode se autenticar como a repetição de sua origem e manter-se aquém e além de todo acontecimento. Precisamente por ser repetição de sua própria origem, todo discurso filosófico excede tudo o que pode chegar na ordem do saber, das instituições, da sociedade. Essa tradição, entendida como hegemônica na França, compreende que é necessário preservar a filosofia de toda relação com o acontecimento, para permitir a ela que exerça plenamente seus poderes de polícia no campo em que ela mesma se limita (SABOT, 2016). Em resumo, com esses três postulados, a filosofia se apresenta como crítica universal de todo saber, como injunção moral recolhida em si mesma e como perpétua reduplicação de si mesma, isto é, um comentário infinito de seus próprios textos sem relação alguma com a história ou com a realidade (FOUCAULT, M. 1994b, pp. 139-142)⁹.

Foucault, de sua parte, procurava inscrever a leitura das *Meditações* no movimento das coisas ditas e no conjunto das práticas e realidades sociais, em que formas de discurso, conceitos, instituições e práticas se articulam em um sistema de pensamento (GUTTING, 2002, p. 78). O discurso cartesiano, como qualquer outro, está submetido às regras do saber de sua época e se articula a instituições e práticas.

⁹ Esses três postulados são simétricos aos três postulados da pesquisa histórica tradicional apresentados no texto de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*. São eles: a recusa à “solenidade das origens”; recusa em considerar a verdade como o ponto “totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo”; recusa a buscar uma causa única.



Segundo Sabot, Foucault procura, em *Resposta a Derrida*, definir e afirmar um estilo de pensamento que no lugar de se deixar constanger pela lei da identidade que rege a crítica intrafilosófica e é feita na forma do comentário, valorizar o acontecimento discursivo – matéria para o trabalho de sistematização da história, mas também fonte para um pensamento aberto sobre as condições de sua própria modificação, de sua acontecimentalização (SABOT, 2016). Esse ponto é fundamental: trata-se de retirar a relação de causa e efeito que pode estruturar a análise do pensamento, buscando outra forma que se ancore na efetividade dos discursos, das práticas e das instituições e que consiga apreender de alguma forma a irrupção de uma singularidade. Trata-se de recusar que o discurso filosófico tenha uma *pudenda origo*¹⁰.

Em síntese, Foucault postula que a filosofia não deve ser considerada como o discurso primeiro e fundador de todos os outros discursos. Como qualquer outro discurso que tenha pretensões racionais, encontra-se submetido a condições e a regras. Em segundo lugar, a sistematicidade que liga as formas de discurso, os conceitos, as instituições e as práticas são da ordem de um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas. Em terceiro lugar, o essencial da análise está nos acontecimentos discursivos que puderam se produzir na ordem do saber e que não puderam se reduzir nem à lei geral de um progresso nem à repetição de uma origem. Sua história do pensamento considera esses postulados¹¹.

TRAMA DEMONSTRATIVA E TRAMA ASCÉTICA

Dirigimo-nos agora para o texto “Meu corpo, esse papel, esse fogo” em que Foucault faz uma leitura sob a chave arqueológica das *Meditações Metafísicas*. Nele o texto cartesiano é analisado como um sistema definido que segue regras determinadas e variáveis passíveis de serem apreendidas, mostrando as posições-sujeito ocupadas ao longo do texto.

10 Esse termo aparece em dois lugares: no texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* e em *Mon corps, ce papier, ce feu*. No primeiro texto, Foucault cita o § 102 de *Aurora*, de Nietzsche, de onde recolheu a expressão. Em *Aurora*, o termo aparece duas vezes. No § 42, intitulado “Origem da *vita* contemplativa”, e no § 102, citado por Foucault. Esse último diz o seguinte: “Os mais velhos juízos morais – Qual nosso comportamento ante a ação de alguém à nossa volta? – Primeiro atentamos para o que dela resulta *para nós* – observámo-la apenas sob esse ponto de vista. Tomamos este efeito como o *propósito* da ação – e afinal atribuímos a esta pessoa, como característica permanente, a posse de tais intenções, e desde então a chamamos de ‘indivíduo danoso’, por exemplo. Um triplo engano! Triplo erro imemorial! Talvez uma nossa herança dos animais e de sua faculdade de juízo! A *origem de toda moral* deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: ‘O que me prejudica é algo *ruim* (prejudicial em si); o que me ajuda é algo *bom* (benefício e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez ou algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si.” O *pudenda origo* [Oh, vergonhosa origem]! Não significa isso imaginar que a reles, ocasional, muitas vezes casual *relação* de um outro para conosco é sua *essência* e o que tem de mais seu, e afirmar que ele é capaz de ter, com todo o mundo e consigo mesmo, apenas relações como a que vivenciamos uma ou algumas vezes com ele? E por trás dessa verdadeira tolice não se acha o mais imodesto dos pensamentos ocultos, o de que nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme a nossa medida? –”. NIETZSCHE, F. *Aurora, Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 91, § 102. No contexto citado por Foucault, a expressão aparece para indicar que Nietzsche utiliza a expressão *pudenda origo* para se referir ao fundamento originário (*Ursprung*). Um dos pontos nevrálgicos do texto consiste em estabelecer uma oposição entre a pesquisa da *Ursprung* e o procedimento genealógico que se volta para a investigação da *Herkunft*. Enquanto a primeira dedica-se à busca da origem, a segunda volta -se para a busca da proveniência, designada pelo pertencimento a um grupo, seja de sangue ou de tradição. Cf. FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. DE IV, nº 84, pp. 136-141. No segundo lugar em que essa expressão aparece é para caracterizar a crítica feita por Derrida à sua leitura das *Meditações*. Ele afirma que “a argumentação de Derrida é notável. Por sua profundidade, e mais ainda talvez por sua franqueza. Claramente, a aposta do debate foi indicada: poderia haver algo de anterior ou de exterior ao discurso filosófico? Pode ele ter sua condição em uma exclusão, em uma recusa, em um risco adiado, e, por que não um medo? Suspeita que Derrida rejeita com paixão. *Pudenda origo*, dizia Nietzsche, a respeito dos religiosos e de sua religião” (FOUCAULT, M. 1994b, p. 247).

11 Sobre a relação entre o filosófico e o não-filosófico vale a pena conferir o texto *La poussière et le nuage* (FOUCAULT, 1994d, pp. 10-19) publicado por Foucault em resposta às críticas feitas pelo historiador Jacques Léonard ao conhecido livro publicado em 1975, *Surveiller et punir*. Nele, Foucault articula três tópicos concernentes ao seu modo de trabalhar, são eles: a diferença de procedimento entre a análise de um problema e o estudo de um período; o uso do princípio de realidade em história; e a distinção que deve ser feita entre tese e objeto de uma análise.



O problema colocado pelas *Meditações* é o da qualificação do sujeito da verdade. Descartes queria encontrar um fundamento sólido sobre o qual pudesse construir um método que levaria a razão à certeza de um conhecimento seguro, matemático e científico do mundo. Esse texto, segundo o próprio Descartes, foi feito quando ele se deu conta de que havia recebido falsas opiniões como verdadeiras, sobre as quais fundou princípios incertos e duvidosos (DESCARTES, 1973, p. 93). Percebendo que não tem certeza sobre seu acesso à verdade, ou melhor, que o que ele pensa ou acredita seja realmente verdadeiro, considera necessário desfazer-se de todas as opiniões e “começar novamente desde os fundamentos” (DESCARTES, 1973, p. 93). De tal modo, as *Meditações* são escritas para resolver o problema da ausência de um critério sólido para separar o verdadeiro do falso.

Segundo Foucault, as *Meditações* articulam dois regimes de enunciação. Nas palavras de Macherey, de um lado, “o procedimento demonstrativo em que o rigor depende da observação de um determinado número de regras formais, como se tratasse de qualquer tipo de raciocínio para aquele que busca a certeza” (MACHEREY, 2014, p. 48); de outro lado, há um nível prático “que busca o objetivo não de produzir verdades, mas de induzir do lado do sujeito a que essas verdades são destinadas um determinado número de transformações” (MACHEREY, 2014, p. 48). A sugestão do texto é a de percorrer as meditações seguindo essa trama denominada por ele de *prática* (ou *ascética*), para perceber as modificações pelas quais o sujeito passa para constituir-se como sujeito que duvida racionalmente. Essa trama é constituída pelos acontecimentos discursivos, isto é, pelas descontinuidades/diferenças introduzidas em uma série que

produz enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciadador: por meio do que se passa na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luz, da impureza à pureza, da obrigação das paixões ao desapego, da incerteza dos movimentos desordenados à serenidade da sabedoria etc (FOUCAULT, 2014a, p. 100).

Para dizer de outro modo, Foucault propõe-se a percorrer a série de acontecimentos presente no texto, para encontrar as diferenças que são estabelecidas no discurso e que indicam o exercício de pensamento realizado, ou melhor, as diferentes posições que os sujeitos aí ocupam. Vejamos como ele faz isso.

No texto de Descartes, podemos ler que ele decide “dedicar-se seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as antigas opiniões” (DESCARTES, 1973, p. 93). Para “alcançar esse desígnio”, não será necessário “provar que todas elas são falsas”, pois “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para *me* levar a rejeitar todas” (DESCARTES, 1973, p. 93). Também não é necessário examinar uma a uma, pois “a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício” (DESCARTES, 1973, p. 93). Sendo assim, é suficiente interrogar os princípios sobre os quais se apoiam essas opiniões. Decide, com isso, submeter à dúvida tudo o que é incerto. Já que as percepções sensíveis são o princípio fundamental que está na base de suas opiniões, considera prudente não confiar nelas.

Segundo Foucault, a modulação da dúvida cartesiana é feita na forma de um “silogismo prático”, descrito do seguinte modo:

Devo desconfiar daquilo que me enganou uma vez;
Os sentidos, de que mantenho tudo que recebo de mais verdadeiro e mais seguro, me enganaram, e mais de uma vez;
Logo, não devo mais confiar neles (FOUCAULT, 2014a, p. 101).

Por mais que os sentidos possam nos enganar, eles não o fazem a propósito de todas as coisas, mas apenas para aquelas que são fracas e distantes. O silogismo prático “duvide” encontra assim um ponto de resistência que não se apresenta no nível lógico ou demonstrativo, mas no nível prático. Não é possível ao sujeito das meditações realmente duvidar de coisas próximas, vívidas, fortes e, ainda assim, manter-se razoável. Como duvidar do lugar em que se encontra, do próprio corpo, do papel que se tem em mãos?



Como duvidar do que é próximo, vivo, atual? O desafio que Descartes enfrenta é o de provocar efetivamente essa dúvida no sujeito que medita (FOUCAULT, 2014a, p. 101). Os exemplos da loucura e do sonho são chamados no texto para cumprir essa função.

Foucault considera que os dois exemplos – do sonho e da loucura – não são apresentados por Descartes do mesmo modo. O primeiro ponto que considera para fazer essa distinção refere-se a dois privilégios concedidos ao sonho em relação à loucura. Na ordem demonstrativa, os sonhos têm a mesma capacidade que a loucura de promover extravagâncias, e pode até mesmo ultrapassá-las. O sonho pode fazer duvidar das mesmas coisas que a loucura; sua força demonstrativa é capaz de convencer aquele que medita a colocar tudo em dúvida. Na ordem prática, o sonho é um exercício que pode ser feito pelo sujeito meditante. Por acontecerem de forma habitual e corriqueira, podem ser acessados pela memória pelo sujeito que medita, isto é, o sujeito que medita pode pensar, sempre que assim quiser, sobre seus sonhos. Eles permitem que o sujeito meditante faça “um exercício de lembrar de um pensamento, de um estado, em um movimento mesmo da meditação” (FOUCAULT, 2014a, p. 101). Em suma, o caso do sonho é privilegiado em relação ao da loucura, porque ele é uma experiência de pensamento possível, imediatamente acessível àquele que se propõe a realizar a meditação.

O que é importante reter da sugestão de Foucault é que o sonho não é introduzido nas *Meditações* para ser um tema de reflexão, mas para ser o próprio exercício meditativo que permite ao sujeito transformar-se em sujeito que duvida. Pensar no sonho é um “risco ao qual nos expomos. Risco para o sujeito de ser modificado; risco de não estar absolutamente mais seguro de estar acordado; risco de ficar estupefato” (FOUCAULT, 2014a, p. 92). O exercício de pensar no sonho modifica o sujeito e o qualifica como um sujeito que pode efetivamente duvidar. Daí seu maior privilégio em relação à loucura.

Foucault faz uma minuciosa análise dos parágrafos do texto cartesiano que tratam da loucura e dos sonhos. Ele estabelece a diferença entre eles, a partir de quatro elementos: I. as diferenças literais das palavras; II. as diferenças temáticas das imagens oferecidas pelo sujeito que se propõe a meditar; III. as diferenças textuais que se manifestam no modo como os parágrafos estão dispostos e como são colocados em oposição um ao outro; IV. a diferença fundamental dos atos efetuados pelo sujeito que medita. Vamos a cada uma delas, com o intuito de mostrar como essas diferenças indicam a exclusão do louco das posições que o sujeito meditante pode ocupar (FOUCAULT, 2014a, p. 91).

Primeiramente, Foucault analisa o vocabulário empregado em cada um dos parágrafos. No parágrafo sobre a loucura, Descartes empregou termos de comparação: “A não ser, talvez, que **eu me compare** a esses insensatos [*insani*]. (...) **São** loucos [*amentes*] e **eu não seria** menos extravagante [*demens*] se me guiasse por seus exemplos” (DESCARTES, 1973, p. 93). Nota-se que, nessa passagem, o sujeito que enuncia fala dos loucos em terceira pessoa, “são eles”. Para o sujeito da meditação, o louco é o termo exterior com o qual ele se compara. Não há nenhuma identificação entre o sujeito que medita e os que estão ofuscados pelos vapores da bile, mas apenas uma diferenciação. O louco é o outro, é aquilo que eu me dispus a meditar que não sou. No parágrafo do sonho, por sua vez, o vocabulário empregado é o da memória: “**devo** considerar que sou homem e, por conseguinte, que **tenho** o costume de dormir (...) Quantas vezes **ocorreu-me sonhar**, (...) **lembro-me** de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões” (DESCARTES, 1973, p. 93). Nesse caso, os verbos são empregados em primeira pessoa e o sujeito que enuncia fala da lembrança de seus próprios sonhos, ele se coloca no lugar daquele sonha. Existe ao sujeito do enunciado essa possibilidade. A primeira diferença entre os exemplos da loucura e do sonho refere-se à posição que o sujeito do enunciado ocupa em cada um dos argumentos: ele se identifica com o sonhador e mantém uma posição exterior ao louco. O louco é o outro, sempre referido em terceira pessoa; o sonhador é o que medita, marcado no texto pelo uso da primeira pessoa.



O segundo ponto analisado, para traçar a diferença estabelecida entre os dois parágrafos, volta-se para as imagens evocadas em cada um dos exemplos. Devemos ter em mente que esses exemplos são dados pelo próprio sujeito que medita/enuncia. No parágrafo da loucura, o sujeito que medita afirma que o louco é aquele que *se considera rei quando é pobre*, crê-se vestido quando está nu, imagina que tem um corpo de vidro e que é uma bilha. Esses exemplos suscitam uma outra cena que não corresponde à atualidade do sujeito meditante. Todo o sistema de atualidade do louco é completamente destoante da realidade em que ele se encontra. No parágrafo dos sonhos, os temas evocados correspondem à cena em que o sujeito que medita se encontra: estar sentado (como estou agora); sentir o calor do fogo (como eu o sinto agora); estender a mão (como eu decidi fazer agora). Mais uma vez o sujeito que enuncia se identifica com a cena do sonho e estranha a cena da loucura. Temos, portanto, uma segunda diferença: enquanto os loucos se atêm a um mundo completamente imaginário, os sonhadores fixam-se na atualidade do sujeito que medita.

O terceiro ponto analisado por Foucault, para indicar como a loucura é excluída, diz respeito aos distintos termos usados por Descartes para designar a loucura, são eles: *insani* e *demens*. Utilizado no vocabulário comum e na terminologia médica, o termo *insani* caracteriza os sujeitos que acreditam em ilusões e quimeras, por terem o cérebro entupido de vapores da bile. No entanto, quando Descartes quer não mais caracterizar a loucura, mas afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, ele emprega os termos *demens* e *amens*. Estes, diferentemente do uso médico dos *insani*, têm conotação jurídica, designando uma categoria de pessoas incapazes de alguns atos religiosos, civis e judiciários e que por isso não “dispõem da totalidade de seus direitos quando se trata de falar, de prometer, de se engajar, de assinar, de cometer uma ação, etc” (FOUCAULT, 2014a, p. 96). São termos que desqualificam o sujeito quanto às suas capacidades. Assim, o sujeito que medita perderia a qualificação de sujeito racional se se colocasse no lugar dos *demens*. Segundo McGushin, “a meditação deve ser realizada por um tipo de sujeito jurídico que tem o direito de controlar e de julgar o que acontece na e através da meditação” (MCGUSHING, 2007, p. 181). Para qualificar-se como sujeito que duvida, é preciso excluir a loucura e a desqualificação jurídica que ela acarreta. Uma terceira diferença é então demarcada entre o louco e o sujeito que medita: enquanto o sujeito que medita deve qualificar-se juridicamente para racionalmente duvidar, o louco é desqualificado no caminho da busca pela verdade, uma vez que não pode mais permanecer razoável. Essa desqualificação jurídica do louco é o acontecimento fundamental para a exclusão da loucura. A exclusão da loucura é condição para a qualificação de uma subjetividade universalmente válida capaz de conhecer a verdade.

O quarto ponto concerne às propriedades efetuadas pelo sujeito que medita, de modo que o permite colocar a atualidade (que havia resistido) em dúvida. Sonhar faz parte das virtualidades do sujeito que medita e pode ser atualizado pela recordação, o que o possibilita colocar as impressões fortes que têm em sua atualidade com as que teve em sonho. O sonho cumpre a dupla qualificação exigida para a meditação: ele permite duvidar do que vem dos sentidos e meditar de forma racionalmente válida.

A análise de Foucault subverte as leituras tradicionais ao indicar os acontecimentos discursivos das *Meditações Metafísicas*. Ele sugere que as *Meditações* são compostas por duas tramas entrecruzadas: uma que seria demonstrativa – e teria a função inicial de convencer o sujeito a fazer a meditação – e uma prática ou ascética – que teria a função de realizar o exercício da dúvida. Ele nos explica que quando o discurso é puramente demonstrativo, os enunciados “podem ser lidos como uma série de acontecimentos ligados uns aos outros segundo certo número de regras formais; quanto ao sujeito do discurso, ele não é implicado na demonstração: ele fica, em relação a ela, fixo, invariável e como neutralizado” (FOUCAULT, 1994b, p. 257). Quando o discurso é meditativo, há a produção

de acontecimentos discursivos, enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciator. (...) Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele fica preso; ele o expõe a riscos, fá-lo passar por provas ou tentações, produz nele estados e lhe confere um *status* ou uma qualificação de que ele não era detentor no momento inicial. Em

resumo, a meditação implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que acontecem (FOUCAULT, 1994b, p. 257).

Segundo Foucault, o discurso cartesiano é uma “meditação demonstrativa” que conjuga as duas formas discursivas. Nesse sentido, ela possui um conjunto de acontecimentos discursivos que

constituem, ao mesmo tempo, grupos de enunciados ligados uns aos outros por regras formais de dedução, e séries de modificações do sujeito enunciator, modificações que se encadeiam continuamente umas às outras; (...) enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito à medida que eles se desenvolvem, liberam-no de suas convicções ou induzem, ao contrário, dúvidas sistemáticas, provocam iluminações ou resoluções, liberando-o de seus apegos ou de suas certezas imediatas, induzem estados novos; mas, inversamente, as decisões, as flutuações, os deslocamentos, as qualificações primeiras ou adquiridas do sujeito tornam possíveis conjuntos de enunciados novos, que, por sua vez, se deduzem regularmente uns dos outros (FOUCAULT, 1994b, p. 257-258).

As *Meditações* conjugam uma trama demonstrativa, que deve ser percorrida pelo leitor se ele quiser comprovar sua verdade, e uma trama ascética, do exercício, que o leitor deve realizar se quiser ser o sujeito enunciator dessa verdade. O problema que Foucault parece identificar nesse momento concerne ao modo como a tradição francesa, historicamente, supervalorizou a trama demonstrativa sobrepondo-a à trama prática ou ascética, estabelecendo assim, de modo hierárquico, uma relação de poder¹². Enquanto Foucault quer contornar o *Cogito* cartesiano e os postulados dessa filosofia que marcaram o destino da cena intelectual francesa, a velha tradição representada por Derrida acredita que desde que a filosofia começou com Descartes, ela deveria avançar cartesianamente; o que significa dizer que se excluiu da ordem dos discursos a possibilidade de modificação do sujeito, fixando-o em uma posição invariante. Mais que isso, essa posição-sujeito de enunciação é universal, na medida em que qualquer um, em qualquer época e em qualquer lugar, pode ocupá-la. Ao ler as *Meditações* como uma série de acontecimentos, Foucault retira a pretensa necessidade e evidência desse sujeito universal, mostrando que ele nada mais é que efeitos das práticas discursivas.

FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA E FILOSOFIA DO CONCEITO

Voltamos agora para nosso problema colocado a partir da *Introdução* à obra de *O normal e o patológico*, referida neste capítulo. Nosso propósito consiste em indicar como Foucault encontra em Canguilhem uma nova reflexão a partir da qual pôde reformular a noção de experiência e repensar a teoria do sujeito, afastando-se cada vez mais da noção fenomenológica de experiência do vivido.

Como nos sugere nessa *Introdução*, a história das ciências de Canguilhem diferencia-se das formas tradicionais de fazer história das ciências¹³. Como nos sugere Gutting, não se trata de uma história dos

¹²Essa tecnologia demonstrativa coincide com a prática científica. “O saber científico é um tipo de saber que supõe a verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo. Para o saber científico, sempre há verdade; a verdade está presente em toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade. Isso significa que para o saber científico não há nada que seja tênue, fútil, passageiro ou ocasional para não concernir à questão da verdade”. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 302.

¹³Estamos de acordo com Paltrinieri ao afirmar que “para apreender a especificidade do método arqueológico, é melhor concentrar naquilo que o distancia da fenomenologia e do estruturalismo. É necessário compreender a arqueologia e sua evolução menos como um prolongamento mais ou menos bem sucedido da fenomenologia ou como uma aplicação de princípios estruturalistas à história que como uma tentativa de se desprender dessa alternativa: fazer valer a lição estruturalista contra a fenomenologia e, a partir do fim dos anos 60, criticar essa mesma lição na medida em que ela realiza um projeto de objetivação integral do conhecimento antropológico e da desessencialização da natureza humana. É nesta via que Foucault pode encontrar

termos, não é uma história dos fenômenos, nem uma história das teorias, é uma história dos conceitos. Canguilhem postula que os conceitos estruturam o meio em que o ser humano vive. A partir de Canguilhem, Foucault elabora que o conceito

é um dos modos de informação que todo vivente coleta sobre seu meio e pelo qual inversamente ele estrutura seu meio. Que o homem vive em um meio conceitualmente arquitetado não prova que ele contornou a vida por algum tipo de esquecimento ou que um drama histórico o separou dela; mas apenas que vive de um determinado modo, que ele tem com seu meio uma relação tal que ele não pode assumir sobre ele um ponto de vista fixo, que ele é móvel sobre um terreno indefinido, que ele tem de se deslocar para recolher informações, que ele tem de mover as coisas umas em relação às outras para torná-las úteis (FOUCAULT, 2004c, p.440).

Como nos sugere Gutting, os seres humanos interagem com seu meio, no entanto não constituem o contexto em que essa interação acontece (GUTTING, 1989, p. 79). O ser humano estrutura e interpreta seu meio com conceitos. Essa é a resposta que a vida mesma dá aos perigos que encontra na estruturação de seu meio. Ele [o conceito] é um dos modos pelos quais se coleta informações sobre seu meio e, inversamente, o modo pelo qual o meio se estrutura.

Estabelece-se aí uma relação entre experiência e conceito inversa à estabelecida pela fenomenologia. Os conceitos não são “abstrações que derivam seu significado e poder da clareza da experiência do vivido” (GUTTING, 1989, p. 79), como entendem os fenomenólogos. Não se trata de dizer que a ciência se funda na experiência concreta e vivida, muito menos na ideia de que é uma ruptura com a experiência cotidiana. O que atribui tanto à experiência quanto à ciência formas específicas são as configurações dos espaços em que eles se encontram ou o meio conceitualmente estruturado¹⁴.

Enquanto a fenomenologia postula que há uma unidade subjetiva da experiência que seria anterior – do ponto de vista ontológico – em relação ao pensamento conceitual, entendendo este como resultado de uma forma universal da experiência, obtida posteriormente à teorização, Canguilhem estabelece que a conceituação, ou o pensamento conceitual, entendido como uma forma de adaptar-se ao meio, é o primeiro nível da vida. Nesse sentido, a experiência seria resultado dos conceitos usados para a adaptação ao meio. Ao invés de partir da experiência em direção à sua teorização, parte-se do próprio meio estruturado conceitualmente como condição de possibilidade para a experiência. Conhecer é uma forma de adaptação mais primordial que a experiência do vivido.

Já dissemos que o ser humano possui uma relação indeterminada, ou melhor, aberta com o meio, mas é ainda preciso entender que isso o obriga a estruturá-lo em seus próprios termos conceituais. Essa estruturação corre o risco de errar. Segundo Stahl, o erro é a forma do ser humano lutar para se adaptar a seu meio. O erro é a forma de se adaptar ao meio e de agir usando conceitos que não estão pré-estabelecidos no mundo (STAHL, 2018).

Segundo Gutting, essa formulação do erro como forma humana de adaptação ao meio permite a Foucault encontrar uma alternativa ao “ato fenomenológico de constituição” (GUTTING, 1989, p. 79). Este refere-se “ao ato de consciência de criatividade epistêmica pelo qual um objeto torna-se um objeto para a consciência. Em termos normativos, o que é constituída é a verdade da experiência: a

um outro projeto de historização do transcendental onde a experiência não é mais concebida nos termos de um retorno à origem e de uma liberação que é ao mesmo tempo fundação do conhecimento objetivo: na história epistemológica de Canguilhem.” Cf. PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012. p. 83.

¹⁴ É possível estabelecer uma simetria entre o que Canguilhem compreende como meio conceitualmente estruturado e o que Foucault entende como epistème, entendida como o campo de possibilidades epistêmicas que governam as formas de pensamento. Sobre isso, Cf. STAHL, W. *To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault*. May 2018. *Contemporary Political Theory* 17(2):1-21.



validade da descrição proposicional do objeto” (GUTTING, 1989, p. 79). Essa abordagem tradicional do conhecimento, que começa com Platão, passa por Descartes e chega a Husserl, compreende o erro em termos completamente negativos, destituído de qualquer função epistêmica. Para Canguilhem, ao contrário, o erro é o acontecimento fundamental da vida, na medida em que está na raiz daquilo que faz o pensamento humano e sua história. Segundo Gutting, Foucault encontra uma abordagem biológica, e não jurídica, do conhecimento, em que um organismo é entendido como “epistemologicamente criativo precisamente por estar em erro” (GUTTING, 1989, p. 79). Nesse sentido, a “originalidade do pensamento é uma questão de se desviar das normas definidas pelas estruturas ambientais que definem nosso campo de conhecimento” (GUTTING, 1989, p. 79); ou seja, nossas concepções de verdadeiro e de falso surgiram de desvios em um meio que não possuía lugar para esses pensamentos.

Segundo Gutting, esse “erro epistemologicamente criativo” permite Foucault completar sua alternativa à concepção fenomenológica da experiência. Com sua arqueologia, ele havia demonstrado o espaço conceitualmente estruturado das experiências, mas não havia ainda explorado como esse próprio espaço poderia modificar-se, de modo que novas formas de experiência poderiam ter início. Em outros termos, a arqueologia não oferecia nenhum substituto para a atividade constitutiva do sujeito transcendental. A teoria do erro de Canguilhem preenche esse vazio (GUTTING, 1989, p. 79). A reflexão de Canguilhem mostra que se a vida forma conceitos, os conceitos, em retorno, reestruturam e reformulam o campo da experiência: não há heterogeneidade entre conceito e experiência, mas um debate permanente fundado sobre a noção de erro.

Essa tese permite a modulação de uma outra versão da experiência-limite, distinta daquela encontrada nos literatos franceses e em Nietzsche. Segundo Gutting, o erro é um “tipo de transgressão, a violação de limites estabelecidos pelo meio conceitual” (GUTTING, 1989, p. 79), sendo a versão localizada e mundana do que Foucault havia encontrado em Bataille, Blanchot, Nietzsche, mas que escapa à saída estética. O erro representa um desvio específico de normas particulares, e não uma revolta contra a ideia de normatividade. Ele provoca uma mudança prática do mundo em que vivemos (GUTTING, 1989, p. 79). É nesse sentido que interpretamos a sugestão na parte final da Introdução em que Foucault nos diz que “toda teoria do sujeito não deve ser reformulada do lado do conhecimento, mas abrir-se à verdade do mundo, se enraizar nos erros da vida” (FOUCAULT, 1994c, p. 442). Daí sua filiação a uma “filosofia do conceito”.

Em *De Foucault à Macherey, penser les normes*, (SABOT, 2016a) Sabot oferece uma argumentação simétrica a de Gutting. Sabot nos explica que um dos elementos fundamentais de aproximação entre Canguilhem e Foucault é a ruptura com uma representação comum das normas. Tradicionalmente, a norma é compreendida como algo negativo. Nesse caso, trata-se de um modelo jurídico que remete à lei e que parece ser muito restritivo para dar conta da função das normas na ordem material da vida e da ação humana (SABOT, 2016a, p.3). A compreensão jurídica da norma remete à ideia de uma normalidade que se aplica do exterior a algo previamente dado. Canguilhem enfatiza a ideia de que a vida não está submetida às normas que se impõem do exterior, mas as normas são imanentes ao movimento próprio da vida. A leitura de Sabot, convergente com a de Gutting, compreende que a passagem de um modelo jurídico a um modelo biológico da norma possibilita uma dinâmica criativa da normatividade em que há espaço para contestação (SABOT, 2016a, p.3). Nesse sentido, a questão do normal e do patológico pode ser pensada não como dois elementos que se excluem a partir de um critério de verdade exterior, mas como um estado de adaptação (ou não) ao meio.

Em síntese, com Canguilhem, Foucault encontra a possibilidade de pensar outra relação com a norma, não mais concebida como um padrão previamente estabelecido que exclui do campo da experiência determinadas formas como fizera Descartes em suas *Meditações*, mas como uma relação que o sujeito estabelece com seu meio e se reconhece (ou não) nele.

Essa questão das normas coloca-se como fundamental na História do Pensamento. Macherey, em *Pour une histoire naturelle des normes*, ajuda-nos a compreender a importância que as normas assumem para a constituição da experiência. Segundo ele, Foucault propõe que as normas são imanentes à experiência, isto é, a norma não é exterior ao seu campo de aplicação; não age sobre um conteúdo que subsistiria independentemente e fora dela. Há uma simultaneidade, ou uma coincidência, entre a ação da norma e a constituição do sujeito. Desse ponto de vista, não é possível pensar a norma antes, depois ou independentemente das consequências de sua ação. De igual modo, não é possível pensar o sujeito fora das normas. Nesses termos, a experiência é, de um lado, a norma sob a qual o sujeito encontra a condição de seu assujeitamento e de sua produção; de outro, a possibilidade de desvio (erro) em que o sujeito encontra a possibilidade de uma subjetivação inédita (BOLMAIN 2010, p.5). A singularidade do sujeito não está em subtrair-se da norma – o que nos levaria de volta ao *Cogito* cartesiano –, mas aparece no modo como se posiciona no campo (discursivo e/ou histórico) a que ele mesmo pertence e onde está em relação com outros. A experiência é entendida por Foucault em relação às normas epistêmicas e políticas, o que não significa que ela está sob uma determinação incontornável, mas que ela está aberta ao desvio, ao erro, ao imprevisto, ao inédito.

Como nos sugere Sabot, Foucault não admite um sujeito que possui uma autonomia substancial, mas compreende que ele está exposto a um jogo em que lhe é possível um movimento ativo e em desvios em relação às normas. É assim que se constituem os sujeitos loucos, delinquentes, perversos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ocupamo-nos em apresentar alguns elementos da História do Pensamento empreendida por Foucault. Em dezembro de 1970, na conhecida aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, encontramos a primeira exposição desse projeto intelectual. Prospectivamente, ela indicava os pressupostos gerais do trabalho que seria realizado ao longo de seus anos como pesquisador na instituição. Na década de 1980 encontramos, sob um olhar retrospectivo, a sistematização *a posteriori* do percurso feito. Por uma série de deslocamentos, Foucault define a experiência como uma forma de pensamento articulada pelas relações estabelecidas entre saberes, normatividade e modos de subjetividade, como podemos ler nos textos tardios, *Préface à 'L'Histoire de la sexualité'* (FOUCAULT, 1994d, pp. 578-584) e no penúltimo curso proferido no *Collège de France*, *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010). De uma ponta a outra, interessava a Foucault “pensar a historicidade das formas de experiências” (FOUCAULT, 1994d, p.579) ou, o que dá no mesmo, estudar as transformações nas formas de experiências.

Na primeira aula do curso mencionado, Foucault argumenta que sua história do pensamento se afasta da história das mentalidades e da história das representações (FOUCAULT, 2010, p.4). Ele afirma que “por pensamento queria dizer uma análise do que poderia ser chamado de focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, 2010, p.4). Afirma ainda que esse trabalho se inscreve na linhagem da tradição crítica de uma ontologia do presente¹⁵ aberta pelo texto de Kant sobre *Aufklärung*, em oposição à linhagem de uma analítica da verdade. Enquanto essa última se ocupa com “as condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”, a ontologia do presente coloca a questão: “o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências possíveis? (...) Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p.21).

¹⁵ Sobre a formulação da ontologia do presente Cf. ADVERSE, H. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n.º.6, pp. 129-152, dez., 2010

Ao final desse mesmo curso, na aula de 2 de março, Foucault afirma ainda que “a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares” (FOUCAULT, 2010, p. 281) e complementa nos dizendo que

a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria um função de um índice de verdade, se quisermos distingui-la de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer – deverá ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer (FOUCAULT, 2010, p. 281).

Como apresentamos, a concepção de experiência em questão na História do Pensamento contorna a clássica ideia de que a experiência é uma relação entre um sujeito constituído *a priori* e um objeto já dado, pronto para ser conhecido, perspectiva que faz das experiências fundamentais da vida – como loucura, morte, crime e sexualidade – objetos de conhecimento. A solução que ele nos oferece para que essas experiências não se resumam a teorizações – que as submete a um olhar e a uma categorização objetivos, fazendo-as aparecer como um objeto de saber, como um campo de análise, como um tema de reflexão conduzido externamente por outras pessoas – é a de conduzir seus estudos a partir das práticas discursivas e não discursivas. Essas práticas não são instâncias fundamentais de onde emanam a experiência, mas são maneiras [ou *uma capacidade*] de fazer, de dizer e de se conduzir “habitadas pelo pensamento” (FOUCAULT, 1994d, p. 580).

A História do Pensamento de Foucault levava em conta um pressuposto fundamental: o de que há uma determinação recíproca entre pensamento e experiência (FOUCAULT, 1994d, p. 579). Ideia essa que já se fazia presente nos elogiosos textos da década de 1960 às figuras de Nietzsche, Bataille e Blanchot, em que uma experiência de dessubjetivação – que nada mais é que uma forma de pensamento capaz de destituir a soberania do sujeito filosófico, tradicionalmente considerado como a instância única e originária para todo e qualquer conhecimento – encantava Foucault. Parece-nos que a grande virtude dos textos de Nietzsche e dos literatos mencionados estava no modo como eles ao invés de formularem teoricamente a morte do sujeito, colocaram em curso, ou melhor, realizaram em seus textos a experiência dessa morte por meio da linguagem da transgressão. A paradoxal relação entre transgressão e limite, exposta em nossa argumentação, não apenas abre a possibilidade de conduzir uma análise histórica sem a figura do sujeito filosófico soberano, como também permite encontrar uma equivalência entre pensamento e experiência. Equivalência que se estende aos trabalhos posteriores de Foucault e lhe permite referir aos domínios da existência como experiências-limite, e não como objetos teóricos.

No mencionado *Préface à ‘L’Histoire de la sexualité’* Foucault estabelece três princípios que orientam a sua História do Pensamento. Primeiramente, ela estabelece uma “irredutibilidade do pensamento”, o que significa que “não há experiência que não seja uma maneira de pensar e não possa ser analisada do ponto de vista de uma história do pensamento” (FOUCAULT, 1994d, p.580). Ele observa que não devemos procurar o pensamento apenas nas formulações teóricas, filosóficas ou científicas, mas “em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros” (FOUCAULT, 1994d, p.580). Retomando a formulação que ele já havia apontado em *As palavras e as coisas*, a partir das indicações nietzscheanas-literárias, ele afirma que o pensamento “é considerado como a forma mesma da ação, como a ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação e a recusa da regra, a relação consigo e com os outros” (FOUCAULT, 1994d, p.580). E continua afirmando, o que já havia dito no começo da década de 1970, que o estudo do pensamento ou das formas de experiências deve ser feito a partir da análise das práticas discursivas ou não discursivas.



O segundo princípio dessa história do pensamento admite que ele tem uma historicidade própria, o que não significa que ele seja independente de outras determinações históricas de ordem econômica, social e política, mas que mantém relações complexas que deixam aberta a possibilidade para acontecimentos de pensamento.

O terceiro princípio, crítico, refere-se à análise das condições históricas segundo as quais se constituem as experiências, fazendo aparecer singularidades transformáveis. Esse trabalho é, nos diz ele, um exercício de pensar sobre o próprio pensamento. Esse projeto faz referência à filosofia, na medida em que interroga como é possível que o pensamento tenha uma história e à história a qual pergunta os aspectos concretos que diversas formas de pensamento podem admitir.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, H. 2010. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, nº.6, pp. 129-152, dez.

BOLMAIN, T. 2010. *Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault*. Aspirant F.R.S.-FNRS/ Univ. De Liège, abril. Disponível em: <https://orbi.uliege.be/handle/2268/108907>.

CANDIOTTO, C. 2017. O pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias. *Revista DoisPontos: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*. Curitiba, São Carlos, v. 4, nº 1, pp. 169-179, abril.

CANDIOTTO, C. 2006. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 29, nº 2.

DARDOT, P. 2015. De la praxis aux pratiques. In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. (Org.). *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte.

DELEUZE, G. 2013. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.

DOSSE, F. 1994. História do estruturalismo: O canto do cisne, Volume II: O canto do cisne, de 1967 aos nossos dias. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora ensaio.

NIETZSCHE, F. 2011. Do espírito de gravidade. In: NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra, Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

FOUCAULT, M. 1996. A ordem dos discursos. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.

FOUCAULT, M. 2008. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. 1994a. *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994b. *Dits et Écrits II, 1970-1975*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994c. *Dits et Écrits III, 1976-1979*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994d. *Dits et Écrits IV, 1980-1984*. Paris: Gallimard.



FOUCAULT, M. 2014a. Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. 2012. História da loucura na Idade Clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva.

FOUCAULT, M. 2014b. Nascimento da clínica. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, M. 2010. O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2006. O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974). Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.

GUTTING, G. 2002. Foucault's Philosophie of experience. Duke University Press, Boundary 2 29:2. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/boundary-2/article/29/2/69/6133/Foucault-s-Philosophy-of-Experience>.

GUTTING, G. 1989. Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason. Cambridge: Cambridge University Press.

MACHEREY, P. 2014. Querelles cartésiennes. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

McGUSHIN, E. 2007. Foucault's askesis: an introduction to the philosophical life. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

PALTRINIERI, L. 2012. L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire. Paris: Publications de la Sorbonne.

SARDINHA, D. 2010. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. Trans/Form/Ação, Marília, v. 33, nº 2, pp. 177-192.

SABOT, P. 2016. De Foucault à Macherey, penser les normes. Methodos, nº 16. Disponível em: <http://journals.openedition.org/methodos/4652>. Último acesso: 04/12/2020.

SABOT, P. Sobre algumas "figuras literárias" de Nietzsche em Foucault. Tradução de Mauricio Pelegrini. Revista Ipseitas, UFSCAR, 2020. Nietzsche e Foucault, vol. 6, nº 1, pp. 264-278.

SABOT, P. 2006. L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault. Centre Sèvres, Archives de Philosophie, Tome 69, p. 285-303.

STAHL, W. 2018. To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault. May. Contemporary Political Theory 17(2):1-21.

VEYNE, P. 1992. Foucault revoluciona a história. In: Como se escreve a história, pp. 149-182. Brasília: Universidade de Brasília.

A CRÍTICA GENEALÓGICA E A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS

Daniel Verginelli Galantin¹

<https://orcid.org/0000-0003-3833-7955>

Thiago Fortes Ribas²

<https://orcid.org/0000-0003-4883-8737>

Resumo: O artigo trata do modo como as pesquisas genealógicas de Nietzsche e de Foucault, opondo-se aos pressupostos metafísicos, engendram relações ético-políticas que escapam ao apelo de qualquer normatividade ideal ao realizar a crítica do presente. Partindo da recusa no pensamento nietzscheano da oposição de valores que forja origens sublimes desligadas da imanência das disputas mundanas, exploramos como a reconstrução das invenções históricas de valores induz à demanda por uma construção afirmativa de si mesmo. Em um segundo momento, o artigo se ocupa das ressonâncias e desdobramentos da genealogia de Nietzsche no pensamento foucaultiano, analisando, principalmente, como a tarefa do diagnóstico do presente transforma a filosofia e sua forma de atuação. Por fim, concluímos com uma possibilidade de afirmação de um modo de vida outro na reflexão de Foucault sobre o movimento gay.

Palavras-chave: Genealogia, metafísica, oposição de valores, ética, política, construção de si.

Genealogical criticism and the construction of ethical-political relationships

Abstract: The article addresses the way in which Nietzsche's and Foucault's genealogical research, opposing metaphysical assumptions, engender ethical-political relationships that escape the appeal of any ideal normativity when carrying out the critique of the present. Starting from the refusal in Nietzsche's thought of the opposition of values that forges sublime origins disconnected from the immanence of mundane disputes, we explore how the reconstruction of historical inventions of values induces the demand for an affirmative construction of the self. In a second moment, the article deals with the resonances and unfoldings of Nietzsche's genealogy in Foucauldian thought, analyzing, mainly, how the task of diagnosing the present transforms philosophy and its way of acting. Finally, we conclude with one possibility of affirming a different way of life in Foucault's reflection on the gay movement.

Keywords: Genealogy, metaphysics, opposition of values, ethics, politics, self building.

¹ Pesquisador de Pós-Doutorado - CAPES/PNPD no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná; e Professor colaborador na Universidade Federal do Paraná.

² Professor Adjunto na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.



Introdução

É muito difundido que a genealogia em Foucault e Nietzsche sejam pensadas enquanto um método de análise que mostra a construção histórica de sujeitos, objetos e valores, de modo a se constituir enquanto crítica de fundamentações a-históricas ou desenvolvimentos teleológicos. Nosso artigo visa acrescentar outra dimensão a esta leitura, de modo a sustentar que a genealogia também apresenta uma faceta ético-política. Logo, exploramos a hipótese de que a genealogia também promove certas formas de relação consigo, com os outros e com o mundo. Para isso, no decorrer do artigo iremos ressaltar certas características comuns às filosofias Foucault e Nietzsche, de modo que suas divergências serão antes apontadas que exploradas. Outra escolha deliberada será um trabalho menos focado no seminal artigo de Foucault “Nietzsche a genealogia e a história”, para mostrar como períodos anteriores e posteriores da produção foucaultiana também compartilham aspectos fundamentais da crítica nietzschiana dos valores.

Pensar o presente a partir das genealogias de Nietzsche e Foucault nos permite não apenas o questionamento dos valores, dos sistemas de verdades e dos regimes de poder atuais, mas, sobretudo, realizar diagnósticos críticos sobre as relações ético-políticas que estabelecemos em nossos modos de vida. Neste artigo buscamos mostrar como o procedimento genealógico, ao trazer o pensamento à imanência das práticas históricas, conduz a uma relação ética de criação de si mesmo como um vir-a-ser outro. Esta criação de si é orientada de forma dissonante em relação aos modos de sujeição vigentes e na distância de toda idealização normativa. Deste modo, argumentamos que este trabalho ético sobre si mesmo é indissociável de uma atuação político-filosófica de problematização e também de recusa de determinados comportamentos e identidades contemporâneos.

Iniciamos a trajetória argumentativa do artigo abordando a recusa de Nietzsche à oposição metafísica dos valores para, em um segundo momento, mostrar as ressonâncias desta recusa no pensamento de Foucault. Defendemos que as críticas aos modos metafísicos de compreender o mundo, os outros e a nós mesmos conduz ambos os autores à exigência de uma rigorosa construção ético-política de si mesmo atenta às relações que estabelecemos em nossas existências. Se em Nietzsche a demanda por uma construção de si mesmo se faz na esteira das análises fisiopsicológicas das formas de vida que criam e carregam determinados valores, por sua vez, em Foucault, os processos de subjetivação nos quais sempre estamos envolvidos, se organizam a partir da articulação entre tecnologias de governo de si e dos outros através de formas de verdade cuja proveniência deve ser encontrada na história dos conflitos sociais. Em consonância, podemos dizer que a forma do trabalho ético encontrada em seus pensamentos visa a criação de si na abertura de uma diferença em relação ao presente e exige uma transformação do próprio empreendimento filosófico. Este se torna necessariamente uma prática de pensamento que, simultaneamente, tensiona os sistemas de verdades, suspende a evidência de valores tomados anteriormente como evidentes e coloca em questão as formas de constituição de nossa própria subjetividade. Buscaremos, assim, expor os pressupostos e as características gerais deste modo de fazer filosofia enquanto uma genealogia que elabora um diagnóstico do presente que, por sua vez, atua para a ultrapassagem deste último.

Ao final, discutimos o caso específico de escritos de Foucault sobre o movimento gay. Neste caso, o filósofo sugere que se pense a cultura gay enquanto capaz de elaborar um modo de vida que não é voltado a qualquer idealização, mas que poderia se apresentar como uma forma ético-política de invenção de si que cria relações transponíveis aos heterossexuais. Nosso intuito, então, é o de propor uma reflexão sobre a correlação entre modos de vida outros e as abordagens filosófico-genealógicas de Nietzsche e Foucault.

1. A genealogia de Nietzsche e a construção afirmativa de si

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já recusava a oposição dos valores que engendra uma “origem miraculosa” (NIETZSCHE, 2005b, p. 15) às coisas de mais alto valor. Tratava-se, então, de considerar o nascimento químico dos sentimentos, conceitos e valores. Recusando a transcendência que leva ao desprezo pela matéria e pelo corpóreo, a filosofia histórica afirmava a mundanidade das combinações que engendram os domínios anteriormente considerados sublimes, como o da moralidade e da epistemologia. Já em *Além do bem e do mal* a oposição de valores é considerada “a crença fundamental dos metafísicos.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 10) Aqueles que creem na metafísica seriam incapazes tanto de duvidar da existência absoluta de opostos quanto de conceber que algo poderia nascer do seu oposto. Portanto, se recusam a compreender como a verdade pode brotar do erro e a lógica pode provir de uma tendência ilógica. Atrás de toda lógica, nos alerta Nietzsche, o que encontramos são “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.” (2005a, p.11). Deste modo, se podemos dizer que Nietzsche faz uma crítica da lógica, ele não parte de uma lógica mais depurada, mas sim da reconstrução das ações que tornaram essa lógica possível e compartilhada por um conjunto de homens num dado momento e lugar. Assim, a partir de uma nova linguagem, que pressupõe o erro como base ao reconhecer a inverdade como condição vital, em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche se ocupará em reconstituir a construção histórica dos sentimentos morais que vigoraram em nossa civilização.

Na perspectiva genealógica há, então, uma indissociabilidade entre filosofia, história e ficção, uma vez que os conceitos, os valores, os sujeitos e os objetos são pensados sempre na imanência e em devir. O que significa que eles são pensados enquanto criações humanas na história e marcados por transformações e deslocamentos incessantes, sem que sejam guiados por qualquer destinação final. Contrário ao olhar metafísico, o procedimento genealógico nietzscheano destitui de toda interpretação a possibilidade de revelação de uma realidade ontológica primeira ou última. A genealogia visa o modo como diversas relações históricas, com suas respectivas intenções estratégicas, criam realidades que ganham relativa estabilidade na linguagem e nas práticas. Atenta aos perigos da crença na linguagem, a genealogia nos lembra a todo momento do seu caráter polissêmico e metafórico, no qual os sentidos estabelecidos não podem ser desligados das disputas entre diferentes fisiologias. Assim, na letra de Nietzsche vemos que, de um lado, a soberba do olhar metafísico, apegada à fé nos poderes da razão e na transparência da linguagem, buscava a imposição universal dos efeitos normativos da verdade e da moral, de maneira a apagar as condições mundanas do surgimento dos valores, dos conceitos, dos sujeitos e dos objetos. Por sua vez, a modéstia do olhar genealógico restituiria tais condições mundanas à qualidade de acontecimentos históricos perscrutáveis pela cinza e laboriosa investigação histórica.

A *Genealogia* caracteriza seu procedimento por uma cor, o cinza, em oposição ao azul celeste das promessas da filosofia tradicional. A “escavação”, entretanto, não basta e a ela se sobrepõe, necessariamente, a “decifração” ou ainda a “interpretação”, caracterizada por um trabalho de paciência, por vezes entediante e cansativo, semelhante ao “ruminar” de alguns animais. [...] fatos só adquirem este ou aquele sentido e, portanto, ganham existência, porque foram submetidos ao trabalho de interpretação, porque deles, a linguagem necessariamente ambivalente e alegórica, se encarregou. Mediada pela linguagem, a cultura se diz de várias maneiras, embora essas “várias maneiras” não sejam equivalentes, mas obedeçam a hierarquias, a disposições nascidas do confronto, dos antagonismos próprios ao caráter multifacetado do que Nietzsche denominou de “vontade de poder”. (CHAVES, 2014, p. 18)

Livre das pretensões do azul celeste metafísico, trata-se doravante de valorizar o árduo trabalho da pesquisa documental e da interpretação de uma pluralidade de acontecimentos ao invés de se ater às facilidades da reflexão que deseja se distanciar do próprio pertencimento ao devir. Reconhecer-se no devir é, portanto, reconhecer-se enquanto um composto dinâmico de forças interpretativas que afetam e são afetadas por outras forças, e que só ganham inteligibilidade nesta rede de afecções na qual as vitórias temporárias nunca encerram as disputas permanentes.



A admissão do vir-a-ser dos valores, eis um dos pressupostos das análises que Nietzsche faz dos surgimentos da “moral nobre” e da “moral escrava”, sendo esta última um tipo de moral que teria a sua fonte no ressentimento. O homem do ressentimento, segundo Nietzsche, é aquele que concebe seu inimigo como “‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!” (NIETZSCHE, 2009, p. 28) Incapaz de criar valores a partir da afirmação da nobreza de si mesmo e de seus atos, o homem do ressentimento valoraria através da reprovação dos outros justamente porque estes exercitam suas potências. Em poucas palavras, na moral do ressentimento, o conceito básico do mau surge primeiramente através do ódio aos outros, enquanto o bom é derivado da oposição, aparecendo como aquele que não é o mau. O mau e o bom aqui mencionados seriam resultados de uma operação que constitui uma realidade instaurada na linguagem, na qual os valores de bem e mal passam a ser tomados como transcendentais. A partir da ótica genealógica, esses valores são invenções históricas; o bem e o mal existem apenas no interior de determinada perspectiva que, procurando apagar o seu próprio caráter perspectivo, confere a si mesma um valor metafísico. Assim, sob a lente genealógica, a oposição entre o bem e o mal, por mais duradoura e vitoriosa que tenha sido em nossa cultura ocidental, não passa de uma forma de valoração inventada e, portanto, ao invés de ser capaz de fornecer uma normatividade inquestionável, é avaliada enquanto sintoma da forma de vida que a supõe (e a carrega) como inquestionável.

Uma vez que a genealogia, por honestidade – “nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres” (NIETZSCHE, 2005a, p. 119) –, reconhece a si mesma como uma criação perspectiva situada estrategicamente nos jogos de poder e resultante de uma certa forma de vida, ela não pressupõe para si um olhar mais verdadeiro, mais necessário ou mais racional. De modo diverso, a honestidade genealógica busca apenas “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (NIETZSCHE, 2009, p. 10). Assim, as noções de “moral escrava” e de “homem do ressentimento”, propostas por Nietzsche, são também resultados de uma interpretação, de uma forma de “erro” que conceitua o vir-a-ser, estabilizando em certa medida aquilo que é movimento constante. A diferença em relação às noções de bem e de mal é que as noções nietzscheanas de “moral escrava” e de “homem do ressentimento” aparecem enquanto instrumentos analíticos para descrever relações que se estabeleceram no devir. Portanto, essas noções são também instrumentos explicitamente oriundos e situados neste devir, ou seja, instrumentos que exercem funções na disputa de valores e reconhecem a disputa como palco para suas próprias emergências.

Deste modo, a genealogia de Nietzsche faz funcionar a invenção de valores ao mesmo tempo em que ficciona sobre a emergência de invenções precedentes. Como afirma Butler, a maneira como o genealogista “fabrica a ficção reflete os atos de investimento que ele atribui àqueles que criam valores. Assim, ele não se contenta em descrever esse processo, mas essa descrição se torna ela mesma um exemplo de produção de valores, colocando em ação o próprio processo relatado.” (2005, p. 96) As noções genealógicas postas para funcionar se referem, então, a formas de avaliar resultantes de uma relação histórica, as quais a própria genealogia visa manter em relativa desestabilização. Por consequência, o procedimento genealógico nos obriga a prestar atenção na relação entre o modo como estamos interpretando o mundo e o modo como vivemos, uma vez que visa uma reavaliação sempre renovada dos valores. E isso porque, no perspectivismo nietzscheano, os valores, como sistemas pelos quais organizamos a realidade, são sempre ficcionais, produzidos por rituais que fomentam determinadas fisiologias. Ao dar destaque ao ressentimento na base da forma escrava de avaliar, ao mesmo tempo em que narra um possível processo de constituição desta moral, o seu destaque serve para apontá-la enquanto perspectiva que envenenaria a vida. Ora, esta moral manteria vivos sentimentos negativos pela incapacidade de superação de uma situação, assim como preservaria as condições de prevalência de um mundo imaginário sobre a imanência da criação de valores própria à vida. Ela também levaria tanto à desvalorização da potência daqueles que, afirmando a si mesmos no mundo, são chamados de maus, quanto à valorização da impotência dos que se denominam bons justamente por não conseguirem afirmar a si mesmos neste mundo. Em poucas palavras, o ressentimento da moral escrava envenena por aprisionar e direcionar nossa capacidade criativa para a vingança imaginária e insaciável,

tornando aqueles que o carregam incapazes de experienciar novas perspectivas e condenando aqueles que não compartilham do mesmo ressentimento.

É certo que, ao destacar uma característica negativa, a própria genealogia avalia o valor da moral escrava. No entanto, ela faz sua avaliação levando em consideração a composição de forças que encontraria na construção histórica desta moral e que a sustentaria no presente. A genealogia questiona, então, se tais forças levam a maiores possibilidades ou maiores restrições da vida. A avaliação genealógica não se apoia em valores absolutos ou em qualquer fundamento transcendente, ao contrário, ela se apoia somente na força de uma argumentação “mais provável”, construída no rigor histórico-filológico, e, principalmente, no clamor por uma estilização mais potente da vida, capaz de evitar a morbidez “dos instintos depressores” (NIETZSCHE, 2009, p. 31). Desse modo, a avaliação genealógica de Nietzsche é construída como uma transvaloração da moral vigente através da reconstrução histórica tanto da imanência dos valores às relações estratégicas, quanto das transformações etimológicas que lhes dizem respeito. A reconstrução das condições de existência de determinados valores se faz, então, para avaliá-los em relação aos modos de vida que eles produzem.

Etimologicamente, segundo Nietzsche, a diferença entre os tipos nobre e escravo de moral é relacionada a uma “*transformação conceitual*” (NIETZSCHE, 2009, p. 18) do que seria compreendido como “bom” em diversas línguas. Em um primeiro momento, “bom” seria uma autodesignação do nobre, do aristocrático, servindo a uma diferenciação hierárquica em relação ao plebeu, ao comum, ao baixo e ao ruim. A tese defendida na genealogia nietzscheana é a de que foi uma inversão dos valores aristocráticos que levou à designação do “bom” ser voltada aos pobres, aos impotentes e aos sofredores quando ligada à oposição entre as ações egoístas e não-egoístas. Como explica Scarlett Marton: “Enquanto valor aristocrático, ‘bom’ identificava-se a nobre, belo, feliz; tornando-se valor religioso, passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo.” (1990, p. 83) Assim, enquanto a “moral nobre” partiria da afirmação de si como bom pelo reconhecimento de sua própria força e pelo prazer consigo mesmo e com seus atos, distanciando-se do ruim, do vulgar, do baixo, por sua vez a “moral escrava” seria reativa a este modo de valorar imanente às forças vitais capazes de agir no mundo. Não podendo, de fato, reagir, para que fosse possível a vingança do impotente, a moral escrava requer um mundo imaginário, metafísico, no qual o bem e o mal existiriam de modo absoluto e opostos. Bem e mal como valores metafísicos surgiriam, portanto, como resultado da vingança imaginária daqueles que são incapazes de realmente exercer suas potências ativas e criativas no mundo, precisando criar um além-mundo como lugar de uma vingança eterna e nunca satisfeita. Neste esquema, os valores criados no ressentimento tornam sempre presentes o ódio, o rancor e a inveja destes que, por não conseguirem reagir imediatamente e superar qualquer ofensa pela conquista de outros valores, acabam, ao contrário, mantendo em si o veneno crônico do desejo de vingança que irrompe da debilidade e contribui para que esta se acentue ao perpetuar um direcionamento patológico das forças vitais.

Na moral de rebanho e do ressentimento nega-se, então, o conjunto de erros e de falseamentos a partir do qual se produzem verdades sempre limitadas e estratégicas. Esta moral com pretensão à universalidade se estabelece contra esta base em que os valores funcionam através da capacidade ficcionante das forças (no sentido de instauradora de realidade). Na crença de um mundo metafísico que a tudo subjuga e que apaga a plasticidade inerente à vida, as forças criativas são enfraquecidas ao mesmo tempo em que cresce a vontade de obediência. Neste sentido, a moral do ressentimento é, paradoxalmente, uma forma da vontade de potência – porque criadora de valores – e uma moral escravizadora da vontade – porque interdita novas criações e retira da vontade tudo aquilo que pode ser arriscado à moral de rebanho. O ressentimento cria, assim, uma forma de “valorar que nega a vida enquanto explosão de forças, abundância, sensualidade e conflito, favorecendo justamente aquele tipo de vida que se traduziria numa espécie de homem manso, produtivo e pouco perigoso.” (PASCHOAL, 2014, p. 71) Em sentido contrário à moral metafísica, a



genealogia enfatiza a todo momento que valores só podem ter realidade enquanto construções históricas parciais que favorecem várias formas de vida, sempre em disputa entre si, e que os perigos são sempre existentes, uma vez que nada está definido. Se há em determinado momento histórico a preponderância de uma forma de valorar, é possível (e desejável, para que se promovam novas formas de vida) opor-se a ela em vistas de um reequilíbrio de forças. Não se trata assim, para a genealogia, de somente trocar o sinal dos valores com a instituição de outras normatividades, mas sim de estabelecer uma outra relação com a criação de valores, com a alteridade e com nós mesmos.

Deste modo, um ponto relevante da análise genealógica nietzscheana se mostra nas formas de relação com a alteridade. Esta relação é bastante distinta quando comparamos a forma de avaliar que opõe valores apelando à transcendência e a forma de avaliar imanente às forças assumidamente inventivas. Na oposição metafísica de valores, a alteridade é vista como o inimigo mau, como aquele que é culpado pelo sofrimento dos bons e piedosos. Afinal, é preciso que o sentido do sofrimento seja visto na ação do outro, daquele que pagará eternamente pelos seus pecados em uma justiça transcendente. Mais do que culpar aqueles que realmente tenham infligido uma ofensa, na moral do ressentimento a vontade de vingança se volta a todos que não compartilham o seu sofrimento, a todos que não são vistos como iguais. Alcança-se, assim, uma moral que nivela o homem sempre em torno de um mesmo sofrimento. Assim, no ressentimento, o sofrimento não é superado, mas envenena ao ser preservado na espera de uma vingança ininterrupta. O sofrimento do ressentido não o leva a um movimento ativo e próprio de transformação de si nas suas relações mundanas para fortalecer-se e ir além de si mesmo. Longe disso, o leva à criação de uma moral de apequenamento da vida e à culpabilização do outro – todo aquele que ousa sustentar uma vida diferente da do rebanho –, a quem é reservado o ódio cruel. Deste modo, o ressentimento favorece a constituição de uma identidade fechada sobre si mesma, a qual estabelece, com o outro, uma relação baseada tão somente na oposição (sejam outros homens, mas também outras forças presentes no interior de um mesmo homem).

Ao contrário, em uma relação vista como saudável com o sofrimento, a resposta às ofensas se dá em uma “reação imediata, [que] por isso não *envenena*” (NIETZSCHE, 2009, p.28). A capacidade de esquecimento das ofensas e dos sofrimentos também é vista por Nietzsche como um sinal de força daqueles que não se prendem ao passado. A força de plasticidade, capaz de moldar a existência tanto na expansão criativa quanto na regeneração contra as más relações com os outros e com os infortúnios, oferece uma vida mais saudável porque não se prende ao que passou (e, portanto, ao que não pode ser transformado) e tampouco sofre da rigidez dos ideais. Também é próprio da saúde dos fortes ter reverência aos seus inimigos, admirados em suas potências, de modo que a disputa entre fortes é formadora e eleva suas potências impulsionando as ações. Na visão da genealogia nietzscheana, diante dos inimigos e dos adversários, o nobre mantém seu olhar sobre si e sua atenção se volta ao modo como o tensionamento das disputas serve “para lapidá-lo, refiná-lo e possibilitar que ele se lance para alvos ainda mais distantes.” (PASCHOAL, 2014, p. 60) Aos fracos, aos ruins, também não se direcionam o ódio cruel e a vontade de aniquilação, mas sim o desprezo, a pouca importância e atenção. Na análise das relações que podemos vivenciar com os outros, Nietzsche encontra a saúde tanto na aptidão para valorização do que é distinto na alteridade quanto na capacidade de viver a disputa entre perspectivas capazes de animar a pluralidade de potências vitais.

Conjuntamente, pode-se perceber que, em sua análise genealógica, a relação com a alteridade é indissociável da relação que se estabelece consigo na formação de um modo de vida. A relação consigo que se faz pela via da moral transcendente acaba por constituir uma normatividade que comanda nossa vida, nos fixando a uma conduta passiva e sofredora da ação de outros, ao mesmo tempo em que a ilusão de universalidade nos desresponsabiliza pelos valores que nos regem. Apaga-se a si mesmo enquanto força ativa e enquanto responsável pelos valores, ao mesmo tempo em que se desvaloriza a força de outros em um domínio absoluto de valores universais que orientam à passividade. A existência carrega assim o peso dos valores superiores que a tudo subjuga. Por outro lado, quando a existência não se subjuga a

transcendência, a relação consigo se volta ao movimento ativo de criação de si mesmo. Em uma estilização da nossa existência, os riscos e os sofrimentos inerentes aos movimentos de expansão das potências vitais são assumidos na coragem de quem “*se torna o que é*” (NIETZSCHE, 2008, p. 45). Logo, tornar-se o que se é não significa atingir um verdadeiro eu, mas elaborar um si mesmo que nunca será acabado. Neste sentido, o si mesmo não é dado, nem é conquistado de uma vez por todas, mas apresenta-se como devir, movimento de tornar-se a si mesmo em uma relação com a alteridade capaz de nutrir novas possibilidades de existência. Nos empreendimentos genealógicos, o devir permanente de si mesmo se faz através do diagnóstico crítico que recusa a morbidez das consolidadas estruturas de valor que perpassam nossas formações. O foco do exercício filosófico genealógico aparece assim na conquista de um estilo pelo ultrapassamento das formas de vida presas ao comando de valores dissecados em seus funcionamentos depressoress. Na conquista de um estilo para comandar a si mesmo, a vida torna-se o material de uma construção de si sem qualquer normatividade generalizável, como uma obra de arte. Entendendo que nossos modos de ser são resultados de disputas históricas entre forças vitais – em vitórias e reviravoltas capazes de fornecer estabilidades sempre apenas provisórias – a genealogia aponta, assim, para criações singulares de nós mesmos em uma ética dos deslocamentos incessantes de perspectivas que, por probidade intelectual, proíbe-se as facilidades da transcendência metafísica.

2. A apropriação ético-política foucaultiana da genealogia de Nietzsche

Retomar o modo como a genealogia de Nietzsche se volta contra a metafísica e a moral do ressentimento nos ajuda a compreender uma estratégia filosófica e argumentativa recorrente também nos estudos de Foucault. Desde muito cedo em suas análises, Foucault já se colocava sob a herança crítica de Nietzsche. Guardadas as devidas diferenças em relação às análises chamadas por Nietzsche de fisiopsicológicas dos valores, inexistentes nas pesquisas foucaultianas, pode-se observar que na reconstrução histórica das oposições que forjam a transcendência, a necessidade e a imparcialidade de um dos polos, Foucault identifica a mesma lógica de construção da positividade pela recusa de uma negatividade.

Assim, em *História da loucura*, Foucault reconstrói a história do modo como, em nossa cultura, a positividade da razão foi construída pela negação da loucura. O primeiro prefácio (de 1961) deste livro inicia com as duas citações seguintes, a primeira de Pascal e a segunda de Dostoiévski: “Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de outro modo [tour] de loucura.” – “Não é aprisionando nosso vizinho que nos convencemos do nosso próprio bom senso.” (FOUCAULT, 1994a, p. 159) A união destas sentenças resume bem a tese principal do livro. Ao opor um modo de loucura a outro modo de loucura, a citação de Pascal desfaz as oposições consolidadas entre loucura e razão, ou entre loucura e sanidade, assim como no prólogo da *Genealogia da moral* não se opõe a falsidade de um juízo à suposta verdade de outro, mas apenas troca-se um erro por outro. Não haverá, portanto, qualquer recurso a um fundamento capaz de edificar o conhecimento. Não é na verdade que se apoia a crítica nietzscheana, como também não é no poder da razão que se apoia a crítica de Foucault. Ao contrário, e aqui está a importância da citação de Dostoiévski, o poder que a razão se atribui de servir de fundamento ao conhecimento da verdade, da loucura e do próprio homem na modernidade é resultado da divisão histórica entre razão e loucura que se faz pelo aprisionamento e total silenciamento desta última na idade clássica. Neste movimento histórico foi retirada toda proximidade entre elas, de modo que à razão foi concedido o poder da verdade. No polo oposto, a loucura foi identificada com o erro, a ilusão e a doença, ou ainda posteriormente, uma instância de mediação entre o homem e sua verdade mais própria, uma vez que é através da doença mental como perda de si que o homem pode definir sua sanidade verdadeira.

Em um sentido geral, podemos dizer que, de acordo com a perspectiva foucaultiana, sujeitos e objetos não existem por si mesmos, mas são construídos sempre no interior de um conjunto de relações transformáveis. Contudo, é um equívoco recorrente concluir, a partir disso, que eles seriam inexistentes, como ilusões que



se dissipam quando esfregamos bem os olhos. Numa entrevista de 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault esclarece que, ao utilizar o termo *jogo de verdade* ele se refere ao fato que o discurso verdadeiro sempre obedece a um determinado conjunto de regras que são variáveis historicamente. A noção de *jogo* não serve para tirar a seriedade da verdade, mas sim para retirá-la do campo da descoberta e reinseri-la no campo de um conjunto de regras e procedimentos variáveis que a regulam. Neste sentido, segundo suas palavras:

Isso não significa que não haja nada pela frente e que tudo saia da cabeça de alguém. Por exemplo, daquilo que pode ser dito desta transformação dos jogos de verdade, alguns tiram a consequência de que se disse que nada existia – fizeram como se eu tivesse dito que a loucura não existia, enquanto o problema era absolutamente o contrário: tratava-se de saber como a loucura, sob as diferentes definições que pudemos dar a ela, em determinado momento pôde ser integrada a um campo institucional que a constituía enquanto doença mental ocupando certo lugar ao lado de outras doenças (FOUCAULT, 1994c, p. 726).

Este trecho evidencia como a oposição habitual entre verdade e falsidade, realidade e ficção, é suspensa, uma vez que jogos de verdade são estudados a partir de suas condições históricas de existência. A pesquisa foucaultiana, assim como a genealogia de Nietzsche, faz a arqueologia da existência histórica dos jogos de verdade para desestabilizá-los genealogicamente, estimulando outras relações possíveis com nós mesmos, com os outros e com o mundo. Este movimento de questionar o presente para transforma-lo não se faz somente por meio da reflexão filosófica, uma vez que a invenção de resistências e as lutas políticas para transformar as nossas práticas se dão de formas diversas. No entanto, à medida em que se torna um empreendimento filosófico questionador das verdades que se querem não-históricas, este movimento realiza, ao mesmo tempo e necessariamente, uma ação ética e uma ação política. Deste modo, se Foucault concebe a tarefa filosófica enquanto um diagnóstico do presente, este último não deve ser pensado enquanto uma descrição desinteressada, afastada e neutra do presente. O diagnóstico é uma forma de afrontar certos aspectos do presente de modo a mostrar sua contingência histórica, o que inclui também apontar a contingência daquele que diagnostica. Como afirma Candiottto, em Foucault, há uma indissociabilidade entre as lutas por um *mundo-outro* e a conquista de novas possibilidades de modos de ser do sujeito: “a transformação do mundo depende da transformação do sujeito. Inexiste reversibilidade de uma governamentalidade política sem a resistência que envolva a modificação da relação do sujeito consigo mesmo.” (2020, p. 202-203) No empreendimento filosófico foucaultiano, a política aparece, então, vinculada a uma experiência que altera o si, os outros e o mundo. Desse modo, o sujeito que realiza o diagnóstico filosófico do que somos hoje nas relações entre saberes, poderes e formas éticas, exerce sua própria transformação ao enfrentar-se consigo mesmo e com o presente.

Deste modo, nas pesquisas arqueológicas da década de 1960, contrapondo-se às histórias teleológicas modernas, Foucault enfatizava a importância de se livrar de todas as operações discursivas que supõem a permanência de essências e de origens. Já no início da década de 1970, quando passa a utilizar-se do termo genealogia para designar a sua própria pesquisa, apoiando-se na noção nietzscheana de vontade de verdade, Foucault analisa como os discursos filosóficos de Platão e de Aristóteles estabeleceram um “operador filosófico” (2011, p. 7) capaz de interiorizar a vontade de conhecer no próprio conhecimento. Novamente, aqui vemos como a oposição de valores aparece como condição de possibilidade dos discursos metafísicos. Tanto na reminiscência platônica, que interioriza o processo de conhecimento como atividade da alma capaz de carregar a lembrança das ideias, quanto na defesa aristotélica de um desejo natural de conhecimento presente em todo homem, que interioriza o conhecimento como movimento de atualização das nossas potências racionais, tratava-se de estabelecer o discurso filosófico como fundamentalmente diferente dos outros discursos, que seriam permeados de interesses externos, de contingências materiais e de desonestidades. Na fundamentação de um discurso puro da filosofia, seja pela reminiscência das ideias pela alma em Platão, seja pela pressuposição de uma causa final do homem no desenvolvimento do conhecimento contemplativo em Aristóteles, o polo oposto ao filosófico foi, então, identificado no discurso sofístico, aprisionado à parcialidade e ao mal uso da linguagem, quando não se respeita a “necessidade



conceitual” (2011, p. 48) do *lógos* filosófico. É rindo, maldizendo e odiando (1994b, p. 548) a sofística que a filosofia metafísica elaborou para si sua positividade. Inventando para si o estatuto de discurso purificado de interesses, ela esconde e faz funcionar melhor a sua intencionalidade estratégica. Para tanto, a metafísica se protege de ser confundida com a parcialidade e com a arbitrariedade da sofística pelo riso que destina a ela. Desvaloriza-a pela maledicência e, pelo ódio, afasta-se desta discursividade corrompida que, eventualmente, precisa ser destruída.

Como podemos ver em detalhes em no artigo “Nietzsche, a genealogia, a história”, aquilo que Foucault enxerga em Nietzsche na oposição entre a pesquisa da origem e a genealogia das proveniências e das emergências, mostra uma forma de pesquisa histórica que opera no sentido inverso da metafísica. (FOUCAULT, 1994b, p. 137) De um lado, a metafísica procura dominar a multiplicidade através dos universais, reduzindo as diferenças pela primazia da identidade e negando o devir pela fixidez da verdade. No caminho ascensional da contemplação metafísica, a pluralidade e a transitoriedade são conduzidas à solenidade, natural, simples e estável, da origem. Por outro lado, a genealogia das relações de forças que promovem invenções desestabiliza os universais ao reconstruir a multiplicidade dos seus começos e ao mostrar que suas origens são o resultado de hábitos cristalizados em nossa visão. Conforme a primeira conferência de “A verdade e as formas jurídicas”, com esta desestabilização, as reduções do múltiplo e do diferente ao uno e ao idêntico através do conhecimento passam a ser compreendidas como tentativas de dominar as coisas “ameaçadoras e presunçosas.” (FOUCAULT, 1994b, p. 549) Deste modo, analisando os operadores filosóficos de Platão e Aristóteles, Foucault põe em prática a genealogia do próprio discurso filosófico como o discurso de verdade, de modo a mostrá-lo enquanto uma invenção. Não há uma origem da filosofia, mas invenções que escondem começos inconfessáveis, cheios de vilania, mesquinhas e obscuras relações de poder. (FOUCAULT, 1994b, 544) A filosofia não traz um apaziguamento das paixões para que a razão possa esclarecer o caminho da verdade e da moral. Antes, toda filosofia, como toda prática, é permeada por diversas interações e afecções de experiências situadas. Evidentemente, a restituição de todo discurso ao seu começo mundano permeado de interesses, operada por Foucault e Nietzsche, não significa a proposta de uma equivalência de quaisquer discursos, mas antes a negação da antinomia entre poder e saber presente nas teorias de conhecimento que pressupõe o pertencimento originário entre a verdade e a capacidade de conhecimento humana.

No que diz respeito aos estudos derradeiros sobre a formação da subjetividade, vemos que as análises de Foucault na década de 1980 propõem uma divisão dos discursos filosóficos que, de certa forma, retoma alguns elementos já presentes nas análises do início dos anos 1970, mas que também insere maiores matices no interior do pensamento filosófico da antiguidade clássica e tardia. Nas aulas de 6 e 13 de janeiro de 1982, Foucault destaca uma ruptura histórica da relação entre filosofia (definida como o pensamento que interroga o que torna possível a separação entre o verdadeiro e o falso), e a espiritualidade, que interroga o conjunto de transformações pelas quais o sujeito precisa passar, em seu ser de sujeito, para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2001, p.16). Neste caso, filosofia e espiritualidade estavam articuladas em toda a antiguidade (com a exceção de Aristóteles) e na filosofia cristã, tendo se separado especialmente a partir da desarticulação entre filosofia e teologia no XVII. Ou seja, neste caso, mesmo Platão ainda estaria inserido num sistema de pensamento em que ambos os elementos não se dissociaram. Para Foucault, no *Alcebíades*, o diálogo é conduzido do tema do cuidado de si até o estatuto do si mesmo que se deve cuidar: trata-se do si definido enquanto alma (*psyché*), mas a alma concebida apenas enquanto sujeito de ação, e não enquanto substância tal como encontrado em outros diálogos, como o *Fédon* e o *Fedro* (FOUCAULT, 2001, pp.56-58). Por conseguinte, na década de 1980, a matiz inserida por Foucault impede que se aglutine todo o pensamento filosófico antigo dentro da pura reflexão metafísica e da interrogação por um mundo em que o devir se estabiliza no puro ser.



Já na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault aponta uma divisão dentro das obras platônicas, entre um pensamento do cuidado de si voltado para a interrogação do ser do si mesmo enquanto alma, e outro voltado para o si mesmo a partir do seu modo de vida. No *Alcebiades*, o cuidado de si conduz àquilo “que será o lugar do discurso da metafísica, quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está seu ser e o que, [d]esse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta” (FOUCAULT, 2009, p.147). Na linha do *Laques*, diálogo aporético, o si mesmo não é mais interrogado em sua realidade de alma (*psyché*) distinta do corpo, mas em seu *bíos*, a saber, a forma como o si mesmo se conduz: “A maneira como se vive, a maneira como se viveu, é disso que é preciso dar conta, e é isso que se apresenta como o próprio objetivo dessa empreitada de prestação de contas” (FOUCAULT, 2009, p.148). Neste caso, se levarmos em conta que a crítica genealógica à metafísica foi antes refinada que abandonada nas pesquisas da década de 1980, podemos afirmar que o pensamento foucaultiano vai seguir a vereda da estética da existência. A pequena nota do manuscrito mencionada no início da aula de 29 de fevereiro de 1984 é sintomática da posição assumida pela genealogia foucaultiana (talvez, também pela nietzschiana). A historicização radical dos sujeitos, objetos, saberes e formas de vida, deve ser levada às últimas consequências. Isso não conduz a um relativismo epistemológico e ético que faz todas as perspectivas igualmente válidas. A genealogia, em sua crítica radical da metafísica conduz à questão apresentada, também em manuscrito, ao final da aula de 29 de fevereiro de 1984: “onde o cuidado com a verdade questiona essa sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento; qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não é necessária?” (FOUCAULT, 2009, p.175).

Talvez, a vida que se guie por um cuidado com a verdade, o qual a questiona sem cessar, seja orientada por uma verdade que não pode se identificar à verdade epistemológica, mas sim a uma verdade aletúrgica. Por este tipo de relação com a verdade não encontramos em jogo as estruturas epistemológicas capazes de autenticar um discurso como verdadeiro, mas sim “o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade.” (FOUCAULT, 2009, p.4) Tal forma de verdade não pressupõe uma descoberta ou a revelação de algo originário, permanente ou universal. Ao contrário, trata-se de uma produção singular que manifesta elementos reconhecidos como verdadeiros no enlace entre práticas que formam um estilo próprio de existência.

O retorno à filosofia antiga nos estudos foucaultianos da década de 1980 tem sua justificativa na busca de elementos históricos para fazer a genealogia da relação entre sujeito e verdade tendo como foco as técnicas de si. Neste sentido, essas pesquisas visam mostrar a precariedade histórica do sujeito que se constitui e é constituído através da produção e hermenêutica de verdades interiores e ocultas, em especial no caso cristão. No mútuo pertencimento do sujeito e da verdade, vemos surgir uma forma de fundamentação metafísica dos valores que conduz a um pensamento ético-moral focado na obediência a códigos universais. Assim, algumas políticas da verdade vigentes na contemporaneidade são vistas por Foucault como ainda tributárias de um modo de pensar o si mesmo através de acepções substancialistas e transcendentais da subjetividade. Acepções da subjetividade que negam, portanto, a historicidade de sua formação. Além de pensar como as práticas sociais formam subjetividades através do tema da sujeição pelos sistemas de saber-poder, para Foucault, foi preciso estudar como a relação entre subjetividade, verdade e regras de comportamento foi refletida e vivenciada diversamente nas práticas de si no interior da história. Para tratar do problema da subjetivação pelas práticas de si que incorporam verdades e condutas na construção de um modo de ser, a genealogia foucaultiana encontrou nas escolas filosóficas antigas, principalmente no cinismo, relações éticas irredutíveis à forma da obediência e da decifração de si cristãos.

Assim, na diferenciação da cultura grega clássica e tardia com o cristianismo, Foucault não identificou uma oposição “entre a tolerância e a austeridade, mas [sim] entre uma forma de austeridade que está ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade que estão ligadas à necessidade de renunciar a si decifrando a sua própria verdade.” (1994c, p. 626) Na compreensão de Foucault, a requisição, presente

na cultura ocidental cristã, de investigar e anunciar a verdade mais íntima sobre si estabelece uma forma de governo voltado à renúncia dos desejos e afirmação de um código moral universalizável. Diversamente do ascetismo cristão, a estética da existência antiga interessa a Foucault justamente uma vez que a prática da reflexividade sobre si não revela uma verdade essencial do sujeito, nem está voltada a regras globalizantes, mas suscita uma construção artesanal da própria vida. No caso cínico em particular – e talvez em sua atualidade moderna possível – essa estética da existência se constrói desafiando a autoridade de poderes constituídos.

Como afirma Stephan (2020, p. 108), para Foucault,

A estética da existência consiste na criação autárquica de si mesmo, a qual se produz através do esforço crítico de questionamento dos valores vigentes na cultura e na sociedade, ou seja, ela enseja uma experiência artesanal que abre para a possibilidade da criação de diversos e distintos modos de vida. Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que a estética da existência corresponde, ao mesmo tempo, à alternativa ética e à resistência política. A estética da existência concerne simultaneamente à ética do eu ou do cuidado de si e às lutas transversais, imediatas e anárquicas que buscam confrontar criticamente as formas de assujeitamento ou a submissão da subjetividade.

Vemos, então, que a crítica, enquanto enfrentamento político dos regimes de saber-poder que buscam delimitar as formas de vida requerendo supostas autoridades de valor universal e necessário, aparece aqui, em um mesmo movimento, enquanto princípio da estilização ética. Neste sentido, a crítica não busca os princípios gerais de um dever que imporia a pura obediência a uma regra. Antes, assumindo os riscos de se opor às facilidades normativas que se mostram em suas artificialidades, ela requer a dedicação e a coragem para sustentar o movimento de invenção de si através de um radical e constante questionamento daquilo que viemos a ser na história. A autarquia, neste caso, aparece mais na forma de um exercício continuado de crítica dos valores que nos constituem do que como uma virtude que poderia ser conquistada de uma vez por todas; antes de um objetivo final a ser atingido, trata-se de uma virtude que precisa ser posta em prática repetidamente no cotidiano.

Deste modo, assim como, para Nietzsche, o valor da moral nobre se faz de forma imanente às ações singulares, também a estilística da existência trabalhada por Foucault reconhece que a formação do modo de ser do sujeito na sua relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo, é o resultado de uma articulação particular entre práticas históricas contingentes. Não se trata de buscar a construção de um projeto político-moral permanente, mas de reconhecer que a transitoriedade do devir é o que deve permanecer no horizonte das criações ético-políticas de nós mesmos. O reconhecimento do valor de verdade presente na sua forma aletúrgica é, portanto, diferente do valor de verdade consolidado pela tradição metafísica. Ao mesmo tempo, com a noção de verdade pensada enquanto manifestação aletúrgica, a verdade epistemológica produzida pela metafísica é compreendida enquanto apenas mais uma produção realizada através de rituais que permitem seu reconhecimento em determinado tempo histórico. Uma produção, no entanto, que perdeu algo fundamental quando deixou de lado o trabalho ético sobre si mesmo necessário na manifestação da verdade. Quando foca exclusivamente nas condições de possibilidade e nos procedimentos internos às “estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 2009, p. 4), a metafísica deixa de lado a questão da transformação ética requisitada para a manifestação da verdade. Ao contrário, no trabalho filosófico que reconhece toda verdade como produção histórica, se impõe um engajamento ético e político com os saberes históricos. É neste engajamento que a produção de um saber histórico-filosófico da genealogia encontra o seu valor crítico e criativo.

3. Genealogia e modos de vida outros.

Vimos até aqui que as genealogias nietzscheana e foucaultiana, ao recusar as oposições de valores que criam uma pureza ontológica aos polos, nos obriga a reconhecer que valores, sistemas de verdade e formas



de vida são sempre resultantes da inventividade inerente às relações históricas. Neste reconhecimento, suas genealogias conduzem necessariamente ao questionamento sobre a qualidade das relações que sustentamos em nossas existências. Por óbvio, tal qualidade não pode ter uma referência de medida universal. Assim, visto que, por honestidade intelectual, o recurso a qualquer normatividade universal passa a ser interditado, vemos surgir, não só como uma alternativa ética, mas como certa demanda por coragem e por ousadia, a convocação para a criação estética e singular de si mesmo na experiência do saber que tensiona os limites do presente. Como vimos, trata-se de explorar as possibilidades de construção de relações ético-políticas em uma vida cuja beleza e verdade residiriam na recusa aos limites que se impõem pelas pretensas necessidades morais ou epistemológicas que ainda organizam o que somos.

Para finalizar, gostaríamos de trazer um caso concreto da integração da genealogia com as lutas políticas e da ênfase em sua capacidade de invenção de modos de vida. Com esse exemplo também fica evidente como aquilo que Nietzsche denomina enquanto “nobre” não remete a linhagem sanguínea, hereditariedade ou elitismo característicos da nobreza enquanto estamento social. Esse caso diz respeito ao movimento gay incipiente nas décadas de 1970 e 1980, pelo qual Foucault se interessou. Na entrevista *Da amizade como modo de vida* (de 1981), assim como em diversas outras do mesmo período, Foucault explora a possibilidade de, para além da conquista de direitos, o movimento gay ser capaz de instaurar uma cultura e um modo de vida, muito mais que uma identidade:

O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas muito mais usar doravante de sua sexualidade para alcançar uma multiplicidade de relações. Essa é, sem dúvida, a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Desta maneira, temos que nos empenhar em tornarmo-nos homossexuais, e não nos obstinar em reconhecer que o somos (FOUCAULT, 1994c, p.163).

Foucault desconfia da redução da homossexualidade à identidade sexual vinculada a uma forma de desejo, pois encontrar neste a verdadeira identidade de si mesmo remete a uma forma de constituição de si tributária da história da confissão cristã e sua transposição para o dispositivo da sexualidade moderno, analisado em *História da sexualidade, volume I* (FOUCAULT, 1976). Por outro lado, o *tornar-se gay*, antes de designar uma identidade, parece remeter mais a uma diferenciação e à instauração de um modo de vida irreduzível àqueles existentes até então. Assim como Foucault não define a homossexualidade através do desejo por pessoas do mesmo gênero, ele também evita reduzi-la ao ato sexual. Sua ênfase recai sobre a necessidade de invenção de relações cotidianas com o outro irreduzíveis àquelas socialmente pré-estabelecidas, processo tratado através da transposição do tema da ascese antiga para a contemporaneidade – evidentemente sem o mesmo conteúdo das práticas antigas. Neste caso, Foucault diverge da leitura nietzschiana do ideal ascético, de modo a enfatizar que antes de uma renúncia de si, ao mundo sensível, ou mortificação do corpo, a ascese antiga tinha o sentido de um exercício para a formação ética de si mesmo. Por este motivo Foucault escreve:

O ascetismo como renúncia ao prazer tem má reputação. Mas a ascese é outra coisa: é o trabalho que se faz sobre si mesmo para se transformar ou para fazer aparecer esse si que, felizmente, não se atinge nunca. Por acaso não seria esse nosso problema hoje? Férias sejam dadas ao ascetismo. Avancemos numa ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e, eu não diria descobrir, mas inventar um modo de ser ainda improvável (FOUCAULT, 1994c, p.165).

Em outra entrevista de 1982 [n.311], ao ser interrogado sobre a entrevista anterior, Foucault complementa:

Eu queria dizer ‘é preciso se esforçar para tornarmo-nos gay’, se colocar numa dimensão em que as escolhas sexuais que fazemos estão presentes e têm seus efeitos sobre o conjunto de nossa vida. Eu também quis dizer que essas escolhas sexuais devem ser, ao mesmo tempo, criadoras de modos de vida. Ser gay significa que essas escolhas se difundem através de toda a vida, e também é uma forma de recusar os modos de vida propostos, é fazer da escolha sexual um operador de mudança de existência. Não ser gay é dizer: ‘como vou poder limitar os efeitos de minha escolha sexual de tal maneira que a minha vida não mude em nada.’ (1994c, p. 295)

Evidentemente, Foucault enfatiza a figura da invenção de um modo de vida, ao invés de uma descoberta, uma vez que não se trata de libertar uma verdadeira identidade que subjaz aos processos históricos. Assim como a genealogia recusa a pesquisa pelas origens e pelas descobertas de elementos meta-históricos, e mostra como sujeitos, objetos e saberes são uma invenção resultante de embates e acordos entre os homens e entre pulsões, no âmbito da ética, a genealogia foucaultiana pensa a si mesma e sua articulação com certas lutas políticas, a partir da invenção de modos de vida capazes de desestabilizar determinadas ordens de governo de si e dos outros pela verdade.

Em “O triunfo social do prazer sexual”, também de 1982, Foucault complementarmente: “Se isso é possível, então a cultura gay não será simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais”. (FOUCAULT, 1994c, p.311) Nesse caso, a verdade do movimento gay não está nos recônditos do desejo ou nas práticas sexuais que identificam o que é ser gay, mas na instauração de um modo de vida que Foucault ainda pensa ser possível de ser estendido aos heterossexuais. Trata-se de uma verdade que é afirmada através da criação de um modo de vida disruptivo e inventivo, e não enquanto uma essência ou desejo oposto ao desejo heterossexual. A negação da normatividade vigente se faz sem o recurso a identidades essenciais e sem a tentativa de propor uma nova normatividade com pretensões universalistas. Antes, tal negação é derivada da invenção de uma forma de vida capaz de problematizar de modo radical os nossos comportamentos e identidades, reconhecendo a existência histórica de normas e sistemas de verdades para justamente interrogá-los em suas contingências e não deixando que sejamos definidos por elas. Exercer este tipo de afirmação de modos de vida outros e este tipo de negação das limitações de nossas existências sem precisar apelar às oposições metafísicas e aos ressentimentos que lhes são subjacentes talvez seja, ainda, um dos grandes desafios contemporâneos para boa parte daqueles que se colocam como tarefa realizar a crítica ao presente.

Referências bibliográficas

- BUTLER, J. 2005. “Qu’est-ce que la critique?” In: GRAJON, M.-C. (dir.) *Penser avec Michel Foucault*. Paris: Éditions Karthala.
- CANDIOTTO, C. 2020. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: Educs.
- CHAVES, E. 2014. Prefácio. In: PACHOAL, A. E. *Nietzsche e ressentimento*. São Paulo: Humanitas.
- FOUCAULT, M. 1994a. *Dits et écrits*. Vol. I. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994b. *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1994c. *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Éditions Gallimard.
- FOUCAULT, M. 1976. *Histoire de la sexualité I - La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2009. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil; Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2011. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, M. 2001. *Herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard/Seuil.
- MARTON, S. 1990. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense.



NIETZSCHE, F. 2005a. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2008. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2009. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, F. 2005b. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo Companhia das Letras

PACHOAL, A. E. 2014. *Nietzsche e ressentimento*. São Paulo: Humanitas.

STEPHAN, C. L. 2020. *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita.

Por modos de vida outros: o mundo plural

Cassiana Stephan ¹

<https://orcid.org/0000-0003-2687-1202>

Resumo: A estética da existência, com todo o seu caráter propriamente foucaultiano, possui uma dimensão cosmopolítica que muitas vezes escapa às nossas tentativas de definir o que seria a ética da cultura de si. Com base nisso, busco caracterizar a importância da experiência do mundo plural para a ética do cuidado de si em três atos. Em primeiro lugar, reflito sobre a falta moral do Humano de bem. Em segundo lugar, problematizo a relação entre a interiorização da imagem do mundo plural, que se manifesta na topografia interna dos sujeitos como o profundo sentimento do mundo, e a experiência cosmopolítica de nós mesmos. Em terceiro lugar, indico o caráter heterotópico do mundo plural. Para tanto, entrecruzo a filosofia estoica com as análises de Foucault sobre a cultura de si e a heterotopia, mas também com as interpretações de Butler sobre a responsabilidade moral e a vida psíquica do poder.

Palavras-chave: estética da existência; mundo plural; cosmopolítica; heterotopia.

For other ways of life: the plural world

Abstract: The aesthetics of existence, with all its properly Foucauldian character, has a cosmopolitical dimension that often escapes our attempts to define what the ethics of the culture of the self would be. Based on this, I seek to characterize the importance of the experience of the plural world for the ethics of the care of the self in three acts. Firstly, I reflect on the moral lack of the righteous Human. Secondly, I problematize the relationship between the internalization of the image of the plural world, which is manifested in the internal topography of the subjects as the profound feeling of the world, and the cosmopolitical experience of ourselves. Thirdly, I indicate the heterotopic character of the plural world. To do so, I intertwine Stoic philosophy with Foucault's analysis of the culture of the self and heterotopia, but also with Butler's interpretations of moral responsibility and the psychic life of power.

Keywords: aesthetics of existence; plural world; cosmopolitics; heterotopia.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil), na linha de Ética e Política. Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil), na linha de Ética e Política. E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br.



Hoje

O objetivo deste ensaio não é o de trabalhar com conceitos pouco imaginativos que quase não farão sentido em nossas vidas cotidianas, nestas vidas que queremos transformar em nome de um mundo melhor, de uma “corresidência” que não seja devastada por “cuidados absortos” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p.56-57), os quais são pouco simpáticos, pouco comunicativos no que diz respeito às diferenças que nos circundam e nos circunstancializam neste espaço cósmico “cheio de áreas que seccionamos como bem entendemos” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Desmesura da Terra*, p.27). Ao percebermos que “a área para além de nossos corpos – assim seccionada, como queríamos pensá-la, (...) não se põe apartada de nós, embora costumeiramente a pensemos assim posta” (*Ibidem.*), damo-nos conta de que o tipo de cuidado que exercemos em relação a nós mesmos reverbera no mundo e que, portanto, o princípio ético da estética da existência, com todo o seu caráter propriamente foucaultiano, possui uma dimensão *cosmopolítica* que muitas vezes escapa às nossas tentativas de definir o que seria a ética da cultura de si em distinção à moral voltada ao código (FOUCAULT, 2012, p.38). Com base nisso, no presente ensaio, tentarei caracterizar a importância da experiência do mundo plural para a ética do cuidado de si em três atos: em primeiro lugar, refletirei sobre a falta moral do Humano de bem; em segundo lugar, problematizarei a interiorização da imagem do mundo plural que, de acordo com minhas hipóteses, ainda muito incipientes, manifesta-se na topografia interna dos sujeitos como o profundo sentimento do mundo; por fim, em terceiro lugar, indicarei o caráter heterotópico da experiência do mundo plural. Em vista de tais objetivos, entrecruzarei as noções estoicas de “co-percepção”, “simpatia” e “comunicação” com as análises de Foucault sobre a cultura de si e a heterotopia, mas também com as interpretações de Butler sobre a responsabilidade moral e a vida psíquica do poder.

Posto isto, antes de darmos início aos três atos de nossa reflexão, gostaria de abrir um parêntesis sobre o modo pelo qual opero o conceito de “cosmopolítica” no presente trabalho.

Antes de tudo: a cosmopolítica

Neste ensaio, a cosmopolítica é problematizada a partir (1) das interpretações de Michel Foucault sobre o cuidado de si estoico, a estética da existência e a heterotopia; (2) da ontologia e da ética estoica, filosofia do período helenístico-romano que, sob a influência do cinismo, foi uma das grandes precursoras da dimensão cósmica da política ou da cosmopolítica, tendo em vista que, para tais doutrinas filosóficas, somos cidadãos do cosmos; e, finalmente, (3) das análises de Judith Butler sobre a responsabilidade ética e sobre a vida psíquica do poder.

Sabe-se que a cosmopolítica é tema de diferentes pensadores que atualmente se dedicam à problematização das políticas no Antropoceno. Contudo, minha intenção é a de recuar transhistoricamente² ao estoicismo na tentativa de compreender se, sob a chave de sua ressignificação foucaultiana, esta filosofia antiga poderia nos oferecer subsídios anarqueo-genealógicos³ para imaginarmos novas formas de interação entre o si, os outros e o mundo. Suponho que a recontextualização foucaultiana da ética estoica pode contribuir

2 Para o conceito de “trans-historiedade” em Foucault, cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade* – “Aula de 29 de fevereiro de 1984”, 2011a, pp.155-167. Para uma análise acerca do valor transhistórico das continuidades estabelecidas por Foucault entre a modernidade e a Antiguidade, cf. LORENZINI, *La politique des conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*, 2014, pp.317-321.

3 Sobre a anarqueologia, cf. FOUCAULT, *Do governo dos vivos* – “Aula de 6 de fevereiro de 1980”, 2014, p.91; sobre a diferença entre o trabalho do historiador que se subordina à metafísica e o trabalho do genealogista, cf. FOUCAULT, “Nietzsche, a genealogia e a história”, 2015a, pp.55-86.

para as discussões contemporâneas acerca das cosmopolíticas no Antropoceno⁴. Ademais, concebo que os redimensionamentos operados por Butler em relação à estética da existência, como interpretada por Foucault, são imprescindíveis para refletirmos sobre a coafetação entre vida psíquica e vida social no que diz respeito à transformação do si mesmo.

Meu intento é o de elaborar uma análise acerca da cosmopolítica que se ampare nos rastros históricos deixados por Michel Foucault, os quais nos permitem, por um lado, recontextualizar a dimensão cósmica da ética e da política tanto no estoicismo quanto no cinismo e, por outro lado, perspectivar o descentramento das bases antropocêntricas da biopolítica por meio dos prolongamentos reflexivos operados por sua posteridade filosófica, como é o caso de Judith Butler, por exemplo. Dito de outro modo, ao invés de avançar na direção das discussões manifestadamente dedicadas às políticas no Antropoceno, decidi voltar meu olhar ao passado a partir de Foucault na tentativa de oferecer uma possível chave de leitura para a contemporânea proposta cosmopolítica que, de acordo com minhas conjecturas, teria no estoicismo e no cinismo uma de suas condições de emergência histórico-filosófica no tempo presente.

Assim sendo, em primeiro lugar, minha proposta de leitura da cosmopolítica parte do fato de que Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, fora discípulo do cínico Crates (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.2.7 – VII.3.10) e de que, em decorrência dos ensinamentos recebidos, incorporara ao estoicismo três importantes elementos cínicos: (1) a valorização da franqueza no que concerne às relações afetivas (*Ibidem.*, VI.69.1), (2) a frugalidade no modo de viver (*Ibidem.*, VI. 105.1-4) e (3) o cosmopolitismo (*Ibidem.*, VI.63.3 e VI.72.8). A frugalidade e o cosmopolitismo dependem, em certa medida, da afirmação da animalidade no homem, pois se trata de viver apenas com aquilo que é necessário e de se vincular ao mundo como morada, da mesma forma que os demais animais (*Ibidem.*, VI. 105.1-4). Além disso, é interessante apontar que “o viver de acordo com a virtude” (*Ibidem.*, VI.104)⁵ ou

⁴ Trata-se, com efeito, de uma suposição cuja comprovação exigiria a contextualização das análises mais contemporâneas acerca das cosmopolíticas no Antropoceno; tal interpretação, contudo, foge do cenário histórico-filosófico que busco montar neste escrito. Para as discussões mais recentes que problematizam, de forma manifesta, as cosmopolíticas no Antropoceno, sugiro os estudos das filósofas Isabelle Stengers, Alyne Costa e Juliana Fausto. No caso de Isabelle Stengers, indico o artigo “La proposition cosmopolitique” (STENGERS, 2007). No caso de Alyne Costa, indico sua tese de doutorado, intitulada *Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno* (COSTA, 2020). Já no caso de Juliana Fausto, indico o livro *A cosmopolítica dos animais* (FAUSTO, 2020). Também não podemos esquecer, se pensamos nas principais aparições do conceito “cosmopolítica” na História da Filosofia, da célebre obra de Kant intitulada *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (KANT, 2010), que é retomada por Martha Nussbaum na coletânea *For love of the country?*, por ela organizada e da qual ela participa com o artigo “Patriotism and Cosmopolitanism” (NUSSBAUM, 1996, pp.3-20). O cosmopolitismo permite que Nussbaum pense uma política que dilui as identidades patrióticas e nacionalistas, as quais geralmente operam de forma violenta, já que muitas vezes incitam a xenofobia. Judith Butler também participa da referida coletânea com o artigo “Universality in Culture” (BUTLER in NUSSBAUM, 1996, pp. 45-52), no qual ela critica um cosmopolitismo que se fundamentaria em um conceito absoluto e universal de “cosmos” que, por sua vez, justificar-se-ia em uma definição cabal de natureza humana. Pretendo, no futuro, retomar tais análises e avançar em direção às cosmopolíticas no Antropoceno. Por enquanto, fiquemos com a tríade Foucault, estoicos e Butler. Seja como for, vale mencionar que a partir de Foucault e Butler também podemos pensar a nossa era geológica, marcada pela vulnerabilidade dos meios ambientes e dos animais. Contudo, tal reflexão repousa no descentramento da biopolítica, relativamente à espécie humana, e não na tematização histórico-filosófica do Antropoceno. Isso quer dizer que, sob o escopo da gestão biopolítica da vida e da morte, podemos levar em consideração as outras formas de vida *do* e *no* mundo, isto é, as diferentes formas de vida que pertencem ao mundo em sua pluralidade e que, ao mesmo tempo, constituem a própria pluralidade do mundo (Para o conceito de “biopolítica”, cf. FOUCAULT, *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, “Direito de morte e poder sobre a vida”, 2011b, pp. 146-174 e FOUCAULT, *Em defesa da sociedade* – “Aula de 28 de janeiro de 1976” e de “17 de março de 1976”, 1997, pp.57-74 e pp.213-1235). Com base nisso, estabelecemos aqui uma distinção epistemológica entre pensadores que manifestadamente se dedicam às cosmopolíticas no Antropoceno e pensadores que nos permitem refletir sobre a cosmopolítica na contemporaneidade a partir de um recorte histórico-filosófico que, por um lado, remonta à Antiguidade greco-romana e que, por outro lado, entende o tempo presente por meio do quadro referencial da biopolítica. É justamente esta via epistemológica que sigo em meu ensaio.

⁵ “τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν.”



o “viver conforme a natureza” (*Ibidem.*, VII.87.1-2)⁶, fórmulas que se referem ao princípio de felicidade compartilhado por cínicos e estoicos, constituem-se pelo verbo *zên*, que denota a vida animal ou a subsistência, e não pelo verbo *bíon*, que é comumente utilizado para a significação da vida humana em sua excelência e superioridade.

Em segundo lugar, minha proposta de leitura da cosmopolítica repousa na estratégia ético-política do mundo plural que me permite entrecruzar, na via de Foucault, o antigo cosmopolitismo estoico à ética da responsabilidade em Butler. De modo geral, o mundo plural surge no âmbito da problematização que questiona se a estética da existência teria uma dimensão cosmopolítica e, portanto, se a proposta foucaultiana da política de nós mesmos poderia ser entendida como uma cosmopolítica de nós mesmos que extravasa, no que tange à prática do cuidado, os limites do humano e do humanismo. Por outro lado, o mundo plural também surge em meio ao redimensionamento da concepção foucaultiana de “existência”, já que a partir de Butler a existência do si mesmo é compreendida no limiar da vida social e da vida psíquica do poder. Nesse contexto, o mundo plural é acionado como uma imagem-sentimento que direciona as práticas de cuidado e orienta a responsabilidade ética, de modo a mitigar a violência oficial e extraoficial perpetrada pelos indivíduos humanos que compõem as populações estruturadas por uma lógica de Estado racista, a qual coloca em risco os laços sociais, na medida em que opera sob a chave simbólico-material do poder tirânico, cuja antropomorfização depende do consentimento pretensamente democrático. Então, o mundo plural aparece como uma estratégia ao mesmo tempo psíquica e social, ao mesmo tempo ética e política que visa controlar, reduzir ou inverter as implicações violentas da biopolítica “precisamente nos momentos em que ela parece saturar esse mundo e não oferecer saída” (BUTLER, 2020, p.10)⁷.

Nesse sentido, suponho que o acolhimento psíquico e o aperfeiçoamento ético da imagem-sentimento do mundo plural são decisivos para a modificação ética dos sujeitos (cosmo-etho-política), mas também para a transformação dos esquemas de representatividade democrática no âmbito da biopolítica (cosmo-etho-biopolítica). É possível que esta imagem-sentimento oriente não apenas a transformação ética dos indivíduos, mas também o consentimento democrático, permitindo que o exercitemos de forma crítica⁸ e não meramente subserviente, apática e conformada à estruturação normativo-conservadora das existências. Em outras palavras, parece-me que a imagem-sentimento do mundo plural coaduna com a força da não-violência e com a limitação ética da potência destrutiva da biopolítica em vista de cosmo-etho-biopolíticas (ou talvez de políticas de cooperação ético-planetária)⁹, que buscam por condições mais igualitárias de vida. Aliás, a partir de Butler, vale mencionar que, no caso da cosmo-etho-biopolítica, a igualdade não pode ser reduzida a um cálculo abstrato. Segundo Butler: “o tratamento igualitário só é possível em uma organização social de vida em que recursos materiais, distribuição de alimentos, moradia, trabalho e infraestrutura tentem alcançar condições iguais de manutenção de vida” (BUTLER, 2020, p.17)¹⁰. Concebo, portanto, que a reconstituição transhistórica do cosmopolitismo estoico me permite compreender a dimensão ética da cosmopolítica no que se refere à estética da existência (cosmo-etho-política), mas também a dimensão política da cosmoética no que concerne à elaboração do ethos democrático (cosmo-etho-biopolítica).

6 “τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.”

7 “(...) precisely at moments when it seems to saturate that world and offer no way out.”

8 Sobre a “crítica”, cf. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ?*, 2015b e BUTLER, *An essay on Foucault's virtue*, 2001. Além disso, sobre a articulação interpretativa, elaborada por Butler, entre a atitude crítica, conforme Foucault, e a faculdade crítica, segundo Freud, cf. BUTLER, *The force of non-violence*, “Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and the Critical Faculty”, 2020.

9 Para a proposta das cooperações ético-planetárias, cf. PRECIADO, *Apriendendo del vírus*, 2020, §32.

10 “(...) equal treatment is not possible outside of a social organization of life in which material resources, food distribution, housing, work, and infrastructure seek to achieve equal conditions of livability.”



A cosmo-etho-política e a cosmo-etho-biopolítica são dois aspectos da cosmopolítica que podem ser pensados no íterim do diálogo transhistórico entre o estoicismo, Foucault e Butler. A cosmopolítica tem, em meu pensamento, uma configuração ambivalente, pois ela corresponde simultaneamente à ética e à política de nós mesmos. A ambivalência da cosmopolítica não será exaustivamente trabalhada neste escrito; na verdade, esta dupla configuração aparece na transversal do presente ensaio, dado que ainda carecemos de aprofundamento teórico para desenvolver a referida hipótese.

Apesar de minhas limitações teóricas, no decorrer deste artigo, pergunto-me tanto pelo tipo de racionalidade que se atrela ao cosmopolitismo estoico, o qual não parece contemplar apenas os animais-humanos, quanto pelo tipo de racionalidade que ancoraria, na contemporaneidade, a estratégia ético-política do mundo plural. Então, a tese que se volta à potência ético-política do mundo plural também propõe a experimentação de uma racionalidade outra, capaz de escapar das amarras do racionalismo fálico-produtivista, que exclui de seu escopo as emoções na tentativa de preservar a soberania do Humano de Bem em relação aos demais entes do mundo; ou seja, nesse esquema tradicional e ainda vigente, homens são hierarquicamente mais excelentes porque movidos pela Razão e não pelas emoções, as quais nos assemelhariam aos demais animais.

Assim, paulatinamente surge, em meu ensaio, a figura controversa de uma racionalidade páthos-dialógica. Mais uma vez, encontro no estoicismo as bases conceituais para tal proposta. Parece-me que, nesta filosofia – ao menos nesta filosofia revisitada com lentes foucaultianas –, a experiência racional não exclui de seu escopo a experiência da simpatia ou da partilha das emoções entre o si e os outros, como veremos na próxima seção deste artigo. Ademais, faz-se interessante notar que, para alguns estoicos, a razão estava alocada no coração. Como nos explicam A.A Long e D.N Sedley:

como lugar de todos os estados mentais, incluindo a emoção, a faculdade de comando (*hegemonikon*) está localizada na região do coração ao invés na da cabeça. Esta crença tradicional foi extremamente defendida pelos estoicos contra as novas descobertas dos fisiologistas contemporâneos. (...) eles tinham interesse em manter a prioridade do coração (...). Coração e alma estão em contato físico um com o outro. Juntos, constituem a união dos poderes vegetais e mentais dos animais (LONG & SEDLEY, 2003, Vol1, p.320)¹¹.

Se concebemos o coração como a sede da razão, talvez possamos afirmar que não apenas sentimos, mas também pensamos com o coração ou que sentimos na medida em que pensamos e que pensamos na medida em que sentimos. Seria necessário, é claro, desenvolver com mais cuidado esta argumentação que depende da problematização anarqueo-genealógica da racionalidade páthos-dialógica, que talvez possa ser compreendida como uma categoria transhistórica. De toda forma, neste ensaio, nosso intuito é o de indicar a importância de recontextualizarmos esta experiência ambivalente da racionalidade que reúne, ao mesmo tempo, pensamento e emoção. Concebo que a experiência páthos-dialógica ou patológica da razão já teve outras aparições, aparições mais contemporâneas no decorrer da História.

¹¹ “As the seat of all mental states, including emotion, the commanding-faculty is located in the region of the heart rather than the head. This traditional belief was strenuously defended by the Stoics against the new findings of contemporary physiologists. (...) they had vested interests in retaining the priority of heart (...). Heart and soul are in physical contact with one another. Taken together, they constitute the union of an animal’s vegetative and mental powers.” Sobre o assunto, cf. também GALENUS, *De foetum formatione libellus*, 4.698, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.312; CALCIDIUS, In. Pl. Tim., 220, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.313.



Parece-me que a racionalidade patológica atravessa as discussões feministas que propõem a relação entre política e afeto, como é o caso, por exemplo, de Judith Butler¹², de Paul B. Preciado¹³, de Donna Haraway¹⁴ e, antes ainda, de Audre Lorde, que subverte a tradicional fórmula “Penso, logo existo” ao dizer o seguinte: “Os patriarcas brancos nos disseram ‘Penso, logo existo’. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos ‘Sinto, logo posso ser livre’. A poesia cria a linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade” (LORDE, 2019, p.40). Também nos deparamos com a racionalidade páthos-dialógica nas cartas escritas por Antonin Artaud a Jacques Rivière. Nelas, Artaud fala sobre sua dificuldade de escrever nos moldes do puro racionalismo moderno. Artaud pensa e escreve com o coração, por isto enfrenta tais dificuldades lógicas, isto é, seu pensamento é de outra ordem, da ordem do sentimento e não da pureza analítica (ARTAUD, 2022, p.65). De modo geral, suponho que a operação da racionalidade páthos-dialógica nos permite dismantelar os binarismos filosóficos e antropocêntricos que distinguem de forma cabal humano e animal, feminino e masculino, organismo e máquina, sanidade e insanidade, pensamento e emoção. Dito de outro modo, a operação da racionalidade páthos-dialógica nos permite colocar em ação a dinâmica da ambivalência que une poética e política, literatura e filosofia, imaginação e ação¹⁵.

Por meio dessa proposta páthos-dialógica, avessa à História antropocêntrica da Filosofia, deparamo-nos com a possibilidade de experiencarmos este mundo sob o bojo da heterotopia, isto é, da transformação: da nossa própria transformação e da transformação deste mundo que é nosso por não ser de ninguém. Com base nisso, em minhas reflexões, o mundo plural tem, pelo menos, três sentidos: em primeiro lugar, a pluralidade do mundo diz respeito à diversidade das identidades e dos laços sociais, os quais não se reduzem às relações humanas, na medida em que abarcam, para me valer da caracterização butleriana da relacionalidade, “vidas humanas, mas também criaturas sencientes, meios ambientes e infraestruturas” que são, ao mesmo tempo, naturais e artificiais (BUTLER, 2020, p.16)¹⁶; em segundo lugar, corresponde à multiplicidade dos quadros de referência espaço-temporais que se entrecruzam e se coimplicam; finalmente, em terceiro lugar, a imagem-sentimento do mundo plural se refere à experiência da nossa própria transformação e da transformação dos contextos que compomos e que nos compõem enquanto sujeitos éticos e políticos. Logo, a heterotopia foucaultiana me permite desabilitar a univocidade do sentido que me impediria de pensar este mundo, este único mundo (aqui e agora), como multiplicidade. Em outras palavras, não se trata de propor vários mundos ou mundos múltiplos, mas antes de compreender em que medida um mesmo campo aberto e imanente comporta a multiplicidade das vidas que lhe pertencem e, assim sendo, em que medida a transformação ético-política destas vidas em vidas outras incita e é incitada pelas modificações deste mundo em um mundo outro (FOUCAULT, 2011a, p.253).

Aliás, faz-se importante indicar que há, em Foucault, uma distinção entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” que pode ser interpretada da seguinte forma: de modo geral, a outra vida está para o outro mundo como uma projeção utópica da imortalidade, ao passo que a vida outra está para o mundo outro como a criação contra-utópica do tempo presente. O acesso à outra vida de um outro mundo se dá a partir da ultrapassagem de si ou transcendência. Por outro lado, o acesso à vida outra de um mundo outro se dá por meio da transformação ética e da intervenção política no presente. Vale, então, ressaltar

12 Podemos dizer que a política dos afetos perpassa as diferentes obras de Judith Butler. Neste escrito, trabalhamos com *Giving an Account of Oneself* (2005) e com *The force of non-violence* (2020).

13 Sobre a relação de coafetação entre pensamento e emoção no que diz respeito, por exemplo, à experiência da simbiose política entre animais-humanos e não-humanos, cf. PRECIADO, *Devenir humain avec un chien*, 2021.

14 Sobre a partilha das sensações, cf. HARAWAY, “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”, 2011.

15 Sobre a necessidade de romper com os binarismos epistemológicos, cf. PRECIADO, *Dysphoria Mundi*, 2022.

16 “(...) human lives, but other sensate creatures, environments, and infrastructures.”



que (1) os jogos entre “outra vida/vida outra” e “outro mundo/mundo outro” atravessam o presente trabalho, de modo que pensamos a cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica) sob o viés das transformações contra-utópicas ou heterotópicas vinculadas à experiência imanente da vida outra e do mundo outro¹⁷.

Sem mais delongas, passemos à tematização da falta (de mundo) do Humano de bem.

A falta

Sinto-me disperso,
anterior a fronteiras,
humildemente vos peçoque me perdoeis

(Carlos Drummond de Andrade
Sentimento do mundo)

Não podemos conceber modos de vida outros sem considerarmos o mundo em sua pluralidade. Constantemente ouvimos falar do conceito de “mundo plural”, mas raramente conseguimos materializá-lo para além de suas áreas seccionadas que insistem em estabelecer uma lacuna afetiva entre o si e os outros – e, aqui, por “outros” não me refiro meramente aos animais-humanos, mas também compreendo os animais não-humanos e todos aqueles que habitam as margens da Razão, cuja configuração mais recente talvez seja a do cidadão de bem, “malfeitor que transgride as estipulações firmadas entre corresidentes por inaptidão para estas sutilezas” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p.57). Que sutilezas são estas que faltam ao cidadão de bem, vilão contemporâneo de um mundo sem salvação? Talvez o cidadão de bem, tão limitado à experiência narcísica do amor, seja justamente este que exerce um cuidado de si absorto em relação à pluralidade do mundo que o circunda, ou seja, este que exerce um cuidado de si descuidado, um cuidado de si egoísta. Nesse sentido, talvez possamos dizer que as sutilezas que faltam ao cidadão de bem são, sobretudo, éticas: falta-lhe, pois, caráter. E tal perspectiva moralista ou moralizante sobre o homem de bem não nos remete, na via de Foucault, à austeridade codificadora da moral cristã – até porque este tipo de moralidade é, de modo geral, *discursivamente* incorporada pelos senhores da Razão Universal de pretensão substancial. Diferentemente, minha perspectiva moralista ou moralizante sobre o cidadão de bem remonta à austeridade ética das filosofias greco-romanas e, mais especificamente, da ética estoica que é interpretada por Foucault a partir das noções de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*)¹⁸ e de “cultura de si” (*cura sui*)¹⁹.

O cuidado de si estoico está longe de ser absorto, ele não é desatento em relação à pluralidade do mundo, já que, como nos explica Hierocles, esta tarefa (*érgon*) ética envolve a co-percepção (*sunáisthesis*)²⁰ de que somos corresidentes do mundo e de que estamos em constante interação (*sumpátheia*)²¹ com os outros corpos que habitam conosco esta vasta área cósmica. Não analisarei pormenorizadamente a teoria estoica da interação ou simpatia entre o si e os outros, mas vale indicar que a simpatia é um dos fatores constitutivos

17 Para a referida distinção, cf. FOUCAULT, *A coragem da verdade* – “Aula de 21 de março de 1984” e “Aula de 28 de março de 1984”, 2011a, pp. 237-253 e pp.271-283.

18 Para uma introdução à noção de “cuidado de si”, cf. FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito* – “Aula de 6 de janeiro de 1982”, 2010, pp.3-39.

19 Para uma introdução à noção de “cultura de si”, cf. FOUCAULT, *História da sexualidade 3: o cuidado de si* – “Capítulo II: A cultura de si”, 2011c, p.45-73.

20 Para o exercício estoico da co-percepção ou consciência, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, VII.40-50, 2009, p.21.

21 Para a experiência da simpatia ou interação entre a alma e o corpo, o si e os outros no estoicismo, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, IV.3-20, 2009, p.11; NEMESIUS, *De natura hominis*, 2.136-2.139, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.269; ALEXANDER, *De mixtione*, 223.25-223.36, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.283.



da sociabilização, prática que possui uma dimensão cosmopolítica. Para estoicos, a sociabilização é bastante complexa porque envolve o exercício da co-percepção e da simpatia, mas também da familiarização (*oikeiosis*)²² e da comunicação (*sun+diálogos*). Sobre a comunicação, vale mencionar que “*sun-diálogos*” não é propriamente um conceito estoico, embora possa ser depreendido de sua ontologia. De modo geral, de acordo com a física estoica, a comunicação atinge diferentes níveis cosmológicos que são proporcionais à distribuição de *pneuma* no mundo. O *pneuma* é o componente ativo responsável pela dimensão racional dos corpos; ele se mistura em diferentes graus à matéria, componente inativo que nos permite sofrer ações. É, então, desta mistura (*krásis*) que resulta a unidade material alma + corpo.

Na ontologia estoica, homens e animais simultaneamente se diferenciam e se assemelham: diferenciam-se quanto à disposição e quantidade de *pneuma* que constitui suas almas (animais irracionais têm menos *pneuma* do que animais racionais) e se assemelham na familiarização (*oikeiosis*), movimento da alma que incita o amor por si e pelos outros e que se ancora no exercício da co-percepção e da simpatia, as quais são práticas que, ao mesmo tempo, ensinam e se constituem no contexto da comunicação entre os entes do cosmos. Hierocles, em sua *Ética Elementar*, explica-nos, a partir da descrição do comportamento de touros, najas, cervos, castores, tartarugas, sapos, ursos, pintinhos, homens, leões e alguns outros animais, que o movimento de familiarização da alma em relação ao si e aos outros depende da co-percepção e da simpatia, atividades psíquicas contínuas e ininterruptas que se manifestam e são manifestadas no contexto comunicativo dos corpos em interação (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, III.46-56, 2009, p.10).

Com base nisso, torna-se possível compreender que no estoicismo a busca pela felicidade, a qual dependia da tentativa obstinada de se “viver conforme a natureza”²³, pode ser imaginada como o movimento contínuo de familiarização da alma em relação a si e em relação aos outros, movimento que nos coloca em comunicação simpática com as diferentes partes do cosmos. A ética estoica parece, portanto, repousar na prática do amor e da amizade. Além disso, não parece se amparar na superioridade da razão no que se refere ao sensível, até porque para estoicos a alma é tão material quanto o corpo e ambos se coafetam ou interagem na medida em que completamente misturados (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, III.56 e IV.3, p.10).

De acordo com o estoicismo, animais não-humanos são irracionais e animais humanos são racionais, mas isso não quer dizer que seres racionais são superiores ou mais privilegiados cosmicamente do que seres irracionais. A partir da ontologia estoica, podemos afirmar que se trata apenas de diferentes disposições dos corpos no mundo e, portanto, de diferentes maneiras de se dispor em relação ao mundo, tendo em vista que um corpo é um substrato (*hupokeímenon*), qualificado (*poion*), disposto de certa maneira (*pos échon*) e disposto de certa maneira em relação a algo (*prós tí pos échon*). Sobre a cosmologia estoica, explica-nos Simplicio: “Eles [os estoicos] estabelecem a divisão em quatro partes, em substratos, qualidades, dispostos de certa maneira e dispostos de certa maneira em relação a algo” (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 8.66.33, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.168)²⁴. Os corpos partilham de qualidades comuns, ou seja, são comumente qualificados (*koinós poion*), mas também possuem qualidades peculiares (*ídios poion*), isto é, são peculiarmente qualificados. Segundo Long e Sedley:

Estritamente falando, “peculiarmente qualificado” é apenas a metade do segundo gênero dos “qualificados”. Este se divide (...) em “comumente qualificado”, ou seja, qualquer coisa descrita por um substantivo comum ou adjetivo;

22 Sobre a *oikeiosis*, cf. HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, IX.3-10, 2009, p.2.

23 “Parece que Zenão foi o primeiro a dizer, em seu livro *Sobre a natureza do homem*, que viver conforme a natureza é o fim, que também corresponde a viver conforme a virtude” [Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.87.1-2).

24 “(...) ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιά καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πως ἔχοντα.”

e em “peculiarmente qualificado”, ou seja, indivíduos que são qualitativamente únicos e que podem ser designados por um nome próprio como “Sócrates” (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, p.173-174)²⁵.

As semelhanças e diferenças entre os entes são discernidas por meio da percepção sensível, no caso dos animais não-humanos, ou da percepção racional, no caso dos animais humanos. As duas formas de percepção desencadeiam o movimento de familiarização da alma relativamente a si, aos outros e ao mundo e, assim, ancoram a comunicação simpática entre os entes. Ademais, conforme o estoicismo, homens não nascem racionais, mas se tornam racionais. A razão não é adquirida e desenvolvida através da contemplação ou da especulação, mas a partir da tonificação da alma mediante a exercitação da familiarização, que está atrelada à co-percepção e à co-afetação comunicativa entre os diferentes corpos que constituem o cosmos. Quanto mais nos familiarizamos com os outros, com suas semelhanças e diferenças em relação a nós mesmos, mais nos familiarizamos com o nosso contexto no mundo e mais racionais nos tornamos, já que por meio destes movimentos afetivos dominamos a nós mesmos, de modo a aperfeiçoarmos nossa razão.

A familiarização, no caso dos animais humanos, tonifica a alma na medida em que a expande e a contrai, alongando-a comunicativamente em direção aos outros através da sociabilização e, por conseguinte, voltando-a a si mesma por meio do exercício da comunicação meditativa – prática com a qual o si, após a experiência da co-afetação e transformação social, reconecta-se simpaticamente a si mesmo. A alma sensível também se familiariza comunicativamente consigo mesma e com os demais entes que com ela habitam o mundo, mas a alma humana, ao atingir e aperfeiçoar a razão, a qual não exclui de seu escopo a sensação ou a paixão, pode vir a se expandir mais do que a animal.

A sociabilização, a meditação e a imaginação são articuladas em virtude da razão e pela razão, permitindo que a alma humana se familiarize comunicativamente consigo mesma e com uma multiplicidade de entes, bem como de símbolos que remetem ao existente e ao não-existente, como é o caso de quimeras e ficções (SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 58.15, p.202). Em distinção à alma do animal não-humano, a alma do animal humano pode imaginar a pluralidade do mundo e dela se familiarizar por meio da apreensão de seu conceito, sempre inacabado e em expansão, que aguça o sentimento de co-pertença ao cosmos, orientando a vontade de nele intervir.

De modo geral, para estoicos, os conceitos nada mais são do que uma conveniência linguística que se refere a uma determinada experiência ou a um grupo de experiências. Então, apreender o mundo como conceito designa uma série de experiências praticadas pelo si mesmo que se associam a um conjunto de sensações que podem ser ditas “mundanas”. Isso significa que o conceito de “mundo” não é o mesmo para todas as pessoas, pois nem todos partilham as mesmas experiências, embora todos co-partilhem o mundo, isto é, este mesmo campo imanente constituído por corpos, relações e contextos múltiplos. Então, mesmo que o conceito “mundo” seja universal, ele não é absoluto, pois para estoicos os universais, enquanto conceitos, não são prioritários às suas instâncias (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.181-182). Logo, com o auxílio da força meditativa da razão, que nos permite nos comunicarmos simpaticamente com nós mesmos, e por meio da prática da sociabilização, que nos permite nos comunicarmos simpaticamente com os outros, somos capazes de imaginar um mundo múltiplo e uma humanidade múltipla que dele é parte – humanidade que não exclui nem de si e nem do mundo a animalidade.

No estoicismo, todos os entes do mundo possuem algum grau de razão, isto é, a razão não é necessariamente humana. Isso significa que todos os entes do mundo podem se entre-comunicar, inclusive os mortos cujas almas tardam a perecer no cosmos. Conforme Eusébio: “[Os estoicos] dizem que a alma pode ser gerada e

²⁵ “Strictly speaking ‘peculiarly qualified’ is only one half of the second genus ‘qualified’. This divides up (...) into the ‘commonly qualified’, i.e. anything as described by a common noun or adjective; and the ‘peculiarly qualified’, i.e. qualitatively unique individuals, as designated by proper names like ‘Socrates.’”

destruída. Quando separada do corpo, contudo, não perece imediatamente, mas ainda permanece vagando [no mundo] por certo tempo (...)” (EUSEBIUS, *Preparatio evangelica*, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.320)²⁶. Resumidamente, de acordo com a filosofia estoica, familiarizamo-nos com os outros – sem jamais nos identificarmos ou nos reconhecermos plenamente, tendo em vista que, no estoicismo, somos todos seres peculiarmente qualificados²⁷ –, quando com eles simpatizamos ou interagimos de forma comunicativa. Parece, portanto, que comunicações criativas, capazes de nos transformar eticamente, são simpáticas, ao passo que experiências simpáticas ou coafetivas são necessariamente comunicativas. Ademais, parece-nos que, no estoicismo, a comunicação não é meramente discursiva ou lógica; talvez possamos dizer que ela é páthos-dialógica, na medida em que envolve tanto a prática do discurso (*logos*) quanto a da partilha perceptiva do sentimento ou paixão (*páthos*). Também não podemos deixar de reiterar que a simpatia e a comunicação não se reduzem a animais-humanos, mas abarcam todos os entes que constituem o cosmos, ele próprio considerado um animal vivente no estoicismo. Como explica Diógenes Laércio, para estoicos, “o cosmos inteiro é um animal vivente” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vitae philosophorum*, 1972, VI.139.3)²⁸.

Faço, pois, esta digressão à filosofia estoica no intuito de indicar que o cuidado de si e a cultura de si demandam um grande esforço simpático e comunicativo dos indivíduos relativamente à pluralidade do mundo que os circunda. Com base no estoicismo, somos capazes de entender o que significa dizer que o cuidado absorto ou a incultura do si mesmo não são suficientes para a boa vida do cosmos e no cosmos. A simpatia (*sumpátheia*) e a comunicação (*sun+diálogos*) são, com efeito, práticas transhistóricas que precisariam ser recontextualizadas no tempo presente. Mas, o fato é que hoje nós as relegamos ao passado e agimos como se a rememoração de tais experiências nos fosse impossível. Nosso descomprometimento ético, torna-nos absortos e incultos, mantêm-nos *stultus*. Como explica Foucault, a partir de Sêneca:

O *stultus* é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela rememoração do que merece ser memorizado, e que não [dirige] sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada. O *stultus* deixa a vida correr, muda continuamente de opinião. Sua vida, sua existência passa, portanto, sem memória nem vontade (FOUCAULT, 2010, pp.317-321).

O cuidado absorto ou a incultura do cidadão de bem correspondem, neste nosso jogo reflexivo, à falta de responsabilidade social, a qual se atrela a uma vida stulta, a uma existência sem comunicação criativa, sem simpatia, sem afeto, familiarização e harmonia com o mundo em sua pluralidade – ou ao menos, tentativa de harmonia com o mundo em sua pluralidade. Butler nos mostra que Adorno, em *Problems of Moral Philosophy*, estabelece uma importante diferenciação, a partir da análise da peça *The Wild Duck* de Henrik Ibsen, entre a ética da moralidade abstrata e a ética da responsabilidade (BUTLER, 2005, p.133). Para Adorno, a ética da moralidade abstrata não pode ser caracterizada como uma ética da responsabilidade, pois esta não depende apenas da ação que se ajusta a uma crença pura, isto é, da ação que concorda com a crença em Deus, na Razão, no Juiz ou na Pátria. Distintivamente, a ética da responsabilidade parece incluir a reflexão do fim e da intenção, bem como a imagem-sentimento do mundo que, ao ser racionalmente acolhida, orienta a intervenção no tempo presente. Conforme Adorno – e aqui retomamos a passagem trabalhada por Butler:

26 “Τὴν δὲ ψυχὴν γενετήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν· οὐκ εὐθὺς δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν φθείρεσθαι, ἀλλ’ ἐπιμένειν τινὰς χρόνους καθ’ ἑαυτήν.”

27 Conforme a ontologia estoica, o mundo plural é constituído por corpos peculiarmente qualificados, os quais, ao mesmo tempo, manifestam e estabelecem entre si continuidades e rupturas identitárias: “(...) no caso das disposições complexas existem as formas individuais, em referência às quais os estoicos falam do peculiarmente qualificado, que concerne ao mesmo tempo ao que é adquirido e destruído, bem como ao que mantêm ao longo de toda a vida a sua complexa disposição” [(...) εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ’ ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὐτὸ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis libros de anima* 11.217.36, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.173).

28 “τὸν ὅλον κόσμον ζῶν ὄντα.”

O que é significado por isto [pela ética da responsabilidade] é uma ética na qual a cada passo que você dá – a cada passo em que você se imagina satisfazendo a demanda do que é bom e correto – simultaneamente você reflete sobre o efeito da sua ação e sobre se o objetivo perspectivado será atingido. Em outras palavras, você não está agindo apenas por pura crença, mas você inclui o fim e a intenção e, até mesmo, a forma do mundo que dela [da ação] resulta como fatores positivos em suas considerações. Na peça [*The Wild Duck*], esta é a posição tomada pelo cínico Relling, que a expressa inteligivelmente (ADORNO, 2001, p.162)²⁹.

A partir disso, talvez possamos afirmar que o cidadão de bem, com todo o seu moralismo abstrato, não se percebe socialmente culpado, pois ele é incapaz de considerar o fim e a intenção de suas ações para além de sua ideologia religiosa e patriótica, ou melhor, encurralado pelo desatino ideológico, ele é incapaz de considerar o fim e a intenção de suas ações no mundo plural. Em meio a abstrações morais, falta-lhe, pois, a culpa social, experiência psíquica que estaria contemporaneamente vinculada à introjeção afetiva do mundo plural em nosso âmago humano-animal – introjeção amparada pela prática de uma racionalidade outra, quicá de uma racionalidade páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a força da percepção, da imaginação e da paixão, potências inativas ou inativadas por uma estrutura racional cuja pretensão substancial responde à promoção e à garantia simbólico-material do Humano de bem. Nesse sentido, parece que o cidadão de bem ainda é incapaz de co-perceber que a interação entre o si, os outros e o mundo é simpática e não apática, que ela é comunicativa na medida em que co-afetiva e que o afeto não se reduz à consanguinidade familiar ou às identidades humanas, demasiado humanas.

Em outras palavras, a incultura (má cultura) do cidadão de bem lhe impede de exercer sua cidadania para além das mórbidas fronteiras de sua ideologia narcisista, tirânica e autoritária. Submersos nesta incultura – “muito esquisita, avulsa do que se é e do que se procura” (VEDOVATO, 2018, *Aforismo. Vilania*, p. 56) –, não por pouca erudição, mas por pouco ou nenhum sentimento do mundo, estagnamos nossas vidas, imobilizamo-nos no eterno retorno do mesmo, noticiado por uma mídia que diariamente expõe os corpos que se amontoam em pilhas cadavéricas, os corpos ultrajados, queimados, esquartejados ao bel prazer de um certo chefe de Estado que não quer deixar rastros, pois estes manifestariam o fato de que o jogo pretensamente puro de sua razão não passa de um mecanismo egoísta que serve a alguns poucos humanos, a alguns poucos valores humanistas. Não nos esqueçamos, como explica Foucault, que:

(...) houve um tempo no qual se sustentava os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo e no qual os próprios stalinistas diziam que eram humanistas. Disso não se deve tirar a consequência de que tudo o que pôde reivindicar o humanismo deve ser rejeitado; mas que a temática humanista é em si mesma muito flexível, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão (FOUCAULT, 2001, nº339, p.1392)³⁰.

É justamente por este motivo, pelo fato de que a temática humanista é pouco consistente, que elencamos o mundo plural, sua imagem e seu sentimento, como eixo articulador de nossa atual reflexão. Partindo da incontestável evidência de que fazemos parte do mundo, deparamo-nos com a urgência de nos desvincularmos de certos valores morais, políticos, estéticos e epistemológicos que contemplam e iluminam alguns poucos Humanos de bem. É assim, em nome do mundo plural, que desencadeamos o exercício de uma racionalidade outra, talvez de uma racionalidade páthos-dialógica, que nos permite apostar no desvanecimento do Homem, “como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2000, p.536). À medida que este Homem de razão pura e pretensamente substancial desvanece, com ele também

29 “What is meant by this is an ethics which at every step you take – at every step you imagine yourself to be satisfying a demand for what is good and right – you simultaneously reflect on the effect of your action, and whether the goal envisaged will be achieved. In other words, you are not just acting out of pure conviction, but you include the end, the intention and even the resulting shaping of the world as positive factors in your considerations. In the play this is the position embraced by the cynic, Relling, who also express it very intelligently.”

30 « Il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes. De cela il ne faut pas tirer la conséquence que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter ; mais que la thématique humaniste est en elle-même trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion. »

desaparece “(...) a ideia de uma moral como obediência a um código de regras (...)” (FOUCAULT, 2001, nº 357, p.1551)³¹, a ideia de uma moral de tipo abstrata que se fundamenta e se justifica em caprichos egóicos, politicamente performados como reivindicação humanista. A essa ausência de moral, indica-nos Foucault, “deve corresponder uma busca que concerne àquela por uma estética da existência” (*Ibidem.*)³², isto é, a busca por uma estética cosmopolítica da co-existência, a qual nos permite vislumbrar a imagem difusa da pluralidade do mundo e concomitantemente vivenciá-la como um profundo sentimento de lugar.

Além disso, não podemos deixar de dizer, a partir de Butler, que “quando a cabeça do estado é ela mesma uma criança tirânica” (BUTLER, 2020, p.168)³³, a nossa co-interação com o mundo corre o risco de ser irreversivelmente precarizada pela incultura (má cultura) deste que egoisticamente representa alguns poucos humanos e alguns poucos valores humanistas. Parece-me, então, que a incultura está imediatamente atrelada à ausência da imagem-sentimento do mundo, à nossa falta de simpatia comunicativa, já que perdemos a espontaneidade da interação criativa com nós mesmos e com os outros. O que quero dizer é o seguinte: já faz um tempo que nossas interações deixaram de ser simpáticas (se é que um dia foram) e, portanto, comunicativas para se tornarem apáticas e, assim, transformarem-se em um jogo vazio de interesses desinteressados³⁴ daquele velho conhecido, do “tirano que, no final das contas, é um antropomorfismo sustentado por redes de poder (...)” (BUTLER, 2020, p.168)³⁵.

A falta de nossas capacidades simpáticas e comunicativas não se deve única e exclusivamente a este tirano. A falta que nos torna corresidentes incultos de um mundo cada vez mais devastado por nossos interesses desinteressados também recai sobre nossos ombros, afinal, nós (Humanos de bem) também fazemos parte das redes de poder que sustentam o antropomorfismo do tirano. Com base nisso, talvez possamos afirmar que a falta de tais capacidades páthos-dialógicas coloca em risco não só o Estado democrático de poder, mas também a vida do mundo que cuidadosamente nos recebe em sua morada plural. Sem sentirmos em nós e por nós o mundo plural, jamais despertaremos para o aspecto ficcional das fronteiras que recortam o cosmos; isto é, sem o cultivo da imagem-sentimento do mundo, jamais compreenderemos que os limites ideológicos e regionais que delineiam as fronteiras também podem alimentar nossa submissão ao governo ou ao desgoverno do tirano, que insiste no devaneio de que este pedaço de mundo, bem como os seres que nele habitam, pertencem-lhe.

Assim, em meio à “massa de ossos brancos, de cadáveres putreficados cujas peles secam” (VERNANT, 2011, p.144)³⁶, a mescla patológica, ou melhor, páthos-dialógica entre, por um lado, a imagem incerta de uma unidade cuja forma é paradoxalmente plural e, por outro lado, o profundo sentimento de que pertencemos a esta totalidade inacabada, torna-se cada vez mais urgente e a sua urgência é ético-política. Dando-nos conta de que não habitamos uma determinada região, mas sim o mundo e de que regiões são grandes ficções traçadas por rastros colonizadores, finalmente entendemos que nada pertence ao tirano, mas que ele pertence ao mundo. É justamente esta inversão de perspectivas que nos permite desmascarar a pulsão destrutiva do tirano que, por falta de cuidado ético consigo e com os outros ou por incultura (má cultura), abusa do poder que se outorgou em pleno surto patriótico (BUTLER, 2020, p.169). Dessa forma, parece que para nos desvincularmos da rede de poder que sustenta o antropomorfismo do tirano, isto é, para nos desviarmos de sua figura em todos os sentidos possíveis – no sentido que aponta na direção

31 « (...) l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles (...). »

32 « (...) doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »

33 “(...) when the head of state is himself a tyrannical child (...)”

34 Foucault explica em *Nascimento da biopolítica* que, hoje, “(...) o que liga os indivíduos na sociedade (...) é toda uma série que poderíamos chamar de ‘interesses desinteressados’” (FOUCAULT, 2008, p.409).

35 “(...) tyrant, after all, is an anthropomorphism sustained by networks of power (...)”

36 « (...) masse d'os blanchis, de cadavres putréfiés dont les peaux se dessèchent (...). »



social da realidade e naquele que aponta na direção psíquica do simbólico –, precisamos do mundo plural instanciado por uma racionalidade outra que não aquela da pureza, da substância e, mais recentemente, da produtividade neoliberal que coaduna com o falocentrismo.

Vejamos, então, a partir de Butler, de que modo poderíamos desabilitar, desde nosso âmago humano-animal, a rede de poder que sustenta o tirano, cuja figura, na modernidade, ampara e é amparada pela Razão fálico-produtivista.

A vida psíquica do poder

Tenho apenas duas mãos,
e o sentimento do mundo

(Carlos Drummond de Andrade
Sentimento do mundo)

Para Foucault “não é satisfatório dizer que o sujeito é constituído em um sistema simbólico. Ele é constituído nas práticas reais – práticas analisáveis historicamente” (FOUCAULT, 2001, nº326, p.1227)³⁷. Contudo, tendo em vista a dimensão interna do sujeito moderno, que a cada dia se torna mais profunda, penso que não podemos dispensar a discussão da constituição simbólica do si mesmo, já que por meio dela somos capazes de compreender a interação entre o fora e o dentro e entre o dentro e o fora. Não farei a reconstituição anarqueo-genealógica que nos permitiria compreender a emergência da introspecção como experiência subjetiva³⁸. Para o momento, tudo o que precisamos saber é que, na modernidade, o espaço da vida interna deixa de ser disputado por Deus e pelo Diabo e passa a ser ocupado por uma racionalidade produtivista que se pretende pura e substancial. Sobre a atual configuração da Razão, explica-nos Frédéric Gros:

A experiência totalitária do séc. XX nos tornou sensíveis a uma monstruosidade inédita: aquela do funcionário zeloso, do executor impecável. *Os monstros da obediência*. Falo aqui de “segunda modernidade” porque a razão que regula estas condutas não é mais aquela dos direitos e valores, do universal e do bom senso. É a razão técnica, eficaz, produtiva, útil. A razão da indústria e das massas, aquela da administração e dos escritórios. A razão gestionária,

37 « (...) ce n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des pratiques analysables historiquement. »

38 Como nos explica Vernant, a experiência que os gregos antigos possuíam de si próprios é diferente da nossa, pois a experiência deles os orientava para *fora* de si mesmos, ao passo que a nossa experiência nos conduz, desde os primórdios monásticos do cristianismo, para *dentro* de nós mesmos. Na Grécia clássica, o indivíduo se projeta para fora de si mesmo através da relação transcendental com o divino, ou seja, “não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou ainda se descobrir. O sujeito é extrovertido” [Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti.] (VERNANT, 2011, p.224-225). Já no cristianismo monástico de Cassiano a relação dos sujeitos com a verdade era caracterizada pela discrição e confissão dos pensamentos que iludem a alma, isto é, estes pensamentos ilusórios, de raízes obscuras e de origem velada, deveriam ser expurgados das profundezas da alma no ato da confissão (FOUCAULT, 2013a, p.86-87). Nesse contexto, a alma daquele que confessa é dotada de uma dimensão interna em cuja profundidade Satã se esconde e em que Deus se revela reflexivamente. Evidentemente, mostra-nos Vernant, na Grécia clássica os indivíduos não possuíam a experiência da introspecção. Porém, não podemos deixar de indicar que a filosofia estoica talvez tenha sido, já no período helenístico-romano da cultura de si, o cenário histórico-filosófico a partir do qual a introspecção cristã viria a se desenvolver, visto que para estoicos o si mesmo consiste em um corpo dotado de profundidade física e psíquica (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.135.2). Então, é no estoicismo que encontramos os primórdios anarqueo-genealógicos deste espaço interno que emerge no cristianismo monástico como um lugar disputado por Deus e pelo Diabo.

● ●

razão fria, anônima, gélida, impessoal do cálculo e da ordem. Não se trata mais da antiga utopia: escutar e seguir a voz da razão universal ao invés de permanecermos servos de nossos instintos primitivos (GROS, 2017, p.35) ³⁹.

Diferentemente do que concebe Gros, penso que, na modernidade tardia ou segunda modernidade, a racionalidade se manifesta como uma complexa mistura entre universalidade, substancialidade, frieza calculativa ou produtivista e falocentrismo. O que quero dizer é que, na contemporaneidade, a racionalidade fálico-calculativa ou fálico-produtivista assume uma dimensão universal e substancial, tornando-se difusora de uma pretensa pureza de tipo higienista que distingue os dignos dos indignos. O espaço da racionalidade produtivista serve de morada psíquica do sujeito que pensa, deseja e logo existe; isto é, contemporaneamente acolhemos em nosso âmago uma complexa combinação simbólica entre a racionalidade produtivista, o Falo e alguns dos seus representantes sociais. Mais precisamente, por um lado, como nos mostra Hannah Arendt, na modernidade, a introspecção foi assimilada como um lugar neutro, livre de toda mundanidade, como um espaço substancial ocupado apenas pela pura Razão de tipo produtivista. Segundo Arendt, no contexto moderno, o que os homens teriam em comum não é Deus e tampouco “o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum” (ARENDT, 2008, p.296).

Por outro lado, como Butler nos permite perceber, a partir do contemporâneo advento da psicanálise, a introspecção passa a ser ocupada por um símbolo, que se correlaciona à racionalidade produtivista, no intuito de tornar comum aos homens não apenas a faculdade de raciocínio, mas também o desejo (hetero) sexual. O si parece se desvencilhar do mundo como pluralidade, tal que diagnosticado por Hannah Arendt, quando passa a se definir em virtude de sua introspecção ocupada pura e substancialmente por uma Razão de tipo calculativa. O mesmo acontece, em certa medida, com a Razão combinada ao Falo, que metonimicamente representa a *libido* – pois, como indica Foucault, em *Les aveux de la chair*, a libido é “a forma involuntária do movimento que faz do sexo o sujeito de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a *libido* assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica” (FOUCAULT, 2018, p.337) ⁴⁰.

Então, o que os homens teriam em comum no que tange à vida psíquica não é o mundo plural, mas a racionalidade produtivista, pretensamente pura e substancial, e o Falo. Estes símbolos normativos incidem respectivamente sobre a faculdade de raciocínio e sobre a formatação do desejo (hetero) sexual. A partir disso e de modo geral, podemos dizer que o território psíquico dos sujeitos modernos expurgou de seu âmago o mundo plural – se é que um dia o acolheu. Butler nos permite compreender que a falta simbólica do mundo plural possui dimensões materiais, já que ameaça os laços sociais, sem os quais a vida corre perigo (BUTLER, 2020, p.16). A falta do mundo plural, explica-nos Butler, não implica na perda dos movimentos de introjeção e de projeção ou de internalização e exposição, os quais demarcam

39 « L'expérience totalitaire du XXe siècle a rendu sensible à une monstruosité inédite : celle du fonctionnaire zélé, de l'exécutant impeccable. *Des monstres d'obéissance*. Je parle ici de 'seconde modernité', parce que la raison qui règle leur conduite n'est plus celle des droits et des valeurs, de l'universel et du sens. C'est la raison technicienne, efficace, productrice, utile. La raison de l'industrie et des masses, celle de l'administration et des bureaux. La raison gestionnaire, la rationalité froide, anonyme, glacée, impersonnelle du calcul et de l'ordre. Il ne s'agit plus de l'ancienne utopie : écouter et suivre la voix de la raison universelle plutôt que demeurer dans la servitude des instincts primitifs. »

40 « C'est la forme involontaire d'un mouvement qui fait du sexe le sujet d'une insurrection et l'objet du regard. Visible et imprévisible érection. Notons, bien sûr, le fait que la *libido* ainsi conçue se caractérise essentiellement par le sexe masculin, ses formes et ses propriétés. Elle est originellement phallique. »



a relação do indivíduo com o fora, com a sociedade, com a civilização – ela também estruturada por uma racionalidade produtivista e fálica que reivindica para si os valores humanistas dos Humanos de bem⁴¹.

Tendo em mente a profunda dimensão psíquica da vida do si e a vida psíquica do poder, faz-se interessante revisitar Foucault a partir de Butler no intuito de compreender a relação entre a potência ético-política da estética da existência e a transformação psíquica do si mesmo. Suponho que o desenvolvimento de tal compreensão depende da elaboração da resposta a uma questão que se faz cada vez mais urgente em nossos dias – em dias assolados por crises cósmicas e democráticas. A pergunta que, nas vias abertas por Butler e Foucault, reflexivamente desponta do tempo presente é a seguinte: como a imagem-sentimento do mundo plural nos permite desarticular, desde nosso âmago humano-animal, a rede de poder que sustenta o antropomorfismo do tirano, o qual, além de *realmente* subjugar determinado pedaço de terra – bem como os seres que nela habitam, *simbolicamente* invade a topografia interna dos sujeitos?

Em outros termos, a imagem-sentimento do mundo plural seria capaz de dismantelar os ataques tirânicos contra os laços sociais, ou seja, contra a interdependência social que, segundo Butler, caracteriza e promove a vida? (BUTLER, 2020, p.16) Tudo o que sabemos até agora é que, ao invadir o espaço interno da vida do si, este Outro, cuja representação antropomórfica materializa a complexa combinação entre uma Razão de racionalidade produtivista e um Falo virilizador, exige a mitigação da potencialidade crítico-criativa dos sujeitos em nome do exercício mortificador da obediência estrita (ou abstrata) a códigos que visam garantir a perpetuação do exercício de um poder de tipo tirânico, isto é, a perpetuação do exercício do poder do tirano, o qual se outorga, em nome da população e de seu nacionalismo, o direito (oficial e extraoficial) de matar.

De fato, no presente artigo, estou longe de esgotar a referida interrogação. Na verdade, as pesquisas desenroladas até o momento não me permitem fazê-lo. Então, por ora, oferecerei duas pistas investigativas que nos permitirão vislumbrar com mais clareza nossa indagação.

Em primeiro lugar, faz-se importante apontar que Butler pensa a vida psíquica como parte da vida do si, como um aspecto da vida do si que se estetiza na medida em que participa do mundo, nele interferindo e

41 “Entre nós brasileiros, o paradigma normativo bolsonarista, isto é, o Homem de Bem, designa um amálgama de diversas qualidades sociais distintas, porém complementares e, às vezes, mesmo sobrepostas entre si. Entre nós, a figura social do Homem de Bem constitui uma noção genérica e, portanto, não restrita ao gênero masculino, embora certamente o privilegie. Ela engloba todo sujeito que se considere branco, que afirme sua branquitude como norma e que negue a existência do racismo no país (...). Também designa quem afirma conspicuamente sua heterossexualidade e valores viris relacionados ao armamentismo, quem se vangloria de ser portador de capital humano e de ter ‘subido’ na vida à custa apenas de seus próprios esforços, bem como se refere a quem quer que comungue de vagos preceitos cristãos, importando, sobretudo, ser contrário a religiões de matriz africana. Também diz respeito a quem defenda ostensivamente valores tradicionais quanto à constituição da família e quanto ao significado do patriotismo e do amor à liberdade, que deve ser verde-amarela, já que nossa bandeira jamais será vermelha, segundo o conhecido bordão bolsonarista. No contexto político brasileiro recente, portanto, aquelas parcelas da população que não querem e/ou que não podem encarnar o ideal normativo do bolsonarismo, o Homem de Bem, são destinadas à suspeita, ao abandono e mesmo à morte, dependendo de sua posição no complexo jogo social brasileiro. O Homem de bem é o modelo normativo por excelência do bolsonarismo, movimento político que se constrói em torno de um ideal unificado de povo, segundo o critério do temor e do rechaço à diversidade e à pluralidade, imediatamente associados às figuras fantasmáticas do Outro, do Abjeto, daqueles e daquelas que, portanto, podem ser expostos à violência e ao risco da eliminação” (DUARTE, 2020, pp.123-124). Em distinção e, ao mesmo tempo, inspirada na análise de André Duarte, utilizo a expressão “Humano de Bem”, pois compreendo que este ideal normativo possui um crivo especista que justifica e legitima a violência neoliberal ou produtivista em relação à terra e a todos os demais seres sencientes não-humanos que a habitam. Inclusive, no que concerne à operação racista deste padrão normativo da biopolítica, talvez possamos dizer que o “abjeto” é desidentificado ou destituído de “humanidade” na medida em que assimilado à “animalidade”, ou seja, aqueles que não correspondem ao ideal são decodificados como não-humanos, como animais. Não detalharei o processo de exclusão que repousa sobre o binarismo humano-animal, pois isto demandaria um desvio interpretativo em relação a nosso atual percurso reflexivo. Vale, contudo, indicar que a estratégia do mundo plural não tem por objetivo humanizar o deshumanizado, mas sim afirmar a animalidade que nos interconstitui, conferindo a ela um valor positivo – afinal de contas, somos simultaneamente humanos e animais, somos animais-humanos.



sendo por ele interferido. Butler dá atenção, através de sua leitura da psicanálise, à dinâmica dos movimentos psíquicos que conectam e desconectam o si dos outros, da civilização e do mundo – do mundo como pluralidade. Dessa forma, Butler nos mostra que o si não é um corpo plano e absolutamente fechado em si mesmo. Diferentemente, ele é tortuoso, profundo, aberto e frágil. De modo geral, a fragilidade do si se deve ao fato de que estritamente o si não pertence a si mesmo (BUTLER, 2005, p.132).

A fragilidade do si se articula à sua abertura ao outro e esta se explica pelo movimento de interiorização que nos estrutura, mas também nos desvia. Por um lado, estruturamo-nos quando introjetamos o Outro que simboliza os esquemas vigentes de inteligibilidade, os quais atualmente se apoiam em uma racionalidade fálico-produtivista, materialmente representada pelo antropomorfismo do tirano. Por outro lado, desviamo-nos quando introjetamos um outro que não o Outro, se é que podemos pensar nesses termos, isto é, um outro que rivaliza com a hegemonia estrutural e estatutária do primeiro Outro. Com efeito, confrontar a hegemonia estrutural e estatutária do Outro, que ocupa o espaço de nossa topografia interna, não é simplesmente substituí-lo por um símbolo mais primordial, mais fundamental, mais potente, mais verdadeiro, mais universal e, portanto, definitivamente absoluto. Trata-se, antes, de destituí-lo de sua infundada prepotência substancial e universal por meio da simbolização de uma imagem que o desmantele e o desmistifique, na medida em que se manifesta como um sentimento profundo que instiga, desde nosso âmago, a resistência à tirania do poder – deste poder que transita entre o fora e o dentro, entre o dentro e o fora na expectativa de dominar por completo esses espaços.

Em distinção à substituição, a destituição psíquica do Outro parece depender de um processo de desilusão que faz com que afirmemos o nada: se o primeiro Outro – com toda a sua prepotência substancial e universal – não é nada de necessário, obrigatório e absoluto, então eu que o mantenho em meu âmago – estruturando-me, estruturando e sendo estruturado – também não devo e nem preciso ser necessária, obrigatória e absolutamente assim, ou seja, também não devo e nem preciso corresponder às instâncias normativas do poder preconizado pelo Humano de bem. Este processo melancólico de desilusão social e pessoal, quando orientado pela imagem-sentimento do mundo plural, parece adquirir uma dimensão ético-política, na medida em que o movimento psíquico, que afirma a distinção do si em relação ao Outro, arranca o sujeito de sua condição atual, permitindo que ele se rearticule de outra forma, no tempo presente, aos laços sociais que o interconstituem neste e para este mundo.

Então, os processos melancólicos de constituição de si, os quais incitam e são incitados pela relacionalidade, são controversos e ambivalentes, pois resguardam uma potência ao mesmo tempo destrutiva e criativa. Em geral, de acordo com Butler, podemos nos abandonar ao Outro, de modo a sacrificarmos nossa peculiaridade distintiva em nome da experiência de uma relacionalidade potencialmente destrutiva, que coloca em risco a complexidade e riqueza dos laços sociais, os quais não concernem apenas “às relações humanas, mas a todas as relações vitais e inter-constitutivas” (BUTLER, 2020, p.9)⁴². Neste caso, o processo melancólico de constituição de si é oblato e se caracteriza pela *identificação* do si em relação ao Outro. Contudo, nós também podemos abandonar este Outro em virtude de nós mesmos, ou melhor, em virtude da afirmação de uma constituição distintiva do si mesmo que é abarcada por uma relacionalidade elaborada à luz da imagem-sentimento do mundo plural. Neste caso, o processo melancólico de constituição de si é crítico ou maniaco e se caracteriza pela *des-identificação* do si em relação ao Outro (BUTLER, 2020, p.167, 168 e 169).

Assim, minha hipótese é a de que a imagem do mundo plural, ancorada na projeção de uma vida outra ou de uma vida melhor – de uma vida mais igualitária e menos violenta – rivaliza com o Outro ao se instalar na introspecção como um sentimento profundo, que expulsa de nosso organismo esse Outro por meio da desilusão. Dito de outro modo, suponho que a desilusão, orientada pela simbolização da imagem do mundo

42 “(...) not only to human relations, but to all living and inter-constitutive relations.”



plural e operada sob o significante de uma vida melhor, destitui o Outro de seu poder subjetivo, na medida em que se ampara em uma relacionalidade outra que, por sua vez, parece ter o aporte de uma racionalidade outra, a qual nos permite compreender a verdade que instancia: “somos nós que pertencemos ao mundo em sua pluralidade; não é o mundo que nos pertence na forma uniforme da unidade”. É com base nessa conjectura que eu gostaria de entender, por meio do entrecruzamento de Butler e de Foucault, a dimensão ético-política da melancolia criativa ou mania que aparentemente se ampara na imagem-sentimento do mundo que queremos, isto é, do mundo plural, pois como nos explica Butler, o encontro entre filosofia moral e filosofia política incide tanto sobre “o modo como acabamos fazendo política quanto sobre o mundo que queremos” (BUTLER, 2020, p.7)⁴³.

Em segundo lugar, gostaria de sublinhar que para nos reapropriarmos de nosso espaço psíquico precisamos nos revoltar contra nós mesmos, na medida em que nos revoltamos contra aquilo (o Outro) e aquele (o tirano) que violentamente se introjeta ou que violentamente introjetamos em nossa alma. Seria justamente neste sentido, no da revolta crítica contra nós mesmos, contra um eu expropriado pelo Outro, que a experiência social, imagética e simbólica do mundo plural, psiquicamente acolhida como um profundo sentimento de mundo, vincular-se-ia à política de nós mesmos, a qual é concebida por Foucault como a prática política dos que escolhem estetizar suas próprias co-existências, ou seja, dos que fazem de si mesmos um dos principais problemas cosmo-políticos a serem enfrentados na atualidade.

Neste caso, no caso da co-existência estética no e para o mundo plural, “(...) um dos principais problemas políticos, no sentido estrito da palavra ‘político’, o principal problema, seria a política de nós mesmos” (FOUCAULT, 2013a, p.93)⁴⁴. Portanto, concebo que a política de nós mesmos está estreitamente atrelada à experiência melancólica do mundo plural, operada sob o significante de uma vida outra ou de uma vida melhor (de uma vida mais igualitária e menos violenta). Também concebo que a cosmo-etho-política de nós mesmos se faz extremamente urgente para que pensemos em cosmo-etho-biopolíticas, ou em políticas de cooperação ético-planetária, que reforcem e manifestem as implicações positivas da biopolítica para além da espécie humana, para além da soberania da espécie humana que se outorga o direito de matar e que, enquanto população, transfere esse direito ao tirano ao consentir a ele democraticamente – consentimento que, paradoxalmente, coloca em risco os laços sociais e, desse modo, a própria democracia.

Então, como indiquei doravante, é provável que, para nos desembaraçarmos da lógica tirânica que atualmente estrutura nossas subjetividades, dando ensejo à normalização da morte do mundo e no mundo, precisemos expulsar a figura censora do tirano de nosso âmago humano-animal por meio de um movimento crítico que se apoia em uma relacionalidade outra, a qual, por sua vez, apoia-se em uma racionalidade outra, quiçá em uma racionalidade patológica ou páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a partilha e a compreensão das emoções que nos interconstituem neste e para este mundo, isto é, que não exclui de seu escopo o sentimento do mundo e, com ele, o de solidariedade⁴⁵.

43 “(...) where moral and political philosophy meet, with consequences for both how we end up doing politics, and what world we seek to help bring into being.”

44 « (...) l’un des problèmes politiques principaux, au sens strict du mot ‘politique’, le problème principal, serait la politique de nous-mêmes. »

45 Para o sentimento de solidariedade, cf. BUTLER, *The force of non-violence*, “Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and the Critical Faculty”, 2020, pp.171-183.



A Heterotopia

Eu já havia conhecido anteriormente o sentimento de lugar. Quando era criança, inesperadamente tinha a consciência de estar deitada numa cama que se achava na cidade que se achava na Terra que se achava no Mundo.

(Clarice Lispector
A paixão segundo G.H.)

O mundo plural não pode ser uma mera estratégia interpretativa, ele precisa ser uma experiência efetiva, ou melhor, co-afetiva, já que “curar a nós mesmos como sociedade significaria inventar uma nova comunidade, para além das políticas de identidade e de fronteira com as quais até agora temos ensinado a soberania” (PRECIADO, 2020, §32)⁴⁶. O mundo plural, este contraespaço imaginativo que compõe o nosso mais profundo sentimento – o qual expõe a vida psíquica à vida social e a vida social à vida psíquica –, é reservado aos indivíduos *em crise moral*. Foucault nos explica que as sociedades primitivas possuíam contraespaços privilegiados, sagrados ou proibidos para indivíduos “em crise biológica” (FOUCAULT, 2013a, p.18). Para as crises biológicas, constituíam-se espaços absolutamente outros, distintos do espaço social tal que vastamente compartilhado por um povo ou população. Esse era o caso das “casas especiais para os adolescentes no momento da puberdade”, das casas especiais “reservadas às mulheres na época das regras; outras para mulheres em trabalho de parto” (*Ibidem.*). Pois bem, tenhamos isto mente para que eu possa lhes apresentar duas hipóteses: uma mais evidente e outra menos. Sabemos que o cuidado de si ou a cultura de si são recontextualizados por Foucault sob a chave contemporânea do princípio ético da estética da existência. Suponho, em primeiro lugar, que este princípio não nos remete à moral abstrata do código, mas sim à austeridade greco-romana; e mais precisamente, neste artigo, enfatizamos os laços transhistóricos entre a estética da existência e a austeridade estoica, segundo a qual “a matéria da arte de viver é a própria vida do si mesmo” (EPICTETUS, *Dissertationes ab Arriano digestae*, 1965, 1.15.3.1)⁴⁷. Foucault se volta à Antiguidade porque percebe a atual crise da moral do código, da moral como obediência abstrata ao código fundamentado em símbolos normativos que prometem a salvação dos sujeitos de interesse:

E se eu me interessei pela Antiguidade é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder, uma busca que concerne àquela por uma estética da existência (FOUCAULT, 2001, n°357, p.1550-1551)⁴⁸.

Como vimos, o cuidado de si estoico não é absorto em relação à pluralidade do mundo, de modo que o si é a matéria da arte de viver na medida em que pertencente ao cosmos e constituinte de sua pluralidade. Também vimos que Foucault recontextualiza a ética do cuidado de si por meio do preceito contemporâneo da estética da existência. A partir disso, lanço minha segunda hipótese: suponho que a recontextualização contemporânea do cuidado de si é concomitante à recontextualização do cosmos em sua pluralidade e que este movimento histórico-filosófico se dá por meio da reabilitação ética do mundo plural como heterotopia. O *mundo plural* não é um conceito vazio, “um espaço neutro e branco”, um “retângulo de uma folha de papel” (FOUCAULT, 2013a, p.19). Em distinção, ele é hoje uma reserva imaginativa⁴⁹ que se mescla a um profundo e, paradoxalmente, extasiante sentimento de lugar; ele é uma heterotopia criada

⁴⁶ “Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía (...).”

⁴⁷ “οὕτως τῆς περὶ βίον τέχνης ὅλη ὁ βίος αὐτοῦ ἐκάστου.”

⁴⁸ « Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »

⁴⁹ Sobre a força ético-política da imaginação, cf. FOUCAULT, “Qu'est-ce que les lumières ?” in: *Dits et Écrits II*, 2001, p.1389; cf. também BUTLER, *The force of non-violence*, 2020, pp.10-11 e pp.15-17.



por uma racionalidade outra que não aquela fálico-produtivista, de pretensa pureza universal e substancial; heterotopia criada por uma racionalidade páthos-dialógica que responde à grave crise da moral do código, a qual parece se manifestar como o cuidado absorto ou a incultura do Humano de bem, isto é, como sua falta de simpatia comunitária ou de disposição comunicativa.

O mundo plural se torna, assim, um mundo outro para uma vida outra (FOUCAULT, 2011a, p.253), torna-se a experiência heterotópica que nos guia em direção à transformação de nós mesmos através da complexa prática da sociabilização, que expõe o si ao mundo e o mundo ao si. Segundo Foucault, os contraespaços, que muitas vezes despontam do livre-arbítrio da imaginação, podem ser tão lendários quanto “os tapetes voadores, tapetes que percorriam o mundo” e tão secretos quanto os jardins “onde o mundo inteiro vem consumir sua perfeição simbólica (...)” (FOUCAULT, 2013a, p.24). Agarremo-nos, pois, a esta verdade outra – ao mesmo tempo lendária e secreta – do mundo plural. Quando alçamos voo neste tapete encantado, percorremos o mundo e desvendamos um segredo bastante óbvio que ninguém jamais nos contou: fronteiras são fluidas e estão sempre passíveis à transgressão cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica). Seguindo as pistas de Foucault, talvez possamos dizer que o mundo plural é como aquelas “heterotopias que *parecem* abertas, nas quais, entretanto, só entram verdadeiramente os já iniciados. Acredita-se que se teve acesso ao que há de mais simples, de mais exposto, quando, de fato, se está no coração do mistério” (*Ibidem.*, p. 27). Eis nossa tautologia ético-política: para termos acesso ao mundo plural, precisamos cuidar de nós mesmos a ponto de transformarmos nossa vida em uma vida outra; contudo, para transformarmos nossa vida em uma vida outra precisamos ter acesso ao mundo plural. Foi justamente esta tautologia que me moveu até aqui e é com ela em mente que gostaria de fazer duas importantes observações antes de chegarmos ao fim deste ensaio.

Primeiramente, faz-se importante reiterar que a imagem do mundo plural é paradoxal, pois ela nos mostra que os limites, as fronteiras e as áreas seccionadas que recortam o mundo são ficções passíveis à transgressão cosmopolítica (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica). No entanto, quanto mais vívida é a imagem que fazemos do mundo plural, mais apurada se torna a nossa percepção de que o cosmos não é um espaço neutro e mais latente se torna o nosso sentimento do mundo:

Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia (FOUCAULT, 2013a, p.19).

Em segundo lugar, vale dizer que quando alçamos voo no tapete encantado não damos ensejo à empreitada do conhecimento absoluto, mas percebemos que o mundo plural é complexo – complexo a ponto de não possuir extremidades. Nesse sentido, a imagem que dele fazemos é sempre aberta e está em constante mutação. A materialidade desta imagem varia de acordo com a circunstância na qual vivemos, já que aquele que invade os jardins secretos em cima do tapete carrega consigo a força simpática e comunicativa da sociabilização. Portanto, não alçamos voo no tapete encantado na expectativa de exercitarmos uma espécie de espiritualidade transcendente, mas sim na tentativa de frequentarmos os labirintos que, com grande diversidade, compõem os jardins; afinal, como explica Foucault, “os tapetes orientais eram, na origem, reproduções de jardins – no sentido estrito de ‘jardins de inverno’ (...). O jardim é um tapete onde o mundo inteiro vem consumir sua perfeição simbólica e o tapete é um jardim móvel através do espaço” (FOUCAULT, 2013a, p.24). Então, mergulhados nestes labirintos, co-percebemos “a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo –, [a medida] de nossa pequenez” (FOUCAULT, 2010, p.248). Dito de outro modo, damo-nos conta de que o mundo não nos pertence, mas de que nós pertencemos ao mundo em sua pluralidade. Desse modo, desmascaramos a vontade narcísica e autoritária da rede de poder antropomorfizada pelo tirano, que insiste em subjugar determinado pedaço de terra, bem como os seres que nela habitam, sob as escusas



de que esta região lhe pertence. Como podemos afirmar a partir de Butler, quando desobedecemos a referida soberania em nome de nossa pertença ao mundo, “um grande espaço se abre para aqueles que querem construir suas redes de solidariedade (...), seus modos de solidariedade que buscam dismantlar regimes violentos (...)” (BUTLER, 2021, p.168 e p.171)⁵⁰. Parece-me, pois, que “este grande espaço” é, na verdade, o contraespaço do mundo plural, onde a solidariedade se exerce como simpatia comunicativa ou comunicação simpática, isto é, como partilha de um profundo sentimento de lugar.

Nota inconclusiva

Não posso conceder ao presente ensaio um fim definitivo, pois tenho plena consciência de que a hipótese do mundo plural precisa ser aprofundada, tanto no que se refere aos entrecruzamentos transhistóricos entre o cuidado de si, a estética da existência, a ética da responsabilidade e as heterotopias, quanto no que tange à caracterização desta imagem-sentimento que se ancora em uma racionalidade não excludente e não exclusiva, isto é, em uma racionalidade páthos-dialógica que não exclui de seu escopo a percepção, a imaginação, a emoção e que, tampouco, reduz-se à exclusividade humana do Humano de bem. Então, ainda preciso descrever de forma mais detalhada a complexa arquitetura do Humano de bem (Razão fálico-produtivista), elaborar com mais profundidade analítica a relação entre a imagem e o sentimento do mundo, bem como caracterizar a ambivalência humano-animal que tangencia e é tangenciada pela racionalidade páthos-dialógica ou patológica, a qual nos remonta aos primórdios do estoicismo em sua ortodoxia cínica. Parece que somente assim serei capaz de mostrar com clareza e distinção em que medida a racionalidade patológica se constitui como uma alternativa ética, política, estética e epistemológica à racionalidade fálica que agora vige na civilização dos sujeitos de interesse. Para tanto, tentarei delinear a diferença entre, por um lado, a ambivalência humano-animal e o binarismo que classicamente separa o humano do animal. A tematização da ambivalência se fará na esteira das análises de Butler sobre a melancolia, a qual possui duas tendências que correspondem aos mecanismos de identificação e desidentificação do si em relação ao Outro. A partir disso, o que quero compreender é se o rompimento do elo identitário com o Outro (Humano de bem) nos incita a afirmar a nossa própria animalidade e a animalidade daqueles com quem co-habitamos o mundo. Nesse sentido, o que busco entender é de que modo os animais participam do nosso profundo sentimento do mundo e em que medida eles (os outros do Outro) poderiam ser abarcados pela cosmopolítica de nós mesmos (cosmo-etho-política + cosmo-etho-biopolítica), a qual não parece se fundamentar, como podemos perceber a partir de Foucault, nos valores pouco consistentes dos Humanos de bem, sujeitos cuja substância se deve a uma racionalidade produtivista e pretensamente pura que reivindica somente para si – e para os seus – o humanismo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. 2000. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. Rodney Livingstone. California: Stanford University Press.
- ARENDT, H. 2008. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARTAUD, A. 2022. *Van Gogh, o suicidado da sociedade & Correspondência com Jacques Rivière*. Trad: Mayara Dioniso e Gabriel Bonesi. Rio de Janeiro: Via Verita.
- BUTLER, J. 2020. *The force of non-violence*. New York: Verso Books.
- BUTLER, J. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

⁵⁰“(...) a great space is opened up for those who might build their networks of solidarity, (...) the modes of solidarity that seek to dismant violent regimes (...)”



BUTLER, J. 2001. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". Disponível em: Critique. Acesso em: dezembro de 2022.

COSTA, A. 2020. Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno. Rio de Janeiro. 303p. Doutorado em Filosofia. PUC-Rio. Disponível em: Cosmopolíticas da Terra. Acesso em: dezembro de 2022.

DIOGENES LAERTIUS. 1972. Live of Eminent Philosophers. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press.

DRUMMOND, C. 2009. Sentimento do mundo. São Paulo: Companhia das Letras.

DUARTE, A. 2020. A pandemia e o pandemônio. Rio de Janeiro: Via Verita.

EPICTETUS. 1965. Dissertationes ab Arriano digestae. Ed. H. Schenkl. Leipzig: Teubner.

FAUSTO, J. 2020. A cosmopolítica dos animais. São Paulo: n-1.

FOUCAULT, M. 2000. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2010. A hermenêutica do sujeito. Trad. Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2011a. A coragem da verdade. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2001. Dits et Écrits II. 1976-1988. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2014. Do governo dos vivos. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2012. História da sexualidade 2: O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2011b. História da sexualidade 1: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2011c. História da sexualidade 3: O cuidado de si. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal.

FOUCAULT, M. 2013a. L'origine de l'herméneutique de soi. Paris: Vrin.

FOUCAULT, M. 2008. Nascimento da Biopolítica. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, M. 2015a. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: Microfísica do poder. Trad: Roberto Machado (org.). São Paulo: Paz & Terra.

FOUCAULT, M. 2013b. O corpo utópico; As heterotopias. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1.

FOUCAULT, M. 2015b. Qu'est-ce que la critique ? ; La culture de soi. Paris: Vrin.

GROS, F. 2017. Désobéir. Paris: Flammarion.



- HARAWAY, D. 2011. "A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, nº 35, pp. 27-64.
- HIEROCLES. 2009. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Ed. Ilaria Ramelli. Trad. David Konstan. Boston: Brill.
- KANT, I. 2010. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes.
- LISPECTOR, C. 1986. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. 2003. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2v.
- LORDE, A. 2019. *Irmã Outsider*. Trad: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica.
- LORENZINI, D. 2014. *La politique des conduites : pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. Créteil. 492p. Doutorado em Filosofia. Université Paris-Est Créteil.
- NUSSBAUM, M. 1996. *For love of the country?* Boston: Beacon Press.
- PRECIADO, P. B. 2020. *Aprendiendo del virus. El país*. Disponível em: [Virus](#). Acesso em: março de 2022.
- PRECIADO, P. B. 2021. *Devenir humain avec un chien. Libération*. Disponível em: [Avec un chien](#). Acesso em: novembro de 2022.
- PRECIADO, P. B. 2022. *Dysphoria Mundi*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- SÉNECA. 2004. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- STENGERS, I. 2007. *La proposition cosmopolitique*. Disponível em: [Cosmopolitique](#). Acesso em: dezembro de 2022.
- VEDOVATO, H. 2018. *Precipitações precipícias: ou d'entre as coisas – dentre outras coisas*. Campinas: Editora Phi.
- VERNANT, J-P. 2011. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard.

CONVERSAS COM FOUCAULT E COUTINHO: ENSAIAR MODOS DE VIDA IMPUROS COM A ESCRITA NA UNIVERSIDADE

Teresa N. R. Gonçalves¹

<https://orcid.org/0000-0003-0573-1454>

Thiago Ranniery²

<https://orcid.org/0000-0003-4399-2663>

Resumo: A partir da experiência de coordenação de um programa de oficinas de escrita acadêmica, este texto explora uma maneira de conceituar as reverberações da impureza na escrita acadêmica a partir da transformação da paisagem política no ensino superior na última década do Brasil. Ao entrelaçar entrevistas de Michel Foucault com o documentário *Jogo de Cena* de Eduardo Coutinho, procura-se investigar os contornos da experiência da escrita acadêmica a partir do encantamento das palavras introduzido pelo gênero ensaio, que introduz os efeitos de ficção, reverbera uma imagética da incerteza, e coloca em questão a noção de verdade, realidade e sujeito. Como matéria em suspenso, sempre mutável, é impossível inscrever o movimento de transformação na forma da ordem dos discursos, a não ser que se crie um modo de viver a escrita impuramente, apta a captar a incorporação de vozes e versões sempre outras, e em processo constante de variação e mudança.

Palavras-chave: escrita acadêmica; ensaio; verdade; ficção; voz; experiência.

CONVERSATIONS WITH FOUCAULT AND COUTINHO: ESSAYING IMPURE MODES OF EXISTENCE WITH THE WRITING AT THE UNIVERSITY

Abstract: Based on the experience of coordinating an academic writing workshops program, this text explores a way of conceptualizing how impurity reverberates in academic writing from the transformation of the political landscape in higher education in the last decade in Brazil. By interweaving Michel Foucault's interviews with Eduardo Coutinho's documentary *Jogo de Cena*, we aim to investigate the contours of academic writing experience through the enchantment of words introduced by the genre essay, which introduces fictional effects, reverberates an imagery of uncertainty, and calls into question the notion of truth, reality, and subject. As a matter in suspension, always changing, it is impossible to inscribe the movement of transformation in the form of the order of discourses, unless a way of impurely living writing is created, capable of capturing the incorporation of voices and versions that are always others, and in constant process of variation and change.

Keywords: academic writing; essay; truth; fiction; voice; experience.

¹ Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: teresanrgoncalves@gmail.com

² Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: t.ranniery@gmail.com

Entre o prazer de escrever e a possibilidade de falar, existe certa incompatibilidade. Ali onde não é mais possível falar, descobre-se o encanto secreto, difícil, e um pouco perigoso de escrever [...].

[...]

Quero dizer, [estou] do lado daqueles cuja escrita destina-se a designar, mostrar, manifestar fora dela própria alguma coisa que, sem ela, teria permanecido, se não oculta, ao menos invisível. Talvez seja aí que exista, apesar de tudo, para mim, um encantamento da escrita.

(FOUCAULT, 2016a, p. 39).

Nota introdutória: da conversa ao texto

Este texto é um exercício derivado de longas conversas entre dois amigos, situado à esteira de um trabalho realizado em conjunto. Somos, os dois autores, professores coordenadores na universidade em que trabalhamos de um programa de oficinas de escrita acadêmica para estudantes de cursos de licenciatura³. Temos, nessas oficinas, proposto experimentar com estudantes de graduação e de pós-graduação exercícios de escrita acadêmica, assumindo que escrever tem efeitos disruptivos, aquilo que Michel Foucault (2012, p. 15) descreve por “experiência modificadora de si no jogo da verdade”. O que temos, por hora, sobre as oficinas não é muito, de modo que a sua concretude não será nosso campo de problematização. Delas, retiramos apenas nossa relação com Foucault e com o cinema a partir do documentário *Jogo de Cena* de Eduardo Coutinho. Ao trabalhar, atravessados por esses marcos, a paixão que nos embala é “[...] um estado sempre móvel, porém não ruma para um ponto dado” (FOUCAULT, 2016b, p. 102). Recorrer a diferentes suportes e plataformas tem nos permitido experimentar um tensionamento dos limites da linguagem acadêmica bem como as possibilidades inscritas em seu uso político, ético e estético. Isto quer dizer que, para um texto tecido entre múltiplas vozes (as nossas e aquelas que nos atravessam e habitam), nossas trajetórias profissionais distintas, inclusive geracionais, se entrelaçam no curso dessas páginas. Decidimos, assim, não sacrificar nossa escrita distinta além do necessário para dar inteligibilidade ao texto e força ao argumento, deixando aparecer as variações de estilo e os deslocamentos de tom postos de um ao outro na feitura das sessões.

Encantando palavras: Foucault, a voz e a cena da escritura

Da entrevista de Michel Foucault (2016a) ao crítico literário Claude Bonnefoy, de 1968, quando acabara de escrever *A Arqueologia do Saber*, obra publicada no ano seguinte, em 1969, parte o ponto de escora, ainda que frágil, em torno do qual gira este texto. Nela, Foucault (2016a, p. 33) relata “um frio na barriga” quanto a sua posição de acadêmico em relação à linguagem. Entre um mundo livre e aquele mundo ao qual pertencia, o da universidade com suas formas estatutárias de linguagem (as aulas, as palestras, os artigos e os livros), Foucault parece reconhecer que a entrevista abre para outros níveis da implicação entre sujeito e linguagem. Nem comunicação, nem explicação, nem confissão, nem história pessoal singular, a entrevista conduzida por Bonnefoy e seu especial interesse pela “exploração do avesso da tapeçaria” desafia Foucault a criar outro modo de dizer aquilo que antes já fora dito e escrito. Em seu esforço de responder, Foucault (2016a, p. 36) chega a afirmar uma “desconfiança quase moral” com a escrita e nas suas lutas particulares com o ato de escrever. Foi na Suécia, segundo ele, em uma heteroglossia tardia que conseguiu encontrar

³ Trata-se do Programa de Monitoria de Apoio Pedagógico (PMAP) da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro que conta com apoio da Pró-Reitoria de Graduação, por meio de seis bolsas de monitoria. O projeto atua na produção de oficinas sobre escrita acadêmica para estudantes dos primeiros períodos dos cursos de licenciatura a fim de produzir e construir laços com a universidade.



o prazer da escrita⁴, a festa da escritura, como escreve, para falar da “prodigiosa alegria que atravessava a escrita” (FOUCAULT, 2016c, p. 52): isto é, habitar a sua língua, “o único chão sobre o qual se pode andar, a única casa que podemos nos deter e nos abrigar” (FOUCAULT, 2016a, p. 39).

Sabemos: o trabalho da linguagem é uma marca central na trajetória foucaultiana. Paul Veyne (2011, p. 16) conta, por exemplo, como demorou a se dar conta que Foucault tomava partido de “um grande debate moderno”, parte de uma espécie de virada linguística ampliada, da qual teriam participado tanto Nietzsche e o pragmatismo de William James quanto os jogos de linguagem de Wittgenstein e a teoria dos atos de fala de John Austin. Entre todos esses autores, nos quais inclui ainda Richard Rorty, Veyne (2011) coloca como o problema comum estava na negação das relações especulares entre a linguagem e conhecimento: “para ele [Foucault], o objeto, em sua materialidade, não pode ser separado das molduras formais por meio dos quais o conhecemos” (VEYNE, 2011, p. 16). Mesmo antes da conhecida afirmação de que “a genealogia é cinza” (FOUCAULT, 2013a, p. 55), Foucault, em *História da Loucura*, lançou-se a trabalhar com arquivo de “pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 2013a, p. 55). Sua interrogação não dizia respeito às proposições, nem aos atos de fala, mas antes clamava por um debruçar-se sobre a superfície relacional e imanente dos enunciados a fim de produzir um relato com “um certo efeito misto de beleza e de terror” (FOUCAULT, 2015a, p. 202).

Desde o próprio *A Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2002), quando a conclusão ganha forma de diálogo ou, em *A ordem do discurso*, aula inaugural do *Collège de France* de 1970, quando Foucault (2013b, p. 48) convoca para a tarefa de “suspender, enfim, a soberania do significante”, é rastreável, por toda a sua obra, um movimento heterogêneo de questionar o esquadrihamento da linguagem – “o mais antigo dos dispositivos”, como afirmou Giorgio Agamben (2009, p.13) – e de tomar a palavra corajosamente. Em outra conversa, desta vez com Hélène Cixous sobre a escritora Marguerite Duras, Foucault (2009a, p. 364) comenta que “ela [Duras] consegue definir uma espécie de plano-sequência bastante surpreendente entre o visível e o tátil”. Ali, Cixous coloca que “[ela] tem bom ouvido, então é por ali que as coisas voltam, quer dizer que aquilo que está fora torna a entrar, a voz é justamente o que penetra” (FOUCAULT, 2009a, p. 364). A voz retorna, por exemplo, quando solicita um pensamento exterior e, desta vez, é um dos traços de Maurice Blanchot em Foucault: por “trata[r]-se muito mais de uma passagem para ‘fora’; a linguagem escapa ao modo de ser do discurso - ou seja, à dinastia da representação” (FOUCAULT, 2009b, p. 220-221). Não sem razão, o canto percorre este ensaio, no qual a linguagem é “redobrada em uma região vocal onde ela se despoja tão completamente de todas as perfeições supérfluas”. E, enfim, Foucault (2009b, p. 242) conclui: “E o que é a linguagem (não o que ela quer dizer, não a forma pela qual o diz), o que ela é em seu ser é essa voz tão fina, esse recuo tão imperceptível, essa fraqueza no coração”.

Ao comentar o arquivo oral de Foucault, Philippe Artières (2016, p. 24) começa por descrevê-lo exatamente em termos de um experimento de “ressoar a voz daqueles que estavam até então privados dela. Não fala em nome deles nem por eles: constitui-se em transmissor”. Ao empurrar a linguagem ao limite, Foucault convida para um trabalho com a escrita que consiste, sobretudo, em transformar o corpo (de quem escreve e do texto escrito) em uma caixa de transmissão de vozes, instaurando uma capacidade de existirmos em outras frequências, com outras vibrações – “um perpétuo fonodescentramento” (FOUCAULT, 2015b, p. 252) como escreveu a propósito de um comentário sobre as obras *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido* de Gilles Deleuze. Movimento este condensado, talvez, por Roland Barthes (2015, p. 77) no termo *a escritura em voz alta* que “não é expressiva; é transportada [...] pelo grão da voz, que é um misto erótico de timbre e linguagem, e pode portanto ser, por sua vez, tal como a dicção, a matéria de uma arte”.

⁴ Aludimos a obra *O prazer do texto* de Roland Barthes (2016); autor a quem Foucault faz referência na entrevista ao roubar-lhe a distinção entre escritores e escreventes e identificar-se como parte destes últimos; distinção esta que retomaremos mais à frente neste texto.



Em virtude disso, a escrita pode ser associada, por vias oblíquas, a uma arte de encantamento das palavras, abrindo-se a vozes – ou sendo por elas aberta – que não se enunciam em situações normais do cotidiano, ao estilo de outro comentário sobre Deleuze, quando, após notar o invariável retorno da boca, Foucault chega ao jogo e ao teatro. Ali, dispara, sem pestanejar, que “então o pensamento é um transe” (FOUCAULT, 2015b, p. 262). Diante da incapacidade de rastrear as vidas infames por vias apenas racionais, resta-nos “a necessidade de transformar a linguagem reflexiva” (FOUCAULT, 2009b, p. 225), conjecturá-las em “cenar múltiplas, fugidias e instantâneas” (FOUCAULT, 2015b, p. 266). Ao desestabilizar as geometrias da reflexão e da representação, Foucault abre para uma escrita nas instâncias da universidade que pode produzir alguma desorientação – não um reflexo do mesmo em outro lugar, não um ponto de vista crítico unificado ou autônomo – ao “aponta[r] todo um cortejo de impurezas” (FOUCAULT, 2015b, p. 253). Admitido, portanto, que qualidades vocais e sonoras se mesclam no ato de escrever e o tornam, desde já, impuro, encantar palavras performa o corpo textual como jogos de cena que remete sempre a um modo de vida contíguo, uma passagem possível, uma transmissão. Se isso é válido, o transe não é sobre um estado alterado (psicológico) de consciência, mas é uma alteração (ontológica) no estado das condições de imaginação do mundo.

Enxerto: do título ao argumento

É do cineasta Eduardo Coutinho a frase que serviu de inspiração para adjetivar “modos de vida” e que funciona como um enxerto ao título que nomeia este texto. Trata-se de uma declaração dita para uma plateia, na qual uma de nós estava, em conversa posterior à exibição do filme *Jogo de Cena*, em 2008, na cidade de Lisboa, num festival de cinema documental: “Jogo de Cena é um documentário impuro”, disse Coutinho provocativamente naquela ocasião. O filme, então, estreava no *docLisboa*, festival que fazia, naquele ano, ainda uma retrospectiva da obra do cineasta. Na perspectiva de Coutinho, *Jogo de Cena* é impuro porque mistura realidade e representação, ou seja, subverte as regras convencionais do documentário ao colocar em jogo as fronteiras entre realidade e ficção. Este é um daqueles tipos de frase inesquecíveis. Assim, como não foi possível esquecer uma outra frase dele, desta vez, proferida na *masterclass* oferecida naquele festival, da qual uma de nós também participou: “Forma é conteúdo”, voltou Coutinho a provocar. Foi nesse trânsito, de Foucault a Coutinho e vice-versa, que começamos a pensar sobre essa impureza e como ela abre para a experimentação com as formas tradicionais, convencionais ou estatutárias, seja do documentário, seja dos mecanismos da escrita ou da leitura, tal como temos trabalhado no programa de escrita acadêmica⁵.

Temos tateado um modo de realizar este trabalho, em especial diante dos/as estudantes que nos chegam, à esteira da transformação da paisagem das universidades públicas – ou pelo menos, daquela em que estamos inseridos – após a implementação das políticas de ações afirmativas no Brasil. No ano que se completa uma década da promulgação da Lei nº 12.711 de 2012 e tanto se fala em avaliação da política, começamos a suspeitar como o exercício da escrita acadêmica, neste cenário, não precisaria – e, de fato, poderia prescindir de – exigir a inscrição na ordem dos discursos. Poderia, quem sabe, depender de um gesto de fazer-se naquilo que Philipe Artières (2016) chamou de uma “geografia da voz”. Segue o porquê, no que se segue oferecemos um conjunto de variações sobre a escrita acadêmica que passa também por elaborar o mal-estar cartografado por Robson Cruz (2018) na organização social das práticas de escrita nas universidades, ao insistir nas marcas de embreagem vocal de outras experiências no interior das regularidades.

⁵ Nossa atração pelo cinema não é ao acaso. O próprio Barthes (2015, p. 78) reconhece que “uma certa arte da melodia poderia dar uma ideia desta escritura vocal; mas, como a melodia está morta, é talvez hoje no cinema que a encontraríamos facilmente”. Contudo, reconhecemos que nós também demoramos a perceber que em algumas das entrevistas selecionadas aqui Foucault faz explícitas referências ao cinema e/ou a imagem.



Nosso argumento gira em torno de experimentar que, entre Foucault e Coutinho, podemos traçar modos impuros de escrever “no coração venenoso das coisas e dos homens”, como afirma a Bonnefoy na entrevista, no interior das práticas estatutárias da universidade, para além da repetição de qualquer metodologia, modos de “deixá-los dançar suas danças, fazer suas mímicas, como ‘extrasseres’” (FOUCAULT, 2015b, p. 244). Desta forma, estamos assumindo que o que é válido como exercício no campo do cinema documental pode ser válido no campo da escrita acadêmica, principalmente se entendermos *Jogo de Cena* como um filme ensaio. Ensaio, esse corpo vivo da filosofia, como Foucault (2012, p. 15-16) notou em breve passagem – desses tipos de passagens que valem por um tratado – na introdução ao segundo volume do *História da Sexualidade*, é esta “experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação [...], um exercício de si, no pensamento”. Ao comentar os deslocamentos no projeto de *História da Sexualidade*, Foucault deixa perceber como o ensaio é um exercício de escrita – ou de montagem fílmica, em uma expansão, se quisermos – que implica tanto formas de problematização de determinadas práticas quanto, por isso mesmo, também entrelaça modos de transformação subjetiva de si. Em seus termos, o ensaio realiza “um trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 2012, p. 15), mas “onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê” (FOUCAULT, 2012, p. 15) é precisamente o corpo de sua matéria e de seu acontecimento.

O que exploramos, aqui, são variações aprendidas, entre e com o cineasta e o filósofo, em torno de três temas – o ensaio, a ficção e a voz – para pensar sobre como habitar modos impuros de escrever na universidade – que são também modos impuros de viver – passa por tomar a palavra de outro modo, “e permite-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 2012, p. 16). Desejamos sugerir que não é apenas o conteúdo a ser dito que determina a ontologia crítica da escrita acadêmica com o presente, uma vez que outros sentidos – o tato, a audição/escuta, a visão, a oralidade – também instauram o ato de escrever e exigem, quando não alteram, a forma da escrita. Não se escreve sem que haja uma relação de problematização com a escrita, de tal forma que o efeito ressonante gera condições para uma espécie de proximidade texturizada com a diferença em vez da distância objetiva. Escrever – assim, como documentar – não é, nesses termos, acessar puramente um espaço representacional ou um reino espiritual, nem é caminho para um oceano amniótico onde se pode ser lavado de símbolos e emergir um sujeito renascido ou renovado. Ao abrir para essa zona impura entre a voz e o texto, a escrita não é simplesmente erodida, não entra em desastre⁶ como simples consequência de limites ruins, mas porque escrever é uma imersão invariável na espessura cinza onde nós nos acostumamos a ver somente sujeito, unidade e verdade.

Jogo de Cena como filme-ensaio: um mosaico em movimento

São várias as referências que aludem a natureza ensaística do filme *Jogo de Cena*, dentre as quais destacamos a análise de Ilana Feldman (2012) deste e de outros documentários do cinema brasileiro a partir do conceito do filme-ensaio. No caso de *Jogo de Cena*, esta proposição “coloca sob suspeita os filmes documentários baseados na fala como expressão da subjetividade e como relato testemunhal de histórias de uma vida. [...] – isto é, acabaria por inviabilizar a crença corrente na entrevista como expressão da verdade dos personagens [...] –, assim como por desestabilizar a própria noção de sujeito” (FELDMAN, 2012, p. 17). O ensaio é central para a compreensão da natureza do exercício que Coutinho propõe. Como um gênero híbrido, “gênero incerto onde a escritura⁷ rivaliza com a análise” (BARTHES, 2013, p.7), o ensaio funciona no filme como uma estratégia formal, uma forma de problematização para escrever com Foucault, que permite fugir à ortodoxia do cinema documental e para tornar visível o que procura ocultar:

⁶ Estamos nos referindo à obra *Escrita do desastre* de Maurice Blanchot (1980) quando apresenta que “escrever é talvez trazer à superfície algo como um sentido ausente, receber o impulso passivo que não é ainda pensamento, sendo já o desastre do pensamento”.

⁷ Vale registrar que o sentido de escritura equivale, aqui, à literatura.



a impossibilidade de o documentário captar a verdade, a natureza mediada e, portanto, ficcional do que pretende mostrar, o jogo entre verdade e ficção que sempre se encena no formato documental. Ao fazê-lo, o que se produz é a dissolução de fronteiras entre verdade e ficção, mostra-se a natureza impura do documentário, coloca-se em questão justamente o aparato de montagem, o que cabe dentro da definição de documentário (como sendo sobre o real) e o que cabe dentro do filme de ficção, ampliando o âmbito do visível, se dando uma liberdade formal e temática que reconfigura as relações entre verdade e ficção no filme documental.

Podemos, aqui, traçar uma relação de afinidade entre esta ideia da natureza impura do documentário ao esboroar as fronteiras entre real e ficção com a possibilidade de pensar a escrita acadêmica para além do seu estatuto de cientificidade, de objetividade e neutralidade, recuperando, reativando ou retomando alguns modos de escrita que escapam a essa ideia. Este é o caso do ensaio que, mostrou Jorge Larrosa (2003, 2004), está no coração do modo através do qual é possível ver como Foucault deslocou alguns dos pressupostos que constituem os gêneros fundamentais da escrita acadêmica moderna na universidade. A respeito do comentário de Barthes (2013) sobre o gênero ensaio, Leyla Perrene-Moyses (2013, p. 76, grifos da autora) sugere mesmo que “é a língua [que] deve ser combatida e desviada do interior, por gestos de *deslocamento*”. Esta linha também caracteriza a trajetória de Foucault sobre este tópico. Se *Jogo de Cena* é um filme-ensaio no sentido em que coloca em deslocamento o dispositivo que opera – o documentário –, jogando-o na instabilidade, na indeterminação e na opacidade, reconfigurando e perturbando certa ordem consensual do visível, a escrita acadêmica tomada desde o ensaio poderia operar também como uma perturbação ou deslocamento da ordem consensual do dizível, no que se refere aos modos e formatos habituais de entendê-la e praticá-la na universidade.

No filme, Coutinho experimenta ante os nossos olhos um método a partir da qual se vai organizando a narrativa através do uso da câmara e da montagem e da relação com o espectador e os personagens centrais. É de chamar atenção que nada no filme surge ao acaso, a cena, o cenário, a câmara, a montagem, a escolha das atrizes, mais conhecidas ou menos conhecidas. Esse exercício funciona como um mosaico em movimento, uma espécie de caleidoscópio, no qual várias peças são colocadas em relação e através do qual a imagem documental vai sendo colocada sob suspeita, mostrando as fissuras na suposta transparência das imagens e expondo o seu caráter mediado, quer pela câmara, quer pela montagem ou pelas formas mais ou menos reconhecíveis do cinema documental. Quando pensamos que estamos ante a verdade, a todo o momento a ficção irrompe. Logo, podemos pensar se, nas nossas escritas, nas nossas pesquisas, colocamos esse mosaico em movimento para funcionar, se lançamos mão desse gesto, entre Foucault e Coutinho, de suspeita. Como vamos compondo o jogo de cena da escrita? Como realizamos esse transe performativo das palavras que se tece entre a suposta transparência do texto acadêmico e o caráter mediado das pesquisas que realizamos, dos procedimentos que utilizamos, dos recortes que fazemos, das opções teóricas e metodológicas que levamos à cabo? É possível assumir e mostrar o tecido, o avesso da tapeçaria, tal como quando Foucault foi interpelado a fazê-lo?

Ao focar a nossa atenção no ensaio como forma de escrita acadêmica, podemos dizer, como afirmava Adorno (2003), que a impureza e a liberdade são as suas marcas. O próprio Adorno (2003, p. 35) conclui: “Escreve ensaísticamente quem compõe experimentando”. Diana Klinger (2007, p. 35) sugere ainda uma dimensão subjetiva dessa experimentação ao pensar o “ensaio como auto-etnografia, auto-exame”. Jean-Christophe Bailly (2017, p. 13) ressalta, por sua vez, a afinidade do ensaio à notação:

A ideia condutora do ensaio é, no fundo, conservar no seu ímpeto algo da notação, algo ligado a uma espécie de pensamento tátil. A noção de engate é fundamental: ela assinala o começo, o ponto de partida, a irrupção, e indica também a retomada, a conexão: não aquilo que acontece quando duas peças de um quebra-cabeça se unem, mas o que ocorre se saltamos de um ponto a outro [...]. (BAILLY, 2017, p. 13)



Para Max Bense (2014, s/p), o procedimento experimental do ensaio pode ser entendido como uma “tentativa de extrair uma ideia, um pensamento, uma imagem abrangente a partir de certa massa de experiências, considerações, reflexões”. Um ensaio busca, assim, exercitar a “potência imaginativa”, criar “incansavelmente novas configurações ao redor de um objeto dado”, descobrir “lacunas, contornos, cernes”, em “sucessivas variações sobre o ponto de partida”. E se sobrepomos essas citações tão dispersivamente como quem de forma frenética sobrepõe imagens, é para, enfim, perguntar: escrever na universidade poderia se fazer acompanhar por um percurso que traz algo dessas definições, entre o auto-exame, a notação e a imaginação, o salto e a composição, em uma alteração incessante pelas passagens impercetíveis de vozes antes inexploradas, lampejos intermitentes, com a exibição do próprio aparato de encenação no ato mesmo de encenação? Falamos, pois, de uma prática de escrita em um limiar incerto, trêmulo, problemático, entre o salto imaginativo e o tato sensível.

Para o cineasta-ensaísta Eduardo Coutinho, os dispositivos do documentário, sua linguagem, seus meios, sua relação com a verdade, não são apenas a sua tarefa, ou o seu meio de trabalho, mas o seu campo de problematização. É por duvidar da forma do filme documentário e do seu método – o suposto método do filme documentário – que estes são convertidos em um problema e é por isso que o filme é metodologicamente inventivo. O método se mantém como problema, não é dado como suposto. O método é ensaio. O cineasta-ensaísta problematiza o documentário cada vez que filma e problematiza a montagem cada vez que monta. É aquele para quem filmagem e montagem são lugares de experiência, é alguém que está a aprender a filmar cada vez que filma e a montar cada vez que monta, parafraseando Larrosa (2003). Daí que conteúdo e forma sejam indissociáveis, pois o conteúdo não é indiferente à forma de exposição. O método não é um *a priori* do filme, poderíamos dizer que nem da escrita, mas uma dimensão integrante do processo, um conjunto de regras e procedimentos estéticos e imagéticos a serem experimentalmente trabalhados pelo documentarista, pelo ensaísta, por quem escreve – ou pelo escrevente, como prefere Foucault (2016a), retomando uma distinção ambivalente de Barthes (2013b).

Neste texto, intitulado *Escritores e Escreventes*, de 1960, posteriormente integrado como capítulo à obra *Crítica e Verdade*, Barthes (2013b, p. 32-33) afirma: “os escritores distinguem-se dos escreventes como um substantivo se distingue de um verbo: o escritor exerce uma função, enquanto o escrevente exerce uma atividade”. No que parece, à primeira vista, simples ímpeto classificatório estruturalista, Barthes não só mostra uma relação ambígua entre ambos, mas caminha para encontrar um tipo impuro, o escritor-escrevente que ele, logo, aproxima da função que Lévi-Strauss atribui ao feiticeiro: “um excluído integrado pela sua própria exclusão, um herdeiro longínquo do Maldito [...] já que o feiticeiro e o intelectual lixam de certo modo uma doença necessária à economia coletiva da saúde.” (BARTHES, 2013b, p.38). Vê-se porque Barthes evoca, de pronto, a introdução que Levi-Strauss (2003) escreveu à obra Marcel Mauss (2003), quando este último, em sua conhecida aproximação entre psicologia e etnologia, comparou os xamãs aos loucos. Não para afirmar, nota Levi-Strauss (2003, p. 21, grifos do autor), que os xamãs são loucos e mereçam algum nível de intervenção psiquiátrica, muito menos que determinadas sociedades se coloquem sob a autoridade dos loucos, mas “na realidade, é a noção mesma de *doença mental* que está em causa”.

Nota-se: Foucault confere, em diversos momentos, de sua obra uma força à voz da desrazão ao lembrar Hölderlin, Antonin Artaud, Roussel, ou Sade, por exemplo. De fato, um dos traços deixados por *História da Loucura* foi tramar uma correlação entre a emergência da literatura como discurso e o destino da exclusão imposto à loucura no caminho que nos levou à modernidade (FOUCAULT, 2019). Em se tratando de escrita acadêmica, talvez, por isso, nos fez todo sentido abordar a questão da relação com a forma da escrita acadêmica – e mesmo com a leitura e o estudo – por meio do ensaio como um modo de criar e habitar modos de vida outros na universidade, de colocar a forma da escrita acadêmica em causa. Isto é, o ensaio como uma prática crítica – não uma espécie de tribunal de julgamento moral de erros

ou desfazimento de ilusões de quem quer que seja – diante dos estatutos da linguagem acadêmica e suas regras de operação, no interior mesmo de seus ordenamentos, como uma prática de combate que “expõe os limites do próprio horizonte epistemológico, fazendo que os contornos desse horizonte apareçam, por assim dizer, pela primeira vez no seu limite”, para fazer jus a um comentário de Judith Butler (2013, p. 166) à propósito de *O que é a crítica?* de Foucault (2000), mas que bem poderia ser usado para descrever o procedimento de Coutinho no documentário *Jogo de Cena*. Porém, trata-se, sobretudo, de uma prática que, como Butler (2013, p. 166) bem nota, também “implicará em uma transformação do ‘eu’, na sua relação com a regra de conduta”.

Nesta conferência, mais um dos seus arquivos orais, que abrirá caminho para o conhecido ensaio *O que são as luzes?* (FOUCAULT, 2015c), Foucault (2000) refere-se ao jogo sempre instável entre as artes de governo e a crítica, encarando-a como uma virtude geral – uma “maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar” (FOUCAULT, 2000, p. 172), mas também sinaliza para a crítica como uma arte que “teria essencialmente por função o dessujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, de política da verdade (FOUCAULT, 2000, 173). Ou seja, o ensaio não é simplesmente uma liberação total do escritor e do escrever do poder e das regras de condução da escrita na universidade – como se tal liberdade total fosse possível ou mesmo desejável –, mas abre um campo crítico de experimentar, tecer relações outras com a forma da escrita acadêmica, relações imanes de deslocamento desde dentro da universidade. Não é sem razão que Foucault (2015c) situa a crítica como uma atitude ou uma disposição, que emaranha matéria sensível e pensamento, isto é, “uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*” (FOUCAULT, 2015c, p.358).

Nossa inquietação, que liga procedimentos epistemológicos e transformação ética e política, que, de maneira tão tateante, busca conectar as formas de escrita acadêmica com a produção de modos de vida na universidade pode ser, agora, melhor situada diante do crescente número de diagnósticos sobre saúde mental nos espaços acadêmicos. Uma pesquisa da Andifes (2019), por exemplo, mostrou que pelo menos 83% dos estudantes de universidades federais brasileiras enfrentam alguma questão emocional. Segundo a mesma pesquisa (ANDIFES, 2019), ansiedade, desânimo e insônia estão entre as situações mais relatadas pelos alunos, com um aumento crescente de situações de ideações suicidas – passando de 4% em 2016 para 11% em 2019. Longe da posição de afirmar que tais sintomas simplesmente não existem, o que nos chama atenção é, quando falamos de acesso e de permanência de toda uma outra geração nas universidades públicas brasileiras, aparece logo um diagnóstico para uma espécie de um engolfamento ontológico dessa geografia outra da voz à esteira da dissolução da doença mental, agora, transformada em transtornos psiquiátricos generalizados. Uma lição deixada por Raymond Williams (2014, p. 8, grifos do autor) nos é inspiradora:

O que se entende até hoje como *relações normais* de escrita e leitura, nas quais se abarca um determinado conjunto de questões, poderia ser visto agora como relações específicas e frequentemente problemáticas, ou mesmo precárias, e uma distribuição desigual da escrita e da leitura e nas relações incertas entre formas de escrita e formas de fala. (WILLIAMS, 2014, p. 8)

Dito de outro modo, se começamos este texto com a desconfiança de Foucault sobre falar como escreve diante das formas mais ou menos reconhecíveis de escrita acadêmica na universidade, realçando a introdução da voz, marcada pela forma como o ensaio ganha vida crítica no pensamento, é por retomarmos duas perguntas com as quais Barthes (2013a, p. 31) abre o seu ensaio sobre a escrita, “Quem fala? Quem escreve?”. A entrada de uma geração de vozes outras na universidade corresponde ou mesmo exige – para além da permanência estudantil ou talvez mesmo como parte dela – criar plataformas e dispositivos –



exercícios, práticas, experimentos – para escrever ensaísticamente na universidade a fim de estabelecer uma atitude crítica no sentido de transformação de si e, assim, assumir que quaisquer que sejam as respostas a estas perguntas, elas não começam como alguém que pode simplesmente afirmar-se em torno de um eu soberano, mas somente como constituindo-se habitado e atravessado por toda uma geografia de vozes, cuja transmissão e ressonância desafia o estatuto da escrita na universidade e expõe seus limites.

Nós estamos sugerindo, como parte do viver na universidade, todo um trabalho de composição crítica com a linguagem para transitar pela incerta, para não dizer, mágica relação entre escrever e falar, implicando transmutação das palavras, transmutação do sentido das coisas, enfeitiçando, reencantando formas de escrita. Se este movimento pode ser facilmente galvanizado pelo escorregadio e claustrofóbico léxico psiquiátrico, é somente porque apela, quando não conduz, a um modo impuro de escrever ou ainda de viver com as palavras, isto é, de se conduzir subjetivamente. Estamos indicando, assim, que ensaiar modos de vida impuros na universidade passa por uma crítica das relações habituais e formas de escrita acadêmica, que é a condição para a possibilidade de uma escrita do desvio, do fragmento, da provocação e da profanação, dessacralizando modos de ler e escrever que se tornaram canônicos, jogando e mostrando o jogo como condição mesma para essas vozes serem transmitidas e reencenarem o visível. Embora escrito em outro contexto, mas extensível ao nosso argumento, no final de *A produção social da escrita*, Williams (2014, p. 350) conclui:

Há períodos em uma cultura em que o que chamamos de conhecimento parece ter de assumir uma prioridade em relação ao que é usualmente chamado de imaginação. [...] Mas agora, muito claramente, há forças profundas em funcionamento que talvez apenas a imaginação, em seus processos plenos, possa tocar, alcançar, reconhecer e incorporar. Há muitos outros tipos de escrita na sociedade [...] e desafiam a muitos de nós a tentar entendê-los e realizá-los. (WILLIAMS, 2014, p. 350)

Onde esta citação, poderia, talvez, nos levar a uma distinção entre conhecimento e imaginação, configura-se, antes, uma destacada importância para processos de produção de conhecimento comprometidos com o exercício de imaginação radical de outras realidades, abrindo-se em outras direções. Não se escreve ensaísticamente sem a força da imaginação radical para enfrentar os limites do que as formas estatutárias da linguagem acadêmica estabelecem com relação àquilo que pode ser conhecido. Na contramão da pegada realista de muito do cinema contemporâneo, retornamos ao *Jogo de Cena* e ao modo como o filme usa os dispositivos do documentário tradicional para colocar sob suspeita, questionar, problematizar a transparência da narrativa. Ao fazê-lo, dá a ver a impossibilidade de se chegar ao “real”, ou de se falar em nome dele, apelando para os saltos de imaginação no exercício de problematização. Em *Jogo de Cena*, é, de fato, assumida a indeterminação entre autenticidade e encenação, pessoa e personagem, público e privado, intimidade e visibilidade, processo e obra, experiência e jogo, vida e performance. O filme opera na distância e na tensão, “destilando dúvidas a respeito da imagem documental, colocando sob suspeita os seus próprios procedimentos, métodos e premissas ou produzindo suas próprias esquivas” (FELDMAN, 2012, p. 14). A realidade aparece como artifício e o artifício como realidade.

À esta altura, valeria um parêntesis para nos referirmos como há no documentário um jogo entre o fora e o dentro, em que aquilo que se oculta - e isto é válido tanto para o texto como para as imagens – o seu fora, o seu quadro negativo – é tão revelador quanto aquilo que diz (FELDMAN, 2012). Essa experiência exterior, para trazer aqui novamente a marca de Blanchot em Foucault (2009b), coloca um contato contínuo com uma certa violência que suspende a possibilidade do reconhecimento para nos lançar sobre o desconhecido, lugar onde relação com o *status quo* é rompida, abalando certezas e verdades; experiência que transforma a forma como nos relacionamos com a verdade. A experiência exterior aparece como necessária para uma transformação que nos permita inventar novas possibilidades de relação com o real, imaginar e escrever radicalmente. O que *Jogo de Cena* acrescenta é um convite para nos fazer embarcar nessa experiência exterior, de dessujeitamento, e, através dela, considerar novas possibilidades de relação entre realidade



e ficção, não como opostos, não constituídos hierarquicamente, ou entendidos num sentido judicativo, mas como mutuamente constituídos nesse jogo de cenas, a partir do qual novas possibilidades de vida, novos modos de existência vão se configurando. Num filme, num texto, é possível reinventar esse jogo, colocar em marcha uma experiência que tensiona e amplia as possibilidades de relação entre realidade e ficção, entre verdade e mentira, entre verdadeiro e falso, para além das dicotomias.

A natureza fragmentária do filme-ensaio é também um dos aspetos a destacar em *Jogo de Cena*, a forma como vão sendo selecionados e montados os fragmentos das falas, destacando determinados aspetos. O fragmento é a sua matéria, que o cineasta sublinha como sintomático para lhe acentuar a expressividade, sem aspirar a uma totalidade. Por meio da montagem, o filme produz uma complexa dinâmica de cortes, repetições, alterações, antecipações – de saltos, portanto - que ensaiam diversas formas de relação entre as falas e as personagens do filme, suas dúvidas e hesitações, seus gaguejos, suas fisionomias, suas posturas. Ao fazê-lo, leva aos limites o próprio método de Coutinho, pela forma como aparece depurado, levando-nos a repensar os seus procedimentos e mesmo as suas obras anteriores. Neste movimento, é o autor, junto com a sua obra, que são colocados em risco. Em certo sentido, *Jogo de Cena* é um gesto de coragem (FOUCAULT, 2011), no qual Coutinho põe em xeque os seus procedimentos habituais de filmagem, os seus modos de fazer e se relacionar com os personagens nos seus filmes anteriores. Ao questionar a entrevista, pondo em causa os documentários baseados na fala como discurso da subjetividade e no relato de histórias de vida, *Jogo de Cena* questiona a própria obra. Quando autor e obra são postos em questão, outras possibilidades se abrem para a escrita.

Naquela entrevista de 1968 a Bonnefoy com a qual abrimos este texto e em outras das tantas que concedeu, algumas das quais, aqui, apenas brevemente arroladas, e nas quais se debateu e enfrentou o desconforto com a função do sujeito-autor, foi esta a lição que Foucault deixou impregnada e que, com Coutinho, defendemos que nos permite ensaiar na universidade modos de vida impuros. Em resumo, nosso texto pode ser lido como um exercício de desassociar a incongruência com a experiência da escrita académica de sua identificação com a patologia, o desvio ou a imaturidade e afirmar que escrever na universidade, hoje, mais do que nunca, passa por toda uma ensaística caleidoscópica de vozes, por imaginar incansavelmente outros modos de viver e considerar como o mundo poderia ser de outra forma. Por isso, a prática de retomar o terreno da escrita académica no interior do seu círculo não é sobre dar voz àqueles e àquelas que outrora excluídas, agora, estão dentro da universidade. Antes, é sobre como, ao trabalharmos em um programa de escrita académica, nós nos vimos desafiados a tomá-la como toda feita de escutar murmúrios e gritos, combinando e enlaçando fios e pedaços, profanando a forma, jogando a cena.

A entrevista como dispositivo ensaístico: a voz que se multiplica no jogo entre verdade e ficção

Jogo de cena é uma expressão que bem poderia nomear exercício proposto por Foucault a Bonnefoy. Para fazer face à sua relação complicada e desconfortável com o gênero da entrevista, sem se preocupar em definir o que é a entrevista ou com o que tem a dizer, Foucault propõe ao seu entrevistado que os dois consigam “encontrar uma espécie de nível de linguagem, de fala, de troca, de comunicação, que não seja nem exatamente da ordem da obra, nem da explicação, nem tão pouco da confidência” (FOUCAULT, 2016a, p. 35). Não se trata, como nos referimos anteriormente, nem de repetir o que já falou nos seus livros, conferências ou mesmo outras entrevistas, nem de confidências sobre a sua vida ou sentimentos, mas de, através da conversa, abrir um espaço *entre* a explicação e a confissão para que alguma outra possibilidade de comunicação possa se tornar possível. Se destacamos este início desta entrevista, é a fim de sublinhar um aspecto que nos parece fundamental para pensar a entrevista como dispositivo ensaístico a partir desta abertura e da própria relação que Foucault estabeleceu com ela: a forma como esta se afasta da ideia de instrumento a serviço da verdade confessada de um sujeito e, consequentemente, a forma como as

entrevistas que Foucault foi dando ao longo da vida mostram os movimentos do seu próprio pensamento e mesmo de uma escrita em constante transformação.

Chamar a atenção para este aspecto nos permite afirmar que as entrevistas fazem parte do próprio movimento da sua escrita. A voz se imiscui, seus ensaios as prolongam, transformando a escrita ao nos permitir acompanhar “ao vivo” as transformações do seu pensamento. Como afirma Roberto Machado (2017, p. 43) em *Impressões de Michel Foucault*,

há várias mudanças em sua obra. Mas isso não deve desconcertar, pois Foucault jamais pretendeu ser um filósofo da identidade. Sem fixar ou imobilizar seu pensamento, sempre aceitou o desafio de pensar diferente. Não foi ele mesmo quem proclamou que se escreve para ser diferente do que se é? Seu pensamento de muitas faces multiplicava as perspectivas com grande rapidez, a ponto de ele declarar não subscrever sem restrições as ideias dos seus livros. Ele era a ilustração perfeita de que cobra que não perde a pele, morre. (MACHADO, 2017, p. 43).

Machado (2017) ilustra estas mudanças com alguns exemplos de entrevistas em que Foucault faz afirmações contraditórias sobre a sua obra e sobre o objeto do seu pensamento. O próprio Foucault, numa entrevista com D. Tombadori, em 1980, reafirma o desapego do seu pensamento quando instado pelo entrevistador a fazer um balanço da sua própria obra:

Há, certamente, muitas coisas ultrapassadas. Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais me interesso e em relação ao que já pensei. Não penso jamais a mesma coisa pela razão de que meus livros são, para mim, experiências, em um sentido que gostaria tornar o mais pleno possível. Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado (FOUCAULT, 2013c, p. 289).

Para Machado (2016), a capacidade de Foucault abordar o mesmo assunto de modos diferentes e de não falar do mesmo modo sobre os seus temas, por um lado, nos habilita a relativizar o que ele diz, chamando a atenção para a forma como o momento e o contexto em que as entrevistas foram dadas influencia o que é dito. Por outro lado, permite constatar a liberdade do seu pensamento, a sua relação com o presente em que está sendo elaborado e a sua abertura à transformação, convidando quem quiser pensar os mesmos temas, a elaborar as suas próprias reflexões. Foucault “não é um filósofo da fidelidade, nem a si mesmo.” (MACHADO, 2016, p. 66). Essa busca incessante de deslocamento de si, de não ficar repetindo o que já se sabe e o que ele próprio já sabe, é uma marca do seu pensamento. As entrevistas nos parecem funcionar, assim, na sua obra como um dispositivo de multiplicação da voz, ao serviço da sua transformação do pensamento na escrita. Na sua fala, permanece a beleza e o rigor que constatamos na escrita.

Como afirma ainda Machado (2016, p. 67), Foucault “Falava como se estivesse escrevendo. Basta ler as suas entrevistas para perceber isso. E, ao traduzir algumas de suas conferências e de suas aulas, notei claramente como a passagem da linguagem oral para a escrita se dava com naturalidade”. O próprio Foucault, na referida entrevista a D. Tombadori, ao mencionar aos seus artigos e entrevistas, diz que estes são “reflexões sobre um livro terminado, susceptíveis de me ajudar a definir um outro trabalho possível. São espécies de andaimes que servem de relés entre um trabalho que está se acabando e um outro.” (FOUCAULT, 2013c, p. 290), parecendo reafirmar esta dimensão experimental da sua fala nas entrevistas, tal como nos seus textos escritos, e uma espécie de continuidade ou ressonância entre as entrevistas e a escrita. A afirmação dessa dimensão ensaística das entrevistas de Foucault, na trama ecoante dos seus livros ou dos seus cursos, nos remete de novo para essa dimensão impura entre a fala e escrita, o oral e o escrito, entre a voz e o texto, entre o ensaio e a entrevista a serviço da afirmação de um pensamento que se constitui na experimentação das formas, dos modos de dizer, de fazer, de dar a ler, de dar a pensar.

Mais uma vez, os paralelismos com *Jogo de Cena* são patentes. No filme, é possível ouvir um embaralhamento da voz das personagens e ver a multiplicação de vozes entre os corpos. Também no documentário, a entrevista como expressão de verdade das personagens é inviabilizada, o filme desestabiliza a própria noção de sujeito. São as nossas práticas e gestos confessionais que são torcidos e revirados, pois não cabem num



regime discursivo de veridicção. É a relação entre fala, expressão de subjetividade e relato testemunhal que é colocada em causa, embaralhando tanto o lugar do entrevistado quanto do entrevistador. A todo o momento a relação entre verdade e ficção é desestabilizada pela forma como as falas vão sendo apresentadas no filme. Desde o início Coutinho vai construindo um dispositivo que embaralha constantemente essa relação. Desde a primeira fala, o jogo vai sendo colocado para funcionar. Não é por acaso que o filme se inicia com Mary Sheila, a atriz do *Grupo Nós no Morro*⁸. Coutinho pede para ela encenar uma parte da peça, e, ao fazê-lo, nos instala logo nessa suspeita sobre quem diz e o que é dito, sobre a competência da atriz e seus requisitos, e lança as questões da representação e da performance. Essa mesma história aparecerá, mais na frente, contada por Jackie Brown, precisamente contada/cantada em forma de um rap improvisado, o que nos deixa na dúvida sobre qual das duas é a atriz que interpreta a história.

Segue-se a entrevista de Giseli, que vai sendo intercalada com o depoimento da atriz Andrea Beltrão. Ambas contam a mesma história. É nesse momento que começamos a questionar se as histórias contadas são verdadeiras e a quem elas pertencem. O estatuto de verdade da entrevista começa aí a ser questionado. O jogo começa nesse momento em que somos levados a pensar que, numa entrevista, não podemos levar apenas em conta a história que está sendo narrada, mas também devemos considerar a forma como está sendo narrada, ou seja, toda a construção narrativa. No final do relato, Coutinho questiona Andrea Beltrão sobre o que ela sentiu e como ela se preparou, o que torna evidente para o espectador que aquela história não lhe pertence e, ao mesmo tempo, nos coloca no meio de uma das questões centrais de *Jogo de Cena*: a questão da representação e a relação entre representação, verdade e subjetividade.

Essa é uma questão que vai aparecendo ao longo do filme, nas conversas com as atrizes: como se relacionam com aquela história, como constroem aquela personagem. Andrea Beltrão tem dificuldade em se “distanciar”, por isso se emociona demais; Fernanda Torres tem dificuldade em se “aproximar” por isso não consegue contar, montar o seu personagem. A participação de Fernanda Torres, as suas dificuldades em entrar no personagem, as suas conversas com o diretor, assim como a conversa com Marília Pêra, nos colocam perante a questão da subjetividade das atrizes ao representar e dos limites entre representação e atuação. As duas conversam com Coutinho sobre essa relação e essa conversa nos remete para a dualidade entre representação e atuação. As duas atrizes lidam de forma diferente com cada uma das histórias e personagens. Na conversa com Marília Pêra, por exemplo, a entrevista conduzida por Coutinho leva à exposição do artifício usado por atrizes para chorarem em cena, levantando mais suspeitas sobre a realidade da atuação. Outro momento desconcertante é o que vem depois de Giseli/Andrea Beltrão: quando Maria Nilza conta sua história e, no final, diz “foi isso que ela disse”, reforçando ainda mais a nossa dúvida em relação à participação das próximas mulheres - serão atrizes representando ou mulheres anônimas contando as suas próprias histórias?

O filme vai seguindo com as entrevistas de mulheres anônimas e a participação de atrizes, contudo, sem nenhuma outra atriz famosa. Vamos seguindo o jogo entre verdade e ficção, sem saber quem é atriz e quem não é, e quem é a verdadeira dona da história. Neste jogo, a imagem parada em um único ângulo e o uso da câmera fixa, ajudam a compor a narrativa como um todo, dando certa dramatização aos depoimentos. Também o cenário, é simples e igual para todos os depoimentos. No entanto, ele tem neste filme um significado particular, pois o palco do teatro e a plateia vazia reforçam o jogo entre realidade e ficção, uma vez que o teatro é associado a interpretação de textos fictícios por atores. É a indefinição entre quem está representando uma personagem e quem está atuando como ela mesma que leva o espectador ao jogo. Através da montagem, Coutinho nos coloca no campo da incerteza e da suspeição. Elas são as principais responsáveis pelo jogo feito com o espectador, por isso nos parece que ela é uma das personagens principais

⁸ Localizado na Comunidade do Vidigal, no Rio de Janeiro, o Grupo Nós do Morro é uma associação cultural sem fins lucrativos fundada em 1986, com objetivo de proporcionar o acesso à arte e à cultura para crianças, jovens e adultos, oferecendo atividades e cursos de profissionalização nas áreas de teatro (atores e técnicos) e cinema (roteiristas, diretores e técnicos).



do filme. Duas mulheres contando a mesma história e combinação entre depoimentos de atrizes famosas e desconhecidas nos situa em campo do desconhecido, produzindo um deslocamento na relação entre real e ficção.

A montagem não segue um padrão, as entrevistas são colocadas em cena de modos diferentes (umas já começam direto com o depoimento, outras mostram a chegada da entrevistada, umas são continuidade da outra, outras contam partes diferentes da mesma história). Tudo isto reforça o jogo com o espectador, esse jogo entre identidade e diferença, ao evidenciar que tanto a performance das personagens que falam de si como as das atrizes que as interpretam produzem o mesmo efeito de verosimilhança, de autenticidade e de convencimento. Ao contrário da ideia de entrevista como instrumento de veracidade, característica do cinema documental ao longo do tempo, e da forma como ela é muitas vezes utilizada na pesquisa em ciências humanas e sociais, Coutinho coloca a entrevista como porta de entrada para a ficção. *Jogo de Cena* ao reforçar a dúvida sobre estatuto de real da entrevista – novamente, quem está falando? De quem é a história? – e, por efeito, do documentário, nos faz questionar a veracidade dos depoimentos presentes noutros documentários de entrevista, inclusive nos seus próprios filmes.

Dito de outro modo, a ficção se abre a partir da introdução da multiplicidade de vozes sem um sujeito ou corpo para chamar de seu – um fundo sonoro que um texto somente pode fazer ouvir na fissura da representação. A veracidade de uma entrevista não pode ser pensada, portanto, apenas pelo conteúdo do que está sendo narrado, ou por quem está narrando, mas por toda a forma de narrar que a envolve, como os gestos, expressões, vocabulário, entoação, emoção e o dispositivo usado – equipe, equipamentos, cenário, iluminação, montagem. No filme, as vozes são, assim, despersonalizadas e sobrepostas, tornando presente um caleidoscópio subjetivo que não é de um sujeito. É, que, aqui “o ‘eu’ não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-se/Vê-se, Combate-se, Vive-se”, diz Deleuze (2013, p. 128) em comentário sobre a obra de Foucault, quando pergunta, “como poderíamos contar a grande ficção de Foucault?”. O que se fala pela boca é retransmitido pela forma que o documentário joga com a representação da realidade e a verdade da subjetividade para fazer ver o que se conta. Esse jogo não existiria se não existisse impureza e se ela não fosse explorada explicitamente pela montagem com as vozes se transformando e se multiplicando entre atrizes e mulheres anônimas, entre o enquadramento e o cenário. Retornando à frase de Coutinho de que falamos inicialmente: “Forma é conteúdo”. Depois de *Jogo de Cena* nos mostrar como são tênues os limites entre documentário e ficção e como as características de um gênero podem transitar dentro de outro, talvez possamos afirmar que “Todo o documentário é impuro”, quer o assuma ou não.

Filmar, pensar, escrever a partir da impureza induz possibilidades outras para a relação entre realidade e ficção, verdade e falsidade e, em especial, a possibilidade de uma escrita, que não aspiraria mais à verdade, no sentido totalizador ou universal, que se assume como jogo. Não se trata, então, de estabelecer uma relação de causa e efeito ou de influência direta entre a entrevista no filme *Jogo de Cena* e a entrevista-ensaio, por assim dizer, de Foucault com a escrita, muito menos para aquela escrita que realizamos na universidade. Trata-se de algo mais fugaz, pois difícil de capturar, algo que está no “ar”, como se diz, a partir de como passa-se efetivamente a ver (no filme) ou a escrever (no texto) o que a ficção só pode oferecer como alucinação imaginária, como transe ou encantamento das palavras. Uma afirmação de Foucault: “Não é um método geral, definitivamente válido para os outros e para mim. O que escrevi não é jamais prescritivo nem para mim nem para os outros. É, quando muito, instrumental e sonhador.” (FOUCAULT, 2013c, p. 290). Uma notação de Luana Tvardovskas (2019) sobre esta experiência onírica em Foucault diz ainda sobre uma “visão que afirma a multiplicidade das palavras e das imagens e a impossibilidade de deciframento único de seus sentidos”. Em todo caso, somos remetidos para a dimensão de *jogo de cena* entre verdade e ficção presente nos seus escritos, assim como nas suas entrevistas.



Escrever desde um lugar estranho: modos de vida impuros da escrita na universidade

Voltando ao documentário de Eduardo Coutinho, em meio a esse jogo, o espectador se pergunta a todo o momento: “O que eu vejo na tela? Realidade, verdade, artifício, manipulação, ficção ou tudo ao mesmo tempo?” (FELDMAN, 2012, p. 15). Coutinho cultiva incertezas e desconfiâncias de quem é a voz que fala por todo o filme: usa a imagem documental para perturbar a crença do espectador naquilo a que está assistindo, estiliza as noções de autêntico, verdadeiro e espontâneo. Estiliza a figura do espectador autoconsciente, pois essa autoconsciência é insustentável ao não ser possível uma posição de controle daquilo que vê. O filme nos apela a que sigamos o jogo, aceitando que os mecanismos que ele coloca para funcionar impedem uma distinção clara entre verdade e ficção. Essa indecidibilidade está presente tanto na montagem como nas histórias ou nas personagens. A todo o momento, nós nos perguntamos se as personagens são reais ou são atrizes, se estamos assistindo a uma representação ou a uma história real, contada por um personagem real. E isso importa? Quem decide se é verdade ou ficção? A própria opção por colocar atrizes conhecidas, como Marília Pera ou Fernanda Torres, não garante transparência ao jogo verdade-ficção, pois nada nos garante que não existam atrizes desconhecidas, nem que as atrizes não estejam interpretando a si mesmas. Cria assim uma zona de indeterminação entre experiência e representação, entre vida e cena. Quem está falando?

De fato, a pergunta *quem está falando na minha escrita?* tem nos sido inspiradora para ensaiar a criação de modos de vida impuros da escrita na universidade. Ao deslocarmos a ideia de subjetividade do lugar de um sujeito autoconsciente, de uma individualidade, ou de uma verdade, para a pensar como abertura, relação com a alteridade, trabalhamos com a possibilidade de abrir a escrita àquilo que a prática acadêmica tem resistido: ao jogo, à dúvida e à incerteza que opera a partir de uma escrita como produção ensaística da subjetividade, que mantém a sua abertura e o seu carácter processual, assim como o carácter coletivo e social que caracteriza toda a enunciação. Uma escrita construída, assim, com muitas vozes em conversação, indiscerníveis, nem sempre facilmente identificáveis, em uma convergência e divergência de muitas línguas – como têm experimentado, por exemplo, Gloria Anzaldúa ou Silvia Molloy. Em *Viver entre línguas*, a ensaísta Silvia Molloy (2018) narra, entre fragmentos dispersos, memórias compostas de sua vida em três línguas em tom de que “adquiri[r] outra língua [...] é outra maneira de romper com o que é seguro” (p.7), pois “essa mistura, o ir e vir [...] é justamente o que abala a fundação da casa” (p. 12). Anzaldúa, em *Falando em línguas, carta às mulheres escritoras do terceiro mundo*, embora também enfrente os efeitos recalcitrantes das forma estutárias de escrita na universidade sobre a diferença, não deixa de considerar a necessidade de escrever:

[Escrevo] Porque não tenho escolha. Porque preciso manter vivos o espírito de minha revolta e a mim mesma. Porque o mundo que crio na escrita compensa aquilo que o mundo real não me dá. [...] Pra dissipar os mitos que sou uma profeta louca ou uma pobre alma sofredora. [...] E nós voltamos, em espirais cada vez mais amplas, e nunca ao mesmo local de infância onde isso aconteceu [...]. A escrita é um ferramenta para adentrar esse mistério, mas também nos protege, nos dá uma margem de distância, nos ajuda a sobreviver.

[...] Não é no papel que você cria, mas em suas entranhas, em suas vísceras, e da sua matéria viva – a isso eu chamo de *escrita orgânica*. [Ela] Funciona quando meu tema inicial se metamorfoseia alquimicamente num outro tema, um que foi descoberto, ou encoberto pelo poema. (ANZALDÚA, 2021, p. 52-59)

Assim como escrever as memórias, em vez de acentuar a natureza confessional das histórias anedóticas de suas autoras, demonstra a suscetibilidade de sermos transformados em nossas entranhas, alterados “alquimicamente” pela escrita. No filme *Jogo de Cena*, Coutinho mostra como que, por meio de depoimentos confessionais, pode-se aceder a dimensões não-individuais e não-psicológicas, abrir para uma potência não-pessoal, como Deleuze (1998), em conversa com Claire Parnet, se refere ao desafio da escritura. A memória está aquém e além do indivíduo, ela multiplica, contamina ou invade pela indiscernibilidade, os sujeitos da enunciação (FELDMAN, 2012). Os corpos de *Jogo de Cena* não estão presos a identidades,



antes operam na intensidade das conexões e diferenças que os gestos e métodos do filme instauram. Ou seja, pede que consideremos a escrita acadêmica, pelo menos, para começar, a partir das paisagens sonoras e vocais, das regiões vocalizadas e visíveis em toda enunciação, que se colocam em sintonia com as sincronocidades de “todos os devires-minoritários do mundo” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 41) pelas quais textos heterogêneos são feitos e refeitos, montados e remontados.

Quem sabe, possamos aproximar a impureza da escrita ensaísta, não mais expurgada da escrita acadêmica, aos modos de vida, “uma maneira de fazer existir um ser em determinado plano” (LAPOUJADE, 2017, p. 15). Para compreender esta relação entre escrita acadêmica e modos de vida, podemos fazer um uso breve das considerações de David Lapoujade (2017) sobre o conceito de modos de existência do filósofo da arte Étienne Souriau (2020). Diz Lapoujade (2017, p. 16) “talvez, possamos supor que o pluralismo existencial de Souriau encontra seu modelo na pluralidade das artes (música, arquitetura, pintura ...). Mas, na realidade, é o inverso: são as artes que tiram sua pluralidade das diversas maneiras de fazer existir um ser, de promover uma existência ou de de torná-la real”. Em distensão, quando se trata de uma relação com as palavras que não faz ver essências ou substâncias interiores, a escrita acadêmica poderia adquirir – ou talvez seja dela agora pedido – uma arte de tirar suas formas da pluralidade de diversas maneiras de fazer existir, que é outro modo de tornar-se uma arte de promover uma existência. No capítulo justamente intitulado *Como ver*, afirma Lapoujade (2017, p. 59), “não se trata ser isto ou aquilo, mas sim de conquistar tantas novas maneiras de ser como se fossem tantas dimensões de si mesmo”. Não é totalmente implausível considerar a escrita acadêmica também como a arte dessa conquista ou retomada da transformação múltipla de várias dimensões da subjetividade, uma enigmática ou misteriosa arte de fazer falar e fazer ver que nos fala e nos vê antes que possamos ver ou falar.

Se, então, o lugar de espectador – daquele que vê – em *Jogo de Cena* não é um lugar confortável, esse lugar de não-identificação, de não-reconhecimento, de embaralhamento, pode ser um bom lugar para pensar, para ler, para escrever, para inventar outras possibilidades para o cinema, para o pensamento e para a escrita na universidade. Podemos ainda relacionar esta perspectiva de escrita como modo de vida com a ideia de experiência presente em outra entrevista de Foucault, desta vez com Tombadori, a qual já nos referimos. Depois de se referir a si mesmo como um experimentador, uma vez que “escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar na mesma coisa de antes” (FOUCAULT, 2013c, p. 290), Foucault evoca a influência do pensamento de Nietzsche, Bataille e Blanchot, para formular um certo conceito de experiência que implica “arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução.” (FOUCAULT, 2013c, p. 291). Não deixa de ser curioso que nesta mesma entrevista Foucault afirme que foram as leituras de Bataille, Blanchot e Nietzsche que lhe permitiram libertar-se tanto dos autores que dominaram a sua formação universitária, como Hegel ou Sartre, como de um certo modo de fazer filosofia em vigor na universidade francesa, entre a história da filosofia, o existencialismo e a fenomenologia. Para Foucault o encontro com estes autores representou:

Um convite a recolocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção de que uma tal operação não teria nenhum sentido sem que ficasse limitada às especulações: recolocar em questão o sujeito significava experimentar alguma coisa que terminaria com a sua destruição real, sua dissolução, sua explosão, sua volta a toda uma outra coisa. (FOUCAULT, 2013c, p. 297).

Foi com estes autores e especialmente com o eterno retorno de Nietzsche que se abriu para Foucault a possibilidade de pensar experiências nas quais o sujeito pudesse dissociar-se em várias dimensões, perder a sua identidade, desmoronar, quebrando a relação consigo mesmo. É esta “empreitada de desubjetivação” ou esta “experiência-limite” que opera “num máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade”, que Foucault (2013c, p. 197) afirma procurar nos seus livros, concebidos enquanto experiências diretas que o impedem de ser o mesmo – o livro ou texto não são mais, portanto, o efeito de um traço escrito por um sujeito autocentrado instituído, mas dizem de uma transversalidade sonoro-imagética da escrita

acadêmica sem sujeito. Talvez, seja o tempo mesmo de reconhecer as formas da linguagem acadêmica e repensar a condição que os seus estatutos impuseram a uma multiplicidade de vozes. Não seria demasiado afirmar que tudo se passa como se não pudesse mais expurgar a ficção da escrita acadêmica quando se busca inserir uma alternativa crítica à presença de outras vozes na universidade. Em comentário exatamente sobre Blanchot, Foucault (2009b, p. 225) pondera que

O fictício não está nunca nas coisas nem nos homens, mas na impossível verossimilhança do que está entre eles: encontros, proximidade do mais longínquo, absoluta dissimulação lá onde nós estamos. A ficção consiste, portanto, não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível. (FOUCAULT, 2009b, p. 225)

Longe de nos colocar diante de histórias confessadas de mulheres invisíveis – por efeito, de nos levar a desejar as histórias invisíveis de uma geração que passou a viver a universidade na última década –, o filme de Coutinho parece nos colocar nesse lugar inquieto, estranho, estrangeiro muito próximo dessa experiência-limite ou desse pensamento exterior que Foucault afirmar pretender ensaiar com sua escrita. Na contramão do confessional e dos efeitos de real, *Jogo de Cena* dá a ver a impossibilidade de se chegar ao real ou falar em nome dele, através de um jogo de revelação e ocultamento com o espectador. No regime de verdade instaurado pelo filme, as aparências não podem ser desqualificadas como ilusórias, falsas ou inexistentes. Incertezas e desconfianças são cultivadas por todo o filme não só em relação à imagem documental e ao autêntico, verdadeiro ou espontâneo, mas também em relação à crença do espectador diante do que está assistindo. Longe da ilusão de controle do que assiste, o filme-ensaio abre o espectador a um impulso de aventura, a um espaço de instabilidade em que apenas é possível uma verdade contingente. Essa verdade tem a ver com a busca ou conquista, com a composição que atenta aos restos, às hesitações, que funciona na incompletude e no erro, que não tem fim – *O fim e o princípio*⁹ – pois sempre resta algo por dizer.

Num filme anterior de Eduardo Coutinho, *Edifício Master* (2002), a fala de uma das entrevistadas, Alessandra, remete já para a possibilidade do documentário ser mentiroso-verdadeiro. Depois de contar a sua história, a Alessandra diz: “Você vê como é que eu sou? Uma mentirosa verdadeira...”. Nesse momento, abre-se para aquilo que *Jogo de Cena* explora de uma forma abertamente experimental: o ato de narrar como ficcional e o como a mentira pode ser explicitamente verdadeira de um lugar, de uma posição, de uma perspectiva. Numa entrevista em que fala da questão da memória nos seus filmes (FROCHTENGARTEN, 2009), Coutinho diz que a memória é a coisa mais mentirosa do mundo, mas que nos seus documentários não importa se é verdade ou ficção. Aquilo que é dito é verdade naquele momento, é verdade no presente. Há uma perspectiva cética assumida. O que há é a verdade do filme, a verdade da ficção, do dispositivo montado pela própria engrenagem do cinema documental, posto em movimento pela composição fílmica – a verdade e a autenticidade são efeitos de uma construção que se dá na relação com o espectador e em na sua relação com a câmera. Esta é um instrumento de catalização e de produção das verdades dos personagens, por isso o documentário pode ser mentiroso-verdadeiro. *Jogo de Cena* dá a ver, às avessas, a impossibilidade de se chegar ao “real”, ou de se falar em nome dele

Em várias entrevistas de Foucault esta mesma ideia está presente. Em conversa com Lucette Finas, em 1977, afirma que “nunca escrevi nada senão ficções”, para em seguida esclarecer: “Eu não quero dizer com isso que estas estejam fora da verdade. Me parece que é possível fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim ‘ficcione’”. (FOUCAULT, 1994, p. 236, tradução nossa). Também na entrevista a Ducio Tombadori, o carácter ficcional dos seus livros é novamente referido e afirmado: “Apesar disso, as pessoas que me leem, em particular aquelas que apreciam o que faço, dizem-me frequentemente, rindo: “No fundo, você sabe bem que o que diz não passa de ficção.” E respondo sempre:

⁹ Título de um filme-documentário de Eduardo Coutinho de 2006.



“Certamente, não se trata de questão que seja outra coisa senão ficções” (FOUCAULT, 2013c, p. 292, tradução nossa). É quando se coloca o jogo verdade-ficção para funcionar que se abre a possibilidade de estabelecer relações novas com o que está em questão, de uma relação com o presente de que possamos sair transformados, por inserir e alimentar “uma vontade de arte no mundo” (LAPOUJADE, 2017, p. 38).

Por isso, Foucault entende que, mais do que a constatação ou confirmação de uma verdade histórica, o que importa é que o livro – e, por que não, a escrita acadêmica? – funcione como uma experiência de transformação tanto para quem escreve como para quem lê. Não que o livro não precise ter uma relação com a verdade no sentido acadêmico ou histórico, pois a ficção, aqui, não é sinônimo de mentira ou antônimo de verdade. O que importa, aqui, é a função crítica da ficção em assediar os limites da realidade, o jogo de cena que a escrita estabelece a com a verdade e, por isso, o que importa é a experiência que o livro – ou a escrita – permite fazer. Para Foucault (2013c, p. 294),

essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção: é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois. É essa relação difícil com a verdade, a maneira que esta última se acha engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que, até certo ponto a destrói. (FOUCAULT, 2013c, p. 294)

Mais do que com a fundamentação das suas ideias, Foucault parece estar preocupado com o uso delas como instrumentos de um jogo – parciais, provisórios, imprevistos –, que possam servir para que outros criem as próprias ideias, os próprios pensamentos, as usem como caixas de ferramentas que podem ser colocadas para funcionar e dar conta de objetos diferentes. No que diz respeito à escrita, uma relação assim entendida estaria ligada à possibilidade de uma escrita “escandalosamente outra” (FOUCAULT, 1984, tradução nossa) na universidade, através da prática de uma ficção colocada para operar e se relacionar no e com o presente. Trata-se de trabalhar a alteridade imanente dessas vozes que povoam os espaços acadêmicos que habitamos, que nos povoam, multiplicando-as, transmitindo-as através de uma escrita impura, que se relacione de forma crítica com as formas de produção da linguagem na universidade. Ler e escrever na universidade nesta tensão, neste jogo, neste espaço entre verdade e ficção, como possibilidade de multiplicar e transformar os modos de relação com o presente, com a escrita acadêmica, como uma combatividade no horizonte da qual poderá haver um mundo outro. Face ao livro-verdade e ao livro-demonstração, que povoam o seu (ainda o nosso?) tempo, Foucault responde com os seus livros-experiência. Face ao documentário-verdade, Coutinho responde com o filme-ensaio *Jogo de Cena*. Trabalhar a partir da experiência do livro, do filme-ensaio, da leitura e da escrita questionando evidências, modos de pensar, ver, escrever e agir estabelecidos, abalar as familiaridades estabelecidas, deslocar o lugar do autor, do espectador, do entrevistador, do leitor, do escritor, do estudante, do professor neste movimento de procura, de experimentação, parece ser o que nos convocam a fazer o filósofo Michel Foucault e o cineasta Eduardo Coutinho.

A partir destas perspectivas éticas, estéticas, políticas se abre a possibilidade de pensar o trabalho com a escrita acadêmica – e a leitura também – na universidade de uma forma impura. Esses modos de vida estão relacionados com uma experiência que, apesar de direta e pessoal, como afirma Foucault em relação aos seus livros – relativamente à experiência da loucura, da doença, da morte, à prisão ou à sexualidade –, permitem uma transformação que não é simplesmente individual ou pessoal, antes pode ser acessível para outros, pode ter certo valor, pode ser feita por outros e pode ainda estar ligada a uma prática coletiva: “Uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente sós, mas só podemos fazê-la na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo.” (FOUCAULT, 2013c, p. 296). Como o trabalho com a escrita acadêmica na universidade pode ser feito promovendo esses cruzamentos, esses atravessamentos de vozes? Essa questão nos faz pensar sobre como o trabalho com linguagem escrita na universidade, hoje, resulta ou depende das condições de encantamento das palavras, tais como que identificamos na transmissão de vozes e de criação de ficções entre/com Coutinho e Foucault.



REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. 2021. *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora.
- ADORNO, T. 2003. "O ensaio como forma". In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Ed. 34, p. 15-45.
- AGAMBEN, G. 2019. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- ANDIFES. 2019. V Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos (as) Graduandos (as) das IFES - 2018. Brasília: Associação Nacional de Dirigentes de Instituições de Ensino Superior. Disponível em: <https://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2021/07/Clique-aqui-para-acessar-o-arquivo-completo.-1.pdf>. Acesso: jun. 2020.
- ARTIÈRES, P. 2016. "Introdução: fazer a experiência da fala". In: FOUCAULT, Michel. *O belo perigo*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 11-28.
- BARTHES, R. 2013a. *Aula*. São Paulo: Cultrix.
- BARTHES, R. 2013b. *Crítica e verdade*. São Paulo: Perspectiva.
- BARTHES, R. 2015. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva.
- BENSE, M. 2014. "O ensaio e sua prosa". *Revista Serrote*, n. 16, março de 2014. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2014/04/o-ensaio-e-sua-prosa/>. Acesso em: abril de 2022.
- BLANCHOT, M. 1980. *L'écriture do desastre*. Paris: Gallimard.
- BUTLER, J. 2013. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 22, p. 159-179.
- CRUZ, R. 2018. Becker e o silêncio sobre a escrita na pós-graduação: soluções antigas para o cenário brasileiro atual?. *Psicologia & Sociedade*, v. 30, e167038.
- DELEUZE, G. 2003. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, G; PARNET, C. 1998. *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- FELDMAN, I. 2012. *Jogos de cena: ensaios sobre o documentário brasileiro contemporâneo*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FOUCAULT, M. 1994. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. Entretien avec Lucette Finas". In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits - Vol III*. Paris, Gallimard, p. 228-236.
- FOUCAULT, M. 2002. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2009a. "Sobre Marguerite Duras". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos & Escritos*, volume III: estética, literatura e pintura, cinema e música. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 356-366.
- FOUCAULT, M. 2009b. "O pensamento exterior". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos & Escritos*, volume III: estética, literatura e pintura, cinema e música. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 219-242.
- FOUCAULT, M. 2011. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes.



- FOUCAULT, M. 2012. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. 2013a. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: MACHADO, R. (org). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, p. 55-86.
- FOUCAULT, M. 2013b. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. 2013c. "Conversa com Michel Foucault". In: MOTTA, Manoel Barros da. (org). *Ditos & Escritos*, volume VI: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 289-347.
- FOUCAULT, M. 2015a. "A vida dos homens infames". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos & Escritos*, volume IV: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 199-217.
- FOUCAULT, M. 2015c. "O que são as luzes?". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos & Escritos*, volume II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 351-368.
- FOUCAULT, M. 2015b. "Theatrum Philosophicum". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos & Escritos*, volume IV: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 240-267.
- FOUCAULT, M. 2016a. *O belo perigo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FOUCAULT, M. 2016b. "Conversa com Werner Schroeter". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos e Escritos*, volume VII: artes, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 102-112.
- FOUCAULT, M. 2016c. "A festa da escritura". In: MOTTA, M. B. da. (org). *Ditos e Escritos*, volume VII: artes, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 52-56.
- FOUCAULT, M. 2019. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- FROCHTENGARTEN, F. 2009. A entrevista como método: uma conversa com Eduardo Coutinho. *Psicologia USP*, v. 20, n. 1, p.125-138.
- KLINGER, D. 2007. *Escritas de si, escritas do outro*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- LARROSA, J. 2003. O Ensaio e a Escrita Acadêmica. *Educação & Realidade*, v. 28, n. 2, p. 101-115.
- LARROSA, J. 2004. Operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. *Educação & Realidade*, v. 29, n. 1, p. 27-43.
- LAPOUJADE, D. 2017. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições.
- LEVI-STRAUSS, C. 2003. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 11-46.
- MACHADO, R. 2017. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1.
- MAUSS, M. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.



MOLLOY, S. 2018. Viver em entre línguas. Belo Horizonte: Relicário.

PERRENE-MOISES, L. 2013. “Lição de casa”. In: BARTHES, Roland. Aula. São Paulo: Cultrix, p. 53-107.

SOURIAU, É. 2020. Diferentes modos de existência. São Paulo: n-1 edições.

TVARDOVSKAS, L. S. 2019. “A experiência do sonho em Foucault”. In: BUTTURI JUNIOR, A.; CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. de; CAPONI, S. (Orgs.) Foucault e as práticas de liberdade II; Campinas, SP: Pontes Editores, p. 245-261.

VEYNE, P. 2011. Foucault: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

WILLIAMS, R. 2014. A produção social da escrita. São Paulo: EdUNESP.

FOR A PHENOMENOLOGY OF THE CRISIS OF CONTEMPORARY MODERN SOCIETY¹

Reinaldo Furlan²

<https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>

Abstract: This text is part of a project that aims for a phenomenology of the malaise of contemporary modern society. Our purpose here is to unfold two items of this research: individualism, the theme we began our research with, and the autonomization of the economy. We also wish to contribute to consolidate the thesis that the crisis we are experiencing is deeply cultural (in the anthropological sense of the term), and not only or predominantly economic or political in the strict sense of these terms; that the crisis calls into question the general sense of our relationship with the world and others (including non-humans), a sense in which the sensitive, affective and symbolic characters are inseparable. This is the reason for our final emphasis on the notions of perceptual level, body schema, and institution, discussed by Merleau-Ponty in his courses at the Collège de France in the 1950s, as elements to think deeply about our culture or way of life.

Keywords: Merleau-Ponty; social crisis; phenomenology; neocapitalism; life-world; contemporary malaise.

PARA UMA FENOMENOLOGIA DA CRISE DA SOCIEDADE MODERNA CONTEMPORÂNEA

Resumo: Este texto é parte de um projeto que visa a uma fenomenologia do mal-estar da sociedade moderna contemporânea. Nosso propósito, aqui, é desdobrar dois itens dessa pesquisa: o individualismo, tema com o qual iniciamos nossa pesquisa, e a autonomização da economia. Também gostaríamos de contribuir para a consolidação da tese de que a crise que estamos vivendo é profundamente cultural (no sentido antropológico do termo), e não apenas ou predominantemente econômica ou política, no sentido restrito dos termos; que a crise coloca em questão o sentido geral de nossas relações com o mundo e os outros (inclusive os não humanos), no qual são indissociáveis seu caráter sensível, afetivo e simbólico. Por isso nosso destaque final às noções de nível perceptivo, esquema corporal e instituição, discutidas por Merleau-Ponty em seus cursos no Collège de France nos anos 50, como elementos para pensar a fundo nossa cultura ou forma de vida.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; crise social; neocapitalismo; fenomenologia; mundo da vida; mal-estar contemporâneo.

¹ The author would like to thank the São Paulo Research Foundation (FAPESP) - Process n. 2018/24315-4 - for its financial support for this research project.

² Associate Professor of Philosophy at FFCLRP-USP, email: reinaldof@ffclrp.usp.br



Introduction

This text is part of a project that aims for a phenomenology of the malaise of modern contemporary society. Considering the breadth of the question and its multiple possible paths, and mainly the challenge of combining them into a joint vision of the contemporary world, the project was bound to have a markedly open and exploratory nature.

This project is carried out by means of two approaches: the first is more empirical or historical-sociological and refers to the state of life in modern contemporary societies, while the second is more fundamental or ontological and aims for a minimal or basic Anthropology, guided much more by the critique of the conditions that threaten or impoverish life in modern contemporary society than by a supposed essence of human life (Furlan, 2015; 2017).³

More than expect a synthesis between these two approaches (the more sociological one and the more ontological one), for us the most important thing is their non-separation, their tension or, to use Merleau-Ponty's terms freely and in a slightly different context, their dialectical instability, in the chemical sense of the term (Merleau-Ponty, 1964, p. 124), like the need for a diplopia that keeps the two dimensions of view together (Merleau-Ponty, 1964, p. 157).

We would also like to stress, as a justification for the project (Furlan, 2015), that we consider we are experiencing a social crisis on a planetary scale, unavoidable, in spite of the different ways of experiencing and facing it, and which calls into question our reasons to live, amidst a general malaise or what we might call a diffuse nihilism.

In other words, we would like to contribute to consolidate the thesis that the crisis we are experiencing is deeply cultural (in the anthropological sense of the term), and not only or predominantly economic or political, in the strict sense of these terms; that the crisis calls into question the general sense of our relationship with the world and others (including non-humans), a sense in which the sensitive, affective and symbolic characters are inseparable. In simpler terms, we cannot think about politics, the economy or our values as dissociated from the meaning of our affections or from the way we perceive the world and others, i.e., the way we meet and address them. In a definition that seems to us perfectly precise in its critique of the idea of natural signs, Merleau-Ponty (2012) says that "It is not merely the gesture that is contingent with regard to bodily organization, it is the very manner of meeting the situation and of living it" (p. 195)⁴. By simply generalizing this definition, we have what seems to us an essential principle for a definition of culture.

We will select two items from the current state of our research: individualism, the theme we began our research with; and the autonomization of the economy with capitalism. In this presentation, we will stress a more critical or negative approach to modern contemporary society. As we said in a previous study, "the malaise draws to itself the attention of life" (Furlan, 2017). In methodological terms, "it is a matter of understanding the common world not in its entirety, but more specifically in its negativity – i.e., a matter of identifying what 'goes wrong' in it" (Berlan, 2012, p. 38, own translation).

³ The same principle can be found in Canguilhem's (1943/1966/2002) thesis about medicine, whose knowledge rests on clinical experience, i.e., on the distinction that life makes between good and bad, between what is conducive or not to its realization, in sum, in the patient's complaints, suffering and death, and not in the knowledge of an objective physiology that might anticipate life's subjective manifestations. Thus, life is, on principle, normative (Canguilhem, 1943/1966/2002), a perspective also taken by Deleuze-Guattari by means of Espinoza's philosophy. Nor is it a matter of, conversely, guiding the critique by pre-established values. Thus, as Berlan (2012) highlights, "it is not good as an absolute which allows identifying the real bad, but it is rather the experienced bad that allows identifying what could seem, by comparison, better" (p. 61, own translation).

⁴ In Brazilian version, Merleau-Ponty, 1994, p. 256.



Individualism

We started our research with the theme of individualism as we consider that it represents one of the most conspicuous symptoms of the malaise experienced in modern contemporary societies.

Albeit diffuse, we believe we can highlight the malaise of individualism in our society by referring to two social phenomena that have reached the proportions of public health issues: loneliness and depression.

It is worth noting that the situation of loneliness may ultimately rest on an existential foundation of human life, perhaps of life in general. However, that is the point to be developed through the more ontological approach of our research, in which we emphasize the question of love. What we examine here is the historical and social situation of being oneself with others in modern contemporary societies. Current research that points to the existence of an epidemic of loneliness is gaining media attention, particularly in developed or modern countries such as the United States and the United Kingdom (El País, April 13, 2016). The British government even created, in early 2018, the role of minister of loneliness to address the problem, and the important aspect to note is that the situation of loneliness does not affect only or predominantly elderly people, but also the younger generations, in which the extensive and intensive use of new communication media is either part of the problem or a practice unable to solve it, which seems to indicate, firstly, the need for the presence of flesh-and-blood people in our lives; in other words, while new communication technologies have brought about the possibility of immediate contact or communication between distant people around the world, they do not seem capable of replacing the necessary physical presence of others in our lives.

The issue of depression is part of the same situation. In this case, there is a feeling of exhaustion or tiredness of being oneself in a world that is extremely competitive, a world that is open to individual meanings and possibilities, i.e., without the imposition of values except for the one that works as a categorical imperative, namely, that each individual has to permanently choose whom to be, and to show his personal value through his activities in society, constantly put to the test by others. To put it differently, depression can be seen as total paralysis in the face of life's demands or the refusal to experience such demands, like a "fatigue of being oneself", the phrase that Ehrenberg (2000) used as the title of his book on the emergence of depression in modern societies.⁵ As Ehrenberg shows, if neurosis may be considered the mental disorder of modernity until the first half of the 20th century, depression is the disease of the late 20th and early 21st centuries, since the problem of the individual ceases to be his conflict with customs or social morality to become the absence of a determinant meaning of life, except for that of having to choose his own being in parallel with developing his singular performance in his social group or in society in general.

Modernity is known to have progressively increased individuals' freedom and value in their social group, which thus emerges as a society of individuals, if we consider specifically the concept of community proposed by the sociologist Ferdinand Tönnies to designate the medieval or traditional society. Tönnies, alongside other sociologists in the turn of the 20th century, such as Simmel and Weber, sought to understand the replacement of old community ties by those ties found in the constitution of the capitalist market society, which were especially visible in life in big cities, in which anonymous and universal relationships mediated by money have come to predominate. Thus, the dissolution of community relationships represented, and still represents to a large extent, a challenge and a problem for social life, at the same time that the replacement of old community ties by the impersonal relationships of modern life in cities represented and represents new possibilities for life.

⁵ The phrase is a literal translation from the French « Fatigue d'être soi », from the book's original title, *La fatigue d'être soi : Dépression et société*; the English translation's title is *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*.

●
●

Boltanski (2007, p. 63-73) stresses how the condition of disinterested spectators, i.e., disengaged from the community and with a mobility that allows frequenting different places and situations, is a condition for the emergence of an impartial observation and a moral stance conditioned by the absence of previous interests – interests that characterize precisely community connections (hence the separation between observation and action in modern public spaces, achieved precisely through disengagement from the community). In particular, the author highlights the importance of cafes for the constitution of public space, and he cites Habermas and the emergence of modern journalism. Thus, the distance between people brought about by the development of modern cities, or the impersonal character that marks their relationships in the city, is not purely negative as it can also broaden the horizons of social sensitivity among men (Furlan, 2015).

Thus, the challenge we inherited from modernity may perhaps be summarized in the equation between individual freedom and a new form of social connection or tie, without the determination of the individual by the group, as was the case in traditional societies or communities, and without social atomism, a term which refers to the situation of disintegration of the sense of community life, a sense that is reduced to family life and threatened even there in contemporary society, as if the impoverishment or compromise of social relations that may be caused by the family were not enough, according to Negri and Hardt (2012). In broader terms, the challenge is to give social life a meaning after the disintegration of the “body of the king”, a symbol of unity or organicity in medieval society, and to replace that arrangement by a democratic society founded on the idea of freedom and conflict of interests, as pointed out by Lefort throughout his works (Lefort, 1986).

Let us use an anthropological account by Viveiros de Castro (2008) to illustrate the question. Viveiros tells us that one of the most common traumas among Brazilian Indians is to be alone in the forest in the presence of a spirit that is non-human but pretends to be human and can capture one’s soul. Viveiros interprets that this experience can have a political meaning, which is associated with the principle of indigenous societies to guard against the constitution of the State, i.e., an Absolute, Anonymous and Universal power over individuals in the community. That is Viveiros’s version of the thesis of Pierre Clastres about Society against the State, which Viveiros also associates with the birth of the modern State. Viveiros also uses as an illustration the story of Romeo and Juliet, whose love is condemned by their families, and whose deaths announce the tragedy and failure of kinship politics and the victory of the Prince (State), who overrides families’ interests; a neutral, universal and impersonal State which overrides particular community interests, much like the above mentioned emergence of public space in modern cities as the possibility of a superior point of view, one that represents greater rationality, i.e., a disengaged and, therefore, more neutral, objective and universal point of view. Thus, love, according to Viveiros, ceases to be part of politics (of families or kinship) and is reduced to the private sphere of individuals’ lives, whereas the power that holds individuals together in society passes to the Prince (modern state).

Thus, the modern separation takes place: love connects individuals while the power and the State become the prince’s remit (...) individuals interiorize themselves and connect to each other by affective ties that are radically extra-political, while power migrates to the antipodes of kinship, i.e., the sphere of public affairs, which are immune to any passion that is not itself political (p. 240, own translation).

Indeed, by addressing the question of the State, Viveiros reformulates what we referred to as the challenge we inherited from modernity, i.e., the need for a new social connection (*socius*) that is not hierarchical or vertical, but democratic or horizontal and – as emphasized by Hardt and Negri (2012) – “loving” or related with good feelings or affections, rather than a social connection based on fear, centered on selfish individualism and on the need for the “king” to protect everyone (Hobbes). But what interests us most about this stimulating anthropological account and interpretation is the possibility of exchanging the term “State” for “market”, and seeing how it fits well the problem we are dealing with. Viveiros himself refers to us, by way of analogy, as “*cidadãos-caititus* [peccary-citizens], particularly lost in the forest of the capitalist economy” (p. 232, own translation). And the danger, as in his accounts about Brazilian Indians, lies in entering the forest alone and encountering the “supernatural”, the non-human spirit, and being looked



at by it before looking at it, because then there is a great risk of being captured. In the text, being looked at refers to ideology's interpellation in the Althusserian sense, i.e., there is a high chance of responding and thus falling into the other's trickery. Therefore, looking refers to a power relationship; the one who looks is, at least at the encounter's outset, in control of the situation, which he contemplates, while the one who suffers his look is caught off guard. The former can steal the latter's soul (his subjectivity), and alienate him as the former is not a human spirit. Viveiros does not use the term humanism, and therefore it is worth remembering that humanism is not the point here, for according to his work on Amerindian perspectivism, "Everything is a person, but everything cannot be a person simultaneously, for each other" (p. 234, own translation). The jaguar is a person, though one of a different kind from us, and if we accept its view about us, then we can lose our soul to it and be removed from our community.⁶

You will rarely hear about of a group of people encountering a spirit in the forest. That event is, in general, an encounter in which one is alone, when one's relational ties are stretched. Going to the forest in a sad, grieving, depressed or angry mood is very dangerous for that reason. Loneliness is a disease, or attracts diseases, misfortune (p. 236, own translation).

Thus, for Brazilian indians, the best defense against the "supernatural" is the tie of kinship that unites them; loneliness is a great risk, which is why the encounter with the "supernatural" also happens when one is alone in the forest. When the indian, frightened by this bad encounter, returns to the community, it is as though he had almost lost his own soul to that non-human other, and this "almost", for Viveiros, means at the same time the always imminent risk of the State and its negation, its prevention.

But it is the *socius* of the forest of capitalist market that we want to deal with. After all, it is the capitalist market that commands the State, because this supreme and impersonal point of view (the State, the political power) does not reside exactly in the figure of the prince, but in the impersonal logic of capital that dominates him and pervades the social fabric of our relationships; logic of capital that, in order to reproduce itself, needs the spirit of people to form the spirit of capitalism. A situation that reminds us of the movie Matrix (Wachowski), also recalled by Vioulac (2018), highlighted, above all, in the era of capital with the new information and communication technologies.

In the light of this anthropological account, it is best for us to enter the forest forewarned, and to look at the beast before it looks at us, otherwise we are captured and may lose our soul.

Of course, when it comes to ideology, the example of the encounter with the beast in the forest is just the catalyst or the occasion for the expression of a meaning that is somehow present in everyday social life.

The Autonomization of the Economy and its Consequences

The autonomization of the economy is a theme that has stood out since the beginning of our research, marked by the notoriety of the works of Karl Polanyi (1944/1983), mainly through the works of Louis Dumont (1985) and Boltanski and Chiapello (2011; Furlan, 2015). We refer to the separation and detachment, unprecedented in human history, of the economic activity from the other forms of social activities, such as politics, morals and religion. Of course, if a simple object can reveal a world, as Sartre (1976, p. 657) says, then an important social dimension such as economic activity, which comprises the production, circulation and consumption of goods, cannot be understood as isolated from other social practices and values, such as politics, knowledge and morals. That is not the point we address here; we address the conception of economic activity or the way it is understood by society, and that conception

⁶ A parallel with Vioulac's work on Marx's critique of capitalism seems quite pertinent to this anthropological account by Viveiros. The jaguar, in this case, is capital, a kind of person, though not human, who steals the subjective power of work for its own reproduction. On this point in particular, see Vioulac, 2013, p. 257.



would be the modern novelty that arises with capitalism, unprecedented in human history (Polanyi's works on the capitalist economy intersect with the approach of ethnological studies on economics in non-modern societies). Before capitalism, the economy had always expressed non-economic social values that defined the meaning of its activity, whereas with capitalism the meaning of economic activity is defined in strictly economic terms, of which the main one is profit.

Thus, according to the logic of reproduction and expansion of capital, capitalism is amoral, as highlighted by Boltanski and Chiapello (2011), but in order to function it needs to encourage the participation of its main agents. Hence the combination between the logic of capital and social values, thus forming the spirit that animates the capitalist society in each of its stages in Western history.

Boltanski and Chiapello (2011) emphasize how much the current stage of capitalism expresses what these authors call the "artist critique", a reference to the lifestyle of artists in the 19th century which they use to describe the engagement of all aspects of life in economic production, thus blurring the separation between public life (work) and private life (home, family, leisure), or free time and work, creativity and routine etc., yet highlighting "the insufficiency or incompatibility of the commercialization of life in relation to the aspirations for authenticity inherent in the model of artist life" (p. 712; Furlan, 2017).

On the other hand, as we have argued based on Hanna Arendt (2000) and Bernard Stiegler (2010, 2012; Furlan, 2016a), the investment of capitalism in all aspects of life, guided by the interest in expanding consumer goods for the reproduction and expansion of capital, would result in the emptying of desire – which, as Stiegler emphasizes, implies elaboration, care and time for the construction of a world –, to give way to the discharge of instincts only. Stiegler (2012, p. 9) thus opposes, in a very pessimistic way, the idea of a "spirit of capitalism" proposed by Boltanski and Chiapello (both inspired by Weber), by saying that the current capitalism has no spirit whatsoever.

These are themes we have addressed in previous studies (Furlan, 2016a, 2017). We will now highlight two new questions we have advanced in the project: one regarding the dimension of the economic problem, and the other, to close the present study, regarding what seems to us to be the issue that underlies the crisis of contemporary modern Western society.

With regard to the dimension of the economic problem, we will highlight the importance of two complementary works, namely Ladislau Dowbor's (2019)⁷ book titled *The Age of Unproductive Capital*, and Thomas Piketty's (2020)⁸ book, *Capital and ideology*; the latter will provide a path for the closing of this study.

For the purposes of our research, Dowbor (2019) brings up some hidden characters who definitely change the state of the question in any discussion on politics and economy in today's world. Such hiding points us to the role of mainstream media in contemporary society (Furlan, 2016a, 2017) or to the field of conditions of news production in the world. There are independent media, and the data in Dowbor's book are an example of that, but those media are exceptions to the rule, which is disinformation or the lack of information essential for understanding the contemporary world and discussing it in political

⁷ In Brazilian version, Dowbor, 2017, *A era do capital improdutivo*, A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta.

⁸ in the original French work, Piketty, 2019, *Capital et idéologie*.

terms.⁹ For example, how many people know that “something equivalent to about a quarter to a third of the world’s GDP is hidden in tax havens”? (Dowbor, 2019, p. 102).¹⁰ What is striking is not the fact itself, more or less known and sporadically revealed by alternative media research, but the fact’s dimension.

But the most impressive data in Dowbor’s book refer to the size of business corporations. Such data take political and economic discussions about the contemporary world to another level.

We know that the political power of national states has become, in part, a hostage to capital, which has become deterritorialized with the globalization of the economy. As Dowbor (2019) says, in a thesis of major consequences for a phenomenology of the contemporary life-world, in the same vein as *The Consequences of Modernity*, by Anthony Giddens (1991), regarding the decoupling of space and time in modernity: “money is intangible – today only magnetic signals – and that connectivity is planetary, so the territory ceases to exist as a limit to action. To use their expression, ‘space is dead’” (p. 32).¹¹ But how many people know that a business corporation like Black Rock has a revenue that is close to the US GDP, of fourteen and seventeen trillion dollars, respectively? (Dowbor, 2019, p. 27).¹² That twenty-eight financial institutions in the world operate, each of them, with average assets of around 1.8 trillion dollars, more than Brazil’s GDP of about 1.6 trillion dollars? (p. 29). As said earlier, such data seem to us to take the discussion of current capitalism to another level; by no means can they be absent from these discussions. The very subtitle of Dowbor’s work (2017) draws attention to this, especially in the Brazilian edition: *The Age of Unproductive Capital: New Architectures of Power, under Financial Domination, Hijacking of Democracy and Destruction of the Planet* (the English edition is more succinct: *The Age of Unproductive Capital: New Architectures of Power*). The book begins with the ecological question due to the exponential increase in capitalist production in recent decades. Here, we call attention to the political and economic question, led by financial capital.

In the previous stage of our research, we highlighted that the degree of wealth concentration has reached alarming levels, even for the IMF (Furlan, 2017). Continuing this discussion, we consider that Piketty’s book (2020), *Capital and Ideology*, has the merit of placing on a large scale the history of social inequality in human history, based, in particular, on economic data available on WID.world, which brings together contributions by more than 100 researchers in more than 80 countries in all continents about “the historical study of income and wealth inequality, both between and within countries” (p. vii)¹³, which provides a broader view of the question, beyond the heat of present events and their immediate range of vision. The result seems to us very positive, both in that it shows the perpetuation of great social inequality

⁹ It is not just a lack of information, but also of preparation of individuals for interpreting the contemporary world, for which formal education and the information media are responsible in modern society. Neither of them fulfills this role in the contemporary world. As we have said elsewhere (Furlan, 2016a), a simple fact is part of a history and a current reality context. Two conditions are necessary for its understanding. “The first condition is what we can call the transparency of the fact, in that it presents, if not all, at least the main elements or information for its understanding. The second condition is what we can call the cognitive resources for its understanding. The first condition may, in theory, be realized in the present, given the democratic conditions of dissemination and discussion of facts. And here, we cannot ignore the promiscuous relationships between the political interests of economically powerful groups and mainstream media (...). The second condition requires efforts to prepare individuals, a task in which, in Western society, formal education notoriously participates. In other words, considering the autonomy-oriented character of modern society, which implies democratic reflexivity, a citizen must be able to think about the society he lives in, which implies providing him with a civilizational preparation and not just professional training. Or, more precisely, professional training must be connected to cultural reflection, which the arts, humanities and philosophy are notoriously concerned with. In particular, we know that this does not occur in Brazil, even in its main universities (cf. Silva, 1999)” (p.95, modified citation, own translation).

¹⁰ In Brazilian version, Dowbor, 2017, p. 148.

¹¹ In Brazilian version, Dowbor, 2017, p. 51.

¹² In Brazilian version, Dowbor, 2017, p. 55.

¹³ In the original French work, Piketty, 2019, p. 27.

throughout history, and in that it shows significant advances in the general – though unequal – increase in life expectancy and access to formal education in the last decades, even if we have to remember that such achievements represent the expansion and dominance of the way of life of modern Western society around the world. After all, we know, as Piketty himself reports throughout his book, how many deaths and even extinctions of other cultures or ways of life this expansion of capitalist modernity has caused. Thus, the following critical considerations on the book do not aim to deny the importance of his work, but to contribute to an in-depth discussion that seems to us necessary about the dimension that is absent from the approach that guides his endeavor.

Let us begin with the critique we consider less important or fundamental, namely, the presence of a certain idealism in some passages in the book which advocate viewing the history of human societies as a struggle between reasons and justifications about social order and inequalities.¹⁴ For example,

The history of all hitherto existing society is the history of class struggles > wrote Karl Marx and Friedrich Engels in *The Communist Manifesto* (1848). Their assertion remains pertinent, but now that this book is done, I am tempted to reformulate it as follows: the history of all hitherto existing societies is the history of the struggle of ideologies and the quest for justice. In other words, ideas and ideologies count in history (p. 1035).¹⁵

They certainly do, but they do not show what seems to us most important, as we will see next. And he proceeds: “Different than class-conflict, the battle of ideology rests on a sharing of understandings and experiences, the respect of others, of deliberation and of democracy. No one will ever possess the absolute truth about just ownership, just borders, just democracy, just taxes and education”, to finally say: “The history of human societies can be seen as a quest for justice. Progress is possible only through detailed comparison of personal and historical experiences and the widest possible deliberation” (p. 1036).¹⁶ And thus, those who seem to have less power in the sphere of business and political decision-making are called upon to face their responsibility:

I am convinced that some of today’s democratic disarray stems from the fact that, insofar as the civic and political sphere is concerned, economics has cut itself free from the other social sciences. This ‘autonomization’ of economics is partly a result of the technical nature and increasing complexity of the economic sphere. But it is also the result of a recurrent temptation on the part of professional economists, whether in the university or the marketplace, to claim a monopoly of expertise and analytic capacity they do not possess (...). Another consequence of the excessive autonomization of economics is that historians, sociologists, political scientists and philosophers too often abandon the study of economic questions to economists (p. 1039-1040).¹⁷

It would have sufficed to say that economists are usually representatives of capital in society and are thus “handpicked” by governments to head their main ministry or department, i.e., that of finance, considering that there is no shortage of their opposers and of critics of the economic system (such as Piketty himself). Piketty himself presents in his book an example that, as the saying goes, is worth more than a thousand words, so the book’s problem is, once again, one of degree or of scale adjustment. It is his analysis of the LuxLeaks (Luxembourg Leaks) scandal, which gained prominence due to the amount of tax evasion practiced by the government of Luxembourg in the period from 2000 to 2012 under Jean-Claude Juncker, Prime Minister of Luxembourg from 1995 to 2013, yet elected and retained by the European Parliament as President of the European Commission from 2014 to 2019, despite the outbreak of the scandal in November 2014, shortly after his election.

¹⁴ In contrast, the merit of the book by Alliez and Lazzarato (2016), *Guerres et Capital*, resides, in our view, in the fact that it highlights the semantics of war to describe the functioning of capitalism. Unfortunately, this approach seems more in line with reality.

¹⁵ In the original French work, Piketty, 2019, p. 1191.

¹⁶ In the original French work, Piketty, 2019, p. 1192.

¹⁷ In the original French work, Piketty, 2019, p. 1197.



The author seeks to balance this emphasis on ideological debate by constantly pointing to a certain – sometimes striking – hypocrisy in the statements of the dominant classes to justify the social order, and, mainly, by highlighting the continuous presence of violence in history to maintain social inequalities. It is also very positive, in our view, that along the same vein the author emphasizes the complexity of concrete social institutions, especially legal and fiscal ones, through which social order materializes, is reproduced or changes. In general, as we know, this is the terrain of political struggles in representative democracies, whose profound crisis indicates, however, the mismatch between the political discourses and practices that regulate and govern social life. Anyway, as often emphasized by Piketty¹⁸, it is this terrain we must focus on, in which political ideas are put into practice or betrayed, and his book clearly intends to be a well-founded contribution to the critical discussion of economic and social problems in the struggles that take place at this concrete level of legal and fiscal intuitions. In this respect, the book seems to us consistent with its proposition.

That being said, let us proceed to the dimension which we believe is absent from question brought up by Piketty, and which is aroused by his idealistic bias. It is the question of culture in the anthropological sense of the term, i.e., as a form of organization of a life-world, in which ideology participates, though without a prerogative. We will limit ourselves, here, to pointing some paths to address the question.

Let us begin with the emphasis that modern political thought places on this reflection – that the way society is organized should not start from a discussion on moral ideas, but on the affections that form the human nature. As Rosanvallon (1989) summarizes the spirit of the time about the question:

To speak of man is, indeed, to speak about his passions, and to speak about them scientifically, thus refusing to found society on some external and normative moral order. It is not a matter of teaching man what he should do; we must first understand what man is. This “program” is on the agenda since Machiavelli (p. 13, own translation).

And finally, “Since the 17th century, the idea takes root that it is based on man’s passions, and not despite them, that we should think about the institution and functioning of society” (p. 14).

Though it points in the right direction, we now know about its limits, because it rests on a fixed conception of the human nature and of man as a naturally autonomous individual, when we know that affections and passions are also instituted. As announced earlier with Merleau-Ponty about natural signs, everything takes place from that level of formation of a world in bodily experience. Here, the key notions, which were initially developed by Merleau-Ponty (2012) are: perceptive level, i.e., the body’s first positioning in the formation of perceptive space by means of motricity; and body schema, i.e., the body’s situation as a possibility of action in the world. Both notions were later extended by Merleau-Ponty (2010) for the constitution of perception at the level of society and of relations with others, i.e., for the constitution of the very way in which society organizes itself and which we carry in our bodies (just like the body schema carries our relations with things in space), situating us and preparing us for action in society. In sum, it is these body schemas, formed in the relations with others and things, and which open a certain field of perception and action in the world, that we consider to be the fundamental formation of a culture or form of life. In a comment on Proust, Merleau-Ponty (2010, p. 248ss)¹⁹ adds time itself to the body schema, which thus completes the formation of our situation in the natural and social world. All this stands, therefore, as formed and rooted in the body for perceiving the world and others, and as a

¹⁸ “It means, too, that we must carefully study in detail the institutional arrangements and legal, fiscal, and educational systems of other countries, for it is these details that determine whether cooperation succeeds or fails and whether equality increases or decreases. Good will is not enough without solid conceptual and institutional underpinnings”, Piketty, 2020, p. 20. In the original French work, Piketty, 2019, p. 26.

¹⁹ In the original French work, Merleau-Ponty, 2003, p. 275ss.

possibility of action within it. And everything that is incarnated (formed and rooted in one's own body), says Merleau-Ponty throughout his works, acquires a certain weight of inertia that, even when changed or overtaken, can resume its activity, particularly if there is some difficulty in the new pattern of perception of the world and of relations with others. It is the formation of this perceptive field, which we might also call transcendental, that will open and favor certain possibilities of sense, while excluding others. For example, it is the institution of the separation (Taylor, 1997, p. 213) or disengagement of the subject from the world or the community that will allow the subject to treat the world as an objective nature, to explore it technically and, occasionally, to treat other men as a means to achieve an end (capitalism); or, to the contrary, as said earlier, the institution of that separation may allow us to expand our sensitivity to recognize the importance of the other in general. Of course, ideological conflicts and struggles within the field, which is but a certain form of life, can indicate the need for change in its organizing principle or cause it to change over time. But nothing relevant takes place without change or deviation in this organizing principle. Or, as Merleau-Ponty addresses the question of psychoanalytical healing, everything takes place in change in the level of perception, which is essentially affective and organizes what will be perceived. Hence the ineffectiveness of ideas for this transformation if existence itself has not yet incarnated them.

Merleau-Ponty (2010) engages the discussion on the notion of institution in his courses at the Collège de France to define it as

those events in an experience which endow the experience with durable dimensions, in relation to which a whole series of other experiences will make sense, will form a thinkable sequel or history – or again events which deposit a sense in me, not just as something surviving or as a residue, but as the call to follow, the demand of a future. (p. 77)²⁰.

Therefore, and more precisely, “Institution ... is not the positing of a concept, but of a being, or openness of a field. I.e., 1) institution gives to the future what it does not have; 2) the future will receive from it only what it will bring” (p. 103).²¹

Merleau-Ponty cites Oedipus as an institution, which is an introduction to love as a way of directing sexuality in relations with others in our society (p. 25).²² Knowledge can also be an institution, as was geometry in an early stage of civilization, and as is physics in modernity. Capitalism is no doubt an institution that commenced another level of social perception and engagement. And in this way we can address this monumental institution which is our modernity. But events in individual life can also play the role of institution at a certain level of perception of relations with the world and others, such as the cases of Freud (Dora and madam B.) analyzed by Merleau-Ponty (2010, p. 177ss).²³ Therefore, institution can be seen in different dimensions of magnitude, from the more general to the more particular, and such dimensions relate with each other as praxical structures of perception. *This relationship is the fabric and the drama of social and individual life.*

Now, libido is the term that Merleau-Ponty took from psychoanalysis to designate the force that is present in this game of institution of the world. His early works already refer to libido as the erotic infrastructure of our relations with the world and others (Merleau-Ponty, 1942/2002, p. 192), “the subject’s general power of adhering to different milieus, of determining himself through different experiences, and of acquiring structures of behavior” (2012, p. 161).²⁴ His courses at the Collège de France about the concept of Nature

²⁰ In the original French work, Merleau-Ponty, 2003, p. 124.

²¹ In the original French work, Merleau-Ponty, 2003, p. 101.

²² In the original French work, Merleau-Ponty, 2003, p. 47.

²³ In the original French work, Merleau-Ponty, 2003, p. 218ss.

²⁴ In the original French work, Merleau-Ponty, 1994, p. 219.



resume the notion from a more ontological perspective, which even includes a return to the history of the human body along with the history of animals (Merleau-Ponty, 2000a). It is this return to our primordial nature that will show both the estesiological body and perception as a form of desire (Merleau-Ponty, 2000a, p. 340), the search for others that begins the formation of a world (p.362). That is why libido is associated rather with the formation of a state of world, of connection (Eros) with others (humans and non-humans) and nature, than with its discharge (Merleau-Ponty, 2000a, p. 445-446). That is Eros' political project, open and uncertain though, due to the very structure of the id (a term from psychoanalysis used to designate the most archaic element in our ipseity), a structure in which the relation with others participates and which, faced with the task of libidinal realization (an inexhaustible task and source of all expression), carries in itself the possibility of aggression to others and to oneself (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, p. 150)²⁵. That is also the deepest source of political violence.²⁶ If we wanted to paraphrase Piketty, we might say that history is thus not the quest for justice, but rather the quest for the erotic realization of existence, of which love seems to us to be the most demanding and elevated institution. It is the hardest task, inscribed in each person's social and personal life.

The discussion of the relationship of sense between the erotic phenomenon and love is too wide for the limits of this article. But we wanted, through this brief reflection about Merleau-Ponty's approach to the institution of the world at the corporeal level of our relations with others, to point out that the question of the current crisis of modern contemporary society is more radical than discussions around the elements that form it, discussions which are no doubt unavoidable, but which should lead to the problematization of and change in the organizing principle of our lives. In other words, if institution, as Merleau-Ponty (2010) says, is what makes a historicity possible, then the current crisis seems to us to point to the need for a change in course, or to the end of the line for the current course. As we have said elsewhere, based on Merleau-Ponty²⁷, "any social institution ceases to live when it is no longer capable of a poetry that attracts men's freedom, when it is thus no longer capable of realizing its desire for connection" (Furlan, 2016b). This is the situation. This is why the crisis is deep and nihilism seems total.

Bibliographic References

ALLIEZ, E., LAZZARATO, M. 2016. *Guerres et Capital*. Paris: Éditions Amsterdam.

ARENDT, H. 2000. A crise na cultura: sua importância social e política (trad. Mauro W. Barbosa de Almeida). In *Entre o passado e o futuro* (5ª. ed.), pp. 248-281. São Paulo: Perspectiva (originalmente publicado em 1954).

BERLAN, A. 2012. *La fabrique des derniers hommes, Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte.

BOLTANSKI, L. 2007. *La souffrance à distance*. Paris: Gallimard.

BOLTANSKI, L., CHAPIELLO, E. 2011. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

²⁵ « Aggression has roots in sexuality, and the other I in me – aggression is explained through the archeology of the id (as a matrix of relations with the other) and not through visible relations of the Is. And before being a relation to the other, aggression is a relation with myself (...). Therefore, no social adjustment that does not proceed of total reformulation" (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, p. 150, own translation). That does not mean that everything is sexual, but that "nothing is asexual" (p. 150).

²⁶ On this point, cf. Tréguier, 1996, pp. 160-163.

²⁷ Merleau-Ponty, 1962/2000b, p. 45.



CANGUILHEM, G. 2002. O normal e o patológico (5ª. ed., trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas e Luiz Octávio F. Barreto Leite). Rio de Janeiro: Forense Universitária. Originalmente publicado em 1943, revisto e ampliado publicado em 1966.

CASTRO, E. V. de, 2008. Encontros, Eduardo Viveiros de Castro (Renato Sztutman, org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

DOWBOR, L. 2017. A era do capital improdutivo, A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta. São Paulo: Autonomia Literária.

DOWBOR, L. (2019). The Age of Unproductive Capital: New Architectures of Power. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

DUMONT, L. 1985. Homo aequalis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris : Gallimard.

EHRENBERG, A. 2000. La fatigue d'être soi, Dépression et société. Paris: Odile Jacob.

EL PAÍS. 13 de abril de 2016. Solidão, uma nova epidemia. Uma em cada três pessoas sente-se sozinha na sociedade da hiperconexão e das redes sociais, por John T. Cacioppo e Stephanie Cacioppo, retirado de

https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/06/ciencia/1459949778_182740.html

FURLAN, R. 2015. Fenomenologia da vida contemporânea: a carne do mundo. In: SILVA, C.A.F.; MÜLLER, M. J., (Org.). Merleau-Ponty em Florianópolis. Porto Alegre: φ Editora Fi, p. 319-358.

FURLAN, R. 2016a. Cultura no ambiente tecnológico. Revista Bergasse 19, v. VII n.1, p. 78-101. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto.

FURLAN, R. 2016b. O erotismo na filosofia de Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I.O. e NÓBREGA, T.P. (Org.). Compêndio Merleau-Ponty. São Paulo: LiberArs, pp. 395-406.

FURLAN, R. 2017. O significado da crise da sociedade contemporânea. Revista Aoristo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, n.1, v. 1, pp. 159-187. Toledo, Paraná: Unioeste.

GUIDENS, A. 1991. As consequências da modernidade (trad. Raul Fiker). São Paulo: Editora Unesp.

LEFORT, C. 1986. La question de la démocratie. In LEFORT, C., Essais sur le politique. Paris : Édition du Seuil.

MERLEAU-PONTY, M. 1994. Fenomenologia da Percepção (trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes (originalmente publicado em 1945).

MERLEAU-PONTY, M. 2003. L'Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955).Tours: Belin.

MERLEAU-PONTY, M. 2010. Institution and Passivity: Course Notes from the College de France (1954-1955). Evanston: North Western University Press.

MERLEAU-PONTY, M. 2000a. A Natureza – Notas de cursos no Collège de France, 1956-1960 (Texto estabelecido e anotado por Dominique Ségard; trad. Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.



MERLEAU-PONTY, M. 2000b. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, in *Parcours deux, 1951-1961*, p. 36-48. Lagrasse: Verdier (originalmente publicado em 1962).

MERLEAU-PONTY, M. 1964. *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris.

MERLEAU-PONTY, M. 1996. *Notes de cours, 1959-1961* (S. Ménasé, Ed.). Paris: Gallimard (original de 1959-1961).

NEGRI, A., HARDT, M. 2012. *Commonwealth* (trad. Elsa Boyer). Paris: Folio Gallimard.

PIKETTY, T. 2019. *Capital et idéologie*. Paris: Éditions du Seuil.

PIKETTY, T. 2020. *Capital and Ideology* (translated by Arthur Goldhammer). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

POLANYI, K. 1983. *La grande transformation*. Paris : Tel Gallimard. (original publicado em 1944).

ROSANVALLON, P. 1989. *Le libéralisme économique, Histoire de l’idée de marché*. Paris : Éditions du Seil.

SARTRE, J.P. 1976. *L’Être et le Néant*. Paris: Gallimard (originalmente publicado em 1943).

SILVA, F. L. 1999. A experiência universitária entre dois liberalismos. In *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 11(1), 1-47, São Paulo.

STIEGLER, B. 2010. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la pharmacologie*. Paris : Flamarion.

STIEGLER, B. 2012. Interview: from libidinal economy to the ecology of the spirit, Bernard Stiegler with Frédéric Neyrat (trad. Arne De Boever). *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n. 14, pp. 9-14. Austrália: Melbourne School of Continental Philosophy.

TAYLOR, C. 1997. *Compréhension et ethnocentrisme*. In *La liberté des modernes*, pp. 195-219. Paris: PUF.

TRÉGUIER, J-M. 1996. *Le Corps selon la Chair*. Paris : Kimé.

VIOULAC, J. 2013. *La crise de la phénoménologie – intuition, spéculation, spectralisation*. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 78, pp. 245-269 . Paris : PUF.

VIOULAC, J. 2018. *Entretien avec Jean Vioulac : Autour d’Approche de la Criticité, (Partie III)*, retirado de <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jean-Vioulac-Autour-d-Approche-de-799/>

DESCOLONIZAR OS INDESCONSTRUÍVEIS: espectrologia, fideísmo e messianidade em Jacques Derrida

Moysés Pinto Neto¹

<http://orcid.org/0000-0003-4785-9691>

Resumo: O texto investiga os “indesconstruíveis” na filosofia de Jacques Derrida e sua relação com espectrologia, fé e messianidade. Partindo de uma imagem de zigzague, ela própria presente em diversos ensaios derridianos, aproxima e desaproxima os indesconstruíveis (justiça, perdão, promessa, dom etc.) das ideias de indecível e decisão, de místico e espectral e, finalmente, de imanente e transcendente. A partir do debate sobre a Era Axial, pergunta-se, então, se os indesconstruíveis derridianos podem mesmo postular a universalidade, apresentando como contraponto o tratamento da fé secular em Hägglund e da espectralidade nas metafísicas ameríndias tais como descritas por Eduardo Viveiros de Castro.

Palavras-chave: Indesconstruíveis; Espectros; Fé; Messianidade; Derrida.

DECOLONIZING THE UNDECONSTRUCTIBLES: hauntology, fideism and messianity in Jacques Derrida

Abstract: The text investigates the “undeconstructibles” in Jacques Derrida’s philosophy and their relationship with spectrology, faith and messianity. Starting from a zigzag image, itself present in several Derridian essays, it brings the undeconstructibles (justice, forgiveness, promise, gift, etc.) closer and far away from the ideas of undecidable and decision, mystical and spectral and, finally, immanent and transcendent. From the debate on the Axial Era, one asks, then, if the Derridians undeconstructible can even postulate universality, presenting as a counterpoint the treatment of secular faith in Hägglund and spectrality in Amerindian metaphysics as described by Eduardo Viveiros de Castro.

Keywords: Undeconstructibles, Specters, Faith, Messianity, Derrida.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Estado do Rio Grande do Sul com estágio-sanduiche no Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), em Kingston – Inglaterra. Email para contato: moysespintoneto@gmail.com ou moyses.neto@ulbra.br.



Introdução

Enunciados apodícticos são raríssimos na obra de Derrida. A rigor, a desconstrução sempre foi um exercício do *talvez*, ainda que não um talvez que simplesmente coloca a pergunta em primeiro plano — segundo uma longa tradição filosófica também trabalhada por ele (DERRIDA, 1987) —, mas um talvez *forte*, no sentido da afirmação da contingência radical de tudo que existe.² É, por isso, estranho que em *Mal de Arquivo* encontremos uma afirmação como a seguinte:

A crença, o fenômeno radical da crença, única relação possível com o outro enquanto outro, não tem finalmente nenhum lugar possível, nenhum estatuto irreduzível na psicanálise freudiana, que, contudo, a torna possível (Derrida, 2001a, p. 122).

Não é propriamente o debate com Freud e o arquivo que interessa aqui, mas o dito incidental de que a *crença é a única relação possível com o outro enquanto outro*. Chamaremos essa postulação de *fideísmo*.³ A afirmação aparece no contexto em que Derrida criticava Freud por entrelaçar-se aos espectros na mesma medida em que os expulsa ao final, repetindo o gesto de Marx (e Heidegger) a respeito. Como *scholar* e positivista, Freud não poderia sujar as mãos com os fantasmas, fazendo, ao final, uma “redução a outra coisa” e, com isso, negando a “existência virtual do espaço espectral”. Entre os dois mestres da suspeita, o fantasma de Shakespeare assombrava suas especulações, que depois deviam ser purificadas para manter o caráter científico exigido de um bom *scholar* racional (DERRIDA, 2001a, pp. 121-122; DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 125).

Neste ensaio, usando um caminho repleto de encruzilhadas que oscilam em um *ziguezague* — como os exercícios fenomenológicos de Husserl —, procuro desenvolver o conceito de fideísmo em Derrida a partir da sua postulação de uma “messianidade quase transcendental” que se confunde com o seu tratamento do espectral. Assim, traço o itinerário de diagonais invertidas, em *ziguezague*, a partir de perguntas e proposições que examinam:

A) se a messianidade é uma categoria existencial na linha do humanismo fenomenológico, cuja base seria o conceito de *decisão*;

B) o conceito de *indecidível* como condição “objetiva” da realidade, independente de qualquer subjetividade existencial, pensado a partir de Gödel;

C) os espectrais como fenômenos *místicos* cuja acessibilidade dá-se unicamente como questão de fé e que, portanto, se fechariam à experiência direta;

D) o contraponto à universalidade dos espectrais messiânicos a partir da sua contingência espaço-temporal relacionada à Era Axial;

2 “Talvez, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça. Há um porvir para a justiça, e só há justiça na medida em que seja possível o acontecimento que, como acontecimento, excede ao cálculo, às regras, aos programas, às antecipações etc. A justiça, como experiência da alteridade absoluta, é inapresentável, mas é a chance do acontecimento e a condição da história” (DERRIDA, 2007, p. 51).

3 Em outro texto-entrevista, Derrida reafirma a *fé*, especificamente, como única relação possível com o espectral a partir da técnica: “We are already transfixed by a disappearance [*une disparition*] which promises and conceals in advance another magic ‘apparition’, a ghostly ‘re-apparition’ which is in truth properly *miraculous*, something to see, as admirable as it is incredible [*incroyable*], believable [*croyable*] only by the grace of an act of faith. Faith I which is summoned by technics itself, by our relation of essential incompetence to technical operation” (DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 117). Em *Fé e Religião*, Derrida amplia a experiência fideísta para além do que estaria confinado no significante *romano* religião e em suas revelações abraâmicas (DERRIDA, 2001b, p. 18). Ver ainda o magnífico ensaio de BERNARDO, 2016.

E) a extrema dessubstancialização dos atributos messiânicos de herança religiosa dos espectrais em Martin Hägglund mediante a noção de “fé secular”;

F) a insistência na não-universalidade da experiência da messianidade e o contraponto exemplificativo a partir da inconstância da alma ameríndia.

2 - Zigue: Espectralidade e Messianidade

A passagem citada anteriormente, segundo a qual a crença é a única relação possível com o outro enquanto outro, é interessante porque marca o entrelaçamento entre a abertura do campo espectral, investigado abundantemente pela psicanálise — que, em outro lugar, chegou a ser definida pelo autor como “ciência dos fantasmas” (DERRIDA, 2002, p. 22) —, e as temáticas éticas como justiça, perdão, dom e testemunho. *Mal de Arquivo* foi escrito apenas um ano após *Força de Lei* (1995 e 1994, respectivamente), onde Derrida explicita praticamente uma formalização da relação dos espectrais indeseconstruíveis com suas formas finitas, colocando o problema da seguinte maneira:

1. A desconstrutibilidade do direito (por exemplo) torna a desconstrução possível.
2. A indeseconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde.
3. Consequência: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como a experiência do impossível, ali onde, mesmo que ela não exista, se não está *presente*, ainda não ou nunca, *existe* a justiça. Em toda parte em que se pode substituir, traduzir, determinar o X da justiça, deveríamos dizer: a desconstrução é possível como impossível, na medida (ali) em que *existe* X (indeseconstruível), portanto na medida (ali) em que *existe* (o indeseconstruível) (DERRIDA, 2007, p. 28).

Não parece inadequado afirmar que o termo “por exemplo” na proposição 1 bem como o X na proposição 3 indicam que Derrida não estava restringindo o raciocínio à temática direito/justiça, mas os utilizou como forma de pensar uma relação entre o finito ou calculável (direito) e o infinito ou incalculável (justiça). Aliás, ele próprio afirmara isso no começo do texto:

Não é preciso dizer que discursos sobre a dupla afirmação, o dom para além da troca e da distribuição, o indecidível, o incomensurável ou o incalculável, sobre a singularidade, a diferença e a heterogeneidade são também, de ponta a ponta, discursos pelo menos oblíquos sobre a justiça (DERRIDA, 2007, p. 12).

Sabemos que a justiça pertence ao campo dos espectrais. O que a torna espectral é sua indecibilidade, o segundo componente descrito entre a “*epokhé* da regra” e a “urgência que barra o horizonte do saber”. Segundo Derrida,

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, *deve* entretanto — é de *dever* que é preciso falar — entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra (DERRIDA, 2007, p. 46).

A partir disso, podemos questionar se o conceito de *decisão* aproxima Derrida de uma filosofia existencial-humanista de inspiração em Kierkegaard, da qual ele próprio se afastou nos seus escritos mais jovens. Segundo essa trilha, a assunção da justiça como aquilo que se confunde com a própria desconstrução levaria a uma espécie de duplicidade do pensamento derridiano, no qual a indeterminação da desconstrução seria compensada com sua finalidade ética. De certo modo, há um equilíbrio entre as forças disseminadoras da desconstrução e a messianidade enquanto direção aos impossíveis. Entre os principais articuladores dessa posição estão, por exemplo, Simon Crichley e John Caputo. O último afirma:

Neste contexto da objeção feita à desconstrução — segundo a qual a desconstrução nos confinaria em alucinações, ilusões ou na prisão da subjetividade —, o que a filosofia clássica chama de “realidade” e “coisa real” (como oposta à alucinação) corresponderia ao *tout autre*; o amor e respeito por ele é o que se trata na desconstrução. Amar o

●
●

tout autre, que a fenomenologia chama de “transcendência”, é amar e respeitar a sua *inacessibilidade* (CAPUTO, 2002, p. 38).

Explicitamente, Caputo nomeia *transcendência* a relação ao outro, fazendo uma espécie de reequilíbrio estrutural entre a imanência textual da qual a desconstrução é acusada — e por isso estigmatizada como *free play* ou *anything goes* — e seu compromisso ético com o *tout autre*, a transcendência. É como se Derrida estivesse renunciando a fazer o que tradicionalmente se nomeia “filosofia teórica” (metafísica, ontologia, epistemologia) em prol de uma “filosofia prática” (ética, política e estética) em que a relação ao outro inacessível seria determinante. A vocação da desconstrução, assim, seria tornar o sujeito responsável pelo *toute autre* que se apresentaria a sua frente. Nesses termos, tal posição acabaria por dar razão ao que Derrida explicitamente discordou em sua primeira conversa textual com Levinas: *a ética como filosofia primeira* (DERRIDA, 1967).

3. Zague: Espectrologia como Metafísica do Virtual

A aproximação com o existencialismo humanista, no entanto, levaria Derrida a recair no que ele mesmo nomeava, já em 1967, em *A Escritura e a Diferença*, como *voluntarismo*. Seria possível lembrar como exemplo, nesse sentido, a delicada operação de dupla inscrição textual que aparecia em Georges Bataille. Em *A Parte Maldita*, Bataille estabelece uma espécie de linha de fuga da totalização hegeliana, deslizando em sua “mimese do saber absoluto” um escape que *excede* a totalização, e não simplesmente a *nega*. A partir disso, ele contornaria os problemas apontados em Kierkegaard e Levinas, cuja noção humanista de transcendência não deixaria de funcionar como negativo no sistema hegeliano, podendo com isso ser reabsorvida.⁴ O instante seria aqui o escape: “Ele não se dá, furta-se; ele próprio se arrebatava num movimento que é ao mesmo tempo de arrombamento violento e fuga delinquescente. O instante é o *furtivo*” (DERRIDA, 2009, pp. 383-384).

Mesmo assim, como ponto fraco, o próprio Bataille ainda poderia cair no voluntarismo senhorial de que Heidegger acusa Nietzsche — preso ainda na soberania (DERRIDA, 2009, p. 390). Portanto, ou novamente há recaída no existencialismo que havia sido descartado como forma insuficiente de humanismo, ou é preciso colocar o conceito de *decisão/indecidível* fora do universo do sujeito (e da vontade), evitando incorrer na crítica heideggeriana contra a qual Derrida está precavido desde seus primeiros escritos.

Por isso mesmo, outra leitura não é apenas possível, mas necessária.⁵ Partindo do vetor escolhido pelo próprio autor como chave para conectar justiça e desconstrução, devemos lembrar da gênese matemática da questão do indecível, que remetia à recepção francesa do problema de Gödel da impossibilidade de totalização a partir da teoria dos conjuntos. A questão foi levantada por filósofos da ciência como Jean Cavaillès, cujo trabalho foi recuperado na década de 60 do século passado pela “filosofia do conceito” dos *Cahiers pour l'analyse*, por exemplo, dos quais Derrida participou com a primeira versão do texto sobre Lévi-Strauss que mais tarde seria parte de *Da Gramatologia*. Além disso, Suzanne Bachelard, uma das principais referências de *A Origem da Geometria*, também levantara a objeção contra a totalização e tentara uma resposta/adaptação do pensamento de Husserl ao problema.⁶

⁴ Seria necessário todo um outro ensaio, triangulando os textos sobre Foucault, Levinas e Bataille de *A Escritura e a Diferença*, para descobrir que a loucura da justiça, da mesma forma que a decisão, *não é uma loucura existencial*. Tais considerações virão em textos futuros.

⁵ Outra saída do problema antropológico e humanista é construída em Bernardo, 2016.

⁶ No momento em que aborda a questão em sua Introdução, Derrida cita precisamente Cavaillès e Bachelard, além de Tran-Duc Thao, remetendo aos seus trabalhos a esse respeito (DERRIDA, 1962, p. 40).



O próprio Derrida, aliás, menciona a temática em sua introdução à *Origem*. De acordo com ele, Gödel teria mostrado a vulnerabilidade da confiança em um “sistema de axiomas que ‘domine’ uma multiplicidade e torne toda proposição determinável”, que poderia ser o objetivo nomológico de Husserl (em síntese, uma *mathesis universalis*), seja como ideal regulador inacessível por essência, seja como regra metodológica e técnica atual. Derrida, contudo, afasta a objeção sem questionar a inevitabilidade do reconhecimento dos limites que o teorema de Gödel impunha, mas deslocando o próprio projeto husserliano para além de uma axiomática dedutiva e exaustiva. Ele entende que mesmo a axiomática “pressupõe uma sedimentação do sentido, ou seja, uma exigência originária, um fundamento radical, que é também um passado”, e que estaria exilado das origens às quais Husserl tenta precisamente retornar (DERRIDA, 1962, pp. 40-42). Em outras palavras, a busca das condições transcendentais do conhecimento afastaria Husserl de um projeto clássico de *mathesis universalis* cujas bases teriam sido erodidas pelo problema da indecidibilidade.

Nesse sentido, ao fazer parte do problema da justiça, a indecidibilidade torna-o espectral — ou seja, coloca-o no campo do que é *mais que um e menos que um* ao mesmo tempo. Sua região está na franja mais indeterminada, mais próxima do virtual “puro” da *dyferença*. A mesma obliquidade aparece logo no início de *Espectros de Marx*, com o “efeito de viseira”: *não vemos quem nos olha* (DERRIDA, 1994, p. 22).⁷ Com isso, os espectros são visíveis e invisíveis, fenomênicos e não-fenomênicos: “um rastro que marca seu presente pela sua ausência de antemão” (DERRIDA & STIEGLER, 2002, p. 117). Contudo, *toda dyferença é impura* para Derrida e, por isso, ao “heterogêneo à ordem do calculável e da regra” segue-se que “*deve* entretanto (...) entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra”. Trata-se da arquitetura do espectral em Derrida: aquilo que não se pode experimentar *como tal*, apenas na sua forma finita, que por sua vez nunca irá reduzir o espectro à sua configuração atual. Para ele,

uma vez passada a prova da indecidibilidade (se isso é possível, mas essa possibilidade não é pura, nunca é uma possibilidade como qualquer outra: a memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre, uma decisão como tal), ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é *presentemente* justa, *plenamente* justa. Em nenhum momento uma decisão parece poder ser dita presente e plenamente justa (DERRIDA, 2007, p. 47).

“Presentemente” e “plenamente” são palavras grifadas pelo próprio Derrida. Elas indicam que o atributo da espectralidade não se faz em *plena presença*. É como um “corpo noturno” cuja visibilidade é dada apenas na medida em que não é visível em carne e osso. Mais uma vez, cabe reafirmar o que Derrida escreveu dezenas de vezes em resposta a interpretações forçadas da sua obra: *plena presença* não é a mesma coisa que *presença*, ou seja, as formas com que a ausência e a presença são equacionadas variam conforme intensidade, graus, ritmos.⁸ Por isso mesmo, o espectral corre no interior da *dyferença* como uma quase-forma injuntiva que só se mostra sob o aspecto oblíquo, nunca diretamente. Segue:

O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriológica que nos garanta a justiça de uma decisão (DERRIDA, 2007, p. 48).

O indecidível, portanto, não precisa ser confinado a uma subjetividade atravessada por angústia, tédio, desespero,⁹ culpa ou qualquer das tonalidades afetivas que costumam percorrer o humanismo existencial. A indecidibilidade não é um excesso de complexidade humana que se faz confrontar com uma realidade simples. Como a matemática de Gödel mostra em seu conceito de indecidibilidade, a impossibilidade de totalização axiomática indica que a presença não pode ser plena — independentemente de qualquer

⁷ Ver também, por exemplo, DERRIDA, 1994, pp. 182-186.

⁸ Sobre ritmo, ver por exemplo DERRIDA & STIEGLER, 2002, pp. 70-72.

⁹ Apesar disso, o próprio Derrida associou a messianidade com um “messianismo de desespero” (DERRIDA, 1994, pp. 224-225).



emoção humana peculiar. Há algo de disjuntivo em toda organização que não possibilita instituir um conjunto totalizante de regras que permita seu fechamento integral. É essa disjunção que irá caracterizar, justamente, a espectralidade — ultrapassando a dimensão existencial-subjetiva.

4. Zigue: os espectros são místicos?

Por outro lado, haveria um sentido mais interessante que o existencial, mas ainda assim impreciso, que postularia uma certa relação com a epifania mística. Sua sugestão, aliás, aparece no próprio *Força de Lei*, por meio do “fundamento místico da autoridade” que Montaigne e Pascal teriam explorado. Após citar o segundo, Derrida menciona o seguinte trecho do primeiro:

Ora, as leis se mantêm em crédito, não porque elas são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não têm outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve (DERRIDA, 2007, p. 21).

Quando inicia a discussão, Derrida menciona que “Montaigne havia utilizado uma expressão interessante, que Pascal retoma por sua conta, e que eu também gostaria de *reinterpretar e subtrair à sua leitura mais convencional*” (grifo meu, DERRIDA, 2007, p. 20). Afirma, portanto, desejar *subtrair à sua leitura mais convencional*, logo, não se trata de uma influência pura e simples da mística, ou seja, daquela relação herdada pela teologia negativa com uma divindade inefável que constitui uma epifania de impossível narração.

Primeiro, pela aproximação de Montaigne entre o direito e a “ficção legítima” — algo muito distinto da transcendência absoluta da mística —, considerando o direito como suplemento de outro suplemento ou “o artifício suscitado por uma deficiência da natureza” (DERRIDA, 2007, p. 22). Pascal, por sua vez, teria associado o direito ao pecado original e à corrupção das leis, numa espécie de queda que inferiorizaria nossa justiça em relação à justiça divina, mas igualmente o filósofo poderia ser lido — uma vez dissociado do pessimismo cristão — com as premissas de “uma filosofia crítica moderna, ou uma crítica da ideologia jurídica”. Há, porém, uma terceira dimensão ainda mais interessante que a necessária relação entre direito e poder — com o papel instrumental do direito na manutenção das opressões —, que é o fato de, na sua fundação, sempre existir no direito uma característica de vinculação entre força performativa, ou seja, *força interpretadora, e apelo à crença*. Derrida assim narra:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar, *fazer a lei*, constituiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou a sua interpretação dominante (DERRIDA, 2007, p. 25).

É aqui justamente que o *místico* será definido finalmente:

O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performático. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. (...) Eu puxaria pois o uso da palavra “místico” a um sentido que me arrisco a dizer wittgensteiniano (...) (DERRIDA, 2007, p. 26).

Na citação de Montaigne, fica clara a relação entre a mística da lei e o *crédito* que produz obediência. Mais uma vez, diante da alteridade daquilo que não pode ser conhecido — ou, repetindo Wittgenstein, sobre o que não se pode falar — a única atitude possível é o *crédito*, isto é, a *crença*. Teríamos aqui a porta aberta para a aproximação da teologia negativa que a corrente da “virada religiosa” sustenta.¹⁰

¹⁰No entanto, a mesma dimensão performativa que é injustificável diante de uma lógica e, portanto, reivindica uma decisão diante do indecível fazendo um apelo à crença e reativando, com isso, *maquinicamente* a religião, seria também dependente do “deserto no deserto” que desenraiza a tradição, a ateologiza (DERRIDA, 2001b, p. 32).



Logo em seguida, no entanto, virá uma inversão. Na mesma medida em que todo ato de fundação jurídica não é fundado a não ser em si próprio, subtraindo-se de qualquer juízo para além dos próprios critérios que o fundam (por exemplo, um direito natural), Derrida conclui que é isso mesmo que torna qualquer direito desconstruível, entendendo-se a estrutura da *justiça como direito* como uma chance política. E aqui voltamos à axiomática já mencionada enquanto paradoxo: “a justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*” (2007, p. 27). A espectralidade da justiça impede que ela se ofereça de modo frontal, exigindo uma aproximação mística. Essa mística envolveria uma relação ao outro que traria problemas infinitos. Contudo, sua infinitude não se daria por serem

infinitamente numerosos, nem porque estão enraizados no infinito de memórias e de culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas etc.) que jamais dominaremos. Eles são infinitos, por assim dizer, *neles mesmos*, porque exigem a própria experiência da aporia que tem alguma relação com o que, há pouco, chamávamos de *mística* (DERRIDA, 2007, p. 29).

Tem-se de um lado o fundamento *místico* do direito, aproximável do silêncio, e de outro a justiça como fantasmagoria indecível. Derrida é sutil, suave, bastante cauteloso no seu universalismo aqui (“*infinitos neles mesmos*”), fazendo uma torção em que contrários se implicam e aguçam em uma polaridade não-resolvida, em uma aporia. O “endereçar” no direito deve ser sempre reto, mas o endereço é sempre singular. Mais uma vez, vale citar suas palavras:

O endereço, como a direção, como a retidão, diz algo acerca do direito, e aquilo a que não devemos faltar quando queremos a justiça, quando queremos ser justos, é a retidão do endereço. Não devemos carecer de endereço, não devemos nos enganar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal. Como conciliar o ato de justiça, que deve sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou eu *como* outro, numa situação única, com a regra, a norma, o valor ou o imperativo de justiça, que têm necessariamente uma forma geral, mesmo que essa generalidade prescreva uma aplicação que é, cada vez, singular? (DERRIDA, 2007, p. 31).

Derrida nunca simplesmente subtrai a singularidade da justiça em nome de uma universalidade abstrata. Ao contrário: está permanentemente a vinculando *enquanto impossível* a essa singularidade. No entanto, a oposição aporética entre o idiomático e a regra geral reaparecem a todo instante. Há, portanto, um estatuto ambíguo da justiça que ao mesmo tempo em que se dirige ao totalmente outro e desconstrói qualquer direito na sua fundação contingente, *ela própria* se mantém como uma injunção que excede a idiomaticidade. Como vimos, seus problemas não são infinitos “*porque estão enraizados no infinito de memórias e de culturas*”, mas porque são infinitos neles mesmos. Ou ainda: é “preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade” (DERRIDA, 2007, p. 37). Estranhíssima fórmula: a justiça precisa exceder a “idiomaticidade”, mas ao mesmo tempo, quando universal, precisa se singularizar.

5. Zague: a contingência da messianidade

Esboçemos agora o que poderia ser, ao final, essa *mística* cuja definição oscila — tornando o texto enigmático — entre a fundação geral do direito e a singularidade desconstruidora da justiça. Trata-se, mais uma vez, da estrutura que em Espectros de Marx é definida como “messianidade sem messianismo”, espécie de forma irreduzível que envolveria toda experiência da promessa, e com ela toda sociabilidade possível, e que demandaria um “esvaziamento” de conteúdo para não se confundir com os múltiplos messianismos judaicos, cristãos, islâmicos e de todo universo abraâmico. Em outros termos, relembando o enunciado



apodítico de *Mal de Arquivo*: trata-se da experiência da fé ou da crença como única relação possível ao outro enquanto outro, que é o caso da justiça e de todos os demais espectrais.¹¹

Assim, ao mesmo tempo em que Derrida traça uma espécie de filosofia do virtual com a espectrologia, abrindo espaço para *ynexistentes* que excedem a presença, e situando-se mais perto da indeterminação aneconômica da *dyferença* que de suas configurações finitas, ele os *restringe* à generalização de uma certa estrutura particular, que é considerada curiosamente como universalíssima: a messianidade. Derrida não hesita em o afirmar:

Se o chamado messiânico pertence, em sentido próprio, a uma estrutura universal, a esse movimento irredutível da abertura histórica ao porvir, portanto, à experiência mesma e à sua linguagem (espera, promessa, engajamento para com o acontecer do que vem, iminência, exigência de salvação, de justiça para além do direito, garantia dada ao outro enquanto não-presente, presentemente presente ou vivo, etc.), como *pensá-lo* com as figuras do messianismo abraâmico? Ela figura a desertificação abstrata ou a condição originária? O messianismo abraâmico não seria senão uma prefiguração exemplar, o nome dado sobre o fundo da possibilidade que tentamos nomear aqui? (DERRIDA, 1994, p. 222).

Por que Derrida insiste em generalizar uma experiência bastante específica como abstrata ou desértica,¹² contra todas as precauções que seriam óbvias para um filósofo que se celebrizou pela desconstrução dos etnocentrismos, ignorando a pesquisa histórica e antropológica para compreender que a experiência messiânica está diretamente ligada a um certo campo de religiões — chamemo-las de *religiões axiais* — cuja escatologia pressupõe a redenção e a relação com o sobrenatural se dá a partir da promessa, colocando o *tempo* em primeiro plano? Por que tal experiência seria universal se há centenas de contraexemplos de “religiões” — ou seria melhor designar como *modos de existência* — completamente alheios à promessa da messianidade?

Bronislaw Szerszynski (2016) propôs a retomada do conceito de “Era Axial”, definido por Karl Jaspers, para explicar a formação de uma nova geoespiritualidade emergente a partir da intrusão de Gaia.¹³ Para Jaspers (1965), teria havido uma passagem radical quando, no período entre 500 A.C. a 200 D.C., se produz uma insólita confluência simultânea entre diversas culturas indicando uma ruptura com as antigas religiões e o surgimento gradual de um universalismo. Nesse momento histórico, surgem Confúcio e Lao-Tsé e formam-se as escolas filosóficas chinesas, enquanto a Índia tem Buda e, como a China, investiga as possibilidades do ceticismo, materialismo e niilismo; no Irã, Zaratustra assume uma visão dual de bem e mal; na Palestina, os profetas hebraicos fazem sua aparição; na Grécia, testemunha-se a aparição de Homero, os poetas trágicos e filósofos como Parmênides, Heráclito e Platão – tudo sem que qualquer uma das regiões soubesse acerca das outras.

Szerszynski (2016) caracteriza o período como o “longo arco do monoteísmo”, entendendo-o como a “trajetória cósmica no Ocidente que sai das heranças culturais indígenas comuns interagindo com os

11 Por exemplo: “Ela se inscreve antecipadamente na promessa, no ato de fé ou no apelo à fé que habita todo ato de linguagem e todo endereçamento a outrem. A cultura universalizável *desta* fé, e não de outra ou antes de toda outra, permite um discurso ‘racional’ e universal a respeito da ‘religião’” (DERRIDA, 2001b, pp. 31, tradução livre).

12 Por exemplo: “Mesmo podendo-se chamar de ‘laço social’, laço ao outro em geral, esse ‘laço’ fiduciário precederá toda comunidade determinada, toda religião positiva, todo horizonte onto-antropo-teológico (...) A abstração do deserto pode dar lugar, por si mesma, a tudo a que ela se subtrai (...)” (DERRIDA, 2001b, pp. 29, tradução livre). Ou, nas palavras da brilhante Fernanda Bernardo: “é precisamente a partir da hiper-abstracção deste outro deserto, designado «deserto no deserto» – o lugar sem lugar do pensamento, do que apela e dá a pensar e, na realidade, o lugar sem lugar de onde brotam todos os «impossíveis» da Desconstrução derridiana –, que jorra a luz, a «luz noturna» de uma outra fé. De uma fé hiper-reflectida ou a-teológica que, para Derrida, muito antes do «liame» do religare (a principal etimologia da “religião» cristã ocidental), que já desenha o «laço» entre os homens, ou entre o homem e a divindade de Deus, teria desenhado a possibilidade da abstracção do «laço» com outrem insinuando a possibilidade de uma religião mais originária e de uma nova fé” (BERNARDO, 2016).

13 Ver, por exemplo, DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2020, SZERSZYNSKI, 2017 e STRATHERN, 2019.



espíritos da Terra para a modernidade secular com sua visão de uma natureza não-humana tanto como recurso para exploração quanto como objeto romântico de veneração”. Tomando o momento mosaico como referência histórica, o egiptólogo Jan Assmann diferencia as religiões antigas — que ele nomeia “cosmoteístas” — dos monoteísmos emergentes, entendidos como “contrarreligiões” porque se baseiam na exclusão das outras formas enquanto superstições, mitos ou idolatrias. Segundo Assmann, os monoteísmos inventaram seu antagonista, o idólatra, enquanto elas próprias se certificavam de possuir a religião correta do único Deus verdadeiro. Em geral, nas formas religiosas mais antigas não existia a noção de “falso Deus”: todos os deuses são verdadeiros, embora seus cultos se distribuam em localidades diferentes.¹⁴ Assim como a filosofia introduz a diferença entre *mythos* e *logos*, os monoteísmos introduzem a distinção entre idolatria pagã e religião (ASSMANN, 2010).

Ainda seguindo o argumento de Assmann, o novo conceito de conhecimento, baseado na separação do mito, inventa também seu contraconceito: a fé. Ela passa a significar o que não pode ser estabelecido mediante padrões científicos. Enquanto o conhecimento é refutável e relativo, porém verificável criticamente, a fé não é verificável, mas é absoluta e irrefutável. Anteriormente a essa divisão, simplesmente não havia o conhecimento constitutivo para ciência nem a fé constitutiva para a religião revelada. A distinção mosaica, assim, cria um novo tipo de verdade: a verdade fideísta (ASSMANN, 2010). Se retomarmos o debate entre crítica e desconstrução traçado em *Espectros de Marx*, estaria a espectrologia ao lado dos monoteísmos ou dos cosmoteísmos? Parece mais ou menos óbvia a resposta,¹⁵ embora a ela não tenha correspondido um esforço concreto.

Nesse ponto, sem dúvida se poderia dizer que Derrida sempre hesitou em romper com a modernização pelas ressonâncias heideggerianas que o “paganismo” — ou, diríamos melhor, as religiões imanentes — poderiam significar. De fato, em *Fé e Saber* ele elenca duas reações como respostas à deslocalização e à expropriação produzidas pela tele-tecnociência: um “enraizamento” baseado no “sangue e solo”, presente, por exemplo, nos neonacionalismos xenófobos e, ainda pior, um “contrafetichismo” do mesmo desejo invertido, uma “relação animista” com as máquinas que as torna máquinas do mal radical. Esse contrafetichismo seria um retorno ao *primitivo* e *arcaico*, e Derrida grifa as palavras, relacionando a explosão dos artefatos em conjunto à emergência dos fundamentalismos religiosos. Mais uma vez, será sempre Heidegger que irá comparecer, sutil ou explicitamente, embora Derrida reconheça esses elementos inclusive em um certo espírito ecológico — para em seguida separá-lo dos “discursos e política ecológica bem rigorosos” (DERRIDA, 2001b, p. 86).

14 “...for the monotheistic camp, godlessness consists in the workshop of false gods, the cosmotheists see in godlessness a refusal to worship the gods as such. For the ‘pagans’, there is no such thing as a false god. All gods have a claim to be venerated, and what is feared most is not that once may have worshipped false gods but that some god to other, perhaps an unknown god, may have been left of one’s oblations” (ASSMANN, 2010, p. 71).

15 A definição de Viveiros de Castro a partir de Davi Kopenawa não corresponde exatamente ao que Derrida descreve? Segue: “Dir-se-ia que xapiripé é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Neste sentido, efetivamente, os xapiripé ‘são outros’. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar. Menos um espírito por oposição a um corpo imaterial que uma corporalidade dinâmica e intensiva, um objeto paradoxal que, como Alice, não cessa de crescer e diminuir ao mesmo tempo: um espírito é menos que um corpo – os xapiripé são partículas de poeira, miniaturas de humanos dotados de micro-falos e a cujas mãos faltam dedos (...) – e mais que um corpo – aparência magnífica, eventualmente terrificante, ornamentação corporal soberba, brilho, perfume, beleza, um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem (...). Em suma, uma transc corporalidade constitutiva, antes que uma negação da corporalidade: um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas. O intervalo entre dois corpos quaisquer, mais que um não-corpo ou corpo nenhum” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326)



Heidegger – e aqui estamos falando de um Heidegger muitas vezes descrito e corretamente atacado por Levinas nas suas mais claras inflexões nazistas – funciona como espécie de *bloqueio* às religiões imanentes e à própria temática ecológica em uma filosofia que procura se estabelecer pelo devir, pelo nomadismo, pela dispersão — figura que Derrida escolhe associar ao “marrano” com o qual se identifica (DERRIDA, 2001b, p. 100). De fato, em tal ponto aparentemente andamos muito na última década, em termos das conexões entre o pensamento decolonial/contracolonial e a crise ecológica, libertando-se a relação com a terra das ressonâncias românticas que irrigaram o nazismo.¹⁶ Ao contrário, seguindo o argumento de Bruno Latour (2020), poderíamos dizer que as elites mundiais que se associam aos fascismos emergentes têm buscado a solução da “fuga do mundo”, desconectando-se de qualquer relação com a terra. Será que Derrida se interessaria em repensar algumas das questões levantadas pelo seu pensamento considerando a intrusão de Gaia e o Antropoceno, as numerosas novas matrizes que vêm surgindo de pensamento afrocentrado e as metafísicas ameríndias? De qualquer modo, podemos pensar a desconstrução como um desejo para essa abertura, independentemente do que ele próprio, Derrida, levou a cabo enquanto vivo.¹⁷

O ponto então consiste no seguinte: a oscilação entre uma estrutura universal que funciona praticamente como um transcendental (místico) e, de outro lado, sua impossibilidade de se dizer senão como idiomaticidade finita *limita* as possibilidades que a própria espectrologia, enquanto metafísica do virtual, abre. Isso ocorre por três razões paralelas que são essencialmente a mesma: 1) a *messianidade* não é a estrutura universalíssima postulada por Derrida, o “deserto no deserto” que seria o transcendental último irreduzível; 2) a crença ou a fé não são a única relação possível com o outro enquanto outro; 3) e nem o que ele chama de “idiomaticidade” prescinde de criar seus próprios espectros muito distintos do universo messiânico.

6. Zigue: Fé secular

Uma tentativa sólida de formalizar a estrutura que Derrida estabeleceu — sem a recaída na transcendência que aparentemente ele tentou evitar —, levando até o limite a dessubstancialização das categorias marcadas idiomáticamente (dom, justiça, etc.), está sem dúvida no trabalho de Martin Hägglund, tanto no livro específico sobre o pensamento do filósofo franco-argelino, *Radical atheism: Derrida and the time of life*, quanto no mais recente *This Life: secular faith and spiritual freedom*, uma grande apropriação livre do pensamento derridiano.

Talvez a empreitada mais difícil e polêmica de Hägglund tenha sido a diferenciação clara por ele estabelecida entre Derrida e Levinas, por muitas vezes nublada pelo primeiro pela grande admiração e amizade que nutria pelo segundo, sobretudo em trabalhos como *Adeus a Emmanuel Levinas e Da Hospitalidade*. Essa relação com detalhes decisivos que acabavam escamoteados acabou levando à corrente Caputo/Crichley, da virada ética (ou inclusive denominada virada religiosa), para a qual, como já visto, *a alteridade é associada à transcendência*. A partir disso, os espectrais, conectados ao acontecimento impossível, acabam reservando-se sempre uma espécie de *espera messiânica* como desejo de transcendência.

Hägglund não se afasta das proposições que formam a estrutura da messianidade, mas as reinterpreta sob um prisma mais próximo da chave da autoimunidade. De modo antagônico à associação entre

¹⁶ São dezenas de exemplos possíveis, mas citaria apenas a título ilustrativo os trabalhos de Donna Haraway, Isabelle Stengers, Marco Antonio Valentim, Davi Kopenawa & Bruce Albert, Ailton Krenak, Luiz Antonio Simas, entre infinitos outros.

¹⁷ As relações de Derrida com os povos extra-axiais foram, para dizer o mínimo, extremamente descontraídas, a começar pelo primeiro confronto com Lévi-Strauss em que, entre toda riqueza ameríndia descrita em *Tristes Trópicos*, incluindo outras relações com a animalidade e a soberania, Derrida prefere relacionar o antropólogo a Rousseau e a imagem do “bom selvagem” (DERRIDA, 1967). É possível, no entanto, imaginar que talvez hoje ele não reagisse do mesmo modo diante dos esforços decoloniais, ou contracoloniais, das “metafísicas dos outros” que emergem atualmente.



espectrais e transcendência, Häggglund considera completamente equivocada a leitura que associaria o impossível associado à “ideia regulativa” kantiana, ou seja, algo que não se pode alcançar de modo finito, mas ainda assim figura como um desejo inalcançável. Embora similares quanto à impossibilidade, os indesejáveis iriam na direção oposta à ideia kantiana: enquanto esta caminha na direção da infinitude e superação da mortalidade, aqueles estariam diretamente atrelados à condição finita que impossibilita sua plena realização. Segundo o autor, o “mal radical” não seria a impossibilidade de assumir diretamente os espectrais impossíveis (justiça, dom, perdão, etc.), mas sua assunção positivada enquanto presença. O desejo de imortalidade — que poderíamos aproximar da transcendência — é que seria o mal radical, uma vez que eliminaria o próprio sentido da existência (HÄGGLUND, 2008).

Assim, o “ateísmo radical” de Derrida consistiria em negar não apenas a possibilidade da imortalidade, mas inclusive o *desejo* de superar a finitude. Häggglund mobiliza a lógica do espaçamento para compreendê-lo como condição ultratranscendental de qualquer experiência do vivo: o que quer que exista somente pode existir se inscrevendo no tempo, mas o tempo em si depende da destrutibilidade do rastro para formar a própria passagem entre passado e futuro. O tempo, assim, espacializa-se, tornando tudo que existe potencialmente destrutível, e por isso mesmo impossível o desejo religioso de alcançar o indene, o imune, o sagrado — ou seja, aquilo que se põe para além do que é perecível e finito (HÄGGLUND, 2008).

Esse ponto será retomado em *This Life* como “fé secular”, livro que aprofunda a cisão entre a autoimunidade e a religião. Usando a expressão “secular” para expressar a relação intrínseca com o tempo, Häggglund opõe-na à fé religiosa, que consistiria — mais uma vez — no desejo de imortalidade ou, dito ao inverso, na negação da finitude. No problemático arco da “religião”¹⁸, Häggglund inclui todas as modalidades de crença que buscam superar a finitude e, portanto — para além de cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo e outras religiões —, existiriam formas que não seguem rituais ou modos típicos religiosos, mas ainda caem na negação da morte. Provocativamente, Häggglund coloca como exemplos a beatitude de Spinoza ou a redenção de Adorno como formas filosóficas de articular a fé religiosa, definida enquanto *a negação da dor inerente à finitude* (HÄGGLUND, 2020).

A fé secular, assim, é definida pela sua relação com a *fragilidade* das coisas, ou seja, a possibilidade sempre presente de perecimento. Häggglund inverte o famoso problema de Dostoiévski “se Deus morreu, tudo é permitido?” para afirmar que o verdadeiro niilismo é a crença na imortalidade, isto é, a fé religiosa. É justamente o fato de que a vida é finita que a torna valiosa, pois se fosse eterna não haveria porque se *ter cuidado* em relação a ela. A dor inerente à perda — e Häggglund utiliza a perda de um ente amado e o luto como exemplos — decorre exatamente do reconhecimento da finitude inerente à vida, enquanto a possibilidade da eternidade levaria, ao contrário, a um tipo de suavização do peso singular de cada existência (HÄGGLUND, 2020).

É curioso, no entanto, que Häggglund jamais coloque em dúvida a *crença* ou a *fé* como única relação possível com a indeterminação inerente à finitude. Ao contrário. Embora Derrida não compareça em nenhuma parte de *This Life*, Häggglund reitera o enunciado que abre o presente texto dizendo, por exemplo:

É uma questão de fé porque não podemos *provar* que a vale a pena viver mediante uma dedução lógica ou cálculo racional. Em vez disso, a fé que a vida vale a pena nos sustenta mesmo quando a vida se torna insuportável ou intolerável. Mais ainda, é porque a vida vale a pena ser vivida que nossas vidas podem aparecer *como* insuportáveis ou intoleráveis (HÄGGLUND, 2020, p. 49, tradução livre).

18 Como veremos, as religiões extra-axiais ou imanentes não são em qualquer medida atingidas pelas críticas de Häggglund ao niilismo religioso. Além disso, o livro é repleto de proposições que poderiam ser problematizadas a partir da desconstrução, como a ideia de “liberdade espiritual”, entre outras. Curiosa, nesse sentido, é a ausência completa de qualquer menção a Jacques Derrida e a assumida inspiração hegeliana no livro.



A fé secular articula-se a partir de três dimensões. Primeiramente, enquanto *compromisso existencial* a partir do qual qualquer noção de normatividade se tornaria possível. É *porque* as coisas podem perecer que elas têm valor e é porque elas têm valor que nós *devemos* viver em função disso, independentemente de qualquer vetor instintivo de autopreservação. Segundo, como *incerteza necessária*: estando comprometido com alguém ou alguma coisa, tenho fé no futuro — e o fato de que este futuro está em aberto é a base para a fé. “A fé”, segundo ele, “estabelece a chance positiva de ter relação com os outros — de confiar neles — mas também abre a ameaça negativa de ser derrotado ou traído” (HÄGGLUND, 2020, p. 50, tradução livre). Finalmente, a terceira dimensão é *motivacional*: para manter a fé na possibilidade de algo, preciso necessariamente reconhecer sua precariedade. É porque não posso dar as coisas como garantidas de antemão que devo ter fé e me comprometer para que elas possam se realizar. O *risco prospectivo* é inerente a uma forma de vida sustentável.

A formalização das proposições de Derrida acerca dos espectrais na lógica ultratranscendental do rastro, embora seja uma fantástica contribuição, parece desconsiderar aspectos substantivos relevantes que levaram à escolha de certos temas — como justiça, dom, perdão, testemunho — justamente em razão do papel estratégico que desempenham no coração de uma estrutura que Derrida chega a chamar de “messianismo quase transcendental”. Da mesma forma, Hägglund parece confundir *religião* com *transcendência*, *ateísmo* ou *secularismo* com *imanência*, nivelando — apesar dos seus esforços exemplificativos — algumas religiões específicas com outras formas completamente distintas incabíveis em sua crítica.

7. Zague: a inconstância contra o fideísmo

Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres — exceto o que não queriam. (Viveiros de Castro)

Jewgreek is greekjew. Extremes meet?, perguntava Derrida citando Joyce na conclusão do célebre ensaio *Violência e Metafísica*, diálogo com Emmanuel Levinas. Entretanto, e se for o caso de outro que não é nenhum deles?

Em contraponto a todas as variáveis em que o fideísmo aparece como única alternativa de relação com a transcendência, ou mesmo com a possibilidade de um futuro aberto pela destrutibilidade, podemos tomar a imagem do mármore e a murta narrada por Eduardo Viveiros de Castro no encontro entre indígenas e europeus na chegada dos últimos às Américas. Tomando uma citação do Padre Antonio Vieira, Viveiros descreve como, segundo o jesuíta, o gentio do país “era exasperadamente difícil de converter. Não que feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar”. Com isso, esse “gentio sem fé, nem lei, nem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes”. Ou seja, o “inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 184).

A alma indígena seria *inconstante* na sua relação com a alteridade. Longe da imagem da crença, da fé, da convicção firme que sustentaria como base toda relação ao outro como outro, a inconstância parece mais uma atenção flutuante entre o acreditar e o não acreditar, entre levar a sério e não levar, colocando problemas para a teoria da verdade. A distinção entre verdadeiro e falso, *mythos* e *logos*, diz Assmann, é um reflexo da relação entre “idolatria pagã e religião” que caracterizou a ruptura mosaica com as formas antigas imanentes, chamadas por ele de “cosmoteístas” (ASSMANN, 2010). Contrariamente ao elemento “motivacional” que Hägglund destaca como traço da “fé secular”, ou mesmo da decisão que Derrida sempre destacou, “o problema dos indígenas, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e vontade, fracas, remissas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 188).



Segundo os jesuítas, a resistência dos Tupinambá não se dava pela sua religião, mas em face da sua cultura. Na verdade, sua religião foi simplesmente relegada a uma “barbárie de terceira classe” que sequer poderia ser reconhecida como religião, reduzida então a mera superstição. O que os missionários não viram, segue Viveiros de Castro, foi que “os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 192). Apesar disso, a *crença em si*, ou seja, a fé, jamais se estabelecia de uma vez por todas: nem “creem nem deixam de crer: os indígenas, pelo jeito, não conseguiam acreditar nem em Deus, nem no terceiro excluído. Ou, como dia mais tarde Vieira, ‘ainda depois de crer, são incrédulos’” (idem, p. 214).

Como vimos, Montaigne atribuía o “fundamento místico da autoridade” a uma operação de crédito que possibilitava ao direito ser obedecido por si só, independentemente se fosse justo ou não. Em contraponto, Viveiros de Castro mostra que os jesuítas já percebiam nos Tupinambá que o problema epistêmico, a falta de crença, era na verdade político. Selvagens não creem em nada porque não adoram nada. Não se trata, segue o antropólogo, de ver “os Tupinambá como um povo de empiristas céticos (...)”. Meu ponto é apenas que o *‘génie du paganisme’* (...) não fala a língua teocrática da crença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 219).

O já clássico ensaio continua, como sabemos, analisando o enigma de como uma religião propriamente dita pôde, mesmo assim, desejar ser cristã, descrevendo como a relação estabelecida pelos Tupinambá se dirigia sempre à alteridade em permanente estado de transformação (“murta”), enquanto o Ocidente acima de tudo preserva uma identidade (“mármore”). Ao contrário da crença, que deveria se reverter em obediência (fé, lei e rei), a relação com a alteridade era imprescindível — vivida, contudo, de outro modo, a partir do eixo canibal. Para os ameríndios,

não se trata de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser em que ‘é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’ (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 206).

É evidente que essa religião que não se deixa transformar totalmente em fé — *e com a fé viria a obediência* — é uma modalidade daquilo que Alan Strathern chama de “religião imanente”, cujo contraponto são as “religiões transcendentais” que têm como principal alicerce a crença em outro mundo.¹⁹ Se os “maus costumes” são exatamente o que constitui a religião é porque a relação que ela estabelece com seus espectros é totalmente distinta da forma da promessa escatológica, ou seja, da expectativa messiânica de um porvir redentor. Em vez disso, tratam-se de religiões da vida, como já antecipava Nietzsche, cujas trocas com os espectros ocorrem para aumentar sua potência. Segundo Strathern, o “além-da-vida” é em geral um detalhe vago e menor dos quadros imanentistas: o motivo central das relações com o sobrenatural é o propósito do poder, ainda que poder seja concebido no sentido mais amplo possível (por exemplo, para sobrevivência com saúde, colheita, fertilidade) (STRATHERN, 2019, p. 36). A relação com o espectral jamais poderia, portanto, ser reduzida à messianidade, cuja *idiomaticidade* é mais que evidente, apesar das constantes denegações de Derrida.²⁰

19 “A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza. Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente avessa à má consciência, e imune à humildade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, pp. 205-206).

20 A concepção de “religiões imanentistas” de Strathern complica suplementarmente, por exemplo, a própria distinção entre universal e idiomático que serve de base para a aporia da justiça, mostrando que na concepção imanentista toda espectralidade — o que Strathern, inspirado em Sahlins, chama “metapessoas” — está ligado a formas locais e comunitárias. Em vez de noções como Bem e Mal, as religiões imanentes não usam noções abstratas e sistemáticas de ética, medindo os valores a partir de uma



Os espectros, assim, não ficam confinados em uma experiência “desértica”, o suposto *a priori* que carrega “a messianidade sem messianismo e portanto sem doutrina e dogma religioso, esta expectativa árida e sem-horizonte que não retém nada dos grandes messianismos do Livro, exceto a relação com um *arrivant* que deve chegar — ou nunca chegar —, mas sobre o qual não sabemos nada de antemão” (Derrida, 2002, p. 13, tradução livre). Esse *a priori* formal, abstrato, desértico, não-dogmático não abrange a experiência de muitos outros povos que não foram abarcados pelo *universalismo axial* reivindicado como indesconstruível. Os próprios conceitos de espera (que está conectado ao tempo)²¹ e revolução (que está ligada à ruptura do acontecimento)²² são experiências particulares que, como costuma acontecer no pensamento axial, têm como peculiaridade *negar as demais* formas de pensamento como idolátricas ou falsas (Assmann, 2010).

Na realidade, a ausência de fé não impedia os Tupinambá de manter uma relação extensa e intensa com a alteridade. Como destaca Viveiros de Castro, entre eles “o outro não era um espelho, mas um destino” (Viveiros de Castro, 2011, p. 220). A religião tupinambá estava em direta relação com seu exterior, entendendo-se em constante incompletude. A mesma heteronomia reivindicada pela messianidade aparece aqui, ainda que sem fé ou promessa, sem escatologia ou porvir, por mais “desérticos” que sejam (ao contrário do deserto, a floresta é superpovoada²³). A relação é colocada em outros termos: como uma *autodeterminação pelo outro*, ou seja, um perpétuo movimento de inconstância que produzia seu devir transformando-se a partir do contato com o exterior. Ou seja, completamente distinta da imagem exclusivista, identitária e xenófoba que irriga o “paganismo” de Heidegger no seu desejo de retorno às origens, seu antissemitismo estrutural veementemente acusado por Levinas e Lyotard, e infelizmente sempre — não custa repetir — arquimodelo para pensar *a partir da Europa* (!) qualquer forma de vida que não se confunda com as civilizações axiais.

Seria demasiado retomar a distinção de Oswald de Andrade na divisão entre cultura antropofágica e cultura messiânica, respectivamente matriarcal e patriarcal, como última pista de evidência da não-universalidade²⁴? Assim como Derrida — repetindo o que Oswald, 44 anos antes, afirmava em *A crise da filosofia messiânica* — reconhece, em *Espectros de Marx*, a injunção revolucionária que o marxismo carrega ultrapassaria o próprio Marx e já teria banhado os sistemas abraâmicos de religião, figurando — como já

“vida comunitária bem sucedida”. São sociedades que convivem com uma ambiguidade maior (STRATHERN, 2019, pp. 37-38) ou, como dizia Nietzsche, sociedades *para além do Bem e do Mal*.

21 Em termos comparativos, pode-se seguir o próprio ensaio de Eduardo Viveiros de Castro para constatar *uma outra temporalidade* na cultura antropofágica na qual a vingança figura como elemento marcador da memória: “A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos indígenas, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 233) e “No diálogo tupinambá, ao contrário, o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo” (idem, p. 238).

22 Compare-se, por exemplo, com a ideia de revolução de Russell Means (1980): “Toda tradição europeia, o marxismo aí incluído, conspirou para desafiar a ordem natural de todas as coisas. A Mãe Terra foi abusada, os poderes foram abusados e isso não pode continuar assim para sempre. Nenhuma teoria pode alterar esse simples fato. A Mãe Terra irá retaliar, todo o ambiente irá retaliar e os violadores serão eliminados. As coisas vão em um círculo inteiro, voltam para onde começaram. É isso a revolução. Esta é a profecia de meu povo, o povo Hopi, e de outros povos corretos”.

23 “O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inúmeras imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as do cipó. (...) De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 475). Ver também VALENTIM, 2018 e VIVEIROS DE CASTRO, 2006.

24 Conheço a existência do seminário *Manger l'autre*, do qual infelizmente li apenas a primeira parte, pois se encontra arquivado ainda e o prazo de estada na Abadia de Ardenne encerrou-se antes de completar o percurso. Em face disso, não tenho como analisar em detalhes a abordagem de Derrida em torno à antropofagia. De todo modo, parece-me que — com tudo que sinaliza ser extremamente interessante no tratamento do signo e da metáfora — ainda assim a circunscrição da messianidade continua sendo válida independentemente desse texto. Sobre o tema, ver por exemplo SALVATERRA, 2020; LLORED, 2014.



dito — como espécie de “messianidade sem messianismo” ou até “messianismo quase transcendental” com distintas versões religiosas e seculares que não esgotariam sua forma “desértica”.

Ou seja, não se trata de limitar ou refutar a importância da experiência da messianidade, mas *circunscrevê-la* a um “fato cosmopolítico total” que não figura como condição transcendental, ou quase transcendental, para *outras espectrologias*. Há ainda muitos outros mundos que não aqueles decorrentes das religiões axiais, e possivelmente a libertação das religiões imanentes esteja diretamente relacionada ao atrator Terra/Gaia, superando o medo gerado pela narrativa épica e seu correlato moral do “Não retrocederás”, como diz Isabelle Stengers (2017). Talvez seja essa a fissura que me impede de concordar com as “novas Luzes de uma nova civilização por vir”, nos termos que concluem o fantástico ensaio de Fernanda Bernardo (2016) sobre o mesmo tema aqui investigado, preferindo, não sem alguma hesitação, confrontar o “não retrocederás”. A intrusão de Gaia não apenas reconstrói o fio cortado pela “agnetologia” modernista — a relegar a “natureza” ao plano de externalidade —, mas igualmente reconduz ao caminho da *sobrenatureza*, povoando o multiverso com spectralidades que excedem o imaginário messiânico e seu futuro baseado na redenção.

Descolonizações e desconstruções do mundo, encore un effort!

Referências:

- ANDRADE, O de. 2011. A crise da filosofia messiânica. In: A Utopia Antropofágica. 4a. ed. São Paulo: Globo.
- ASSMANN, J. 2010. The Price of Monotheism. Tradução Robert Savage. Stanford: Stanford University Press.
- BERNARDO, F. 2016. O segredo da fé — o fiel ateísmo de Derrida. Revista Filosófica de Coimbra, n. 49, pp. 29-90.
- CAPUTO, J. 2002. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: Às margens: a propósito de Derrida. Org: Paulo César Duque-Estrada. São Paulo: Loyola.
- DERRIDA, J. 1962. Introduction. In: L’Origine de la géométrie, de E. Husserl. Paris: PUF.
- DERRIDA, J. 1967. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas. In: L’écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil.
- DERRIDA, J. 1987. De l’esprit: Heidegger et la question. Paris: Galilée.
- DERRIDA, J. 1994. Espectros de Marx. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- DERRIDA, J. 2002. Artifactualities. In: Echographies of Television. J. Derrida & B. Stiegler. Tradução de J. Bajorek. Cambridge: Polity.
- DERRIDA, J. 2001a. Mal de Arquivo: uma impressão freudiana. Trad. Claudia Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- DERRIDA, J. 2001b. Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon. Paris: Seuil.



- DERRIDA, J. 2007. *Força de Lei: o “fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- DERRIDA, J & STIEGLER, B. 2002. *Echographies of Television*. In: *Echographies of Television*. J. Derrida & B. Stiegler. Tradução de J. Bajorek. Cambridge: Polity.
- HÄGGLUND, M. 2008. *Radical atheism: Derrida and the time of life*. Stanford: Stanford University Press.
- HÄGGLUND, M. 2020. *This life: secular faith and spiritual freedom*. New York: Anchor Books.
- JASPERS, K. *The Origin and Goal of History*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. 2015. *A Queda do Céu: palavras de um xamã ianomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURE, B. 2020. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- LLORED, P. 2014. *Comment ne pas manger l'autre*. *Rue Descartes*, vol. 82, no. 3, pp. 82-85.
- MEANS, R. 1980. *Discurso no Black Hills International Survival Gathering, em Black Hills, South Dakota*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=168621>. Acesso em 3.12.2020.
- SALVATERRA, V. C. 2020. *Comer al otro: retóricas de la alimentación*. *Trans/Form/Ação, Marília*, v. 43, n. 4, p. 343-368, Out./Dez., 2020.
- STRATHERN, A. 2019. *Unearthly Powers: religious and political change in world history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SZERSZYNSKI, B. 2017. *Gods of the Anthropocene: geo-spiritual formations in the Earth's new epoch*. *Theory, Culture & Society*, 0 (0).
- VALENTIM, M. A. 2018. *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaio de ontologia infundamental*. Desterro: Cultura e Barbárie.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. *A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. *Cadernos de campo, São Paulo*, n. 14/15, p. 319-338.
- VIVEIROS DE CASTRO, E; DANOWSKI, D. 2020. *The past is yet to come*. *e-flux, Journal* 114, December. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/>. Acesso em 12.08.2021.

O DESMEDIDO MOMENTO E A MONTAGEM DA CENA NAS BORDAS DA FABULAÇÃO E DO INESPERADO EM JACQUES RANCIÈRE¹

Ângela Cristina Salgueiro Marques²
<http://orcid.org/0000-0003-4785-9691>

Resumo: Este texto realiza uma revisão de literatura em torno dos principais aspectos que envolvem a construção da cena dissensual em Jacques Rancière, evidenciando como a potência fabulativa da ficção produz momentos quaisquer que perturbam os encadeamentos consensuais de ações, gestos, existências e experiências. Primeiramente evidencia-se como o método da cena é definido por Rancière como a elaboração de uma teia ou montagem de uma trama complexa que se forma em torno de uma singularidade, através de uma operação de desconstrução de legibilidades hegemônicas e assimétricas. Em um segundo passo, argumenta-se que tal operação de montagem envolve a construção de uma escritura e de um léxico próprios, articulados em torno da interseção e da coexistência entre o momento qualquer e o desmedido momento, temporalidades que Rancière utiliza para nomear a emancipação política. Por fim, destaca-se como a fabulação altera o mapa sensível das experiências ao produzir cenas de dissenso que funcionam como uma máquina que interrompe o tempo dos vencedores, recusa a continuidade causal de organização das narrativas e reconfigura as aparências e suas formas de legibilidade. O desmedido momento, reapropriado pela escritura não explicativa, funciona como base para a fabulação de cenas que reconfiguram os espaços e tempos previamente destinados aos sujeitos, deixando de atender a expectativas e, assim, alterando a paisagem do pensável e do possível.

Palavras-chave: Cena de dissenso; Aparecimento; Fabulação; Momento qualquer; Desmedido momento.

THE MEASURELESS MOMENT AND THE MONTAGE OF THE SCENE ON THE EDGES OF FABULATIVE INVENTION AND OF THE UNEXPECTED IN JACQUES RANCIÈRE

Abstract: The aim of this text is to offer a literature review around the main aspects that involve the construction of the dissensual scene in Jacques Rancière, showing how the fabulative power of fiction produce any moments that disturb the consensual chains of actions, gestures, existences and experiences. Firstly, it is provided evidence on how the method of the scene is defined by Rancière as the elaboration of a web or assembly of a complex plot around a singularity, through an operation of dismantling hegemonic and asymmetric legibilities. In a second step, it is argued that this montage operation involves the construction of a writing and a singular lexicon, articulated around the intersection and coexistence between the "random moment" and the "measureless moment", which are temporalities that Rancière uses to name political emancipation. Finally, it is highlighted how fabulation alters the sensitive map of experiences by producing scenes of dissent that function as a machine that interrupts the winners' time, refuses the causal continuity of narrative organization and reconfigures appearances and their forms of readability. The measureless moment, reappropriated by a non-explanatory writing, works as a basis for the creation of scenes that reconfigure the spaces and times previously destined to the subjects, failing to meet expectations and, thus, altering the landscape of what is thinkable and possible.

Keywords: Scenes of dissensus; Appearing; Fabulation; Random moment; Measureless moment.

¹ Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq e da FAPEMIG.

² Universidade Federal de Minas Gerais – Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2253-0374>



INTRODUÇÃO

Em seus livros mais recentes, Jacques Rancière (2016, 2017, 2018b, 2018c, 2019a, 2019b, 2019c, 2021) tem explorado de modo mais detido a maneira como experiências fabuladoras podem redefinir a configuração sensível do mundo vivido em comum. Ele entende a fabulação como o processo de produção de enunciados que desafiam expectativas, a partir da ativação de um outro imaginário que desafia e interpela um imaginário hegemônico, evidenciando as incoerências, os excessos e as injustiças das representações hierarquizantes. Sob esse aspecto, ele argumenta que a fabulação precisa da ficção para alterar o modo como temporalidades distintas são articuladas, reverberando na maneira como formas de vida são apreendidas e reconhecidas. De forma mais evidente, Rancière menciona o trabalho literário de Guimarães Rosa (2017, 2021) como uma escritura que busca criar uma fabulação que “suspende a ordem corriqueira do tempo, a maneira habitual de ocupar um espaço, de se identificar como indivíduo [...] e de ultrapassar a borda” (2017, p.177-178) da experiência prevista para experimentar outras partilhas e possibilidades de reconfigurar a questão dos lugares, tempos e partes em geral nas quais os corpos se dispõem.

Essa atividade de invenção das operações que produzem dissenso permite uma redescritção e reconfiguração do mundo comum da experiência. É nesse sentido que podemos falar da poética fabuladora da política. O que parece preocupar Rancière é evidenciar as operações capazes de transformar a distribuição consensual e hierárquica do visível e do pensável. Ou seja, através de gestos fabuladores, “como transformar o estatuto visível das pessoas, o estatuto visível da maneira como olhamos as pessoas e como endereçamos a palavra a elas, reconfigurando o estatuto de pensamento e o imaginário político?” (RANCIÈRE, 2019a, p.50)

Ao comentar o trabalho do artista chileno Alfredo Jaar sobre o genocídio de Ruanda em 1994, Jacques Rancière (2012) procura evidenciar como as imagens produzidas por esse artista desafiam e desorganizam o regime ordinário de conexão entre o verbal e o visual presente no relato jornalístico. A instalação “*The eyes of Gutete Emerita*”, organizada em torno de uma fotografia dos olhos de uma mulher que sobreviveu ao genocídio, revela, segundo Rancière, a habilidade de Jaar em montar de um dispositivo de visibilidade capaz de fraturar o enquadramento de “vítima” e produzir um intervalo na dimensão do visível e do sensível que lhe confere outra possibilidade de ser apreendida, outra legibilidade e inteligibilidade. No caso da exposição de Jaar, é como se o artista redefinisse a ordem do sensível habitual na qual costumam emergir os corpos devastados pela guerra e nos apresentasse um exercício de fabulação que contraria o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade, a relação entre o que estaria previsto e o que de fato acontece. Nas palavras de Rancière (2012, p. 95), Jaar cria uma “fábula experimental do quase nada” que evidencia como a humanidade de Gutete Emerita não está dada de antemão, mas é negociada na composição intervalar entre texto e imagem, na montagem de um dispositivo que “regula o estatuto dos corpos representado e o tipo de atenção que merecem” (RANCIÈRE, 2012, p. 96). Assim, Jaar constrói uma cena na qual a imagem que nos interpela não é aquela esperada: o enquadramento é outro, a montagem deslocou o imaginário consensual sobre Ruanda, alterou sua arquitetura, seu estatuto e exige de nós uma leitura pela via de outra racionalidade.

As imagens criadas por Alfredo Jaar são insurgentes quando nos indicam que o processo emancipatório requer a redefinição da experiência a partir de outra configuração para a relação espaço, tempo, corpo e palavra. Insurgir-se implica, para Rancière, retirar os corpos dos lugares (concretos e simbólicos) que lhes foram destinados e transformar as redes materiais, discursivas e intersubjetivas que os sustentam e amparam, modificando olhares, linguagens e vulnerabilidades. A insurgência manifesta-se no gesto estético e político de “construir outras realidades, outras formas de senso comum, ou seja, outros dispositivos espaço temporais, outras comunidades de palavras e coisas, formas e significados” (RANCIÈRE, 2012, p.99). Assim, Rancière enfatiza que emancipar-se é poder engendrar uma outra temporalidade, diferente daquela

que encadeia e faz valer o que estava previsto: uma temporalidade dissensual, elaborada na fabulação de uma cena que interrompe as narrativas dominantes.

O conceito de cena de dissenso é um dos eixos estruturantes do pensamento e do método de pesquisa e de escritura de Jacques Rancière. Ele costuma definir a cena, de modo geral, como a construção de “uma forma de racionalidade não hierárquica que não procura explicar um fato, um acontecimento, uma vez que a inteligibilidade deriva da singularidade escolhida e das redes identificadas em torno dela” (2020, p.839). Tal definição da cena deriva da importância que Rancière confere à tentativa de evitar representar ou explicar o mundo e os fatos de maneira causal, obedecendo a uma linearidade consensual que busca apenas classificar, nomear, organizar, reforçar ordens e normas assimétricas. A representação, segundo Rancière, explica o mundo e evita o trabalho crítico do sujeito que se interessa em conectar singularidades, articulando-as em atrito e em mosaico. É como se uma cena singular pudesse se transformar em “um aparelho através do qual podemos olhar outras cenas e ter uma percepção, um entendimento diferente de outras singularidades, lançando luz ao redor” (RANCIÈRE, 2020, p.840).

Ao explicar como a cena de dissenso pode se originar, Rancière (2019b) lança mão de um exemplo presente em sua obra desde a década de 1980. Quando investigava os arquivos da imprensa operária de meados do século XIX, na França, Rancière (1985) se deparou com um jornal revolucionário dos operários, chamado *Le Tocsin des travailleurs*, vaiculado durante a Revolução Francesa de 1848. Entre as notícias e relatos, ele encontra os escritos de Louis Gabriel Gauny, o “marceneiro poeta”, ou ainda, o “filósofo plebeu”, aproveitando-os para redigir *A noite dos proletários* (1988). A partir desses documentos, que continham descrições aparentemente despolitizadas, ele produziu uma descrição literária que contém um trecho do diário de Gauny, escrito em terceira pessoa, acerca de um dia de trabalho como taqueador em uma casa em construção:

Acreditando estar em casa, enquanto não acaba o cômodo onde coloca os tacos, ele aprecia sua disposição; se a janela dá para um jardim ou domina um horizonte pitoresco, por um momento deixa de movimentar os braços e plana mentalmente na espaçosa perspectiva para apreciar, melhor do que os proprietários, as casas vizinhas (RANCIÈRE, 1988, p. 86).

Ao destacar essa citação do diário, Rancière pretende evidenciar que uma das maneiras de abordarmos a emancipação dos operários é entender que o tempo configura formas de vida: ser um trabalhador significa adequar um “equipamento sensório” a uma destinação social. Mas a separação entre os gestos da mão e do olhar introduzem o corpo do marceneiro em um novo mapa sensível, tornando possível a expressão de sua voz através de uma suposta incapacidade associada a essa forma de vida. O corpo emancipado aparece em cena desvinculando-se de uma dimensão produtiva: ele pode abandonar-se ao devaneio, à invenção e ao gesto que altera a condição da existência possível.

Utilizar o tempo livre para olhar pela janela “como se” fosse o proprietário da casa em obras é um gesto que liberta o olhar e os gestos do corpo, perturbando a ordem consensual e hierárquica que separa os que trabalham com as mãos e os que observam. A prática do “como se” promove uma espiral de temporalidades desviantes, capazes de “transformar a sucessão de horas nas quais nada jamais deve acontecer em um tempo marcado por uma multitude de acontecimentos” (RANCIÈRE, 2018c, p. 34).

A cena de dissenso elaborada nesse exercício fabulativo promove, assim, outras possibilidades de arranjos e articulações entre temporalidades e espacialidades de modo a alterar a dinâmica do aparecer dos sujeitos e dos acontecimentos, reorganizando o escopo do legível, do audível e do inteligível e retirando-o de uma ordem hierárquica. Quando o marceneiro Gauny olha pela janela, Rancière comenta, ele consegue reconquistar o tempo que inicialmente não lhe pertencia, transformando uma sucessão contínua das horas em um encontro de múltiplas temporalidades e gestos:



Na narrativa de Gauny, a jornada de trabalho é um tempo no qual, a cada hora, acontece alguma coisa: um gesto diferente da mão, um olhar que desvia e faz derivar o pensamento, um pensamento que ocorre inesperadamente e que altera o ritmo do corpo, um jogo de afetos que faz com que a servidão sentida ou a liberdade experimentada se traduzam em gestos de intensidades diversas e em encadeamentos contraditórios de pensamentos. Assim se produz toda uma série de intervalos possíveis com o tempo normal da reprodução do ser-operário. E esses intervalos deixam-se reunir em um encadeamento temporal desviante (RANCIÈRE, 2018c, p. 34).

Nessa passagem acima é importante notar o modo como Rancière aproxima as noções de cena intervalar, fabulação e coexistência de temporalidades heterogêneas, assinalando o modo como a construção do operário como sujeito político requer a transgressão de um limite simbólico que organiza e divide o tempo cotidiano, impedindo que o momento desviante do devaneio e do sonho desestabilize a partilha consensual do sensível.

A subjetivação passa por esse olhar pela janela na qual o trabalhador toma posse de um espaço que, certamente, não pertence a ele. O ponto fundamental não é a relação entre soberania e assujeitamento, mas a possibilidade de reconstruir um universo vivido, de perceber, falar ou agir de outra maneira que dentro das formas de experiência que nos são atribuídas (RANCIÈRE, 2020, p. 835)

O exercício de fabulação contraria o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade, a relação entre o que estaria previsto e o que de fato acontece, criando uma narrativa experimental e dissensual desdobrada pela cena polêmica e seus arranjos temporais destabilizantes (RANCIÈRE, 2018c, 2019a). Os intervalos que tornam intermitente o tempo do trabalho e que evidenciam sua interrupção para o aparecimento de cenas propícias ao devaneio fabulador promovem, assim, um processo de subjetivação e resistência.

Este artigo pretende apresentar alguns elementos do pensamento de Rancière acerca da elaboração de cenas de dissenso, acentuando sua potência fabulativa e seu trabalho disruptivo e insurgente a partir da relação que ele estabelece entre temporalidades políticas e precárias, ficção, imagens, momentos quaisquer e desmedidos momentos.

1 A FABULAÇÃO DAS TEMPORALIDADES COMO GESTO DE MONTAGEM

Não é tarefa fácil mencionar os vários pontos de aproximação e tensionamento entre Rancière e Walter Benjamin. Em um primeiro momento, poderíamos lembrar algumas críticas feitas por Rancière (2000, 2003) ao modo como Benjamin mencionou a estetização da política relacionando-a ao consumo de massa e ao regime Nazista.³ Há também um forte questionamento feito por Rancière (1996) ao modo como Benjamin teria abordado a questão da emancipação social e a emancipação proletária no livro das Passagens.⁴ Há ainda, críticas referentes ao modo como Rancière se distanciaria de Benjamin, pois este teria tratado as imagens fotográficas, associando-as pretensamente apenas a uma “reprodução encarregada pela rápida

3 Rancière (2000) explica que a política possui uma dimensão estética, mas que, diferentemente da análise de Benjamin, a política atua sobre a configuração do sensível, sobre questões acerca do que é dado, sobre quem é visível como falante apto a proferir algo. Ela atua sobre as visibilidades dos espaços e habilidades do corpo nesses lugares, sobre a divisão de espaços públicos e privados, sobre a configuração do visível e a relação do visível com o que pode ser dito sobre ele. A isso tudo ele atribui o nome de partilha do sensível. Ao mesmo tempo, Rancière também afirma que Benjamin reitera o pensamento crítico ao evidenciar como as coisas ordinárias podem escapar à obviedade para se tornarem fantasmagorias: estas pertencem ao regime estético das artes, pois escapam das aparências triviais, produzem dissenso e desvio do que está dado de antemão.

4 Apesar de considerar que Benjamin é o autor que mais seriamente lidou com as implicações e contradições da importância do devaneio para a emancipação social, Rancière tece uma crítica (ainda de um ponto de vista muito parcial) acerca do tratamento que ele confere, no livro das Passagens, aos movimentos de resistência operária. Ainda assim, Rancière (1996, p.39) reconhece a importância do pensamento de Benjamin quando este nos oferece “uma geografia materialista ou uma arqueologia da produção de formas, imagens, práticas e sentidos”, influenciando um despertar emancipatório quando “a lógica da interpretação se torna o salto livre do agora para o passado” (1996, p.37).



difusão e posterior popularização das verdadeiras obras artísticas”(MARTINS; VOIGT, 2016, p.254)⁵. Contudo, nos interessa de maneira mais específica o modo como Rancière (2018c; 2019b) valoriza a abordagem que Benjamin realiza do processo de interrupção do tempo dos vencedores para valorizar os desvios, explosões e limiares capazes de rasurar o mapa das experiências controladas pela ordem dominante.

A abertura de temporalidades liminares traz de volta a possibilidade de as vidas vulneráveis elaborarem um salto que as conduz das bordas do “quase nada” ao momento em que uma cena de dissenso se abre para transformar a distribuição assimétrica de lugares e funções sociais. De maneira ainda inicial, é possível definir o momento qualquer como a abertura de uma borda, de um limiar que torna possível estabelecer uma relação entre lugares e temporalidades, em que cada lugar e cada tempo pode ser várias coisas de maneira simultânea. Uma coexistência não hierárquica tecida como borda, originada por uma fabulação que é um contra-trabalho de ficção: a invenção de uma outra forma de tratar o tempo, revelando a entre-expressividade dos momentos e recusando “o tempo da sucessão e da destruição” (RANCIÈRE, 2017, p.136).

A relação que podemos estabelecer entre o momento qualquer que articula cenas de dissenso e a reflexão de Walter Benjamin acerca do conceito de História (e de sua organização temporal pela narrativa dos vencedores) aparece delineada pelo próprio Rancière (2017, 2019b) quando comenta que o momento qualquer é o tempo partilhado dos não vencidos. O momento qualquer resulta da quebra e da fratura do tempo dos vencedores, que passa a ser mesclado com outras temporalidades, perdendo seu poder organizador de controle. A forma de identificar, articular e montar os acontecimentos e as temporalidades permite a abertura de um intervalo (*écart*), uma borda sobre a qual os sujeitos oscilam entre o nada e o tudo. Essa borda é onde Rancière encontra Benjamin: ambos buscando não os avanços do tempo, mas suas paradas, suas suspensões e desvios. Ambos valorizando o momento decisivo que antecede o salto para a “criação do espaço desfamiliarizado, desdomesticado” (RANCIÈRE, 2017, p.182).

Dito de outro modo, a coexistência de temporalidades permitida pela reorganização da experiência pelo momento qualquer desfaz o dilema de termos que optar pelo “tempo dos vencedores” ou pelo “tempo dos oprimidos”. O tempo dos “não vencidos” confere destaque à capacidade de agência e à dignidade dos oprimidos, uma vez que se trata de um tempo da coexistência precária de temporalidades, da articulação de um comum que apresenta e aproxima fatos, coisas, sujeitos, palavras, situações e acontecimentos de modo a alterar a percepção e a inteligibilidade do mundo, considerando o tempo em “suas paradas, superposições, voltas, rodeios e explosões” (RANCIÈRE, 2019b, p.85).

Construir uma cena a partir de elementos singulares não consiste em apenas reuni-los, mas envolve articulá-los a partir de uma racionalidade que produzirá inteligibilidade a partir do distanciamento com relação a um tipo de ficcionalidade causal, na qual as coisas acontecem “como consequências umas das outras, segundo um encadeamento necessário ou verossímil” (RANCIÈRE, 2021, p.9). A racionalidade causal se organiza por meio de um esquema que “conduz os indivíduos, à sua revelia, entre dois pares de contrários: da felicidade à infelicidade, do esperado ao inesperado, da ignorância ao saber” (RANCIÈRE, 2021, p.9).

5 Os autores também mencionam que Benjamin oferece “uma visão desencantada de um mundo em que, segundo eles, tudo parece ter se transformado em consumo de imagens, onde as mais arraigadas tradições se perdem na banalidade dos novos hábitos modernos.” (MARTINS; VOIGT, 2016, p.257) Por mais que a visão apresentada por eles encontre-se ancorada nos argumentos elaborados por Benjamin nos ensaios “Pequena história da fotografia” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, tendo a considerar a leitura que Georges Didi-Huberman faz do pensamento de Benjamin mais promissora à abordagem das imagens e sua participação na articulação entre estética e política. (Ver, entre outros: DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. Pós. Belo Horizonte, v. 2, n.4, 2012, p. 204-219).



Mas a ficção fabuladora não segue a temporalidade da produção: ela valoriza o tempo da coexistência, “fazendo de cada momento o teatro de uma multidão de microacontecimentos sensíveis partilhados por todos” e que compõem uma “série de intervalos positivos no tempo normal que ordena um *continuum* supostamente homogêneo” (RANCIÈRE, 2018c, p.34). O encadeamento temporal desviante promovido pela racionalidade ficcional intervalar altera também a forma como a existência de pessoas quaisquer é apreendida e avaliada.

Os não vencidos são povos que se configuram quando o arranjo consensual e aparentemente “natural” das temporalidades é desorganizado por uma operação ficcional a partir da qual “se produzem toda uma série de intervalos possíveis com o tempo normal da reprodução do ser-operário. E esses intervalos deixam-se reunir em um encadeamento temporal desviante” (RANCIÈRE, 2018c, p. 34). O tempo dos não vencidos requer a coexistência e a articulação de tempos, espaços e dos sujeitos que os habitam e aí definem suas capacidades e interferências no comum. É um tempo “arrancado” do tempo da mercantilização e da dominação. O trabalho da cena é justamente produzir esse esforço de extrair à força, de arrancar o tempo dos não vencidos da linearidade consensual e contínua que dita o ritmo narrativo da história contada pelos vencedores (RANCIÈRE, 2019b).

Em um texto famoso, Walter Benjamin fala desses momentos que explodem o tempo contínuo – o tempo dos vencedores – e encontra o símbolo dessa insurgência parisiense de 1830 quando os operários atiram nos relógios para parar o tempo. Mais do que uma implosão do tempo dominante, essas insurgências produzem a abertura de um outro tempo, um outro tempo comum nascido das brechas operadas dentro do primeiro: não é um tempo do sonho, que nos faria esquecer do tempo sofrido ou projetaria um paraíso em devir. Mas é um tempo que se desdobra outramente, que confere um peso diferente a esse instante desviante, ligando-o a outros instantes, permitindo outros acessos ao passado, construindo outra memória e criando, por isso mesmo, outros futuros. O marceneiro que reinventa sua jornada de trabalho e os insurgentes que interrompem as agendas do poder e as rotinas da exploração opõem a fragmentação que os mantém indefinidamente à distância de seu próprio tempo, à fragmentação que lhes devolve a capacidade de produzir e conduzir um novo possível. (RANCIÈRE, 2018c, p.36 e 37)

O tempo dos vencidos não apaga o tempo dos vencedores, mas o corroí por dentro, abre flancos através dos quais se tornar possível a figuração e o aparecimento de povos vulneráveis e de tempos precários nas imagens. O tempo intervalar que conecta várias temporalidades produz também imagens dialéticas, oferece outras possibilidades para evidenciar a dignidade, a humanidade e as formas de vida dos povos. O devaneio fabulador de Gauny é uma imagem emblemática de como Rancière e Benjamin empreendem uma abordagem crítica do tempo como categoria política capaz de “alterar o estatuto do visível, da maneira como olhamos as coisas e de como nos movemos entre elas” (RANCIÈRE, 2019a, p. 51).

A aproximação entre Rancière e Benjamin também se expressa no método através do qual cada um trabalha a montagem, a articulação constelar de elementos singulares que, quando aproximados, produzem um choque, uma explosão, uma interrupção no fluxo contínuo da organização causal das temporalidades. A imagem benjaminiana é justamente o resultado dessa montagem: “imagem é aquilo onde, à maneira de um relâmpago, o acontecido se une ao agora numa *constelação*” (BENJAMIN, 2018, p.345). Cenas de dissenso são mônadas que se comunicam com outras dentro de uma complexa e movente constelação que retece e redispõe o comum e as comunidades políticas que nele emergem.

Quando o pensamento pára, bruscamente, numa configuração [Konstellation] saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. (BENJAMIN, 1985, p.231)

O que é importante é conseguir isolar todo um sistema de descrição, de inteligibilidade, à fixá-lo sob a forma de cenas e, ao mesmo tempo, de permitir que essa espécie de acontecimentos isolados ou de mônadas possa se comunicar com outras mônadas segundo diferentes relações que são sempre “entre-expressão” e jamais consecução de uma cronologia lógica ou de influência (RANCIÈRE, 2018b, p.122).



Certamente há diferenças entre o método constelar de Benjamin (2018) e o método da cena em Rancière (2018b). Benjamin opera anti-hierarquicamente a partir de vestígios que articulam constelações que reúnem elementos singulares e que, quando aproximados, produzem um choque, produzem lampejos que causam uma interrupção no fluxo contínuo da organização causal dos acontecimentos. Rancière busca menos o choque e mais o gesto de “instaurar, pela escritura, um plano de igualdade entre blocos de linguagem e de pensamento que geralmente estão separados, uns do lado que explica e outros do lado da matéria a ser explicada” (2019c, p.29). A montagem de Rancière volta-se mais para a produção de uma escrita não explicativa, em que uma pluralidade de vozes e autores sejam articulados em igualdade. Benjamin enuncia a necessidade de narrar a história dos povos vulneráveis rompendo com a história que conecta causas e efeitos rumo a uma constelação que articula vestígios, rastros e restos. Para ele, os pontos isolados dos fenômenos históricos só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma constelação, tais estrelas, perdidas na imensidão do céu, só recebem um nome quando um traçado as reúne. A constelação revolucionária entre o presente, o passado e o futuro é o esboço de uma ligação inédita entre fenômenos históricos; “graças a essa ligação, dois elementos (ou mais) adquirem um novo sentido e desenham um novo objeto histórico, até aí insuspeitado, mais verdadeiro e mais consistente que a cronologia linear” (GAGNEBIN, 1999, p.15).

Segundo Benjamin, quando a linearidade causal do tempo que orienta o capitalismo rumo ao progresso é substituída pela fabulação do gesto constelar, temporalidades e fragmentos antes distanciados e afastados podem ser aproximados novamente, produzindo um clarão, um relâmpago, um choque que interrompe a maneira consensual de ver, ler e apreender os acontecimentos. Assim, a produção das imagens dialéticas em Benjamin possui diferenças com relação à montagem da cena em Rancière. Na cena, a montagem é uma operação da escritura que zela pela “igualdade entre blocos de linguagem que normalmente são considerados como blocos que pertencem a esferas diferentes” (2019c, p.29).

A montagem da cena, conforme mencionado, se inicia com o trabalho de uma razão sensível que escolhe uma singularidade a partir da qual serão traçadas todas as linhas (ou constelações) que potencialmente definem um acontecimento. “Trata-se de colocar em relação o que aparece como sem relação, ou de mostrar uma capacidade que parece não mais existir” (RANCIÈRE, 2018b, p. 14). A cena aproxima e articula uma multiplicidade “de narrativas sérias ou fantasiosas, de documentos históricos, de coleções de objetos testemunhas ou mitos perdidos na noite dos tempos” (2017, p. 132).

A definição da cena, no livro *Aisthesis*, novamente aproxima Benjamin e Rancière, quando ressalta que a rede constituída em torno de um evento ou objeto singular “inscreve-os em uma constelação movente na qual se formam os modos de percepção, afetos e formas de interpretação que definem um paradigma da arte” (RANCIÈRE, 2013a, p. 11). Contudo, enquanto a constelação opera pelo choque, pelo estranhamento, pelo enigma lançado ao passado a partir do presente; a cena parece operar por meio da elaboração de uma escritura que permita a coexistência de singularidades, temporalidades e espacialidades contidas nas citações e vozes que deslizam umas sobre as outras, justapondo-se em combinações inusitadas entre materialidades, expondo a divisão e as desigualdades que fraturam o comum. Ambos criam uma escritura ensaística a partir da heterogeneidade dos arquivos, articulados a partir de uma experimentação desviante que possa alterar as coordenadas da experiência. Mas os propósitos de cada um possuem diferenças. O limiar aberto pela constelação opera via rememoração, enquanto que o limiar aberto pelo momento qualquer na cena opera pela partilha dissensual do sensível, ou seja, pela reconfiguração do mapa temporal e espacial que interfere em nossa apreensão do mundo, dos sujeitos e de seus modos de aparecer e figurar no mundo. A constelação, delineada pelo trabalho da rememoração, permite

[...] poder se lembrar do sofrimento e do passado sem que esse peso seja negado ou diminuído, mas sem que ele tampouco se transforme em fardo inexorável; ousar, ao mesmo tempo, operar essa retomada transformadora no e pelo presente. Lembrar-se, portanto, por amor ao passado e a seus sofrimentos esquecidos, decerto, mas



igualmente, de maneira ainda mais perigosa, lembrar-se por amor ao presente e à sua necessária transformação. (GAGNEBIN, 1999, p.105)

O trabalho da cena é menos um trabalho de rememoração e mais a criação de uma *mise en scène* discursiva e sensível que entrelaçam palavras por meio de um conjunto de fios que são ligados por meio de “conexões não planejadas, fazendo um texto ressoar dentro de outro” (RANCIÈRE, 2016, p.34).

O problema é, então, construir o espaço desses pontos de igualdade, estabelecer relações de igualdade entre os textos filosóficos e outros textos, construir pontes entre palavras que parecem pertencer a dois registros totalmente diferentes e a dois mundos absolutamente heterogêneos. [...]São operações de reformulação, de reordenação de frases, de condensação, comparação, deslocamentos que entrelacem as articulações de meu discurso com as articulações dos textos operários na constituição de um objeto (RANCIÈRE, 2019c, p.27 e 31).

A cena modifica o que poderia ser visto, pensado e entendido ao acolher o impensável, ao elaborar um microcosmos no qual temporalidades, espacialidades e corporeidades performam novos desenhos e novas tramas para as formas de vida:

A cena não é uma ilustração de uma ideia. É uma pequena máquina ótica que nos mostra o pensamento ocupado em tecer juntos percepções, afetos, nomes e ideias, constituindo a comunidade sensível que torna essa urdidura pensável. A cena capta conceitos em operação, em sua relação com os novos objetos que buscam apropriar, velhos objetos que tentam reconsiderar e os padrões que constroem ou transformam para este fim. (RANCIÈRE, 2013a, p. 11).

A temporalidade fabuladora que articula a cena de dissenso faz a conexão entre os diversos elementos da constelação alterando o modo como o tempo trabalha: trata-se, como mostra Rancière, de partir de um ponto singular qualquer, em um momento qualquer e estender conexões e articulações em direções imprevistas, inventando, a cada passo, outras relações. A potência do momento que engendra um outro encadeamento temporal não está apenas nas grandes manifestações revolucionárias, mas sobretudo nas insurgências cotidianas, pois nelas também as articulações entre acontecimentos rompem com a causalidade consensual da simples sucessão de coisas. Assim, a ficção envolvida na criação da cena de dissenso e no aparecimento dos povos não vencidos nos oferece

[...] uma outra maneira de pensar o tempo a partir da singularidade de momentos nos quais a distribuição hierárquica das temporalidades e das formas de vida é suspensa, interrompida ou desviada na experiência individual de um dia de trabalho, no romance que traz momentos de inatividade, ou nos ajuntamentos de multidões que interrompem o curso normal das coisas (RANCIÈRE, 2018c, p.47).

A ficção atua, de acordo com Rancière (2013c), na suspensão da ordem corriqueira do tempo, da maneira habitual de ocupar um espaço, da forma de identificar-se como indivíduo e de inscrever-se nas relações. O “ponto sem limites” (incapturável por fórmulas narrativas e discursivas), o “momento qualquer”, “não é o tempo da razão reencontrada nem o do desastre esperado. (...) É o tempo em que o interesse recai sobre a própria expectativa” (2013b, p. 96): “o tempo de uma vida que se inventa como diferente daquela a que ela estava destinada” (RANCIÈRE, 2021, p.19). O momento qualquer, como mencionamos, produz ondas de temporalidade que se interpenetram, sem que uma destrua a outra, produzindo uma forma de coexistência que conecta sem subordinar ou aniquilar: “um vínculo igualitário que conserva as temporalidades umas ao lado das outras em seu direito igual à existência, mas também enriquecendo-as infinitamente por meio de traduções, reflexos e ecos” (RANCIÈRE, 2017, p. 141).

Sob esse aspecto, o devaneio de Gauny define a instauração de uma cena na qual aquilo que antes não existia alcança inteligibilidade e escuta, e é por isso que “a emancipação é primeiramente uma reconquista do tempo, outra maneira de habitá-lo” (RANCIÈRE, 2018c, p. 33). A imagem de Gauny à janela nos revela a dimensão política do momento qualquer e de sua capacidade para configurar uma cena de dissenso relacionada com a capacidade que as imagens possuem de atuar sobre a forma de reconhecimento da dignidade dos sujeitos. O brilho fulgurante do momento qualquer se aproxima do relâmpago benjaminiano,



cujos clarões fugaz um passado, presente e futuro na imagem dialética. Contudo, um momento qualquer faz reverberar no presente uma profusão de recortes temporais do próprio presente. Ele abre a experiência para o trabalho do “desmedido momento”.

Rancière faz, no livro *Les bords de la fiction*, uma distinção entre o “momento qualquer” e o “desmedido momento”, que parecem ser temporalidades relacionadas a duas ações distintas que permitem uma ruptura entre “o que existe” (o que é dado a ver através de um regime policial) e “o que acontece” (o que pode ser reconfigurado pelos sujeitos em suas agências e aparrecimentos políticos) (2017, p.175). Assim, o momento qualquer parece caracterizar a interrupção do modo dominante que orienta o processo de produção de sentido: ele abre a borda, o intervalo que permite a instauração de passagens entre a totalidade e a singularidade. Por sua vez, o desmedido momento é o vetor de produção da fabulação que conduz essa passagem. Ele é um gesto, um acontecimento que “se expande sem fim no interstício do momento qualquer” (RANCIÈRE, 2017, p.185). O desmedido momento torna possível a fabulação como a capacidade de ultrapassar a borda para entrar nos espaços onde todo um sentido de real se perde junto com as identidades impostas e suas pretensas ausências de devir.

O momento qualquer compõe a cena, por exemplo, quando abre, na escritura, o espaço liminar no qual o autor (pesquisador, filósofo, artista) deve tomar uma posição. Ao decidir saltar no espaço desviante de recomposição da topografia das experiências, o autor transpõe a borda aberta pelo momento qualquer e se vê convocado a elaborar fabulações experimentais movidas por uma desorganização e reorganização constantes entre vários elementos. O desmedido momento é o tempo de criação daquilo que se passa no intervalo que se abre pela instauração da cena. Para Rancière, articular as cartas de Gauny a outros documentos, deu origem a uma montagem na qual bailam várias vozes:

Isso produziu um tipo de relato e de escritura: em vez de enraizar as palavras dos operários em uma experiência coletiva ou de traduzi-las em um sentido que lhes seria próprio, enfatizei as circunstâncias mesmas de sua enunciação, na maneira como se apropriavam das palavras que não haviam sido feitas para eles, no estilo e na tonalidade de seus discursos. Tentei criar ressonâncias com palavras que vinham de outros lugares – da religião, da poesia, da retórica –, com palavras mais antigas ou mais modernas. Tentei de algum modo registrar, do meu jeito, o tipo de mundo comum que construíam. (RANCIÈRE, 2017, p.101-102)

Esse excesso de temporalidades habilmente montadas em redemoinho é o dispositivo que vai desorganizar o “grande *continuum* feito da conjunção de momentos que são, ao mesmo tempo, o ponto por onde passa a reprodução da hierarquia dos tempos e o ponto de um hiato, de uma ruptura.” (RANCIÈRE, 2018c, p. 35). De acordo com Rancière (2019a), o modo como a ficção atua na produção de figuras, resistências e questionamentos implica em uma forma de compor as imagens (entrelaçadas com discursos, textos e palavras) que perturba a maneira como usualmente as representações tendem a apresentar, ao mesmo tempo, os conflitos e suas soluções pacificadas.

Sob esse aspecto, o momento qualquer não é apenas o momento de espiar por “uma janela entreaberta para um mundo de vidas e de emoções ignoradas”, mas ele carrega “a potência de estilhaçamento, de multiplicação que explode o tempo dominante – o tempo dos vencedores – no ponto de sua suposta vitória: na beira do nada a que ele relega os que estão fora da palavra e fora do tempo” (RANCIÈRE, 2017, p.172). Uma vez explodido esse tempo, deve-se abrir espaço para o que é importante na renovação das formas de vida.

2. AS BORDAS ENTRE O “NADA” E O DESMEDIDO MOMENTO NA FABULAÇÃO FICCIONAL

No livro *As bordas da ficção* (2017), Rancière se dedica a explorar algumas obras ficcionais que valorizam momentos ínfimos do cotidiano, momentos que se dilatam para abrigar outras temporalidades que podem coexistir sem organização hierárquica. Ele afirma que a ficção moderna “suprimiu a peripécia, a forma de



passagem do tempo que anseia por um fim, encadeando causas em direção a um desdobramento linear” (2017, p. 131). Em vez da peripécia, o que se destaca na narrativa ficcional moderna é o “momento qualquer”, “que pode se produzir a qualquer instante, para toda circunstância insignificante; mas que é também um momento sempre decisivo, o momento de sacudida que se conserva entre o nada e o tudo” (2017, p.154). Essa noção tem origem em uma expressão que Erich Auerbach utilizou em seu livro *Mimesis* para caracterizar a ficção de Virginia Woolf, indicando “o momento que não constrói e nem destrói mais nada, que não se estende em direção a um fim, mas se dilata ao infinito, incluindo virtualmente outros tempos e lugares” (2017, p. 131).

O desmedido momento associa-se ao esforço empreendido para fazer durar e desdobrar a potência transformadora instaurada pelo momento qualquer. O intervalo aberto pelo momento qualquer, chama pelo trabalho do desmedido momento, pelos fluxos, trocas, circulações e solidariedades que alimentam “uma forma de vida comum, livre da hierarquia dos tempos e capacidades” (RANCIÈRE, 2018c, p.46). Talvez seja possível dizer que esse intervalo se aproxima da definição que Benjamin (2018) estabelece para o limiar. O limiar envolve a borda e o espaço próximo a ela: lugar de elaboração e flânerie. Assim o limiar indica transição, movimento de passagem, zona de fluxos e contrafluxos. Ele não apenas separa dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre dois territórios. Não significa somente separação, mas aponta para um lugar e um tempo intermediários, indeterminados, que podem ter uma extensão variável, mesmo indefinida. O limiar abarca a hesitação, o salto e a suspensão: pode-se demorar no limiar, mas não se permanece imobilizado, porque, segundo Benjamin (2018), ele é a “morada do sonho”, da fabulação. No limiar, descobre-se rastros e vestígios e desvia-se de uma rota original para optar pelo descaminho, pelas errâncias.

As bordas da ficção em Rancière são as beiradas e as veredas nas quais o mundo da narativa ficcional acolhe o aparecer das vidas “que até então não contavam: as vidas obscuras, normalmente dedicadas apenas à reprodução dos trabalhos e dos dias” (RANCIÈRE, 2021, p.14). As bordas entre o nada e o acontecimento aparecem, segundo Rancière (2017, 2021), nas histórias de Guimarães Rosa como histórias à beira do nada, movidas por uma dinâmica que “faz emergir o ‘algo acontece’ de uma situação na qual nada deveria acontecer” (2021, p.33). Em alguma medida, Rancière reconhece em Guimarães Rosa seu próprio método de produzir cenas sem margens, entre o nada e o quase tudo: ele comenta que os exercícios da escrita roseana “são uma maneira de se manter em equilíbrio sobre uma ou outra margem de um rio que é, ao mesmo tempo, um rio sem margens. São o modo de ligar seu trabalho próprio com o trabalho que toda a vida é capaz de exercer para se afastar de seu curso normal” (RANCIÈRE, 2021, p.49).

Quando comenta o conto “Sorôco, sua mãe e sua filha”, do livro *Primeiras estórias*, Rancière afirma que Guimarães Rosa nos apresenta duas maneiras através das quais os sujeitos se retiram da temporalidade do viver ordinário: a loucura e o momento qualquer. Sorôco espera, na plataforma da estação, o trem que deve conduzir sua mãe e sua filha ao manicômio em Barbacena. Esse trem,

[...] deve conduzi-las sem retorno a um outro espaço sem bordas, que é ao mesmo tempo um espaço bem preservado: o asilo no qual são contidos os que perderam a cabeça. Nada deveria portanto acontecer nesse cais a não ser o adeus àquelas que não sabem mais para onde vão. Ora, essa borda do adeus se torna a cena de conversão da loucura ordinária na loucura da ficção (RANCIÈRE, 2021, p.50).

Na borda do adeus, a filha de Sorôco se põe a cantar. Sua performance “transformou a partida para o asilo num salto no espaço do meio, e a multidão a seguiu indo também para além do gesto da compaixão em relação às vítimas da infelicidade. Ela [a multidão] se tornou ela mesma canção. E essa canção partilhada retém num mundo comum aquelas que não estão mais nele.” (Rancière, 2021, p.51-52). O momento qualquer expande o espaço e tempo presente de modo a fazer caber neles os possíveis ainda não registrados



pela ordem policial controladora. A maneira como os fragmentos de tempo se entrelaçam é desmedida e inclusiva: eles não só coexistem, mas também se expandem como ondas sonoras, sem jamais destruírem umas às outras.

O momento qualquer é o elemento de um tempo duplamente inclusivo: um tempo da coexistência no qual os momentos penetram uns nos outros e persistem ao se expandirem em círculos mais e mais largos: um tempo partilhado que não conhece mais a hierarquia entre aqueles que o ocupam (RANCIÈRE, 2017, p. 153).

Há um processo fabulador que se faz presente na produção do desmedido momento. O devaneio (*rêverie*) torna possível um jogo imaginativo que ativa o exercício do “como se”: o sonho que transborda os limites dos lugares, tempos e nomes impostos aos sujeitos é justamente o que torna defeituosa a “máquina de explicação das coisas” e permite a desmontagem do olhar. Assim, a desierarquização desencadeada pelo processo fabulativo deriva, segundo Rancière, de um trabalho ficcional dissensual que nos revela a existência de várias maneiras de construir a realidade e a temporalidade. “É um trabalho que não pode jamais ser feito globalmente, que se produz justamente na criação, em tal ou tal momento preciso, de cenas políticas e de cenas ficcionais que contrariam os ditames da necessidade” (2019a, p. 58).

É pela via do desmedido momento que o “qualquer um” passa a ser figurado (e não apenas representado), passa a aparecer e ser visto e escutado como antes não poderia ter sido. É pelo devaneio fabulador que integra a estrutura do momento qualquer que ocorre a “a entrada dos indivíduos quaisquer no tempo vazio que se dilata em um mundo de sensações e paixões desconhecidas” (RANCIÈRE, 2017, p. 151). Na fabulação, não só os tempos coexistem de maneira desierarquizada, mas também os sujeitos e suas formas de vida:

Na ficção se descobre um modo de ser inédito do tempo: um tecido temporal cujos ritmos não são mais definidos por objetivos projetados, ações que buscam à conquistá-los e obstáculos que retardam; mas por corpos que se deslocam ao ritmo das horas, mãos que apagam o embaçamento dos vidros para olhar a chuva que cai, cabeças que se apoiam, braços que caem, rostos desconhecidos ou conhecidos que aparecem atrás das janelas, passos sonoros ou furtivos, um ar de música que passa, minutos que deslizam uns sobre os outros e se fundem em uma emoção sem nome (RANCIÈRE, 2017, p. 151).

O momento qualquer se estende em múltiplas direções imprevistas e se articula ao desmedido momento para fabular outras conexões, outras bases para a “construção de uma nova forma de tempo comum em condições mais amplas permitidas pelo tempo perfurado e pelas temporalidades heterogêneas” (RANCIÈRE, 2018c, p.44). O imaginário instaurado pela fabulação, seja ela expressa pela arte, pelo cinema, pelo texto literário, evidencia o trabalho realizado em um intervalo que se abre no seio de “um *continuum* temporal supostamente homogêneo” (RANCIÈRE, 2018c, p. 35), permitindo que momentos quaisquer emergjam a partir de limiares que desafiam o olhar e promovam a oscilação entre a reprodução do mesmo e a possível emergência do novo. Afinal, o trabalho da cena é conjugar o momento qualquer e o desmedido momento para “criar uma lacuna, uma vereda no presente, para intensificar a experiência de outro modo de ser” (RANCIÈRE, 2017, p.32). Rancière (2020) afirma que a cena de dissenso é uma borda e as operações feitas a partir dela: ela se localiza sobre a linha de partilha entre o institucional e o experiencial para subverter essa divisão.

Uma cena pode se desdobrar a partir de um olhar pela janela, um encontro marcado entre duas pessoas, a narrativa de um domingo no campo, etc., pois essas singularidades testemunham, ao mesmo tempo, a realidade material de uma separação das formas da experiência e o esforço para transgredi-la, para entrar em um outro modo de tecer o comum, reconfigurando um universo sensível. A cena é o operador que permite compreender um mundo a partir do conflito que se desenha sobre a borda que separa o que está dentro e o que está fora, o que existe e o que não existe, o que faz sentido e o que não tem sentido algum (RANCIÈRE, 2020, p.840)

A cena, como vimos, opera através de uma temporalidade que é articulada pelo trabalho ficcional, argumenta Rancière (2018c). Contudo, a ficção não é a invenção de seres imaginários: enquanto estrutura de racionalidade, a ficção configura quadros a partir dos quais sujeitos, coisas, situações e palavras são



percebidos, identificados e ligados uns aos outros, produzindo um sentido de realidade. Assim, a ficção é uma das forças produtoras da cena, operando na desestabilização das relações de dominação e propondo outras formas de enfrentar a realidade e transformá-la através de uma redistribuição do tempo. Afinal, segundo Rancière, a ficção que produz emancipação é aquela que se liberta da organização causal e linear da narrativa, para produzir espirais de tempo que, em sua verticalidade, fraturam as divisões assimétricas entre aqueles que não têm tempo e aqueles que o têm.

A prática da montagem articuladora promove uma espiral de temporalidades capaz de nos fazer “repensar a maneira por meio da qual contamos e narramos o tempo no qual a eficácia de nossas ações é mensurada” (RANCIÈRE, 2018b, p.47). Tal produção de aproximações e constelações resulta em uma cena na qual figura aquilo que antes não existia alcança inteligibilidade e escuta, e é por isso que “a emancipação é primeiramente uma reconquista do tempo, uma outra maneira de habitá-lo” (RANCIÈRE, 2018c, p. 33). Redispor o tempo e as formas de habitá-lo é uma ação poderosa que redefine experiências e coloca em marcha um tipo de emancipação que Rancière nomeia como derivada do “poder do momento que cria um encadeamento temporal desviante” (2018c, p.36).

A maneira como Rancière associa o momento qualquer e o desmedido momento ao narrar a cena de despedida de Sorôco à sua mãe e sua filha na estação de trem pode ser associada à abertura de um “espaço de jogo” no qual a “borda do adeus se torna a cena de conversão da loucura ordinária na loucura da ficção” (RANCIÈRE, 2021, p.50).

Benjamin (1987) fala do espaço de jogo (*Spielraum*) como um espaço de vida, lugar de resistência, de política inventiva e transformadora. Seria possível dizer que o desmedido momento configura um espaço de jogo como um “espaço vazio”, uma abertura para o redesenho e a redistribuição dos elementos e ocupações do cotidiano, que trazem movimento, promovem o intervalo que sacode a vida, porque jogar é experimentar, transformar. Um espaço de jogo é, assim, um intervalo a partir do qual operam a flexibilidade, um trabalho de redistribuição que “espaço para o precioso” (*Raum für das Kostbare*) para os elementos que são essenciais para a criação de táticas que agem sobre as estratégias de controle, trazendo “pautas preciosas” que são dispostas e oferecidas aos nossos sentidos. Para Benjamin (1987), o espaço de jogo é essa forma de articulação que permite aos objetos transformar suas funções, mover-se com os gestos e movimentos intersubjetivos das pessoas no cotidiano, constituindo-se assim como “zona de respiração”. O espaço liminar do jogo possui intervalos e vazios nos quais se pode respirar e redefinir o rumo das coisas. Ainda é possível *experimentar* porque ainda existe um espaço não preenchido, “um espaço para jogar, experimentar, transformar. Uma estética da *experimentação*, portanto, em vez de uma lógica do espetáculo” (GAGNEBIN, 2020, p. 71).

Poderíamos dizer, então, que espaço de jogo aberto pelo momento qualquer e desdobrado pelo desmedido momento configura uma aproximação entre o limiar e o poder emancipatório de transformação do campo da experiência: ao entrar no jogo, o sujeito se encontra em uma temporalidade espiralada na qual aproveita a abertura de pequenas brechas temporais e espaciais em que as rotas e movimentos, em que a suspensão de determinadas rotas, planos, percursos ou intenções pré-estabelecidas permite experiências inusitadas e dramaturgias liminares.

3. A DRAMATURGIA DA CENA E DO APARECIMENTO POLÍTICO

A dramaturgia da cena de dissenso está intrinsecamente ligada ao reposicionamento dos corpos, ao deslocamento das imagens, aos tremores necessários para produzir rachaduras e fissuras nos modos naturalizados de apreensão e explicação dos eventos. “A cena é uma forma de interromper a máquina da explicação das coisas” (2018b, p. 17), afirma Rancière, mas a questão que se apresenta diante de nós



agora é “qual tipo de operação vai mudar essa distribuição do visível e do pensável?” (2019a, p. 50). Para desmontar a máquina de explicação do visível e do pensável é preciso desacelerar e deslocar o olhar, vai nos dizer Rancière (2018c), promover “uma outra dramaturgia, outro olhar sobre uma população, sobre o que ela vive. É uma questão de enquadramento, de montagem, de distribuição das figuras em um espaço e de distribuição dos acontecimentos em uma temporalidade” (RANCIÈRE, 2019a, p.48). E isso pode ocorrer quando há a produção de novos enunciados a partir da ativação de um outro imaginário que desafia e interpela um imaginário hegemônico, evidenciando as incoerências, os excessos e as injustiças das representações hierarquizantes.

O “aparecer” sobre a cena é concomitante ao próprio processo de sua montagem, uma vez que o sujeito não é a origem de um processo de insurgência, mas seu resultado. É por isso que Rancière se interessa pelo aparecimento como dinâmica que aciona “formas de subjetivação que produzem modificações efetivas em um campo de experiência, possibilitando a construção de um mundo alternativo em relação àquele no qual as posições já se encontram distribuídas” (RANCIÈRE, 2020, p.833). A subjetivação não se confunde com uma revolta contra uma sujeição ou assujeitamento, mas abrange, por exemplo, o ato de “tomar posse de um espaço que é sinalizado como não pertencente a um dado sujeito” (RANCIÈRE, 2020, p.835).

Ao comentar os quadros em que o pintor espanhol Bartolomé Esteban Murillo retrata pequenos mendigos na rua comendo, brincando, descansando, Rancière (2013a) ressalta como os corpos que aparecem nas telas se desvinculam de uma dimensão produtiva: as crianças bricam ou nada fazem, encarnando o papel de pequenos deuses da rua em Sevilha. A vida dos “infames” aparece nas imagens, revelando momentos de repouso ou sonho nos quais o corpo reencontra gestos, movimentos, temporalidades lentas, rarefeitas, fabuladoras. Os corpos dos pequenos mendigos não são “funcionais”, eles são feitos de várias corporeidades em tensão e não de uma polarização entre um corpo ativo e um corpo passivo.

As imagens de Murillo expressam o confronto de duas ordens de aparição: uma em que os sujeitos são percebidos como dignos, como interlocutores e participantes do comum; e outra em que são indignos, incapazes de tecer o comum. Os jovens mendigos podem vivenciar uma ampla variedade de experiências: seus corpos encarnam devaneios e devires que não se confundem com a desocupação do ócio, mas expressam o questionamento da hierarquia das ocupações (por exemplo, um patrão age, ordena, se locomove livremente pela cidade; mas um trabalhador obedece, fabrica, sobrevive e tem seus acessos restritos à cidade). Poder tudo e nada fazer mostra uma escolha (como aquela do escrivão Bartleby), uma opção pelo desmedido momento do devaneio, que subtrai os corpos à virtude da história e do exemplo. Os quadros de Murillo desafiam a imposição de “uma única forma de representar e tornar legível a introdução de momentos desmedidos na distribuição dos corpos falantes” (RANCIÈRE, 2013a, p. 73).

[...] a felicidade de nada fazer, o efeito de suspensão do momento em que se experimenta o único sentimento da existência ‘sem interrupção’, sem sofrimento pelas provações do passado, sem preocupação com os cálculos do futuro. [...] absorvido pela multiplicidade de acontecimentos ínfimos que são capazes de cavar, no centro da mais modesta das vidas, abismos no fundo dos quais se perde todo encadeamento inteligível de causas e efeitos, toda narração ordenada da evolução dos indivíduos e das sociedades (RANCIÈRE, 2013a, p.73)

O devaneio permite a fratura dos tempos produtivos e a emergência da temporalidade do cotidiano, composta “por uma multiplicidade de eventos sensoriais microscópicos todos iguais em importância, e que ligam a vida de cada indivíduo à grande vida anônima, que não conhece hierarquia” (RANCIÈRE, 2018b, p.119). O aparecer dos pequenos “reis da rua” enfatiza como a aparição é, antes de tudo, uma ruptura com a previsibilidade, criando uma narrativa experimental e dissidente (RANCIÈRE, 2018b; 2019a). Ela envolve uma outra maneira de pensar e realizar uma distribuição e organização dos corpos e das capacidades, questionando as posições já assinaladas e distribuídas. Rancière (2009) argumenta que o aparecer permite ao sujeito a redistribuição da percepção de seu mundo, de seu corpo, de suas linguagens,



produzindo experiências políticas dissensuais ligadas a modos de interpretação excessivos e que conferem outra inteligibilidade à sua presença no mundo.

Segundo Rancière (2018a, p.25), é central que a cena de dissenso seja produzida a partir do gesto de montagem entre diferentes elementos e que essa montagem evidencie “o hiato entre duas *mise en scènes* sensíveis e diferentes, para mostrar a presença de sujeitos coletivos, plurais e antagônicos quanto ao sentido dessa presença”.

A presença de corpos e enunciações antagônicas na cena é algo vital para Rancière, pois revela “a cena enquanto conjunção, enquanto a operação de colocar juntos os corpos, olhares, palavras, gestos e significações” (2018a, p.29). Assim, é importante que a cena também seja um “espaço” no qual o aparecer seja associado a uma tomada de palavra, à emergência de corporeidades que não se encaixam na ordem esperada, à construção de uma realidade a partir da sedimentação dos elementos que permitem a criação de outro imaginário possível.

A cena original da política é aquela em que aqueles que não são compreendidos, aqueles que não são “vistos” falando, fazem como se falassem e provam que eles, de fato, falam e que, nesse sentido, o que sai de suas bocas não é um gemido, mas sim a exposição de uma demanda por justiça (RANCIÈRE, 2019b, p.84)

Aparecer politicamente é participar da criação de “uma cena na qual as coisas são visíveis, mas visíveis de uma certa forma, pois ocorre uma reorganização do campo do visível, desafiando a ordem hierárquica” (RANCIÈRE, 2019a, p. 46). Sob esse viés, o aparecer é uma experiência estética de ruptura com uma ordem prefigurada que programa nosso *sensorium* para atender de modo consensual a esses apelos. Assim, a cena de dissenso altera os regimes de visibilidade e inteligibilidade que mediam nossas interações com a alteridade. Esse gesto é insurgente porque desafia a hierarquia que atrela o olhar e a escuta a dispositivos de controle e previsibilidade.

Penso que a questão da cena é também ligada muito fortemente à questão da aparência, ao fato de que a aparência não é o contrário da realidade, mas a cena da manifestação. A teatralidade é a construção de um outro universo de aparências: o fato de fazer aparecer o que não aparecia, ou de fazer aparecer de forma diferente o que aparecia sob um certo modo de visibilidade e inteligibilidade. (RANCIÈRE, 2018b, p. 17).

Rancière reitera que a cena é o espaço de exercício de uma palavra, de exposição de vulnerabilidades e de demanda por respostas e responsabilidades. Ela é a situação singular e sensível na qual a presença dos corpos interrompe as histórias naturalizadas e, inversamente, as virtualidades das histórias consensuadas desestabilizam a certeza dos corpos. Ainda assim, saber falar de si, de sua luta e de sua trajetória é produzir um “aparecer” no qual se relacionam a emancipação individual e coletiva.

O que a cena revela é justamente uma transformação: não uma mudança radical, “mas há pontos singulares através dos quais podemos pensar toda uma série de mudanças que vão ocorrer a longo prazo” (RANCIÈRE, 2018a, p.22). Nem sempre, contudo, um processo de subjetivação política deriva da montagem de uma cena de dissenso. É certo que essas são dinâmicas interligadas, mas a subjetivação ocorre “quando há uma demonstração de igualdade, uma forma reflexiva de manifestação igualitária” (idem, p.25).

O importante para mim é pensar a subjetivação sob um modo dialógico, não pensá-la como a forma de uma emergência, uma experiência que deriva de sua própria apropriação ou formulação direta, mas uma experiência que se formula em uma espécie de diálogo ou relação entre vários tipos de formulações possíveis correspondendo a vários regimes de experiência possíveis. (RANCIÈRE, 2018a, p.28)

A subjetivação resulta de uma “reconfiguração das coordenadas de um campo da experiência” (2018a, p.25), o que implica que a cena de dissenso tematiza a desigualdade e o privilégio de uma palavra sobre outra, de uma linguagem sobre outra, questionando-a e revertendo o jogo das hierarquias.



4. A FABULAÇÃO DAS IMAGENS NAS CENAS DISSENSUAIS

O que chamamos de imagem, segundo Rancière (2019a, p.79) “é uma maneira de juntar elementos diferentes, mas também maneiras diversas de fazer imagem para elaborar não apenas algo a ser olhado, mas um mundo comum”. A participação das imagens na fabulação que articula uma cena de dissenso pode se dar através da desmontagem de legibilidades hegemônicas e hierárquicas, expondo “as diferentes formas como uma mesma coisa pode ser percebida, o momento no qual as coisas podem vacilar, ser sacudidas” (RANCIÈRE, 2018a, p.31). A cena é formada a partir de um momento (geralmente um momento qualquer do cotidiano) que pode redefinir e alterar “a topografia do perceptível, do pensável e do possível” (2020, p.830).

Rancière (2018c) afirma que o grão que origina a cena é uma singularidade, um evento ou momento especial que pode nos levar a perceber conexões antes não imaginadas com outras singularidades que, em si mesmas, contém um valor específico e que não devem ser aproximadas segundo a lógica de uma explicação causal e linear, que coloca tudo em seu “devido” lugar: pessoas, modos de percepção, formas de vida e de pensamento. Uma imagem pode ser esse grão.

Ao mencionar os filmes de Pedro Costa dedicados a mostrar a vida de imigrantes cabo-verdianos em Portugal (*Ossos; No quarto de Vanda; e Juventude em Marcha*), Rancière (2012, p. 78-79) mostra como Costa produz mundos comuns ao acionar uma fabulação política que ressalta “a capacidade de corpos quaisquer de se apoderarem de seu destino e recuperarem sua voz”. Tal dinâmica oscila “entre a impotência e o poder dos corpos, no confronto das vidas com aquilo que elas podem.” A fabulação desloca uma visibilidade, complexifica uma paisagem sensível e introduz uma indecisão na maneira como olhamos e apreendemos o “qualquer um” que de nós se aproxima nos intervalos liminares entre imagens. Nos filmes de Pedro Costa,

[...] os migrantes cabo-verdianos não são nem sujeitos de um documentário, nem modelos para criar personagens ficcionais. Como atores de suas próprias vidas, eles criam um tecido sensível novo, do qual são parte constitutiva de uma história comum, no próprio trabalho de tessitura dessa história. [...] É assim que a ficção cinematográfica pode construir formas, paisagens, cenas de um mundo sensível marcado por uma capacidade partilhada (RANCIÈRE, 2019a, p. 56).

Pedro Costa monta cenas nas quais predomina a coexistência de singularidades, elaborando combinações inusitadas entre materialidades, expondo a divisão e as desigualdades que fraturam o comum. Sua escritura fílmica revela como o trabalho da imagem não se restringe à representação, mas envolve a articulação de heterogeneidades: “a cena enquanto conjunção, enquanto a operação de colocar juntos os corpos, olhares, palavras, gestos e significações” (RANCIÈRE, 2018a, p.29). Os migrantes caboverdianos são capazes de inventar outros mundos, diferentes daqueles nos quais são forçados a habitar. Assim, seu aparecer nas imagens, mostra como a montagem pode empenhar-se na criação de intervalos que redispõem os corpos e redefinem seus gestos, sua interação com os objetos e pessoas, desestabilizando as redes conceituais e normativas que conferem inteligibilidade ao que vemos e nomeamos. A montagem da escritura fílmica opera pela “condensação, comparação, pelos deslocamentos que entrelacem diferentes textos na constituição de um objeto” (RANCIÈRE, 2019c, p.31).

Os vários comentários aos filmes de Pedro Costa nos auxiliam a entender como a cena pode ser definida a partir da “disposição visual de um modo de racionalidade” (2018a, p.29), pois Rancière propõe um modo de compreensão das imagens que escapa ao regime representativo e se aproxima de uma operação que vai regular a maneira como percebemos, apreendemos e validamos as formas de vida, os corpos e as enunciações. Escapar do regime representativo não significa negá-lo, mas tentar fazer com que as imagens de fato produzam um jogo de intervalos entre regimes de enunciação, temporalidades, espacialidades e



sentidos ao serem articulados fora da lógica da representação, escapando a uma hierarquia e conferindo importância ao desalinho, ao desarranjo que alimentam cenas polêmicas. Ao criticar o regime representativo das imagens (que privilegia a imagem como reprodução mimética do referente), Rancière (2003 2019a) avalia como o regime estético pode favorecer a criação de intervalos fabulados pela imagem que libertam “o que estava indexado sob o registro do único real possível, apresentando a esse real ordinário e já consensual uma desieraquização e uma possibilidade outra de aparecer” (RANCIÈRE, 2019a, p. 55).

A reflexão de Rancière (2007, 2012, 2019a) sobre as imagens aposta em uma conceituação que enfatiza o modo como imagens “trabalham” no sentido de produzir arranjos e intervalos que redispõem corpos, objetos, situações e acontecimentos, de modo a desestabilizar as redes conceituais que conferem legibilidade e inteligibilidade àquilo que vemos. De acordo com Andrea Soto Calderón (2020), o trabalho das imagens tem como objetivo recompor e redefinir as paisagens e experiências que definem rearticulam o visível, as ações e as formas como as coisas e os seres aparecem, ou seja, se tornam passíveis de consideração. Segundo ela, imagens podem fazer aparecer o imprevisito, aquilo que antes não era notado, percebido, sentido, abrindo intervalos que permitem desvios, devaneios, desmesuras.

Imagens não estão prontas, mas encontram-se “em trabalho”, testando modos de desencaixes às formas enunciativas dominantes e às representações redutoras. São intervalares no sentido de que elas transitam entre nomes, entre outras imagens e entre nós mesmos: não nos posicionamos diante delas, à espera de seus efeitos, mas estamos entre elas (RANCIÈRE, 2012). A circulação das imagens e a maneira como as fazemos circular produzem constelações, definem montagens que nem sempre seguem uma ordem narrativa linear causal: a potência política das imagens reside nas relações inesperadas e não previstas que elas podem engendrar. Sob a perspectiva de Rancière (2012, 2013a, 2019a), as imagens são operações que dispõem as coisas de uma dada maneira para que outras realidades possam ser imaginadas. Como ressalta Calderón, elas são “pequenas máquinas que funcionam a partir da diferença, do dinamismo conflitivo, sem se reduzirem ao visível, para criar e abrir brechas ao que nunca foi visto” (2020, p.35).

O trabalho da imagem é abrir planos de conexões e desconexões, aproximações e distinções, fratura e recomposições que não realizam expectativas de legibilidade, trazendo ao olhar do espectador uma indecidibilidade que o torna sensível a aspectos que antes não seriam objeto de contemplação ou consideração. “Fazer imagens” que se distanciem da representação implica interferir na trama temporal que a insere em uma cena de dissenso. Assim, Rancière argumenta que a imagem produz “um tipo de operação que vai alterar a distribuição do visível e do pensável” (2019a, p.50).

O trabalho realizado pelas imagens seria o resultado, do entrelaçamento entre dois conceitos e suas potências reflexivas: o intervalo aberto pelo “desmedido momento” e a fabulação advinda da *rêverie* e da ficção. O intervalo e a fabulação compõem uma operação de deslocamento e interrupção da maneira através da qual o regime representativo reafirma hierarquias e desigualdades nas modalidades do “aparecer” dos sujeitos e de suas formas de vida. Uma imagem produz intervalos quando oferece “uma dimensão de fuga, uma verticalidade em relação ao desdobramento linear de uma narrativa, criando oportunidade de aproximações de temporalidades múltiplas” (RANCIÈRE, 2019a, p.69). O que interessa a ele é capturar o instante de oscilação em que uma imagem pode, de um lado, evidenciar a relação entre causas e efeitos e, de outro, evidenciar e articular modos dissintes de imaginar um acontecimento, um aparecimento (CALDERÓN, 2020).

O aparecer através das imagens envolve alterar o modo como temporalidades distintas são articuladas, reverberando na maneira como formas de vida são apreendidas e reconhecidas. Um dos gestos principais da montagem da cena de dissenso é procurar interpelar as imagens de maneira mais demorada, desconfiando



da maneira como usualmente as representações tendem a apresentar, ao mesmo tempo, os conflitos e suas soluções pacificadas.

Na cena, a criação de mosaicos e constelações de imagens e textos pode nos auxiliar a desarmar o olhar e fazer trabalhar o saber imaginativo, posicionado contra o apagamento. Rancière (2012) confere papel importante à imagem na cena, pois ela é entendida como uma operação que faz trabalhar um saber que escapa ao prescritivo e ao representativo, criando outros modos de apresentação e aparição dos corpos que lhes permitam ocupar tempos e espaços que antes não poderiam, ou não lhes eram permitidos acessar. O trabalho da imagem se associa, assim, à produção de intervalos, de discontinuidades que impossibilitam uma roteirização da experiência dos sujeitos. A indeterminação, ou seja, a impossibilidade de fixar seu destino e sua significação, impede que as imagens sejam a mera expressão de uma situação ou de um acontecimento determinado. Isso envolve olhar para as imagens situando-as em uma rede, uma “intriga” de múltiplos elementos e significações.

As imagens que integram as cenas de dissenso podem desnaturalizar o que antes estava dado, tipificado e registrado sob a forma de quadros hegemônicos. O consenso é tematizado, alterado e fissurado por uma leitura da cena que não estava prevista e cujo sentido escapa ao espectador (CALDERÓN, 2020). A política presente no gesto figurativo relaciona-se com a capacidade que as imagens possuem de mudar os lugares e a forma de reconhecimento da dignidade dos sujeitos e de suas formas de vida.

Segundo Rancière (2020), a montagem da cena envolve olhar para os elementos disponíveis sem aderir a um julgamento precipitado, permitindo a exploração dos elementos que compõem o quadro, indagando sobre os sujeitos que ali estão expostos, elencando elementos e detalhes antes de “classificar” seu conteúdo e rotular seu enunciado. É assim que a arte, o cinema, o teatro, a fotografia e a literatura passam a ocupar lugar importante na reflexão de Rancière (2018a) acerca da desmontagem das explicações previsíveis do mundo.

Em recente livro sobre o cinema de Pedro Costa, Rancière (2022) afirma que seu método da igualdade se aproxima da escritura fílmica desse cineasta quando ele se propõe a escutar os imigrantes caboverdianos em suas casas, de se avizinhar de suas vidas e buscar captar como eles falam de si ou silenciam suas dores. Ao falar e trabalhar com os imigrantes na construção de imagens, eles passar a habitar entre elas e, assim, nos convidam a percorrer as narrativas e a remontá-las. A topografia da cena é “uma forma aberta, não há síntese, então podemos recompor esses momentos que nos são oferecidos para refazer a narrativa segundo nossa própria sensibilidade” (RANCIÈRE, 2022, p.176). O trabalho das imagens na cena auxilia no processo de invenção coletiva de uma forma de vida reenquadrada continuamente por um olhar à escuta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cenas de dissenso redefinem a organização do sensível das experiências, a legibilidade e inteligibilidade do aparecimento político dos sujeitos como interlocutores, a articulação de temporalidades entrelaçadas a espaços e modos de definição de formas de vida. As cenas articulam momentos quaisquer a desmedidos momentos que fendem por dentro as ordens consensuais e assimétricas, reconfigurando outro regime de percepção e sentido. O trabalho da fabulação ficcional transforma a paisagem do perceptível e do pensável, permitindo que o dissenso elabore um espaço de jogo no qual as coordenadas que definem um mundo comum podem ser redesenhadas.

No espaço de jogo, uma nova topografia do possível emerge dos intervalos e limiares nos quais o devaneio é a força coletiva da emancipação política: o investimento feito pelos sujeitos ao retrabalharem os modos de partilha do sensível que definem suas formas de vida gera saberes, conhecimentos e poéticas que



precisam ser socializados. É no desmedido momento que se coletiviza as capacidades investidas nessas cenas de dissenso, pois uma cena “é a implementação da capacidade de qualquer pessoa, da qualidade dos homens sem qualidade” (RANCIÈRE, 2012, p.49).

Esse trabalho de alteração e reconstrução da paisagem do pensável se apoia sobre dois movimentos: primeiro, o reconhecimento de que uma cena é um episódio singular que cria um intervalo disruptivo em uma cadeia causal de eventos e que esse episódio possui uma racionalidade imanente. Ele não deve ser associado a uma situação “de superfície” a ser explicada a partir do que estaria nos bastidores, invisível à nossa percepção e entendimento. Assim, a singularidade possui uma racionalidade própria e que se expressa por meio de um momento no qual pessoas falam e enunciam de uma maneira inesperada, fraturando o tempo normal e evidenciando a possibilidade de produzir uma trama de experiências e experimentações excessivas e não contidas na ordem consensual. E, segundo, à esse momento intervalar, soma-se a fabulação ficcional, acionada pelo pesquisador ou pelo filósofo que vai elaborar um trabalho de desmontagem e remontagem de uma rede de vários fios que se entrelaçam em torno da singularidade escolhida. Rancière cria uma articulação ficcional para montar suas cenas, explicitando que a ficção não é o contrário do real, mas um trabalho que gera combinações inusitadas e não lineares entre elementos que pertencem a registros diferentes, permitindo a coexistência de múltiplas singularidades, temporalidades e formas de vida e, assim, a elaboração de outra forma de inteligibilidade.

O papel desempenhado pela fabulação na escrita e construção da cena aparece em algumas das reflexões de Rancière acerca da imagem e da literatura, ressaltando a importância de um trabalho de criação que possibilite uma escritura comprometida com a igualdade entre os regimes de palavra e de visibilidade acionados pela elaboração da cena. Rancière (2016) afirma que possui um jeito próprio de produzir aproximações, comparações e entrelaçamentos entre blocos de linguagem e de pensamento que derivam de registros e de temporalidades heterogêneas. Como vimos, ao falar da cena operária na França dos anos 1830-1840, ele comenta que desejava amplificar a palavra dos operários ao fazer com que suas próprias palavras pudessem deslizar entre as palavras deles. Esse deslizamento impede que uma palavra se sobressaia em detrimento das demais, elaborando uma realidade que, segundo Rancière, pode produzir um mundo comum, ainda que ele esteja sempre no limiar da desapareição.

Rancière desloca a relação hierárquica entre o sujeito que interpreta e o objeto a ser descoberto, convocando-nos a todos para sermos “montadores” das cenas que alteram os regimes sensíveis de contato com o mundo. Ele questiona os modos violentos de colonização do saber do outro, de outros saberes, retirando da cena a própria política e os acontecimentos históricos e intervalares que dão origem a ela. A cena possibilita o desenraizamento das palavras de um regime sensível que separa aqueles que podem e não podem ter acesso aos modos coletivos de produção de imaginários. O modo de circulação das palavras, seu regime de escrita e constante tradução e reapropriação, serve como condição de possibilidade para a existência do sujeito, independentemente de seu estatuto social, em narrativas intersectantes.

A existência de uma base estética para a política remete à invenção da cena polêmica de aparecimento e interlocução na qual se inscrevem as ações, as palavras e o corpo do sujeito falante, e na qual esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, poética e argumentativa a partir da conexão e desconexão entre os múltiplos nomes e modos de “apresentação de si” que o definem. A operação poética e plural que articula a cena de aparecimento e a circulação das palavras criam fabulações capazes de permitir novos recortes e territorializações do espaço material e simbólico, além de construir relações e experiências que reconfiguram material e simbolicamente o território do comum.

De maneira mais ampla, a fabulação abrange as formas novas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas (RANCIÈRE, 2016) e alimentam práticas



de emancipação. Ela está ligada “à invenção de uma instância de enunciação coletiva que redesenha o espaço das coisas comuns” (RANCIÈRE, 2012, p.60). Ela aponta uma outra forma de montar a cena, ao produzir diferentes relações entre palavras, os tipos de coisas que elas designam e os tipos de práticas que ressignificam o mapa sensível em que sujeitos anônimos “cavam hiatos, abrem derivações, modificam maneiras, velocidades e trajetos segundo os quais aderem a uma condição, reagem à situações e reconhecem suas imagens” (RANCIÈRE, 2000, p.62).

Segundo Rancière (2016), todos devem usar sua própria linguagem para nomear e questionar injustiças. Ao fazerem isso, contibuem para que novas palavras circulem dentro, entre e fora de circuitos enunciativos consensuais, nos quais todo excesso de palavras é proibido (uma vez que o consenso se consolida melhor quando os termos das enunciações são restritos e controlados). Uma experiência de dissenso proporcionada pela montagem fabuladora de uma cena igualitária transforma os “modos de apresentação sensível e as formas de enunciação, mudando quadros, escalas ou ritmos, construindo relações novas entre a aparência e a realidade, o singular e o comum, o visível e sua significação” (RANCIÈRE, 2012, p.64).

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. 2018. Passagens. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BENJAMIN, W. 1985. Obras escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, W. 1987. Obras escolhidas II. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CALDERÓN, A. S. 2020. La performatividad de las imágenes. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- GAGNEBIN, J-M. 1999. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- GAGNEBIN, J-M. 2020. Sobre a noção de Spielraum em Walter Benjamin : resistência e inventividade. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al. (orgs). Walter Benjamin: barbárie e memória ética. Porto Alegre: Ed. Zouk, p.63-73.
- MARTINS, M.; VOIGT, A. 2016. Arte, Imagem e Fotografia: um diálogo possível entre Roland Barthes, Walter Benjamin e Jacques Rancière. Oficina do Historiador, v. 9, n. 1, p. 250–264.
- RANCIERE, J. 1985. Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéin. Paris: La Découverte-Maspero/ Université de Vincennes.
- RANCIÈRE, J. 1988. A Noite dos Proletários. São Paulo: Companhia das Letras.
- RANCIÈRE, J. 1996. “The Archaeomodern Turn”. In: STEINBERG, M. (ed.). Walter Benjamin and the demands of History. New York : Cornell University Press, p.24-40.
- RANCIÈRE, J. 2000. Le Partage du Sensible : esthétique et politique. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J. 2003. Le destin des images. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J. 2007. Le travail de l’image. Multitudes, n.28, p. 195-210.
- NCIERE, J. 2009. Et tant pis pour les gens fatiguées. Paris: Éditions Amsterdam, 2009.
- RANCIÈRE, J. 2012. O espectador emancipado. São Paulo: Martins Fontes.



- RANCIÈRE, J. 2013a. *Aisthesis: scenes from the aesthetic regime of art*. London: Verso.
- RANCIÈRE, J. 2013b. *Béla Tarr : o tempo do depois*. Lisboa : Orfeu Negro.
- RANCIÈRE, J. 2013c. *Le fil perdu : essais sur la fiction moderne*. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J. 2016. *The method of equality. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Cambridge : Polity Press.
- RANCIÈRE, J. 2017. *Les bords de la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2017.
- RANCIÈRE, J. 2018a. “O desmedido momento”. *Serrote*, n.28, p. 77-97.
- RANCIÈRE, J. 2018b. *La Méthode de la scène*. Paris: Éditions Lignes.
- RANCIÈRE, J. 2018c. *Les temps modernes. Art, temps, politique*. Paris: La Fabrique, 2018c.
- RANCIÈRE, J. 2019a. *Le travail des images. Conversations avec Andrea Soto Calderón*. Dijon: Les Presses du Réel.
- RANCIÈRE, J. 2019b. *El tiempo de los no-vencidos*. *Revista de Estudios Sociales*, n.70, p.79-86.
- RANCIÈRE, J. “El litigio de las palabras: diálogo sobre la política del lenguaje”. Entrevista a Javier Bassas. Barcelona: Ned Ediciones, 2019c.
- RANCIÈRE, J. 2020. *La pensée des bords (entretien avec Fabienne Brugère)*. *Critique*, n.881, p.828-840.
- RANCIÈRE, J. 2021. *João Guimarães Rosa : a ficção à beira do nada*. Belo Horizonte: Relicário.
- RANCIÈRE, J. 2022. *Pedro Costa : les chambres du cinéaste*. Paris, Montreuil: Les éditions de l’œil.

A CONSTITUIÇÃO DE SI COMO SINGULARIDADE QUALQUER NA FORMA-DE-VIDA: uma proposta ética de Giorgio Agamben

William Costa¹

<https://orcid.org/0000-0002-2726-161X>

Resumo: O artigo defende a tese de que o vínculo entre as categorias de *singularidade qualquer* e *forma-de-vida* é extremamente importante no projeto de ética imanente e contingente em Giorgio Agamben. Para sustentar essa tese, estruturamos o artigo em duas partes: (i) primeiramente, analisamos como a indeterminação entre *regra (Regula)* e *vida (Vita)* produz um modo de viver inerente ao ser humano que a vive. Esse modo ou essa *forma-de-vida* tem como um de seus exemplos primais o modelo de vida dos monges cristãos, daí o fato de a analisarmos tomando o monacato como um exemplo importante. (ii) no momento posterior, investigamos a categoria da *singularidade qualquer (Singolarità qualunque)* e a articulamos à *forma-de-vida* como um vínculo essencial, para que o ser vivente constitua a si na contingência de seu próprio viver.

Palavras-chave: Agamben. Ética. *Forma-de-vida*. *Singularidade qualquer*.

THE CONSTITUTION OF ONESELF AS WHATEVER SINGULARITY IN FORM-OF-LIFE: an ethical proposal by Giorgio Agamben

Abstract: In this paper we intend to defend the thesis that the link between *whatever singularity* and *form-of-life* is important in Giorgio Agamben's immanent and contingent ethics. To support this thesis, we structure the paper in two parts: (i) first, we analyze how the indeterminacy between rule and life makes out a way of living inherent to the human being who lives it. This way of living has as one of its primal examples the model of life of Christian monks, hence the fact we analyze it by taking the monastic as an important example; (ii) second, we investigate the category of any and articulate it to the *form-of-life* as an essential bond, so that the living being constitutes itself in the contingency of its own living.

Keywords: Agamben. Ethics. *Form-of-life*. *Whatever singularity*.

¹ Doutor em Filosofia social e política pela Unisinos. Professor na Universidade Estadual do Ceará. E-mail: william.cstf@gmail.com.



Introdução

Ao longo de suas obras, Giorgio Agamben tem insistido na importância de investigar a ética como o terreno de constituição do ser humano e de seu modo de viver. Já em seu primeiro trabalho, *O homem sem conteúdo* (1970), o ser humano aparece como uma singularidade desprovida de qualquer destino biológico, histórico e social. Como ser *sem conteúdo*, o ser humano não possui natureza *a priori* capaz de determiná-lo enquanto essência e existência. O ser humano se constitui na contingência de sua experiência, na experiência criativa de sua própria condição ética. Para Agamben, a ética ocupa uma posição mestra na constituição da subjetividade humana, como um solo imanente sobre o qual e por meio do qual cada singularidade está em constante tensão consigo, com os outros e com o mundo. Desse modo, em vez de apostar em uma ética normativa, universal ou particularista, dos comportamentos humanos, Agamben move seu olhar em direção a uma ética da *forma-de-vida*, modelo esse que o acompanha, embora ainda incipiente nos anos de 1970 e 1980, até suas últimas publicações.

Entre tantas referências à constituição da ética da *forma-de-vida*, pode-se observar a importância dada por Agamben ao monacato cristão. Para o autor, o monasticismo possui características fecundas no sentido criativo de um modo de viver totalmente intrínseco aos monges, de uma verdadeira arte de viver. Essa arte de viver, que remete ao trabalho de Foucault, não é um acaso com o trabalho de Agamben. Na verdade, a proposta ética de Agamben tem como fio condutor as aberturas deixadas por Michel Foucault a respeito das histórias da arte de viver. Como se sabe, em seus últimos trabalhos Foucault propôs investigar modos de viver como saída, resistência e contraconduta aos dispositivos de governamentalização. Duas de suas passagens são centrais à proposta de Giorgio Agamben: a primeira presente na aula de 3 de fevereiro de 1982 da *Hermenêutica do sujeito*: “A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia e isto, repito, na linha direta de uma *tékhne tou bíou* que se tomara uma arte de si mesmo” (FOUCAULT, 2001, p. 172; 2006, p. 219-220); e a segunda explicitada na aula de 28 de março de 1984 de *A coragem da verdade*: “Procurarei talvez dar seguimento a essa história das artes de viver, da filosofia como forma de vida, do ascetismo sem uma relação com a verdade, justamente, depois da filosofia antiga, no cristianismo” (FOUCAULT, 2009, p. 290; 2020, p. 279).

Como Agamben esclarece no prefácio de *Altíssima pobreza* (2011, 2014), o objetivo do exame da arte de viver dos monges “é a tentativa – averiguada no caso exemplar do monasticismo – de construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2011, p. 7; 2014a, p. 9). Assim como Foucault viu nas práticas antigas a constituição de uma verdadeira ética do cuidado de si, Agamben prossegue por um caminho semelhante, ao menos no sentido de investigação. Esse sentido é distinto, porém, quanto ao seu conteúdo. Como se sabe, Foucault se manteve cético em relação à noção de regra porque via nela um perigo iminente de controle das condutas, ceticismo esse que o impediu de vislumbrar uma ética formulada a partir ou em relação com a regra. O trabalho de Agamben tenta mostrar um ponto escondido tanto nos trabalhos de Foucault como na própria ética. Dentro de sua refinada genealogia, Agamben ocupa-se da semântica crítica com o fito de distinguir a lei, a norma e a regra. Nesta última, o peso recai dentro de uma atmosfera ética que excede o direito, a política e as instituições sociais, porque leva em conta a constituição da vida na contingência do próprio viver. Se Foucault toma os exercícios de si como a *tékhne tou bíou* na forma de sua ética, uma forma radical de resistir aos dispositivos de governamentalização, Agamben encontra no elo entre regra e vida uma *forma-de-vida* que resiste à captura desses mesmos dispositivos.

Um dos destaques dessa proposta ética parte também da preocupação em pensar o ser humano na instância criativa de sua vida nos modos de viver. Em Giorgio Agamben, a constituição do ser humano enquanto *ser sem conteúdo*, indeterminado, se mostra na figura da *singularidade qualquer*. O ser humano é singular porque não possui nenhuma natureza *a priori* que o determine como substância acabada. O ser



humano não possui nenhuma natureza originária determinada por uma noção fixa, como a identidade, ao contrário disso, ele possui uma condição criativa em si na forma de uma singularidade com a qual seus modos, sejam eles quais forem, importam como são. A interpretação de Agamben com respeito às singularidades quaisquer nos dá indícios de um nexos com a *forma-de-vida*. Embora Agamben não tenha delineado essa relação, nossa tese é a de que existe um elo intrínseco e indistinto entre as categorias da *forma-de-vida* e da *singularidade qualquer* que permite ao pensador delinear e justificar a proposição de sua ética imanente e contingente ao ser humano. À medida que o ser humano singular cria a si, ele cria também seu modo de viver, e ao criar seu modo de viver, cria a sua própria singularidade. Para sustentar essa tese, estruturamos o artigo em duas partes: (i) primeiramente, analisamos como a indeterminação entre *regra* (*Regula*) e *vida* (*Vita*) produz um modo de viver inerente ao ser humano que a vive. Esse modo ou essa *forma-de-vida* tem como um de seus exemplos primais o modelo de vida dos monges cristãos, daí o fato de a analisarmos tomando o monacato como um exemplo importante. (ii) no momento posterior, investigamos a categoria da *singularidade qualquer* (*Singularità qualunque*) e a articulamos à *forma-de-vida*, como um vínculo essencial para que o ser vivente constitua a si na contingência de seu próprio viver.

1. Regula vitae e forma-de-vida: o monasticismo como exemplo da constituição de si

Entre os séculos II e V da era cristã, assiste-se ao nascimento de uma literatura praticamente desconhecida no mundo antigo: a regra. Introduzida, principalmente, pela tradução latina feita por Rufino de Aquileia dos textos de Orígenes de Alexandria, a noção de *regra* dos fiéis (*Regula fidei*) serve como um termo importante para substituir o termo *Kanon tēs pistéōs*² (*Κανὼν τῆς πίστεως*). A escolha daquele termo em substituição a esse provocou implicações teológicas, jurídicas e éticas na literatura e na prática humana. Na investigação de Agamben, o maior desdobramento da tradução de Rufino se deu com a criação dos monacatos cristãos e com o conjunto de regras inerentes a seus modos de viver (AGAMBEN, 2011, p. 13; 2014a, p. 15). Uma diferença circunstancial marca o estilo de vida dos monges em relação aos exercícios de ética ou *hypomnēmata* do mundo antigo: enquanto os exercícios de ética constituíam práticas dentro dos modelos de vidas comuns, Agamben destaca que, no monacato, a noção de regra absorve a noção de exercícios porque a toma integralmente como um estilo de vida que marca a fuga individual e solitária do mundo, como uma criação de vida comunitária integral. Ou seja, não é que os jejuns, as meditações, as lembranças, o silêncio etc. desapareçam, mas, sim, que ocupem uma posição muito mais direta com a própria experiência de vida.

Desde que Constantino, Honório e Teodósio I consagraram o cristianismo como a religião oficial, a Igreja tornou-se uma instituição extremamente política, capaz não apenas de exercer influências nos espaços públicos, mas, de fato, de determinar punições, impostos, estratégias de ataque e guerras. À medida que o Império expandia seus interesses territoriais e materiais pela Ásia e Oriente, o cristianismo se constituía como a religião legítima de Jesus. Consequentemente ao enriquecimento do Império, as igrejas se tornaram afortunadas e os bispos, cardeais e padres passaram a ocupar cargos de magistrados e políticos. O cristianismo se institucionalizou como uma religião eminentemente política, doutrinadora de uma política religiosa que extrai o Evangelho de Jesus da base dos princípios que lhe constitui como religião. Para Agamben, a pregação cristã da Igreja tornou-se um movimento exógeno ao Evangelho de Jesus e endógeno à burocracia eclesial. A expansão do cristianismo e da Santa Igreja fez com que as regras eclesiásticas se tornassem medidas de governo da conduta da alma e do corpo humanos (PIERSON, 2013, pp. 60-65).

² Embora Rufino tenha sido o primeiro a utilizar o termo *Regula* em substituição ao termo *Kanon*, é possível encontrar esse mesmo termo nas cartas enviadas por São Dionísio às igrejas.



Enquanto o cristianismo se expandia por todo Ocidente e Oriente não para pregar sua fé, mas para exterminar a fé dos outros, formas de insubmissão surgiam em seu próprio interior (FOUCAULT, 2004, pp. 211-212; 2008, pp. 274-275). Uma das primeiras práticas de insubmissão em relação às ações da Igreja surgiu com os eremitas – como Antão, Paulo de Tebas e Macário – e anacoretas – principalmente com Atanásio de Alexandria, padres e praticantes da fé que se refugiaram nos desertos para seguir o Evangelho de Jesus. A recusa de criar comunidades de fé, principalmente por parte dos eremitas, tocou São Pacômio, responsável por imaginar outra forma de insubmissão às práticas da Igreja que não passaria pelo afastamento nos desertos. A criação do monacato cenobítico mostrou a recusa de seguir as práticas da Igreja e não as de Jesus. Ao contrário disso, as práticas de Jesus se mantinham como a própria liturgia do Evangelho de vida dos monges em suas comunidades. Para Agamben, a fuga do mundo pelos cenóbios estava atrelada a um novo *hábito de vida*. Do hábito dos costumes, ao hábito da vestimenta e à habitação, o monasticismo cruzou as virtudes a uma condição espiritual inerente às regras criadas ao modo de vida dos monges, como um verdadeiro modo de ser ou agir (AGAMBEN, 2011, p. 24; 2014a, pp. 24-25).

Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária e integral. De qualquer modo, logo depois que Pacômio põe resolutamente de lado o modelo anacorético, o termo *monasterium* [monastério] passa a equivaler usualmente ao de cenóbio (...) (AGAMBEN, 2011, p. 19; 2014a, p. 20).

O que fizeram os cenóbios em face do projeto cristão foi recuar o modelo burocrático-institucional e prescritivo da Igreja para recompor os passos do Evangelho de Jesus. Respondendo, portanto, ao controle da vida de outrem por meio das prescrições litúrgicas e da acumulação da propriedade privada como meios de manutenção da comunidade cristã, os monges fizeram de suas vidas verdadeiras habitações para um comum sem propriedade. Ante o sistema prescritivo que capturava a vida através do imperativo do dever-ser, a regra monasterial se constituía no próprio viver, como uma forma de iluminação da potência humana no sentido de um alerta para a possibilidade de viver para além da lei. Isso não significa, entretanto, que a regra de vida monasterial teve como escopo negar o valor da lei e da norma. A regra monasterial teve como intuito apontar as implicações erguidas das práticas éticas intrínsecas ao viver, que, na Igreja, tinham sido institucionalizadas e tornadas leis prescritivas. Com o modo inerente às suas vidas, os monges criaram para si uma conduta baseada no próprio Evangelho. Viver o Evangelho correspondia a encontrar nele a tensão interna para a vida sem que fosse suficiente a exegese dos escritos sagrados. O cenóbio responde à regra eclesial da Igreja com a regra da vida no Evangelho e, por isso, ele aparece:

Como um campo de forças percorrido por duas tensões opostas: uma para que a vida seja uma liturgia, e outra para que a liturgia se transforme em vida. Por um lado, tudo se faz regra e ofício, de modo que a vida parece desaparecer; por outro, tudo se faz vida, os ‘preceitos legais’ se transformam em ‘preceitos vitais’, de maneira que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. A uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei” (AGAMBEN, 2011, pp. 109-110; 2014a, p. 93).

Conforme Agamben, depois que Pacômio pôs de lado o modelo anacorético da vida isolada e a regra de Basílio chamou atenção para os egoísmos de tal ato, a saída aos eremitas monasteriais ocorreu com a equivalência comum dos cenóbios. Reforçando a regra de Basílio, segundo a qual o dom de cada um torna-se comum àqueles que dele partilham e vivem com ele, Agamben observa que, para os cenóbios, a descrição presente em Atos dos Apóstolos tornou-se um imperativo imprescindível: “todos os que creram estavam no mesmo lugar e tinham todas as coisas em comum” (At 2,44-6) e a “multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma; ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía, tudo, porém, lhes era comum” (At 4, 32). Defronte à vida eremita, que sozinha constitui sua presença no celeiro privado, os cenóbios encontraram seu bem viver na habitação em comum, no uso em comum das coisas, na vestimenta e nas práticas comuns (AGAMBEN, 2011, p. 24; 2014a, p. 24). A *forma-de-vida* cenobita significava, assim, um modo de ser e agir inerente aos monges. O hábito, que em sua origem significa o modo de ser ou agir, tendeu a se encontrar, ao longo dos séculos, no cruzamento dessas três

características, como um ponto de interação na própria *forma-de-vida*. Constituindo-se no viver regrado pelo voto e dele extraindo a forma de suas subjetividades éticas, os monges faziam da habitação comum algo muito além da morada física. Ao resgatar o conceito de comunidade³ (*Koinonia*) e embuti-la na noção de habitação, os monges fizeram do pensamento religioso da comunidade da fé o terreno prático para seus modos de vida. Conforme Agamben, o projeto cenobítico é definido como *koinos bios*, como vida comum, e toda vida comum se traduz não apenas como um lugar, mas, sobretudo, como uma *forma-de-vida* (AGAMBEN, 2011, p. 22; 2014a, p. 23).

O modelo do exercício de vida cenobita era marcado ainda por uma ordem de ofícios canônicos segundo as horas dos dias e das noites. Remontando às tradições ascéticas da Palestina e da Síria, entre os séculos VII e VIII, os monges cumpriam seus ofícios por meio de um *horologium vitae* (AGAMBEN, 2011, p. 31; 2014a, p. 30). O *horologium* marcava o ritmo das orações da madrugada, da manhã, das vésperas e da meia-noite. O dia e a noite eram divididos em doze partes e as horas não tinham uma duração fixa de sessenta minutos, posto que variavam conforme as estações. Para Agamben, o cenóbio era uma escansão horária integral da existência, na qual a cada momento preenchia-se do ofício de oração, de leitura e de trabalho manual. A novidade cristalizada pelos cenóbios toma como princípio a fonte da oração incessante (*Adialeptōs proseuchesthe*) de Paulo. Os monges oram espontaneamente sem interrupção ao longo do dia, como uma regra de santificação da vida por meio do tempo. Isso se faz oposto à liturgia eclesiástica, que distingue tanto a celebração do ofício quanto o trabalho e o repouso. Ante a santificação litúrgica do tempo por parte dos eclesiásticos, que demarca o tempo do trabalho à vida santificada, e também em face dos estoicos e epicuristas, praticantes do *cuidado de si*⁴, os cenóbios santificaram suas vidas sobre a articulação mental (*Perpensatio horarum*) e meditativa (*Meditatio*) do tempo, sem uma disjunção entre a vida e a fé.

Como sustenta Agamben, a vida se transforma integralmente em regra e não em norma ou regra. Ainda que os monges estivessem na linha do direito romano, o que reforça a tese de Digesto segundo a qual o direito não é tirado da regra, mas a regra é feita do direito que existe, eles preferiram esvaziar suas regras dos conteúdos jurídicos. A importância concedida a isso vem a cabo da estratégia de mostrar como a vida pode escoar para além da *regula iuris* e em direção à *regula vitae*. A *regula vitae* corresponde à forma vivente, ou melhor, corresponde à vida indeterminada pela lei prescrita ou pela norma estabelecida externa ao modo de viver dos sujeitos. Para Agamben, o exemplo mais contundente da experiência da *forma-de-vida* em relação à regra transcorre entre os séculos XI e XII. A novidade inserida por um novo “movimento religioso” na Europa fez com que a discussão da prática religiosa alcançasse patamares críticos que não buscassem afirmar ou reivindicar questões teológicas, dogmáticas, artigos de fé ou problemas de interpretação, mas que buscassem problematizar, sobretudo, o novo gênero da vida.

3 Para Lawrence (2015, p. 257), o modelo de vida monasterial constituía uma verdadeira forma de comunidade, no sentido amplo. Conforme Lawrence, a comunidade monasterial era muito mais do que um agrupamento de membros de grupos religiosos, era uma experiência da vida devota ao viver cristão.

4 Pode-se notar que a referência de Agamben, neste ponto, é Foucault e seu trabalho sobre o cuidado de si (*epimeleia heautou*). Em *A hermenêutica do sujeito* (2010), Foucault concebe como os indivíduos podem desenvolver conjuntos de atividades para a construção de suas subjetividades. A construção da subjetividade pautada na prática de si expressa exercícios espirituais em vistas da ação ética do cuidado de si e do outro. Afirma Foucault que “ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como ‘ocupar-se consigo mesmo’, ‘ter cuidados consigo’, ‘tirar-se em si mesmo’, ‘recolher-se em si mesmo’, ‘sentir prazer em si mesmo’, ‘buscar deleite somente em si’, ‘permanecer em companhia de si mesmo’, ‘ser amigo de si mesmo’, ‘estar em si como numa fortaleza’, ‘cuidar-se’ ou ‘prestar culto a si mesmo’, ‘respeitar-se’, etc.” (FOUCAULT, 2001, p. 14; 2006, p. 16). O que de todo modo fica evidente com o apontamento transversal de Agamben é o fato de que, possivelmente, o cuidado de si seja uma prática ética ou um conjunto de ritos de passagem segundo os quais os indivíduos vão acrescentando a si sem, porém, fazer-se sobrepô-los. Parece-nos que Agamben compreende o cuidado de si foucaultiano e os exercícios espirituais como disjunções realizadas na prática do viver, ou seja, práticas externas à regra vivente. Enquanto os cenóbios experimentam a vida na temporalidade, cultivando aquela no curso deste, os estoicos e epicuristas experimentavam o tempo e dele extraíam algumas parcelas para o cuidado de si.



Em grande medida, a diferença desse novo “movimento religioso” para com os cenóbios e eremitas dava-se em razão do movimento da própria vida e em sua disposição com relação ao modo. Enquanto os cenóbios e eremitas cunharam uma modalidade “penitencial” de viver típica dos modelos religiosos concebidos pelas normas e técnicas de regulação, o novo movimento foi construído por meio do caráter “apostólico”, “angélico” e “perfeito” da vida. Divergindo da condição negativa da modalidade penitencial, os religiosos dos séculos XI e XII encontraram a boa estima e a perfeita alegria no próprio viver (AGAMBEN, 2011, p. 116; 2014a, p. 99). Conforme Agamben, pela primeira vez em questão é possível encontrar não a regra, mas a vida, “não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida” (AGAMBEN, 2011, p. 117; 2014a, p. 99). Embora o sintagma da *forma-de-vida* já aparecesse em Cícero, Sêneca e Quintiliano e, depois, em Rufino, Hilário, Suplício, Ambrósio e Agostinho, é com Francisco e com os franciscanos que ele assume o caráter de um verdadeiro termo técnico da liturgia monástica.

Nas regras franciscanas, a *Regra não bulada* inaugura a escolha de Francisco pela devoção ao Evangelho de Jesus, bem como mostra a importância da obediência, da castidade e da vida sem bens próprios (“*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*”). “A regra e a vida dos frades menores são isto” (“*regula et vita minorum fratrum haec est*”), e isto revela o viver, e não a vida, segundo o modelo dos santos Evangelhos (AGAMBEN, 2011, p. 121; 2014a, p. 103). Na interpretação de Agamben, Francisco ressaltou a vivência segundo a forma do Evangelho, daí se nota todo um esforço para não se estabelecer um código normativo sobre os monges. Mesmo apontando para a obediência, para a castidade e para a pobreza, o que possivelmente sugeriria uma regra externa e normativa, Francisco apenas retomou os passos do próprio Jesus em sua peregrinação em vida. A regra de vida franciscana extrai de Jesus o exemplo constituinte para a *forma-de-vida* piedosa e virtuosa. Assim, “não se trata de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de viver de acordo com aquela forma, ou seja, de uma que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN, 2011, p. 124; 2014a, p. 105).

Segundo Agamben, Francisco tem em mente algo que não pode simplesmente ser chamado de “vida” ou ser classificado apenas como “regra”. Isso porque os dois vocábulos guardam uma tensão recíproca que faz com que a vida se indetermine em regra e a regra se indetermine na vida. Na regra de Santa Clara, aprovada por Inocêncio IV, em 1253, o estreito entre regra e vida abre espaço para a “forma de viver dessa maneira”, e com tal maneira, espera-se atribuir “não um código de normas, mas algo que parece corresponder ao que Francisco chama de ‘vida’, ‘regra e vida’ ou, no Testamento, ‘viver segundo a forma do santo Evangelho’” (AGAMBEN, 2011, p. 128; 2014a, p. 108). Seguindo o Evangelho de Jesus, Francisco mostrou que a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que se dá e se torna forma no ato de seguir a vida de Cristo. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa, assim, uma confusão entre regra e vida, mas verdadeiramente a neutralização e a transformação de ambas numa modalidade da *forma-de-vida*.

A tensão encontrada nesse enredo comunica uma modalidade à *forma-de-vida*, que, ao se constituir, rompe com o paradigma da vida normatizada pelo direito e pelos dispositivos biopolíticos. A esse efeito, a proposta de Agamben tem como espinha dorsal a tentativa de mostrar como Francisco e os franciscanos, seguindo a exemplar *forma-de-vida* do Evangelho de Jesus, se constituem como exemplo para a vida humana. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade *a priori* da lei jurídica. Toda vida humana é sempre uma tensão entre a regra e a própria vida, segundo a qual põe-se em jogo o próprio viver. No viver, a determinação da regra sobre a vida é desativada e colocada em depuração para ser elemento de convergência com essa. Obediência, castidade e pobreza, por exemplo, se ligam completamente à *forma vivendi* franciscana à medida que não são apenas normas ou leis prescritivas do modo de ação dos monges. Essas regras se constituem a partir da vontade da vivência dos sujeitos naquele modo, naquele espaço, com aquelas regras.



Ao se constituírem em e com uma *forma-de-vida*, os sujeitos constituem “uma vida, que não pode ser separada de sua forma, uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver” (AGAMBEN, 1996, p. 11; 2015, pp. 13-14). A constituição de uma *forma-de-vida* mostra a potência criativa do ser humano em criar-se para além dos dispositivos da lei, do poder e da economia. A vida dos monges não é o modelo acabado da *forma-de-vida*, mas sim um exemplo de constituição da própria subjetividade por meio da fuga dos modelos prescritos.

A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida

O entrelaçamento entre regra e vida, que se ocupa agora como *regula vitae*, constitui uma⁵ *forma-de-vida* de um sujeito. Mesmo que tais sujeitos compartilhem uma mesma *forma-de-vida* em comunidade, permanece a tensão existente entre cada um deles consigo mesmo. A *forma-de-vida* que liga um sujeito ao outro é inteiramente constituída na relação entre a vida e a regra, que é tanto própria a cada um, mas é compartilhada por todos. Assim, embora a regra seja a mesma – como os jejuns, as meditações e as reflexões dos monges –, suas vidas não são e, portanto, não há a *vida* dos monges, mas as *vidas* dos monges. O compartilhamento da regra vincula cada sujeito ao outro porque é uma forma comum daquele exercício. Nesse caso, o comum é a forma e não a vida. A forma comum cria a relação entre os sujeitos sem desprezar suas singularidades. Ao fazer referência aos diversos modos de vida dos monges, Agamben insiste na *forma-de-vida* e não em *formas-de-vidas* ou *forma-de-vidas*, mas por quê? Em *Meios sem fim* (1996), mas também em *O uso dos corpos* (2014), o pensador define a *forma-de-vida* como “**uma vida** que jamais pode ser separada de sua forma”. Nesse caso, a relação entre forma e vida se dá pela constituição ontológica e ética do vivente naquela imanência. A forma se liga à vida porque é impossível existir uma vida sem forma.

Essa ligadura permeia o duplo movimento de Agamben: ao mesmo tempo que o sintagma linguístico é regido pelo singular, o sintagma ontológico faz questão de destacar que, agora, a singularidade em questão não é a da língua, mas a do próprio vivente. Isso não contradiz o compartilhamento de uma forma comum, mas apenas atesta o fato de que, mesmo com essa forma compartilhada, os sujeitos se vinculam a ela e se constituem nela singularmente. Ou seja, a forma comum é apenas o emprego linguístico para simbolizar certas práticas que, por ocasião, se ligam às práticas de vida de muitos sujeitos. Para Agamben, cada vida é uma *forma-de-vida* contingente ao seu próprio viver. A *forma-de-vida* dos monges se constituiu naquele plano histórico e com aquele conjunto de regras para abarcar a realidade de sujeitos que acreditavam na possibilidade de viver as palavras de Jesus por outros meios. Ora, à medida que a regra e a vida se estreitam e fazem emergir uma *forma-de-vida*, ela não pode se despregar do sujeito que a vive. Enquanto a *forma-de-vida* constitui o sujeito porque este é sempre uma vida, o sujeito constitui a *forma-de-vida* à medida que esta é sempre inerente ao seu viver. Porém, em vez de usar o recurso da identidade individual como expressão da *forma-de-vida*, Agamben desloca o problema para o campo das singularidades. O que aparece de todos os lados não é o indivíduo, mas a singularidade. A escolha de Agamben não é retórica. Quando se decide pelo uso da singularidade, mais uma vez o pensador trabalha a dualidade linguística e ontológica responsável por constituir o campo imanente da *forma-de-vida* ética. Assim, para passar da constituição linguístico-ontológica à ética, Agamben precisa se abster do universalismo substancial que está impregnado na noção metafísica do indivíduo e da identidade.

À primeira vista, a escolha de Agamben poderia ser contestada sob o argumento de que o pensador teria trocado apenas os termos linguísticos sem mudar seus conteúdos. A singularidade estaria para a identidade individual tanto como para os particulares. No entanto, Agamben refuta essa visão a partir do resgate dos conceitos da metafísica grega. Dos textos clássicos da *Metafísica* Γ e Z e das *Categorias* de

⁵ Utilizamos o artigo indefinido “uma” em vez de “a” como tentativa de mostrar a singularidade da própria vida ante a abstração universal presente no artigo definido “a”. O texto de Deleuze, “A imanência: uma vida...”, nos dá indícios de como essa mudança, que não é apenas linguística, quebra a unidade da vida.



Aristóteles, Agamben chama a atenção para o fato de o cerne da discussão aristotélica girar em torno da noção de substância (*Ousia*), como um aparato duplo incumbido de fundar e ligar a substância individual (*Proté ousia*) ao plano da espécie-gênero da qual o indivíduo é parte (*Deutera ousia*). Para Agamben, a constituição metafísica da substância fixa no ser o estatuto da identidade por meio de uma ponte que vai da metafísica à lógica e volta desta àquela como um estatuto necessário para determinar “o que o ser é”. Nesse caso, o ser não é contingente a ele mesmo porque preexiste enquanto substância daquilo que não pode ser diferente do que é. Para Agamben, esse pressuposto pungente enclausura o ser ao ponto de, sem qualquer outra saída, ter de afirmá-lo em uma identidade imóvel. Na metafísica grega, o ser é idêntico a si mesmo porque não subsiste de outra maneira senão àquela que o constitui necessariamente. Com o intuito de não cair nessa teia substancial, onde o ser é criado sob si e em si mesmo, Agamben desloca tanto a terminologia linguística quanto o sentido interno dos conceitos, movimento este que o dará abertura para defender a propositura de uma ética contingente à *forma-de-vida*.

Distante da metafísica grega, Agamben encontra na filosofia judaica de Gersónides uma profusa investigação capaz de orientar seus passos em direção à sua tese. Para o autor, no centro da investigação gersoniana aparecem dois conceitos importantes capazes de explicar o ser por meio de uma ontologia da diferença: qualquer (*Quodlibet*) e singularidade (*Singulatum*), e então, *singularidade qualquer*. No tocante ao primeiro termo, Agamben o retoma a partir da investigação do uso semântico presente na enumeração dos escolásticos. Ao se referirem a um número de características de um ser, os medievais introduziram suas sentenças com a expressão *Quodlibet ens*, cuja tradução corrente é “o ser que não importa”. Para um certo número de predicados – como unidade (*Unum*), verdade (*Verum*), bom (*Bonum*) e perfeito (*Perfectum*) –, os escolásticos introduziram a seguinte sentença: “*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*” (AGAMBEN, 1990, p. 3; 2013a, p. 9). Embora a expressão *Quodlibet ens* possa destacar uma acepção de indiferença, o uso proposital da partícula *ens* opera semanticamente inversa ao sentido para o qual ele é proposto. Assim, junto do adjetivo *Quodlibet*, a partícula *ens* dissolve a indiferença e dá importância ao qualquer na forma de “o ser que de todo modo importa”. Entretanto, o ser que importa não se constitui assim por causa de suas propriedades (francês, muçulmano, vermelho, por exemplo). Suas propriedades são indiferentes à sua importância, isto é, o que importa desse ser qualquer não são suas propriedades, mas ele mesmo sem qualquer predicado.

Para Agamben, Gersónides compreendeu esse fino pensamento ao defender a hipótese de que o ser “não é nem um universal nem o indivíduo enquanto compreendido em uma série, mas a singularidade enquanto singularidade qualquer” (AGAMBEN, 1990, p. 4; 2013a, p. 10). O qualquer é o ser cuja importância se dá na indiferença de suas propriedades, é o ser cuja singularidade qualquer importa porque é *tal-como-é* ou *tal-como-queira*. É nesse sentido que Agamben reforça que o *Quodlibet* não é nem a indiferença nem sequer um predicado de dependência do ser (AGAMBEN, 1990, p. 14; 2013a, p. 25). A indiferença não constitui a singularidade qualquer, ela habita o vazio genérico do comum e do próprio, do gênero e da espécie, da essência e do acidente. “Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades, nenhuma das quais constitui, porém, a diferença. A indiferença com respeito às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades” (AGAMBEN, 1990, p. 15; 2013a, p. 26). Assim como o rosto humano, que não é nem um individuar-se de uma face genérica nem o universalizar-se de traços singulares, o pertencimento à natureza comum e o pertencimento ao próprio são absolutamente indiferentes.

Por meio do qualquer, a singularidade se constitui como um ser irreparável à sua forma. A singularidade irreparável é, pois, o *ser-assim* (*essere-cosí*), sem nenhum atributo, sem nenhum reparo (AGAMBEN, 1990, p. 64; 2013a, p. 84). “O irreparável não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário. Ele não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que já sempre se dá nas modalidades, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas o seu *assim*” (AGAMBEN, 1990, p. 65; 2013a, p. 85). Conforme Agamben, o irreparável revela a condição



da modalidade das singularidades como um *ethos* contingente e imanente à sua *forma-de-vida* ou ao seu *ser-assim*. O *ser-assim* não é uma substância na qual seu *assim* exprime uma determinação ou uma qualificação. Para Agamben, o ser não é um pressuposto antes ou atrás das suas qualidades: “o ser, que é assim, irreparavelmente, é o seu assim, é apenas o seu modo de ser. O assim não é uma essência que determina uma existência, mas esta encontra sua essência no seu próprio ser-assim” (AGAMBEN, 1990, p. 66; 2013a, p. 85). A exposição da singularidade irreparável apenas faz sentido quando pensada no limiar indiscernível da essência e da existência. Entre meio a elas, a exposição da singularidade irreparável deve ser compreendida não como uma relação de identidade (a mesma coisa, *idem*), mas como uma relação sem pressupostos (*Arché anypothetos*), como modo próprio do ser. O ser é à medida que faz uso de *como* o é. Em seu modo de ser qualquer, a singularidade encontra-se irreparavelmente exposta à sua *forma-de-vida* (TIQQUN, 2019, p. 18).

O modo gerador da *forma-de-vida* cria a singularidade em seu *ser-assim*. Em seu *ser-assim* e no *ser-assim* de sua *forma-de-vida*, a singularidade renuncia à figura prévia de uma pertença ou identidade substancial. Por não possuir uma substância que identifica o sujeito com ele mesmo, seja nos trilhos lógicos ou metafísicos, a singularidade se constitui na contingência do próprio viver. Nesse sentido, a singularidade prescinde do essencialismo metafísico que fixa no sujeito uma identidade composta de predicados. Para Agamben, a singularidade não subjaz sobre uma essência nem possui uma identidade porque em sua imanência está o caráter inacabado de sua subjetividade. O ser humano possui a singularidade de ser sem conteúdo exatamente porque não possui nenhum pressuposto e nenhum destino biológico e histórico a cumprir. A singularidade faz com que o homem esteja aberto à indeterminação do que ele *pode ser* enquanto ser humano e não do que ele *deve ser* ou *deve fazer* (AGAMBEN, 1970; 2013b). Essa indeterminação é fecunda, pois não cessa de permear o movimento antropogênico no qual a singularidade coincide com a *forma-de-vida*. A singularidade é qualquer no sentido de sua forma ontológica – de ser importante tal como é sem uma dezena de predicados –, como o é na acepção ética que engendra uma *forma-de-vida* cuja condição assim é dita porque coincide com um modo de viver próprio e não com o *modo* de viver da sociedade.

Considerações finais

A genealogia do conceito de *forma-de-vida* nos leva ao passado não com o intuito de compará-lo ao tempo presente, mas como um deslocamento que nos serve como exemplo para espaços de resistência neste agora. O monasticismo retrata a fuga de um mundo consumido pela usurpação da fé e pelos dogmas na forma de uma religião verdadeira e pelas normas e leis jurídico-políticas impostas aos sujeitos como emblemas de governo de suas condutas. Em vez de esperar por rupturas no sistema, o exemplo dos monges suscita a criação de espaços de resistência no próprio campo da religião e do direito. Se a prática da fé cristã não era heresia, ainda que a Igreja considerasse muitos monges como hereges, não haveria dispositivo concreto que permitisse travar uma grande batalha contra os monges. Mas mais do que não travar uma batalha contra os monges, a Igreja não podia negar suas *formas-de-vidas*, já que seguiam os passos de Jesus. Incriminar os monges por seus modos de vida significaria contradizer o próprio Evangelho e, então, negar os ensinamentos de Cristo. Para não escapar da religião institucionalizada e cair no terreno do direito, os monges criaram práticas inerentes aos seus estilos de vida, estratégia esta que dissolve o estatuto jurídico da lei porque não legisla a partir de códigos fixos estranhos ao modo de vida dos monges. A regra coincide com a vida à medida que atravessam o limiar entre a lei e a norma e não podem ser capturadas nem normatizadas por nenhuma delas.

A *regula vitae* cria a *forma-de-vida* por meio de um entrelaçamento mútuo. Esse entrelaçamento só faz sentido, porém, quando a *forma-de-vida* pressupõe a criação do ser humano enquanto uma singularidade. Para que a forma se ligue à vida de maneira indissociável e indistinta, é preciso que uma singularidade apareça nos hifens de ligação como uma ponte de coincidência total entre elas. Ao propor essa conexão,



Agamben abandona o pressuposto do essencialismo metafísico em função de uma ontologia modal da *forma-de-vida*. O que importa ao sujeito não é revestir-se de atributos biológicos, jurídicos, econômicos, políticos – que o levam a criar-se como indivíduo ou *in-dividuus*, como ser indivisível –, mas como a singularidade que cria, descreia, recria a si por meio de sua *forma-de-vida*. Desse ponto de vista, à maneira de uma *forma-de-vida* a singularidade pode abrir-se ao horizonte das possibilidades enquanto condição de um ser humano sem conteúdo, de um ser humano *qualquer*. A *forma-de-vida* revela tanto a singularidade do ser humano que a vive quanto o modo singular elaborado por ele para viver sua vida.

A partir dos cruzamentos e explicações expostos anteriormente, haveria de fato alguma possibilidade de falar sobre uma ética imanente e contingente em Giorgio Agamben? Se possível, qual seria seu alcance? Agamben não parece seguir o pensamento de que a ética seja um campo normativo dos comportamentos dos sujeitos. A ética é o terreno de constituição do ser humano em sua *forma-de-vida*. Ou seja, ao pressupor que a ética esteja intrinsecamente ligada ao modo de vida das singularidades, Agamben ultrapassa o domínio dos imperativos jurídicos e morais universais do “dever ser” e também o dos princípios relativos às culturas. Ao fazer isso, Agamben não propõe a criação de um direito subjetivo subordinado aos juízos universais ou aos juízos particulares das culturas, mas sim a proposição de uma ética imanente e contingente à própria *forma-de-vida* das singularidades. Ora, o que diferencia essa contingência da singularidade do pressuposto particularista? Em última instância, esse pressuposto se assenta sobre um “dever ser” que regula os comportamentos de uma sociedade e cultura por meio de uma norma social moralmente aceita. A proposta de Agamben é distinta desta porque pressupõe a desativação dos dispositivos jurídico-normativos do “dever ser”, seja dos particulares, seja dos universais, em função da contingência de “poder (não) ser” das singularidades.

Nesse caso, a ética diz respeito ao modo de vida criado pela singularidade na contingência de seu agora. No agora de cada singularidade, a ética não corresponde à historicidade do tempo, mas sim à experiência do tempo. A experiência do tempo corresponde totalmente com a *forma-de-vida* pois é sobre seu terreno que as singularidades podem se constituir e constituir seus modos plurais de viver. É, portanto, a criação de uma *forma-de-vida* que excede o direito ou resiste ao direito, se situa para além da lei e da norma, está sobre pontos de escape do Estado e das instituições. Uma ética da imanência e da contingência nunca está dada como um *a priori* histórico, mas sempre como o horizonte sobre o qual a singularidade cria a si indistintamente à criação de sua *forma-de-vida*. O nexo entre *forma-de-vida* e *singularidade qualquer* é uma interpretação possível na tentativa de mostrar como Agamben, ao retomar a ética de Foucault e suas proposições de resistência, constitui uma ética imanente e contingente aos modos de vida, como uma abertura tão essencial ao ser humano ante os dispositivos de governamentalização que nos atravessam.

Referências

- AGAMBEN, G. 1970. *L'uomo senza contenuto*. Milano: Rizzoli.
- _____. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 1996. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2011. *Altissima povertà*. Vicenza: Neri Pozza.
- _____. 2013a. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2013b. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2014a. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo.



- _____. 2014b. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- _____. 2015. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2017. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo.
- FOUCAULT, M. 2001. *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2004. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2006. *Hermenêutica do sujeito*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. *Le gouvernement de soi et des autres II, Le gouvernement de soi et des autres: Tome 2, Le courage de la vérité*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2020. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAWRENCE, C. H. 2015. *Medieval monasticism*. New York: Routledge.
- PIERSON, C. 2013. *Just property*. Oxford: Oxford University Press.
- TIQQUN. 2019. *Contribuições para a guerra em curso*. São Paulo: n-1 edições.

CONTATO IMPROVISACÃO E O CORPO COMO “COISA QUE SENTE”: sugestões para outros modos de mobilidade e subjetivação no interior da cultura empreendedora

Daniele Pires de Castro¹

<https://orcid.org/0000-0002-2439-8901>

Resumo: A partir da crítica a um modelo de mobilidade, próprio ao modo de vida nas sociedades capitalistas contemporâneas, baseado na ideia de avanço contínuo, autoengendrado e objetivamente orientado, propomos a reflexão a respeito de uma forma alternativa de expressão do movimento e, consequentemente, de construção de subjetividades. Através da análise da técnica de dança Contato Improvisação, buscamos identificar e analisar os elementos que contribuem para a experiência concreta de uma mobilidade sem metas, que também leva a outra maneira de nos entendermos como sujeito e nos relacionarmos com o mundo e as coisas a nossa volta. O improviso nos coloca diante de uma mobilidade sem orientação, que abre espaço para a imprevisibilidade. Já o contato nos estimula a mobilizar uma relação com o mundo que enfatiza a aproximação e vulnerabilidade no lugar do distanciamento e da autonomia individual.

Palavras-chave: contato improvisação, corpo, dança, modernidade, progresso, subjetividade

CONTACT IMPROVISATION AND THE BODY AS “THING THAT FEELS”: suggestions for other modes of mobility and subjectivation in the entrepreneurial culture

Abstract: From the critique of a mobility model, typical of the contemporary way of life in capitalist societies, based on the idea of continuous, self-engineered and objectively oriented progress, we propose a reflection on an alternative form of expression of the movement and, consequently, of construction of subjectivities. Through the analysis of the dance technique Contact Improvisation, we aim to identify and analyze the elements that contribute to a concrete experience of a mobility without guidance, which also leads us to other way of understanding ourselves as subjects and how we relate to the world and things around us. Improvisation confronts us with a mobility without orientation, which paves the way for the unpredictable. Contact, on the other hand, encourages us to mobilize a relationship with the world that emphasizes the proximity and vulnerability against distance and individual autonomy.

Keywords: contact improvisation, body, dance, modernity, progress, subjectivity .

1. Introdução

¹ Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.



O presente artigo é uma análise de como a técnica de dança Contato Improvisação apresenta uma experiência alternativa de mobilidade frente aquela, mais predominante no modo de vida nas sociedades capitalistas contemporâneas, caracterizada pela ética de um progresso contínuo. Nessa esteira, averiguamos também como essa experiência de movimento propõe outros modos de construção subjetiva. Se a cultura do progresso leva à construção de sujeitos autônomos e que buscam estar no domínio de si e de seus próprios movimentos objetivamente orientados, a mobilidade improvisada e que surge a partir do contato com o outro abre espaço para o surgimento da imprevisibilidade e de sujeitos mais vulneráveis.

Na primeira parte do artigo, elaboramos um diagnóstico da experiência de mobilidade e do consequente modo de construção subjetiva que caracteriza a ética do progresso e sua manifestação atual, a cultura empreendedora. Temos como apoio teórico inicial o autor Peter Sloterdijk, que descreve a construção da sociedade e do sujeito moderno a partir de uma ética baseada na noção de mobilidade contínua, constituída pelas ideias de conquista e progresso. Nesse contexto, a ação é vista como algo que deve ser voltado para uma finalidade, conforme análise de Giorgio Agamben. Sob essa perspectiva, exige-se dos indivíduos que se constituam como entidades autônomas e ativas, que se relacionam com o movimento e as coisas do mundo de modo instrumental.

Em seguida, buscamos resolver algumas questões metodológicas. Considerando que a metodologia de pesquisa utilizada é um amálgama entre a experiência corporal concreta da autora nos espaços de vivência do Contato Improvisação e as contribuições teóricas de autores, predominantemente do campo da filosofia, que pensam o corpo e a construção de subjetividades, explicitamos como a experiência corporal pode se configurar como um vetor físico para conceitos e elaborações filosóficas.

Adiante, explicamos o que é o Contato Improvisação e descrevemos especialmente o modelo de prática que mais nos interessou para essa pesquisa, as jams, que são encontros de dançarinos que buscam a prática sem intenções artísticas ou terapêuticas. Tratamos também do contexto específico da pesquisa, que foi realizada entre os anos de 2013 e 2016, na cidade do Rio de Janeiro.

Por fim, nos debruçamos sobre a análise de como os elementos principais dessa prática, o improviso e o contato, permitem que seus praticantes tenham experiências de mobilidade e de constituição de si como sujeitos que contrastam com aquelas detectadas por Peter Sloterdijk como constitutivas da modernidade e do sujeito moderno. Investigamos os efeitos do movimento improvisado a partir do contato na percepção consciente e como ele altera nossa relação instrumental com o mundo, abrindo espaço para a imprevisibilidade e desfazendo a tradicional construção do binômio sujeito ativo e objeto passivo. Identificamos aí o ente que o filósofo Mario Perniola vai chamar de “coisa que sente”, que se trata de uma entidade que não busca estar no domínio de si e no uso do outro, mas que se move a partir de sua vulnerabilidade.

2. Diagnósticos: para onde e como vamos?

2.1 Mobilidades em progresso e a aversão ao imprevisível

No ensaio *Mobilization of the planet from the spirit of self-intensification*, Peter Sloterdijk desenvolve a ideia de que a modernidade e a construção do sujeito moderno fundaram-se sobre certo modelo de mobilidade que tem como modo específico de realização e existência uma ética baseada na noção de avanço (SLOTERDIJK, 2006, p. 37). Trata-se de uma forma singular de expressão do movimento que encontrou guarida no interior de uma cultura que valoriza o progresso e a conquista e que leva a uma forma específica de se compreender também o tempo: como uma linha que conecta passado e futuro em uma série de eventos que não se repetem ou retornam.



Determinando uma sequência de eventos que não ocorrerão novamente ou serão desfeitos, o tempo compreendido progressivamente nos leva a desejar que cada passo dado seja parte de um movimento geral de desenvolvimento e evolução em direção à melhoria. Retroceder, no sentido de realizar um evento que não seja em direção à melhoria da condição anterior, ou estagnar, não se apresentam como alternativas desejáveis. Assim, é preciso eliminar os limites ao movimento a partir da presunção de que não deve existir descanso enquanto o melhor não for atingido (SLOTERDIJK, 2009, p. 37). Apesar de esse “melhor” buscado aparentemente constituir-se como um objetivo, o movimento baseado na ideia de avanço não visa a ir apenas de um ponto A a um ponto B. O “melhor”, o ponto B, é em si mesmo um objetivo movente, também em progresso.

Assim, o movimento adquire uma natureza cuja característica principal é a retroalimentação do próprio movimento. O primeiro passo dado com vistas ao avanço, explica Sloterdijk, não é aquele que nos colocará em direção a um objetivo fixo, mas é o encadeador de uma série de novos passos, em um tipo de movimento que se autoalimenta. O imperativo ético da modernidade é, portanto, segundo o autor, a mobilidade autojustificável promovida pela ideia de continuidade e intensificação (SLOTERDIJK, 2009, p. 37). Funcionar segundo essa ética significa operar em uma engrenagem infinita de movimento, gerada e mantida por uma força de autoiniciativa e motivação, na qual não se trata apenas de avançar, mas de permanecer avançando, gerando novas cadeias de ações, buscando continuamente melhorias e lutando contra as forças que tentam interromper ou atrapalhar tal mobilização. Nesse sentido, o descanso é sempre adiado em prol da persecução de objetivos que perdem sua atração e potencial de satisfação no momento de sua realização, senão antes. Cria-se, assim, uma condição em que o ponto de chegada é impossível.

Para ser continuamente ativo, contudo, é preciso mais que aderir ao fluxo de movimento de ondas e correntes. Para viver em estado de progressão, averigua Sloterdijk, o indivíduo deve superar todas as condições que reduzem seu movimento, que o paralisam e fixam ou que o fazem perder sua liberdade (SLOTERDIJK, 2009, p. 38). Vemos o ser humano aprisionado como aquele que tem restringida suas condições de movimentação, seja fisicamente, seja no sentido de alguém que não tem autonomia ou automotivação² para agir. A liberdade é compreendida então como liberdade de conduzir seu próprio movimento, ressalta Sloterdijk, e o progresso só é imaginável como o tipo de movimento que nos leva a um grau de mobilidade maior. Da mesma forma, a autodeterminação confunde-se com a automobilização: estar no controle de si mesmo é ter a capacidade de se automotivar e fazer funcionar sua própria engrenagem de ações (SLOTERDIJK, 2009, p. 38).

Essa ética moderna baseada na noção de avanço molda nosso modo de viver, permeando consequentemente nosso cotidiano. Como autores de projetos de vida próprios, nos sentimos seres autônomos e livres, movendo-nos numa linha reta rumo a um lugar almejado, que possivelmente será superado por outro mais adiante. Assim, diariamente estamos direcionando nossa energia ao cumprimento de tarefas, à persecução de objetivos de curto ou longo prazo, procurando otimizar nosso tempo e nossa disposição para funcionar dentro de uma lógica que valoriza a realização de metas. Alain Ehrenberg enxerga aí a construção de uma específica mitologia de autorrealização, baseada no espírito da conquista, que não está ao alcance apenas do herói, mas do indivíduo comum (EHRENBURG, 2010, p. 11).

No interior desse modo de mobilização, elabora-se uma concepção específica da ação como algo que deve ser instrumentalizado: a partir de uma noção de sujeito como o ente que se automobiliza, a ação aparece como o movimento que visa a atingir um objetivo previamente planejado. Contudo, assim como a

² Sobre esse tema, ressalta-se a tendência à patologização e medicalização das condições de paralisia da vontade, como a depressão e a ansiedade. Alain Ehrenberg ressalta como uma cultura da conquista é também uma cultura da ansiedade e como isso se relaciona ao consumo em massa de medicamentos psicotrópicos que servem para manter o indivíduo funcionando no interior dessa lógica de mobilidade (EHRENBURG, 2010, p. 139).



progressão é apenas umas das maneiras possíveis em um rol de outras formas de manifestação do movimento, a ação pode ocorrer de outras maneiras, sem necessariamente prestar-se ao atingimento de metas.

Atento a tais possibilidades, o filósofo Giorgio Agambem, citando Aristóteles, propõe uma distinção entre dois gêneros de ação: o fazer e o agir. Segundo o autor seria possível definir o “fazer” como um meio destinado a um fim, ou seja, sua finalidade seria outra diferente do próprio fazer. Já o “agir” conteria o fim em si mesmo, ou seja, seria o que ele chama de uma finalidade sem meios. O poeta faz o drama, mas é o ator quem o age, exemplifica Agambem, citando Varrão, estudioso a quem cabe a identificação de um terceiro gênero de ação: o gesto (AGAMBEM, 2008, p. 12). Se o fazer é um meio em vista de um fim e a ação é um fim sem meios, o gesto rompe a falsa alternativa entre fins e meios, exibindo uma medialidade pura, o tornar visível um meio como tal. A dança, por exemplo, é gesto, na medida em que é “somente o suportar e a exibição do caráter medial dos movimentos corporais”, é a ação que não tem nada a dizer (AGAMBEM, 2008, p. 13).

Propomos aqui seguir essa distinção para identificar em que tipo de ação estamos cotidianamente imersos. O que podemos perceber é que o indivíduo mobilizado a partir da noção de avanço está constantemente variando suas ações entre o fazer e agir. Ser ativo hoje significa estar constantemente, de maneira automotivada, na direção de realizar objetivos, nem sempre estáveis ou definitivos, mas, ao contrário, certamente superáveis por outros, a partir do que se convencionou chamar de espírito empreendedor. A ação, nesse contexto, é uma maneira de agir com ou como uma finalidade, na qual interessa menos o processo e sua medialidade e mais as metas a serem alcançadas. Para compor um projeto de outra mobilidade seria preciso afinal questionar o modelo de ação que a modernidade sedimentou como a mais valorosa e buscar a experiência de um tipo de movimento que não seja finalisticamente orientado. Trata-se de resgatar o gesto em nosso cotidiano.

A princípio, o gesto teria algo que poderia parecer bastante interessante a uma cultura cuja ética está sedimentada na noção de progresso: trata-se da ousadia, da atração pelo risco, afinal a ausência de finalidade nos coloca diante da possibilidade do imprevisível. Alain Ehrenberg pontua que a figura do empreendedor é o herói dos nossos tempos, posto que ele assume um estilo de vida baseado na assunção de desafios e na tomada de riscos (EHRENBERG, 2010, p. 13). No entanto, por uma análise mais atenciosa, é possível verificar que há uma diferença de medida entre a imprevisibilidade possibilitada pela ação inútil, como no gesto, e aquela suportada pela aventura empreendedora: a diferença entre o que é totalmente novo, que é desconhecido, e o novo que pode ser medido e previsto, que é o risco.

A concepção da ação própria à cultura empreendedora deixa pouco espaço para resultados diferentes de positivo ou negativo: quando há um objetivo a ser atingido, trata-se apenas de ganhar ou de perder. Nesse contexto, o risco, no sentido de se optar por metas ousadas, é incentivado, mas é preciso calculá-lo e levar em conta as chances de falha e as perdas decorrentes. É preciso estar no controle, ter domínio do movimento, calcular os passos e prever os possíveis caminhos. Arriscar-se, para o indivíduo autônomo de hoje, é única e exclusivamente função de sua capacidade de antecipar o futuro e agir sem medo de fracassar, assumindo possíveis erros como sua responsabilidade e acertos como vitória pessoal. Nas perspectivas do agir e do fazer só há espaço para o acerto ou o erro, a conquista ou o falha, a vitória ou o fracasso. Somente o risco calculado insere-se nessa equação.

A ação engendrada no interior desse modelo de autogestão, apesar de promover a autonomia e a individualidade, parece produzir poucas variações, pois está constantemente submetida a padrões de valoração e aceitação promovidos pelo mercado, restringindo a potência de liberdade e do jogo do acaso. Por outro lado, quando ignoramos objetivos e não fazemos previsões de perdas e ganhos, abrimos finalmente caminho para o imprevisível, cenário no qual não há vitória ou fracasso, apenas acontecimentos. Não ter



metas é deixar-se levar ao sabor dos eventos, ou seja, significa uma condição de se deixar ser afetado pelo mundo. Por essa característica, a imprevisibilidade tende a inibir o domínio sobre a ação, nos colocando em uma situação de vulnerabilidade em relação ao mundo e seus acontecimentos e, no entanto, permitindo a aparição do novo. O problema dessa condição é que ela põe em xeque um modelo importante do modo de construção subjetiva nas sociedades capitalistas contemporâneas: o indivíduo autônomo e autogestor que produz a si mesmo como mercadoria.

2.2 O indivíduo autocentrado e a aversão à vulnerabilidade

O modelo ideal de ação da modernidade se compõe por uma ordenação que vai desde o planejamento, passando pela execução até chegar à conquista de um objetivo determinado. Tal modo de agir é tributário, como vimos, de uma necessidade de domínio sobre as trajetórias tomadas, desde sua projeção até sua implementação e resultado. Para que essa sequência seja possível, é preciso que a ação esteja subordinada ao controle de um sujeito. Nesse sentido, o que se desenha em conjunto com esse modelo de mobilidade é um modo de construção subjetiva que tem como eixo a noção de um indivíduo autocentrado, senhor de si mesmo, separado do mundo e seus objetos. Ao dissertar sobre como a figura do empreendedor tornou-se o modelo heroico dos nossos dias, Ehrenberg resalta que, além da tomada de riscos, o que se espera desse sujeito é que ele atue de maneira autônoma. Espera-se que, em sua trajetória de sucesso, o indivíduo não dependa de mais ninguém (EHRENBURG, 2010, p. 13).

Nessa lógica, a individualidade é valorizada, levando a uma busca pela invenção dos seus próprios modelos, de sua unicidade, ainda que idêntica à de todos os outros (EHRENBURG, 2010, p. 50). Os indivíduos tornam-se mercadorias em constante processo de aprimoramento, buscando evoluções pautadas em padrões inalcançáveis de otimização que podem ser aplicados indiscriminadamente, submetendo as singularidades individuais a modelos e metas uniformes. O alcance desses padrões, inclusive, toma amplitude global. Como resalta Suely Rolnik, há uma força mercadológica agindo sobre a construção das subjetividades, através da formação de “kits de perfis-padrão” que intensificam e pulverizam identidades independente do contexto geográfico. Evidencia-se que, se há uma abertura para o novo, isso não envolve necessariamente abertura para o estranho (ROLNIK, 1996). Tolerar-se o risco controlado, não a imprevisibilidade.

No entanto, tais padrões não se evidenciam como regras, aparecem como sugestões e orientações, pois são corroborados por opiniões de especialistas e histórias exemplares, e não por normas. Desse modo, parecem estar disponíveis a processos de escolha e adesão autônomos, sendo autoaplicáveis a si mesmos pelos indivíduos, em um modo de construção subjetiva que é predominantemente baseado na autogestão e motivação e comporta inclusive a flexibilidade para transitar entre os modelos disponíveis. Tratam-se de modulações e não moldes, conforme termos utilizados por Gilles Deleuze em seus escritos sobre as sociedades de controle (DELEUZE, 1992, p. 221). O indivíduo que se move por essas máquinas de controle não é um corpo dócil, mas ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo (DELEUZE, 1992, p. 223).

A mobilidade de nosso tempo e lugar parece assemelhar-se à imagem de uma engrenagem infinita de movimento em avanço gerada e mantida pela força individual de iniciativa e pelo horizonte de padrões de sucesso culturalmente compartilhados e continuamente renovados. O movimento torna-se, ele mesmo, o fim, e constroem-se sujeitos incapazes de parar. A mobilidade autoengendrável e infinita de nossos dias alia-se ao modelo empresarial de gestão de si mesmo, no qual se exaltam os valores relacionados à iniciativa e à atividade, em detrimento da passividade. Nesse contexto, o indivíduo é convocado a gerir a si mesmo como mercadoria, devendo estar constantemente produzindo, criando e performando o melhor de si, tendo como exemplo modelos e padrões sempre superáveis. Esse trânsito frenético se dá dentro das fronteiras do já conhecido, levando a uma dificuldade crescente de se deixar afetar e provocar rupturas.



Nesse contexto, a imprevisibilidade nos coloca diante do que parece a maior ameaça a nossa liberdade: a “influência” do outro. Junto ao crescimento da produção industrial surgiu uma temporalidade mensurável e controlável, que se contrapunha à dependência que as sociedades tradicionais tinham em relação aos ciclos da natureza. A industrialização agropecuária e a tecnologia que a viabiliza, como a criação de materiais geneticamente modificados com qualidades mais valorizadas ou resistentes a condições adversas, buscam impor um ritmo próprio à produção, superando a “influência” e imprevisibilidade das condições naturais nos processos de vida. Não importa se os “outros” são as outras pessoas com as quais nos relacionamos ou a própria natureza: é preciso neutralizar seus efeitos sobre nossa mobilidade para que tenhamos controle dos riscos assumidos. Nossa atual aversão à dependência é, portanto, também aversão a qualquer coisa que possa impedir ou dificultar nossa mobilidade autodeterminada.

A noção de liberdade alia-se à de autonomia, tornando-se a qualidade do ideal de sujeito contemporâneo, aquele que consegue se mover de maneira independente, a partir de decisões tomadas de forma consciente. A exaltação a essa postura ativa evidencia um tipo de visão que coloca em lados opostos a atividade e a passividade e, como pensamento binário, valoriza um polo em detrimento do outro. A condição de passividade é vista como inferior pois, em uma primeira visada, não abarca os valores da cultura empreendedora: é preciso não estar parado, é preciso agir e ser um criador ativo do futuro. Tal concepção manifesta a noção de um sujeito sempre em busca da satisfação de seus desejos e objetivos particulares, através de ações que são uma mera produção de prazeres e recompensas, ou seja, um sujeito que se constitui como polo ativo frente às coisas do mundo, seu próprio corpo e suas sensações, transformando esses elementos em objetos. A instrumentalização das ações acaba por consequência a levar a uma instrumentalização das relações, inclusive da relação com seu próprio corpo.

Tem-se como consequência a produção de um corpo duplamente anestesiado: de um lado, ele resiste aos efeitos que a influência de outros corpos pode produzir, torna-se insensível e, conseqüentemente, desvitalizado; de outro lado, a exigência de constante mobilização e autodeterminação o leva ao esgotamento, caracterizado pelo sentimento de culpa produzido por esses sistemas de moralidade que exigem um corpo altamente produtivo. Nesse sentido que Davi Lapoujade, ao se perguntar “o que pode um corpo”, detecta, na atualidade, “um corpo que não aguenta mais”: de um lado, as formas de adestramento e disciplina que o forçam vindo do exterior e, do outro, as formas de assujeitamento, que são internas. “O corpo, assim, sofre de um ‘sujeito’ que o age – que o organiza e o subjetiva”, sob a autoridade de um sistema de juízo e moralidade, entravando a potência de seus “instintos” (LAPOUJADE, 2002).

Como saída aos corpos avessos à vulnerabilidade e ainda assim esgotados da contemporaneidade, Lapoujade propõe que estejam à altura dos afetos mais sutis (LAPOUJADE, 2002). A fragilidade, ou a potência de se deixar ferir, torna-se assim, ao contrário do que disciplinam os gurus e manuais da otimização da performance individual, um signo de resistência. O corpo proposto por David Lapoujade é aquele cujas potências definem-se fora de uma perspectiva da perseguição de objetivos, que permeia os modos de mobilidade da sociedade produtivista. Essa potência não é, afinal, a da ação de um sujeito sobre seu corpo, mas a da vulnerabilidade desse corpo, de sua capacidade de ser afetado por forças que o atravessam. Assim, métodos e parâmetros de medição de produtividade já não colaboram para responder a questão “o que pode um corpo?”. Para pensar as suas potências é preciso, portanto, ir além de quantificar o que ele é capaz de fazer. David Lapoujade propõe que a chave para identificar a potência própria ao corpo está em observar não sua capacidade de agir, mas sua capacidade de sentir, de “sofrer” pela ação das forças mais sutis que o atingem vindas de fora. Essa capacidade de afetação cria, nesse corpo, também uma potência de ação que se confunde com sua potência de passividade.

Outro filósofo que colabora conosco para essa elaboração é Mario Perniola. Tal qual Giorgio Agambem, ele propõe um modelo de ação avesso à utilidade, a entrada em uma experiência descentrada, livre do



objetivo de encontrar um propósito (PERNIOLA, 2005, p. 03). A partir daí ele produz um questionamento às relações instrumentais, nos apresentando com um termo próprio para definir o corpo que se coloca na condição de vulnerabilidade: o corpo como “coisa que sente”. O termo “coisa” é proposto para substituir os conceitos de sujeito e objeto, mais típicos para relações que se estabelecem a partir da noção de uso, de instrumentalização (PERNIOLA, 2005, p. 03). Adicionalmente, o filósofo celebra a capacidade de “sentir”, em detrimento do sujeito que pensa e age, herdeiro da tradição Cartesiana (PERNIOLA, 2005, p. 7).

O que Perniola propõe é o questionamento do modelo de construção subjetiva, de viés cartesiano, que valoriza o pensamento e ação e vem moldando o sujeito moderno, um indivíduo centrado, autônomo e, conforme citado pelo próprio filósofo, envolto em um halo de inviolabilidade (PERNIOLA, 2005, p.22). Alternativamente, o filósofo coloca o corpo e a sensação em primeiro plano e, indo além da reivindicação de um pouco mais de vulnerabilidade, ele descreve uma nova entidade que se posiciona em uma zona de indiscernibilidade entre o sujeito que age ou pensa e o objeto que é pensado ou agido. A coisa que sente é sua proposta revolucionária que se contrapõe ao projeto moderno de sujeito consubstanciado no indivíduo autônomo e autocentrado que busca percorrer sua própria trajetória relacionando-se como o mundo de modo instrumental.

3. Questões metodológicas: corporificando conceitos

Considerando o diagnóstico feito até aqui e os conceitos propostos por Giorgio Agambem e Mario Perniola, nos interessa, adiante, pensar como a técnica de dança chamada Contanto Improvisação (que aqui chamaremos apenas de Contato) cria alternativas ao modelo de mobilidade constante e autoengendrada da contemporaneidade e também como acaba por produzir outro modo de construção subjetiva. Os questionamentos dessa pesquisa têm origem nas experiências práticas da autora durante os anos de estudos de dança. Assim, mais do que pensar a prática do Contato, a intenção nessa pesquisa foi pensar com ela, compreendendo-a como uma prática artística, mas também filosófica.

Seguimos a proposta sugerida por Marie Bardet, formulada por meio de algumas questões expostas na conferência *Del punto de vista a un acercamiento teórico-práctico: lo articular*: quais são os modos de emergência de conceitos, problemas e inquietudes que levam à elaboração de uma prática? Quais as redes e imaginários convocados e operados em tal prática? E, a partir daí, quais são os usos, as circulações, que podem ser inventadas e construídas ao traçar estes conceitos, estes problemas e estas redes? Assim, continua a autora, pode-se prestar atenção à maneira como algumas práticas do mundo da dança criam articulações tanto em trabalho físico como em conceitos, fabricando um “articular”, que, em sua definição, significa um conceito-concreto que podemos olhar, escutar, tocar e que também nos toca (BARDET, 2014, p. 43). No lugar de entender um conceito, acreditamos que através de tais práticas concretas podemos ser tocados por ele, modificados por ele.

A princípio, é necessário pontuar que o movimento é pensado aqui de maneira ampla: em uma visada mais micro, diz respeito às ações produzidas com os corpos, que modificam nossa posição em relação ao espaço; e, em uma visão mais macro, diz respeito aos acontecimentos que modificam nossa vida como um todo, que também alteram nosso lugar no mundo. Entendemos que uma mesma lógica de funcionamento atravessa os dois níveis de análise, podendo evidenciar o que, de maneira geral, na sociedade contemporânea ocidental, se entende por “mover-se”. A dança no geral e especificamente o Contato, nessa pesquisa, ao propor novas formas de experimentar o movimento, apresenta alternativa aos modos mais familiares de vivenciar a mobilidade e nossos modos de interação com o mundo e seus objetos, e isso tem uma relação muito imbricada com as formas de compreensão de nós mesmos como sujeitos.



Sendo parte integrante da cultura, a arte também reverbera os modos de existência que nela se manifestam, às vezes para se opor aos seus modos mais imperativos. Se a prática do Contato pode afetar profundamente aqueles que nela se aventuram é porque ela propõe algo de novo, porque produz formas de ser no mundo às quais não estamos habituados. Os dois elementos fundamentais da prática, que inclusive lhe conferem seu nome, o improviso e o contato, são os aspectos chave de nossa investigação. A partir deles, pretendemos pensar os contrastes existentes entre o modo cotidiano de mover-se e relacionar-se com as coisas do mundo e a maneira como isso se passa na prática do Contato. O improviso nos coloca diante de uma mobilidade sem orientação, ao mesmo tempo sem objetivo e sem forma determinada. O contato nos estimula a mobilizar uma relação com o mundo que enfatiza a vulnerabilidade no lugar da autodeterminação.

O problema se delimita a partir das questões colocadas por Agambem e Perniola. Como vimos, no modelo proposto por Agambem, o fazer e o agir são os modos mais corriqueiros de lidarmos com a ação, fazendo dela um meio para um fim ou um fim em si mesma. Em contrapartida, o filósofo propõe pensar em uma forma de recuperar o gesto no interior da ação, de trazer à tona a pura medialidade dos corpos e suas mobilidades, em detrimento do objetivo. A ação dançada é um exemplo dado por Agambem como aquele correspondente a esse gênero. A ação que se mobiliza na prática do Contato seria, a nosso ver, um exemplo ainda mais adequado; afinal, o gesto coreografado carrega consigo, em algum grau, uma forma de objetificação da dança, pois trata-se de uma forma fim. Já ao improvisarmos em contato, devemos abdicar de objetivos imediatos, sejam eles expressivos ou estéticos, e procurar nos ater ao momento presente do gesto executado, percebendo-o em sua medialidade pura. Isso nos colocaria diante da possibilidade do imprevisível³.

Por seu turno, o filósofo Mario Perniola nos fornece importantes reflexões a respeito dessa relação entre ação não instrumentalizada, imprevisibilidade e vulnerabilidade. Ele propõe, conforme Agambem, um modelo de ação avesso à utilidade, ou seja, no lugar do agir que visa a atingir um objetivo específico, propõe o agir sem metas, a relação entre coisas que se abre ao totalmente imprevisível, ao aqui e agora da sensação, um tipo de experiência corporal deslocada, sem fim ou ápice (PERNIOLA, 2005, p. 22). A partir desse modelo, estabelece as bases para um modo de construção subjetiva que desafia o indivíduo autônomo e autoempreendedor da atualidade.

Como indicamos, Perniola sugere o termo “coisa que sente” para definir o corpo que se coloca nessa condição, superando a relação de uso que se estabelece tradicionalmente entre entes que se colocam um diante do outro — mesmo que por vezes de maneira alternada — como manipulador e manipulado, construtor e construído, ordenador e ordenado. Trata-se, sobretudo, de uma proposta de ação avessa à instrumentalidade: no lugar daquela que visa a atingir um objetivo específico, o filósofo propõe o agir sem metas, a relação entre coisas que se abre ao totalmente imprevisível, através da substituição dos termos sujeito e objeto, cuja relação carrega consigo um viés instrumentalizador. Assim, em um mundo habitado por relações de uso que caucionam e são caucionadas pelas figuras do sujeito e do objeto, a noção alternativa de coisa que sente substitui a instrumentalidade e inteligibilidade características da relação daquela dupla de opostos por uma relação baseada na dimensão sensível dos corpos.

A partir do pensamento de Agamben e Perniola e tendo como objeto o movimento improvisado na dança, é possível chegar a uma noção de gesto que rompe com a relação de causa e efeito e com a ideia de que o

³ Falamos aqui de imprevisibilidade e não necessariamente de novidade pois, por força da natureza da transmissão de sua prática, foram sendo difundidas formas e ferramentas que levam, muitas vezes, a ser possível perceber bastante uniformidade nas maneiras de se mover durante a prática do Contato. A imprevisibilidade constitui-se, portanto, no interior de certa lógica de movimentação, que apesar de, na teoria, suportar qualquer tipo de gesto, na prática, configura um repertório extenso, mas que manifesta certa constância.



movimento é um meio pelo qual se atinge um objetivo. Trata-se de uma noção de que o movimento pode bastar-se a si mesmo. Além disso, desenvolve-se, a partir desse outro modelo de mobilidade, uma alternativa também ao modo de construção subjetiva que privilegia o ideal de indivíduo produtivo e autônomo. Se esse é constantemente provocado a assumir o domínio sobre sua própria trajetória, tomando decisões conscientes e tendo iniciativa, no improviso proporcionado pelo contato entre corpos que dançam a ação torna-se mais efeito da exposição de um corpo suscetível a estímulos do que produção de um indivíduo que reflete e decide.

4. O objeto: breve descrição do Contato Improvisação

O Contato Improvisação é uma técnica de dança criada pelo bailarino Steven Paxton, em 1972, nos Estados Unidos, sendo parte de uma série de experimentos artísticos, atléticos e terapêuticos que, segundo a historiadora Cinthia Novack, vinham sendo realizados desde o final da década de 1960 como forma de redefinição do *self* a partir da ativação de um corpo sensível e inteligente (NOVACK, 1990, p. 03). Segundo Novack, havia uma fusão entre elementos estéticos e ideias sociais na dança cênica experimental desse período nos EUA: os valores da democracia, da igualdade social e da comunidade relacionavam-se à experiência das “danças sociais”⁴, como o rock, que não necessitavam de treinamento formal, promoviam a reunião de pessoas e se pautavam na experimentação (NOVACK, 1990, p. 48). A prática do Contato combinaria, conforme o entendimento da autora, características tanto de uma dança cênica como de uma dança social, pois, ao mesmo tempo em que ressalta as capacidades físicas do corpo, importantes para a performance cênica, não depende da distinção entre dançarinos profissionais e amadores e focaliza na livre fluidez do movimento no momento presente, como em uma dança social. Rapidamente, o Contato tornou-se não apenas uma técnica, mas a expressão de um “modo de vida” ou um “experimento social” que implementava os valores da igualdade e comunidade (NOVACK, 1990, p. 03).

Em uma breve descrição do que é o Contato Improvisação na prática, é possível dizer que ele costuma ser praticado em duplas, em silêncio, em um jogo no qual os dançarinos suspendem um ao outro, apoiam-se e rolam um sobre o outro, trabalhando com contrapesos, alavancas e pontos de apoio diversos. A intenção primordial não é manipular o outro, mas construir o movimento em conjunto. E a ênfase desse ato de criação não recai sobre o valor estético das formas, mas sobre o fluxo de energia que circula entre os dois parceiros, constituindo-se como um diálogo físico (NOVACK, 1990, p. 08). Novack ressalta que os atributos da prática pareciam incorporar muitas das ideologias sociais do início dos anos 1970, como, por exemplo, a rejeição da divisão tradicional de gênero e as hierarquias sociais. Os primeiros praticantes viam a experiência de tocar e compartilhar o peso com um parceiro de qualquer sexo como uma forma de construir uma nova experiência de interação com o outro. Além disso, a ausência da figura do diretor ou coreógrafo simbolizava uma comunidade igualitária em que todos cooperavam e não havia dominação. Também não havia distinção entre amadores e profissionais: tratava-se de uma dança democrática, da qual qualquer um poderia participar (NOVACK, 1990, p. 11).

A prática do Contato pode assumir diversas formas de eventos com diferentes objetivos: com fins artísticos, pode ser realizado com vistas à criação coreográfica ou mesmo como modo de encenação; pode ser utilizado para fins terapêuticos; pode ser parte de treinamento ou método de aulas práticas para bailarinos e outros artistas; por fim, dá-se o nome de jam a sua forma menos objetivada, quando interessados, bailarinos ou não, se reúnem em lugar previamente acordado para simplesmente praticar o Contato. Esse último formato específico de prática é o mais relevante para nossa pesquisa.

⁴ “Social dance” é a expressão utilizada pela historiadora Cynthia Novack para se referir a estas danças que acontecem fora do contexto cênico ou artístico.



Hugo Leonardo da Silva, pesquisador do Contato, descreve a *jam* como uma prática de fisicalidade caótica e fragmentada em um contexto desprovido de preocupações com composição, sem o embalo ou a modulação da presença musical e sem testemunhas outras que não os próprios participantes (SILVA, 2014, p. 31). A *jam* é nosso objeto específico exatamente por já conter, em seu próprio formato, os elementos que nos interessam investigar: uma mobilidade sem finalidade, o mover-se que basta a si mesmo. A princípio, não há fins terapêuticos, artísticos ou de treinamento em uma *jam*, ou melhor, apesar de essas finalidades poderem fazer parte da intenção individual de um participante, elas não orientam a realização do evento como um todo e a reunião daquelas pessoas. Assim, ela encarna, como projeto, a ideia de uma reunião de pessoas que têm como única e exclusiva finalidade, enquanto grupo, a intenção de se encontrarem para se moverem segundo a maneira do contato improvisação. Trata-se, portanto, unicamente de vivenciar e praticar o movimento segundo a técnica do Contato, e não de tomá-lo como objeto de uso para outros fins.

Entre os anos de 2013 e 2017, que foram os anos de escritura da tese que deu origem a este artigo, havia, no Rio de Janeiro, um grupo articulado de pessoas, professores de contato e praticantes, que normalmente se organizavam para a realização dessas jams e oficinas, que, junto a outros praticantes frequentes e esporádicos, formavam uma comunidade de contato improvisação no Rio de Janeiro. Ela se comunicava prioritariamente pelas redes sociais e grupos de e-mail, através dos quais os integrantes e outros interessados eram informados do cronograma fixo de eventos, acontecimentos mais eventuais e recebiam orientações diversas (o que é uma *jam*, informações sobre as oficinas, orientações sobre roupas e comportamento). Tais encontros normalmente ocorriam na zona sul ou central do Rio de Janeiro, tinham um horário pra começar e terminar, duravam normalmente entre duas a três horas, podiam ser precedidos ou não de uma oficina ou orientação e se financiavam por contribuição voluntária. Quando não havia ou o participante não queria participar da atividade precedente, ele podia chegar com a sessão já iniciada.

Qualquer pessoa interessada podia entrar na *jam* e, como dito, nem sempre havia uma orientação inicial sobre como “dançar” o Contato. No entanto, a maioria daqueles que procuravam tais eventos já teve um contato inicial com a prática em outro contexto. Os praticantes costumavam ser artistas cênicos (como bailarinos ou atores), mas também havia pessoas envolvidas com a área da saúde que se interessavam pela prática para pesquisas e por suas possíveis aplicações terapêuticas. Assim, o público de participantes de tais *jams* era mais ou menos coeso, formado por um grupo de pessoas com diferentes níveis de experiência, que se alternavam entre os eventos, apesar de normalmente estar presente algum praticante que estava indo pela primeira vez ou mesmo pela única vez, por estar temporariamente na cidade. Havia uma coesão ainda no sentido de que essas pessoas compartilhavam mais coisas em comum do que apenas o interesse pelo Contato Improvisação; havia um interesse mais ou menos generalizado por práticas artísticas e somáticas, terapias alternativas, etc. Quanto à faixa etária e ao sexo, não era possível verificar uma predominância evidente, apesar de haver, visivelmente, poucos praticantes com mais de cinquenta anos. Assim, apesar de estar aberta a qualquer um, é possível que as *jams* atraíssem pessoas muito semelhantes, em termos de um mesmo conjunto difuso de interesses além da dança.⁵

Normalmente, quando a sessão não era precedida de alguma oficina ou orientação mais específica, o participante era responsável por seu próprio aquecimento. Em algum momento durante o aquecimento individual, iniciava-se um contato que nem sempre era ao acaso. Por vezes, a dança se iniciava através de um toque ou um olhar que surgiu sem querer; outras vezes havia uma proposição efetiva de um participante a outro, que podia inclusive ser denegada, e, ainda, era possível entrar em uma dança que já estivesse se

⁵ Essas informações são relevantes para situar a prática em seu contexto social na cidade do Rio de Janeiro. Em nossa abordagem, buscamos exaltar a prática como uma experiência alternativa concreta a modos de mobilidade e construção subjetiva cotidianos, no entanto, compreendemos também a limitação de seu alcance em termos de diversidade populacional. Nesse sentido, nos interessa mais o que ela articula em termos de conceitos do que defendê-la como alternativa viável de grande abrangência para mudança de paradigmas éticos em nossa sociedade.



desenrolado entre outras pessoas. Nem todos os participantes dançavam o tempo todo durante toda a sessão, era possível ficar apenas assistindo, bem como entrar e sair do espaço de dança, e até mover-se sozinho, apesar de não ser esse o propósito principal. A jam podia acontecer com música ou não e os praticantes divergiam quanto a melhor opção: alguns diziam que a música era estimulante, outros, que ela sugestionava demais a dinâmica de movimento. Normalmente as pessoas não falavam durante essas *jams*, mas era muito comum emitirem sons de respiração e rirem juntas, isso porque uma dança de contato improvisação pode se assemelhar bastante a um jogo ou a uma brincadeira e pode ser divertido experimentar em parceria as possibilidades de movimento do corpo.

A técnica de contato improvisação não deixa dúvidas, já em seu nome, de quais meios emprega. De um lado, temos o improviso, ferramenta bastante utilizada por artistas da cena para treinamento e como método de criação e composição. Do outro, existe o contato, que é a relação de toque que se estabelece entre duas ou mais pessoas e que se configura, no Contato, como a origem do movimento improvisado. Além desses dois elementos fundantes e indispensáveis, há outras características que concorrem para diferenciá-lo de outras práticas que se caracterizam pelos mesmos fundamentos. O Contato, por exemplo, pode assemelhar-se bastante a um jogo de luta, pois este também se vale do movimento improvisado e do contato para acontecer. Entretanto, eles diferem, dentre outras coisas, pela natureza das ações efetuadas: os golpes de luta são ações objetivadas pela existência de uma disputa, ou seja, trata-se de uma ação que busca uma efetividade, atingir o adversário. Essa exigência de eficácia determina a consecução da ação tanto em termos da estrutura formal do gesto (trajetórias, energia empregada, etc.) quanto do tipo de contato que ela provoca. O criador do Contato, Steve Paxton, sempre chamou atenção para essa semelhança com as artes marciais, exceto pelo fato de não existir competição⁶. O desejo de derrotar é uma finalidade que está além do próprio movimento e acaba por determinar sua execução a partir de uma ideia de eficácia. Além disso, a competição também acaba por determinar a relação entre os indivíduos que estabelecem o contato, colocando-os em posição de adversários. Já o gesto do Contato é uma ação puramente formal, estética, sem nenhuma exigência em relação à eficácia, o que influi na natureza do contato estabelecido, que se desenvolve a partir do princípio da cooperação, e não da competição.

Os fundamentos de nosso objeto, o contato e o improviso, existem também em outras danças, como as de salão. A diferença principal é que, em tais danças, há uma sistematização das formas empregadas que acaba por delimitar as variações de movimentos realizados, além de determinar o tipo de contato que se estabelece entre as partes, como, por exemplo, ao tornar imprescindível a condução. Nas danças de salão, há um repertório delimitado de passos que funciona como um vocabulário a partir do qual o bailarino pode criar e improvisar. Além disso, a relação entre os pares se estabelece a partir de uma divisão muito clara de papéis, que prevê a existência da figura do condutor e a figura do conduzido. Diferentemente disso, no Contato, não há um repertório de movimentos ou um vocabulário que sirva como material único para a criação e também não existe a divisão de papéis. Todos os indivíduos em contato partem da mesma pré-condição, estando livres para assumir a posição de condutores, de conduzidos, ou mesmo para que não se estabeleça essa divisão de funções. Apesar disso, é possível, em muitos momentos, encontrar em uma *jam* uma dupla dançando de forma muito semelhante àquela praticada em bailes. É possível igualmente que praticantes de danças de salão tenham muito a aprender com o Contato.

5. Contato e improviso: sugestões para outros modos de mobilidade e subjetivação

5.1 De onde vem o movimento que não vai para lugar nenhum?

⁶ Em entrevista a Fernando Neder, publicada na Revista Percebejo Online, Steve Paxton responde não saber se o Contato é uma forma de dança e que “se parece também bastante com um esporte, exceto que não há competição [...] É um pouco como uma Arte Marcial, exceto que não é uma luta” (PAXTON in NEDER, 2010)



Ao levarmos nossa vida como um grande empreendimento, nos perguntamos a cada nova possibilidade de movimento aonde queremos chegar. Assim, a ação passa a ser ordenada por seu fim e não por sua origem. O que devo fazer pra chegar “lá” torna-se nosso lema orientador, determinando os passos que devem ser dados e sufocando a possibilidade de aparecimento de caminhos já não previamente esboçados em nossos planos de vida. As ideias de projeto e planejamento são palavras-chave dessa maneira de mover-se e agir. A pergunta que se impõe nesse contexto é: se nos propuséssemos a não planejar, como nos moveríamos? De onde viria o impulso para a ação?

Como vimos, o Contato é uma dança baseada no improviso, ou seja, os movimentos não são guiados por uma coreografia. Quando dançamos de maneira improvisada, somos incentivados a “não pensar” em como vamos nos mover, isto significa, não planejar o movimento, não prevê-lo. Normalmente, nossas ações, inclusive no próprio movimento dançado, são orientadas por aspectos externos a elas, como um ideal: no caso da dança, a coreografia; na vida, as metas que instituímos. Para praticar o improviso na dança é preciso abrir mão de tais orientações, deixando o caminho para o livre acontecimento do movimento. O problema que decorre dessa experiência é então entender como o movimento se forma. Se não tenho um objetivo específico, um lugar onde chegar, ou uma orientação externa, que outros elementos vão conformar o movimento? De onde ele se origina?

A prática do improviso baseia-se em sistemas de estímulo e resposta que incentivam o performer a reagir de maneira cada vez mais imediata às provocações que recebe. A diminuição desse intervalo evita que o pensamento analítico seja o mediador do sistema e que o gesto se torne a exteriorização física de uma ação já previamente mentalizada como reação. Ao diminuir o papel do planejamento na ação, tais práticas colocam o corpo em primeiro lugar, tornando-o o locus da “decisão”. Assim, não se trata de uma produção gestual que teria como base um conhecimento, universal ou particular, sobre o mundo, uma reflexão consciente acerca do ambiente externo, mas de uma atuação imediata do corpo no espaço. Nas palavras de Steve Paxton: “a velocidade de transmissão e retransmissão é veloz o suficiente para que seja impressa diretamente na nossa intenção e estimule nossos reflexos. Isso afeta o curso da dança sem que haja decisão consciente de nossa parte” (PAXTON apud SILVA, 2014, p. 110).

“O que devo fazer agora?”, “O que quero fazer daqui em diante?”, “O que eu gostaria que acontecesse?”, “Qual é a melhor maneira de expressar essa ideia?”, “Como fazer para ser compreendido?”, “O que esperam de mim?”: todas essas perguntas mostram a primazia do planejamento na tomada de decisão. São questões que nos ajudam diariamente a produzir ações baseadas em nosso conhecimento acumulado – regras morais, percepções que os outros têm sobre nós, previsões sobre as consequências de nossos atos, considerações sobre nossos próprios desejos. O improviso inibe esse tipo de pensamento reflexivo autônomo (ou, pelo menos, não o estimula), mais sujeito a considerações a respeito de normas e resultados. Por isso, nas sessões de Contato, os participantes se sentem mais à vontade em não levar em conta algumas regras morais ou pudores, que limitam de maneira mais rigorosa o contato físico entre os corpos nas situações sociais cotidianas. Também é possível perceber, em tais práticas, um afrouxamento das preocupações com virtuosismos, tão presentes na maioria das produções de dança.

Corroborando nosso entendimento, Julyen Hamilton, conforme citado por Marie Bardet, defende que o que está ausente no movimento improvisado é exatamente a intencionalidade. Ele afirma que é possível identificar, nesse tipo de dança, uma intenção geral, um projeto que direcione um trabalho como, por exemplo, fazer uma arte interessante ou ganhar dinheiro. Porém, não é possível “se mexer com uma intenção”, ou seja, fazer um movimento com uma vontade clara de exprimir algo (HAMILTON apud BARDET, 2014, p. 204). A partir do pensamento de Hamilton, Bardet afirma que a intenção pode, inclusive, bloquear a expansão perceptiva para o que se passa no presente (BARDET, 2014, p. 205), porque a mediação da



comunicação voluntária da intenção é muito forte e se intercala entre as coisas e seu impulso ou entre a percepção e o movimento em curso (BARDET, 2014, p. 207).

No caso do Contato, o sistema de estímulo e resposta a que se refere seu criador, Steve Paxton, vem da relação física entre dois ou mais praticantes, o que amplia a sensação de não ter o controle do que poderá acontecer. Isso não quer dizer que o bailarino na prática de Contato comporte-se como um boneco, um objeto a ser surpreendido e movido por uma força externa. Estando de fato concentrado na dança, o praticante sente que é ele mesmo que age, movido por um impulso de decisão que parte do próprio do corpo como resposta a um estímulo sensorial recebido, de maneira predominantemente imediata. O bailarino, apesar da ausência de previsão ou controle, pode sentir-se em total consciência do movimento e de seu corpo.

O filósofo José Gil define esse tipo de consciência como a única capaz de captar os movimentos corporais que são demasiadamente rápidos para a consciência clara (intencional ou reflexiva), que permanece cheia de buracos por não conseguir dar conta de tais movimentos (GIL, 2004, p. 03). Compõe-se assim o que ele chama de corpo de consciência, uma matéria hiperexcitável, que se desenvolve sensorialmente a partir de pequenas percepções dos outros corpos, que normalmente estão enterradas pelas funções macrossensoriais. Tais percepções são de uma consciência-inconsciente, um tipo de comunicação entre corpos que é imediata e que opera por osmose ou contágio (GIL, 2004, p. 05). Mas o que é necessário ao corpo para que ocorra essa comunicação, esse contágio que passa por tal consciência-inconsciente, que é corporal e não intencional ou reflexiva?

O filósofo Henri Bergson aborda essa temática ao referir-se às afecções. Segundo ele, elas contêm “um convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer” (BERGSON, 2011, p. 12). Ele entende que as afecções criam indicações de uma decisão sem se tornarem coercitivas, restando possibilidades de escolhas. As afecções guardam uma diferença de grau em relação à percepção consciente. As primeiras funcionam como reações, diminuindo a distância entre a percepção e a ação, de maneira a borrar a diferença entre a condição passiva e ativa. Elas são produzidas nas situações de contatos imediatos. Por outro lado, a percepção consciente é fruto de uma relação distanciada, produzida, por exemplo, pela audição e pela visão. Ela permite a avaliação (BERGSON, 2011, p. 28-29). Conforme proposto por Bergson, há uma diferença entre o modo de perceber mais imediato, que ele relaciona à afecção, e o modo mais distanciado, que permite a participação da consciência, da capacidade de avaliação e maior grau de escolha. No segundo caso, resta bem evidente a separação entre o perceber e o agir. No primeiro, há uma confusão entre as duas condições, que se sobrepõem.

5.2 Ativos, passivos e, sobretudo, atentos

Hugo Leonardo da Silva afirma que a atividade perceptiva é fundamento central na exploração de movimento do Contato, exigindo uma disposição tanto receptiva quanto um comportamento ativo do indivíduo. Citando o filósofo John Dewey, ressalta que, no meio apressado e impaciente em que vivemos, o excessivo gosto e ânsia pelo fazer empobreceria a experiência cotidiana. As experiências não se concluem, pois são sempre superadas por outras nas quais o indivíduo entra com precipitação. Valoriza-se o passar por isso ou aquilo, sem mesmo perceber o que foi vivenciado; o acúmulo de impressões é tomado como “vida”, mas, nas palavras do autor, não se trata de mais do que “um gole bebido depressa”. Para que as experiências “criem raízes” é necessário, no entendimento de Dewey, um equilíbrio entre o agir e o receber (DEWEY apud SILVA, 2014, p. 50-51).

Citando a dançarina Nita Little, Silva ressalta então o que seria uma das “grandes revoluções” que o Contato ofereceu: valorizar a capacidade receptiva, tornar a “coleta de informações” algo mais importante do que a execução de ações (LITTLE apud SILVA, 2014, p. 51). Trata-se, agora nas palavras de Silva, de um

“eu-corpo que move para ser in-formado, dançarinos com habilidades para a afinação entre as disposições ativas e receptivas no ato da dança” (SILVA, 2014, p. 52). Nesse sentido, conforme afirma Marie Bardet, perceber, ouvir o contexto, é uma atividade. É preciso que a percepção seja produção ou apresentação de alguma coisa, para que esse momento de improvisação não seja uma simples introspecção individual e dê alguma coisa em partilha (BARDET, 2014, p. 196).

Uma valência extremamente importante para o dançarino de Contato é, portanto, a atenção. Sobre esse assunto, Marie Bardet afirma que, mais que uma tecnicidade ou virtuosismo, o mais relevante é a diferença da atenção dada ao movimento que faz com que o trabalho sensível modifique a percepção (BARDET, 2014, p. 78). Ela afirma:

A atitude atenta se desliga dos simples contornos das coisas para, amplificando-se e intensificando-se, apreender os seus detalhes: ‘a atenção tem como efeito essencial tornar a percepção mais intensa e de libertar os seus detalhes’.

Prestando atenção aos detalhes, e não somente respondendo às facetas protuberantes que refletem uma ação possível sobre os objetos, a consciência sensório-motora no presente se espessa. Os hábitos que funcionavam inconscientemente sempre da mesma maneira funcionam diferentemente no presente, deixando até mesmo o lugar e o tempo para novos agenciamentos das imagens-lembranças (BARDET, 2014, p. 197-198).

Há que se ter, portanto, um papel ativo no sentido do esforço para que a consciência não se desligue da experiência. Trata-se também de um paradoxo: diminuir o papel da consciência reflexiva na ação, evitando que ela seja o mediador e o guia do movimento, mas, ao mesmo tempo, não afastá-la da experiência, não permitir que ela vagueie para longe, em outros pensamentos. Para dançar o Contato, é muito importante que a percepção esteja centrada no acontecimento, pois a consciência “desligada” faz com que o corpo ceda aos automatismos, aos movimentos habituais. Nesse sentido, a prática do Contato, em termos de suas exigências no aspecto da atenção, assemelha-se muito a práticas de meditação: uma consciência desperta e atenta à experiência, mas que não quer dominar o corpo ou interpretar o mundo, pois apenas observa atentamente. Nas palavras de Steve Paxton, conforme citado por Silva: “sua mente não está descobrindo nada nem está procurando quaisquer respostas ou sendo usada como instrumento ativo, mas está sendo usada como uma lente para focalizar em certas percepções” (PAXTON apud SILVA, 2014, p. 116). Da mesma maneira, Marie Bardet entende que

é possível, então, falar de um movimento dançado como uma leitura do espaço e do tempo, mais amplamente do contexto, uma leitura sensível, em curso, do espaço. Não há diferença de natureza entre perceber e fazer, ou antes, o perceber já é sempre uma ação. É assim que outro binarismo, o que opõe passivo e ativo, é retomado. A percepção, habitualmente passiva, não se opõe mais, aqui, à ação. Na atenção multissensorial do corpo dançante, toda percepção é ativa e a atividade é a da percepção. Esse binarismo entre passividade e atividade é constitutivo de dualismos tão diversos quanto fortes na construção do pensamento ocidental, como entre contemplar e agir, entre corpo e espírito, ou, indiretamente, entre feminino e masculino (BARDET, 2014, p. 227-228).

Realmente, aqui, estamos diante de uma tradicional dicotomia que opõe passividade e atividade, valorizando, em nosso meio social, o segundo termo em detrimento do primeiro. Trata-se de uma exaltação a certo tipo de comportamento que dá origem a outra expressão, a “proatividade”, largamente utilizada pela cultura empreendedora para caracterizar a melhor maneira como as pessoas devem se portar diante de fatos da vida: antecipando-se e agindo, no lugar de assumir uma postura reativa aos acontecimentos.

A oposição entre ativo e passivo também nos remete quase que instantaneamente ao campo sexual ou de gênero. Tal polaridade manifesta, uma concepção tradicional de diferença entre as energias associadas aos gêneros masculino e feminino, mas também trazem à mente a identificação de dois entes distintos que assumem papéis específicos em uma relação tensionada sexualmente, representada por papéis antagônicos conforme os pares penetrante/penetrado, condutor/conduzido ou ativo/reactivo. Essa polaridade é perpetuada, por exemplo, em danças de salão, nas quais, em um par, um ente assume a posição de conduzido, chamado “dama”, e outro se coloca como o condutor, chamado “cavalheiro”. A dicotomia estabelecida pela



demarcação dos papéis não impede, evidentemente, que exista, também neste tipo de dança, uma relação que passe por uma dupla afetação do corpo de consciência e que perverta o par antagônico em muitos momentos. Da mesma maneira, não se trata de defender aqui que não haja, durante a dança de Contato Improvisação, momentos em que se assumem posições de ação e recepção mais claramente. No entanto, quando o par dicotômico funciona como um dispositivo de arranjo, a percepção do outro já está em si mesma previamente permeada pela tomada de um lugar de ação ou reação, interferindo na maneira como o corpo se abre às influências externas.

Em um relato pessoal de uma experiência com o Contato Improvisação, a historiadora de dança Cynthia Novack descreve essa sensação de estar em uma zona de indiscernibilidade entre a passividade e atividade, a partir de uma atenção centrada nas pequenas mudanças resultantes da relação de seu corpo com outro corpo. Eis seu relato:

Assim que comecei a experimentar uma sensação internalizada de movimento, deixei de imaginar como meu movimento pareceria para um observador externo, e imergi na sensação das minúsculas mudanças de peso e nos pequenos movimento das minhas articulações.

Nesse estado, quando entrava em contato com outros dançarinos, eu estava intensamente focada na consciência momentânea das mudanças. Minha sensibilidade para o toque e peso tornou-me suscetível às súbitas mudanças nas ações do meu parceiro. Então comecei a experimentar períodos de fluxo de movimento sem esforço, sem me senti passiva, e também não me senti ativamente no controle. A sensação de ser guiada pelo ponto de contato com o meu parceiro encaixou-se perfeitamente, para mim, na descrição de ‘deixar a dança acontecer’ (NOVACK, 1990, p. 152).

O improviso no Contato Improvisação tem, portanto, suas particularidades: caracteriza-se por um elevado grau de indeterminação, pois não está submetido a um vocabulário mais rígido de movimentos e não está orientado por objetivos específicos. A imediatividade do improviso impede a ativação plena da consciência reflexiva, analítica; o movimento origina-se dos estímulos percebidos sensorialmente pelo corpo. É, portanto, da comunicação com outros corpos, a partir dessa abertura e da ativação dessa consciência corporal atenta, que surgirão os movimentos no Contato. Essa prática estimula que vejamos como a maior potência do corpo a capacidade de sentir, e não sua condição de agir. Assim, as relações entre os corpos que estão em contato e dançam são ambíguas: a capacidade de ser afetado é a condição fundamental para a criação de movimento, confundindo as condições de atividade e passividade do corpo. Com o declínio de uma disposição mais ativa em prol de uma atitude mais receptiva, o dançarino tem a sensação de que os movimentos não têm grande relação com sua capacidade de deliberação. Hugo Leonardo da Silva percebe, em sua pesquisa, que muitos dançarinos descrevem, na experiência do dueto, a sensação da emergência de um terceiro, como um centro de decisões que não é nem um nem o outro dos parceiros (SILVA, 2014, p. 107). Vive-se assim um paradoxo: o dançarino “se reconhece como agente ativo de movimentos que partem de uma consciência [corpo de consciência, na conceituação de José Gil] que não pode ser reconhecida como sua própria consciência. Ele se sente tanto dançando como ‘sendo dançado’” (SILVA, 2014, p. 108).

5.3 Outras subjetividades: o corpo como coisa que sente

Para resolver esse paradoxo, é preciso criar termos que façam referência a essa dupla condição, ativa e passiva, que agora podemos substituir pela dupla agir e sentir. O filósofo Mario Perniola trabalhou em suas obras essa possibilidade, formulando, por exemplo, o conceito de corpo como coisa que sente, que mencionamos anteriormente. Em reflexões sobre os dias mais atuais, mais intensamente a partir da década



1960⁷, ele detecta certa subordinação do sentir ao “já sentido”. Descreve como se a capacidade de sentir adquirisse uma dimensão impessoal, anônima, em que objetos, pessoas e acontecimentos nos ocupassem com uma tonalidade sensorial ou emotiva já determinada (PERNIOLA, 1993, p. 12-13). Trata-se do que ele chama de sensologia: um fenômeno que atua no sentir tal qual a ideologia atua no pensamento e a burocracia atua na ação, capturando-os e expondo-os a uma intimação, que estabelece modos já prefixados - o já sentido, o já pensado, o já feito (PERNIOLA, 1993, p. 15).

Segundo o autor, essa “miséria emocional e afetiva” foi sendo preparada ainda no século XVII, a partir da construção da vida como uma corrida e um cálculo contínuo, que antecipam a integração da dimensão emocional e afetiva no horizonte da efetualidade e da troca. Sua plena realização acontece em nossos dias (PERNIOLA, 1993, p. 97). Trata-se de uma condição que tem como base a tradição metafísica e coloca o ato como superior à potência, o agir ao sofrer, a forma à matéria, o ser à natureza, a alma ao corpo, as faculdades intelectuais às afetivas, de maneira que “a vida emocional é pensada como um estado de passividade e de subordinação em relação à vida intelectual, que é ativa e impassível” (PERNIOLA, 1993, p. 98). Daí surgem as várias dualidades que povoam a cultura ocidental:

a partir do momento em que se atribui uma dimensão privilegiada ao agir, é estabelecido um rígido critério de discriminação entre pensar e sentir, entre saúde e doença, entre macho e fêmea, entre senho e escravo: para a metafísica, o que é passivo tem um estatuto de menoridade ontológica relativamente ao que é ativo. Nela está assim implícito o projeto de sujeição da experiência sensitiva e afetiva, que é percebida como algo de patológico, de feminil, de servil (PERNIOLA, 1993, p. 98).

Perniola considera que o mundo contemporâneo, por subordinar o sentir ao já sentido, ou ao já conhecido, partilha com o projeto metafísico uma aspiração à totalidade, ou seja, a uma única realidade que valha para todos. Nessa condição não há introdução de novos afetos, mas um modo de sentir no qual tudo deve ser experimentado por todos sob a forma do já sentido (PERNIOLA, 1993, p. 99).

O que o Contato apresenta enquanto alternativa é a possibilidade da imprevisibilidade, de experimentar dinâmicas e sensações que não passam pelo filtro da reflexão racional, do pensamento, do julgamento. Nesse contexto onde não há parâmetros de avaliação, mesmo uma sensação negativa não pode ser considerada um fracasso, pois valorações como certo e errado, bom e ruim, belo e feio não devem modelar a perspectiva de quem dança, que afinal não deve julgar, apenas experimentar. Na relação de contato, a dependência não pode ser negada, pois tudo se passa por causa do outro e para ele, ou seja, nada deve acontecer simplesmente no plano individual, autônomo, independente. A vulnerabilidade é estimulada, pois a mobilidade só se dá por efeito da relação de afetação que se estabelece entre as partes; nesse sentido, a ação do outro não é uma interferência, mas parte constitutiva e essencial da mobilidade.

Assim, o afeto se sobrepõe à performance e o corpo ganha novo status: não é mais a imagem do sujeito ou seu instrumento, pois se torna “coisa que sente”. A expressão constrói um campo de pensamento alternativo à tradicional recorrência aos termos sujeito e objeto e à relação funcional que se estabelece entre os dois. A coisa é aquilo que não é sujeito, ou seja, não é o ente que se relaciona com outro ente se colocando no lugar de avaliador, julgador, conhecedor, manipulador, condutor, senhor da ação. A coisa também não é objeto, pois não se confunde com aquele que está na condição de avaliado, julgado, investigado, manipulado, conduzido, aquele que sofre a ação. O termo nos conduz à superação dessa antiga dicotomia que cria uma relação de hierarquia entre seres distintos, na qual, para cada ação, há um corpo-sujeito ativo e um corpo-objeto passivo.

⁷ Curiosamente, a mesma época em que se iniciam as experiências do Contato Improvisação. O que pode indicar que a arte, apesar de não explicitamente formular descontentamentos, como os filósofos, reage as mesmas inquietudes produzindo novas práticas.



A sensação é destacada por Perniola como característica imprescindível da coisa, pois é somente através dela que a consciência de si como sujeito senhor de suas ações pode ser momentaneamente ignorada, em prol de uma relação menos hierárquica e funcional. Entendemos nessa pesquisa que o corpo acionado pelo Contato não é sujeito ou objeto, mas “coisa que sente”, estimulado a mover-se de modo desobjetificado e em uma condição de intensa vulnerabilidade ao que vem de fora. O movimento do Contato tem a grande importância de tornar a relação o primeiro termo da dança, ou seja, são colocadas em segundo plano, ou até excluídas do processo, preocupações com a expressividade e com o virtuosismo. Ao fazer isso, estimula os dançarinos a evitar que seu “*a priori*”, ou seja, suas identidades assumidas e/ou performadas, ou mesmo sua consciência, venham dominar o jogo. É preciso ir aberto e desarmado ao encontro, não planejar os movimentos e aguçar os sentidos, estar atento ao que vier e ser cuidadoso consigo e com outro.

O dançarino de Contato, ao contrário do modelo de autodomínio próprio ao espírito empreendedor, não quer criar sua própria dança, como expressão do seu eu ou exibição de seu corpo virtuoso. Ele quer apenas mover-se. Nas palavras de Isabelle Ginot, citada por Marie Bardet, trata-se de um deslocamento de “um corpo todo poderoso” – o corpo do bailarino virtuoso – para um “corpo competente”, no sentido de um esforço particular de atenção. Essa negação do virtuosismo não recairia, porém, em uma pura expressividade, conforme a dicotomia clássica que opõe técnica e expressão de si (GINOT apud BARDET, 2014, p. 79), mas abriria as condições para esse terceiro caminho, da atenção na experiência e na alteridade.

6. Conclusão

O modo de mobilidade estimulado pela cultura empreendedora do século XXI é herdeiro de um projeto de Modernidade, que, conforme identificou Peter Sloterdijk, baseia-se na ética do progresso. Nessa maneira de mover-se, a ação é pensada e empreendida com referência a uma meta, que é, ela mesma, movente, pois sempre superável por outra meta que se localiza mais à frente. O desenho é de uma trajetória linear e progressiva, sem retornos ou desvios. O sujeito que se constitui a partir dessa ética deve estar no domínio de seu próprio movimento, sendo-lhe exigido autonomia e automotivação em consonância com um ideal de performance produtiva e eficiente que evita a vulnerabilidade e a imprevisibilidade.

A prática do Contato Improvisação propõe, no lugar de uma ação voltada a persecução de um objetivo, um gesto que basta por si mesmo, que tem sua existência justificada em si mesma, não pelo resultado que produz, mas simplesmente por seu acontecimento. O improviso ajuda a ultrapassar a mediação do pensamento em direção a uma relação mais imediata e estranha com o outro, substituindo o reconhecimento pelo conhecimento, ou seja, dando margem à emergência do imprevisível. O movimento origina-se da capacidade do corpo de ser afetado por forças externas e fazer delas substrato de um dançar conjunto, que não é guiado nem por um, nem por outro, mas por um terceiro componente que se constitui a partir da relação de mutualidade da experiência.

Assim, no lugar de um corpo ativo surge um corpo vulnerável, que funciona segundo uma lógica que não opõe ação e passividade. O movimento, nesse sentido, não é visto como a manifestação da vontade de um sujeito guiado por um objetivo, mas como o processo inevitável de transformação a que estamos submetidos quando nos relacionamos com o outro. Quanto à construção de subjetividade, no lugar de um indivíduo autônomo e produtor, que se afirma no mundo a partir de sua capacidade de ação autodeterminada, está o ente que se constrói a partir do que sente e que se move conforme se coloca em relação.

Ao colocar-se no mundo como “coisa que sente”, esse corpo do Contato Improvisação relaciona-se com o outro percebendo-o a partir dessa mesma condição; não se porta como objeto, nem como sujeito, nem como manipulado, nem como manipulador, e a dança pode assim se desenvolver a partir de uma experiência de mutualidade. Na prática, a sensação é de desorientação em relação ao movimento e à construção de



si mesmo. No lugar de uma linha reta e progressiva e de um sujeito empenhado em produzir sua própria versão ótima, o corpo como “coisa que sente” não tem pretensões: segue em frente para então retornar, dá voltas, cai e é suspenso, suporta, apoia e é apoiado, desiste, recupera, é instável, nem sempre belo, não tem certezas, é experiência de desorientação e vulnerabilidade.

7. Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. 2008. Notas sobre o gesto. Revista Artefilosofia, Ouro Preto, n. 4, p. 9-14.
- BARDET, M. 2014. A filosofia da dança: um encontro entre dança e filosofia. São Paulo: Martins Fontes.
- BERGSON, H. 2011. Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes.
- DELEUZE, Gilles. 1992. Conversações. São Paulo: Ed. 34.
- EHRENBERG, Alain. 2010. O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa. Aparecida, SP: Ideias e Letras.
- GIL, J. 2004. Movimento total: o corpo e a dança. São Paulo: Iluminuras.
- LAPOUJADE, D. 2002. O corpo que não aguenta mais. In: LINS, D. GADELLA, S. (orgs.). Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo? Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- NEDER, F. 2010. Steve Paxton entrevistado por Fernando Neder. In: Percevejo Online. Rio de Janeiro, v. 02, n. 02.
- NOVACK, Cynthia Jean. 1990. Sharing the dance: contact improvisation and American culture. London: The University of Wisconsin Press.
- PERNIOLA, M. 2005. O sex appeal do inorgânico. São Paulo: Studio Nobel.
- PERNIOLA, M. 1993. Do Sentir. Lisboa: Ed. Presença.
- ROLNIK, Sueli. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. 1996. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm> Acesso em: 14/06/2022
- SILVA, H. L. 2014. Desabituação compartilhada: Contato Improvisação, jogo de dança e vertigem. Valença: Selo A Editora.
- SLOTERDIJK, Peter. 2006. Mobilization of the planet from the spirit of self-intensification. In: TDR/ The Drama Review, v. 50, n 4 (192), p. 36–43.

VIDA DIGITAL E EXISTÊNCIA ANÔNIMA NO CIBERESPAÇO

Alejandro Knaesel Arrabal¹
<https://orcid.org/0000-0002-0927-695>

Resumo: O artigo trata da vida digital e da existência anônima no ciberespaço. Desenvolvido a partir de revisão bibliográfica e análise discursiva, o trabalho encontra-se estruturado em duas unidades. A primeira aborda o conceito de Ciberespaço, a origem do termo e a respectiva influência dos estudos de Norbert Wiener, bem como explora os elementos culturais que lhe conferiram sentido. A segunda unidade aborda a vida digital e a existência anônima, observando as implicações do anonimato e da criação de personificações distintas a partir de plataformas de realidade virtual.

Palavras-chave: Ciberespaço; Vida Digital; Existência Anônima; Linguagens.

DIGITAL LIFE AND ANONYMOUS EXISTENCE IN CYBERSPACE

Abstract: The article drawn from digital life and anonymous existence in cyberspace. Developed from a literature review and developed, or disc analysis work developed in two units. The first approach or concept of Cyberspace, the origin of the term and, respectively, of Norbert Wiener's studies, as well as explores the cultural elements that give it meaning. The unit addresses digital life and anonymous existence, looking at the implications of anonymity and creating distinct personifications from virtual reality platforms.

Keywords: Cyberspace; Digital Life; Anonymous Existence; Languages.

¹ Doutor em Direito Público pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale dos Sinos – UNISINOS. Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI. Especialista em Direito Administrativo pela Universidade Regional de Blumenau – FURB. Professor e pesquisador dos Programas de Mestrado em Direito (PPGD) e Administração (PPGAd) da FURB. Líder do grupo de pesquisa Direito, Tecnologia e Inovação – DTIn (CNPq-FURB). Vice-líder do Grupo de Pesquisa SINJUS - Sociedade, Instituições e Justiça (CNPq-FURB). Membro do grupo de pesquisa Constitucionalismo, Cooperação e Internacionalização - CONSTINTER (CNPq-FURB). Membro da AGIT – Agência de Inovação Tecnológica da Universidade Regional de Blumenau – FURB. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0957562986221644> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0927-6957> E-mail: arrabal@furb.br



INTRODUÇÃO

As tecnologias de informação e comunicação (TICs) invadiram o cotidiano de tal modo que, aparentemente, não podemos mais prescindir delas. Para muitos, a internet assume participação relevante nas realizações e aspirações da vida, de modo que a mediação tecnológica passa a modelar comportamentos e orientar ações.

As construções técnicas e discursivas relacionadas ao desenvolvimento das TICs lançaram ao imaginário social a percepção da internet como um “lugar” uma “outra realidade”, um espaço cibernético.

Imagem e imaginário, ideias e ideais compreendem constructos simbólicos, significações e valores que emergem do diálogo entre nossos desejos, aspirações e a realidade existencial. Somos capazes de pensar em objetos e situações que a vida concreta não oferece. Esses pensamentos assumem forma a partir de linguagens e, não raro, se tornam projetos que ambicionamos concretizar, transmutando o ideal em real. Contudo, a comunicação mediada por tecnologias informacionais, ao proporcionar meios para o exercício da liberdade de pensamento e expressão, os apresentam, não raro, sob a licenciosidade do anonimato e da criação de personificações virtuais (avatars).

Os computadores em rede oferecem condições extraordinárias para que as ideias se tornem projetos e esses assumam concretude através de códigos, interfaces e plataformas digitais. Para nós, a vida representa mais que a existência física. Assume dimensão cultural por meio de constructos simbólicos, do convívio e da comunicação.

Considerando estes fatores, o presente artigo trata da vida digital e da existência anônima no ciberespaço. Desenvolvido a partir de revisão bibliográfica e análise discursiva, o trabalho encontra-se estruturado em duas unidades. A primeira aborda o conceito de Ciberespaço, a origem do termo sob a influência dos estudos de Norbert Wiener, bem como explora os elementos culturais que lhe conferiram sentido. A segunda unidade aborda a vida digital e a existência anônima, observando suas caracterizações e confluências.

CIBERESPAÇO

Seja para indicar a distância entre dois corpos, ou para designar o ambiente em que um ou mais objetos se encontram, o conceito de espaço pressupõe a noção de referencialidade e, com ele, o sentido de identidade. Hall (2005, p. 12) considera que a identidade “costura [...] o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e previsíveis.”

O espaço (*locus*) possibilita o *ser*, na medida em que nossa identidade, quem somos, é produto do ambiente em que estamos inseridos, em diálogo permanente com as expectativas e inquietações de cada um. O conceito de espaço não pode ser reduzido ao *lugar que se ocupa*, em sentido estrito. Ele também diz respeito as *relações e vínculos* que configuram a vida cultural de uma determinada comunidade. Ou ainda, o *ambiente* se constitui das relações materiais e simbólicas com o que é (e o que não é) produzido pelo *homo faber* (ARENDT, 2018), somando-se o próprio ser humano em interação.

Rocha (2017, p. 48) considera que “a cultura não é constituída por espaços, mas” pelas pessoas que os ocupam. A cultura “é a humana em todos os espaços, com as variações de pertencimento, formalidade, espontaneidade, que temos nos vários espaços sociais que ocupamos” (*ibid.*).

Para a filosofia, em especial sob a perspectiva pragmática, a linguagem assume a condição de “lugar” no plano existencial humano. Nesse sentido, “não existe mundo totalmente independente da linguagem, ou seja, não existe mundo que não seja exprimível na linguagem. A linguagem é o *espaço de expressividade* do



mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 13, sem grifo no original). Ao abordar o sentido de espaço, Lemos (2005, s. p.) analisa a categoria território, definindo-a a partir “da ideia de controle sobre fronteiras, podendo essas serem físicas, sociais, simbólicas, culturais, subjetivas”.

Isto posto, podemos inferir que o campo semântico das categorias espaço, lugar, ambiente e território dizem respeito ao universo simbólico, expresso em linguagem e necessariamente compartilhado, a partir do qual a cultura, por assim dizer, se materializa. Sobre a questão, Echeverría (2003, p. 22) bem observa que essa abordagem ontológica não quer dizer que “tudo que existe só existe na linguagem. Não estamos negando a ‘existência’ de uma assim chamada ‘realidade externa’, independente da linguagem”. O que se está dizendo é que não há como falar de uma “tal ‘realidade externa’, enquanto externa e independente da linguagem”.

O Ciberespaço, antes de ser um “meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores”, como aduz Levy (1999, p. 17), resulta de uma construção simbólica produzida discursivamente por aqueles que viveram (e vivem) a ascensão das tecnologias computacionais. O espaço *cyber* é reciprocamente produto e produtor da Cibercultura, reconhecida por Lemos (2015, p. 10) como “uma sinergia entre a vida social e os dispositivos eletrônicos e suas redes telemáticas”, e ainda, o “resultado de uma apropriação simbólica e social da técnica” (LEMOS, 1997, s. p.)

O prefixo *cyber* remete às pesquisas de Norbert Wiener da metade do século XX, agenciadas por interesses governamentais militares e, ao mesmo tempo, orientadas pelo otimismo acadêmico multidisciplinar frente ao desenvolvimento tecnológico da época.

Compreender os princípios e condições comunicativas que governam a ação de organismos vivos e a possibilidade de aplicá-los a sistemas eletrônicos, foi o campo no qual Wiener (2017) dedicou esforços e para o qual, em 1948, atribuiu o nome de Cibernética (*Cybernetic*), inspirado na palavra grega *kubernetes*, que significa piloto, governante. Trata-se de uma disciplina cujos propósitos e desenvolvimento aproximaram-se da Teoria da Comunicação² de Shannon (1948), responsável pela emergência dos sistemas digitais de telecomunicação.

A Cibernética influenciou inúmeras áreas do conhecimento e marcou o imaginário social, de modo que Manfred Clynes e Nathan Kline (1960) propuseram a palavra Ciborgue (*Cyborg*), neologismo formado a partir da expressão “organismo cibernético” (*cybernetic organism*), a fim de referir seres humanos hibridizados a máquinas, tecnologicamente aperfeiçoados para enfrentar os desafios das viagens espaciais (MADRIGAL, 2010).

A par do alcance da categoria Cibernética e suas derivações, seja estritamente no campo da ciência e tecnologia, seja no contexto da produção cultural, o incremento das interfaces visuais e a capacidade de processamento de imagens constituem fatores técnicos significativos para que os computadores, irmanados a redes telemáticas, focem instanciados a categoria de “espaço”.

²Wiener e Shannon pensaram a informação de modo semelhante, “como uma entidade divorciada dos substratos que a sustentam ou veiculam a sua propagação. Mas, mesmo com este importante ponto em comum, as abordagens de Norbert Wiener e Claude Shannon tomaram rumos muito diferentes. Embora este tenha atuado em campos muito diversos tais como circuitos lógicos operados por relês (mestrado), genética (doutorado), criptografia e comunicação por telefone, por exemplo, Shannon não tinha pretensões filosóficas ou existenciais. [...] Norbert Wiener, um leitor voraz de Espinosa, era muito mais ambicioso. Ele acreditava que a cibernética seria a via para se completar a transição do universo teórico estruturado no determinismo newtoniano para um tipo novo de saber, marcado pela tensão entre a ordem e a desordem, isto é, um mundo contingente, nem totalmente determinista e nem totalmente aleatório. A cibernética teria como meta básica pensar mecanismos capazes de produzir o máximo de controle e previsibilidade possível em uma realidade marcada por estas características.” (MARIUTTI, 2020, p. 7).



Johnson (2001, p. 24) considera que o trabalho realizado por Douglas Engelbart, apresentado no San Francisco Civic Auditorium em 9 de dezembro de 1968, representa um marco revolucionário no horizonte de desenvolvimento de interfaces gráficas, contribuindo por lançar os computadores a categoria de “espaço-informação”.

O espírito desbravador manifesto na corrida espacial ao longo dos anos 1950 ao 1970, acompanhou e foi acompanhado pelos avanços da Cibernética. Soma-se a essa realidade a emergência de ideais libertários agenciados pela contracultura. Campos (2006) observa que a juventude sessentista mobilizou transformações alimentadas pela oposição a toda forma de autoridade. Propostas alternativas de convivência, orientadas por ideais de paz e fraternidade, instauram “um novo mundo, ou um novo modo de ‘ser-agir-pensar-falar-sentir’ e produzir conhecimentos que vai ganhar expressão em diversas formas de criação cultural” (CAMPOS, 2006, p. 245).

Lévy (1999, p. 92) destaca que o termo “ciberespaço”, foi proposto em 1984 por William Gibson, em sua obra ficcional *Neuromancer*. Na definição distópica de Gibson, o ciberespaço é uma “alucinação consensual”, um produto da mente dos sujeitos conectados, “um local imaginado, e não exatamente um espaço físico, visto que as redes computacionais não configuram um espaço, mas um fluxo de códigos que trafegam em cabos, ar e equipamentos. Nos cabos, no ar e nos equipamentos existem códigos, e não espaço” (ROCHA, 2017, p. 47).

A ideia de um mundo instanciado em máquinas digitais foi amplamente retratado pela literatura, bem como em produções cinematográficas, a exemplo de “Tron: uma Odisseia Eletrônica” (1982) e “The Matrix” (1999). O Ciberespaço também é referido como “ambiente virtual”, um lugar manifesto como “representação” de objetos e situações que integram a realidade. Lançar-se ao virtual, no campo tecnológico, é experienciar vivências, maximizando pretensões sem que haja riscos. Em certa medida, o virtual oferece algo semelhante ao que o anonimato proporciona no Ciberespaço.

VIDA DIGITAL E EXISTÊNCIA ANÔNIMA

A vida gregária foi provavelmente um dos primeiros fatores determinantes para a subsistência humana. O coletivo garantia a preservação do individual. A exemplo de muitos outros animais, para os seres humanos o convívio e a ação conjunta foram (e ainda são) aspectos primordiais de sobrevivência. Essa condição gradualmente assumiu contornos sofisticados, com o incremento sistemático dos processos cognitivo e comunicativo (HARARI, 2017).

A busca por liberdade implica historicamente o emprego de meios para evitar a opressão e manter condições de existência consideradas dignas. Bauman (2003) lembra que a vida livre em comunidade pressupõe simultaneamente ganhos e perdas. Na sua forma mais radical, a autodeterminação é uma impossibilidade, já que os benefícios que só a vida gregária provê (a exemplo da segurança³ e da própria liberdade), são acompanhados de condicionantes para a sua fruição. Estas condicionantes representam limites ao exercício do arbítrio, necessários para preservar o ambiente comunitário provedor.

Em sua caracterização técnico-operacional, o espaço *cyber* é constituído por linguagens e instruções que formam redes, cuja estrutura emprega computadores integrados por sistemas de telecomunicação. Estas máquinas “comunicam-se” remotamente em razão de estritas condições técnicas. Tais condições exigem,

3 “Dados os atributos desagradáveis com que a liberdade sem segurança é sobrecarregada, tanto quanto a segurança sem liberdade, parece que nunca deixaremos de sonhar com a comunidade, mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade autoproclamada os prazeres que imaginamos em nossos sonhos. [...] Sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la.” (BAUMAN, 2003, p. 10-11).



entre outros aspectos, que os computadores sejam identificáveis, protocolar e reciprocamente, a fim de possibilitar o trânsito de dados. Neste plano, não há comunicação sem rede, não há rede sem protocolos que identifiquem transmissores e receptores de informação, não há protocolos sem linguagens.

O acesso à internet, reconhecido por lei como essencial para o exercício da cidadania (BRASIL, Lei nº 12.965/2014, art. 7º), tecnicamente exige a identificação de cada máquina, tornando-a elemento constitutivo da rede. É possível afirmar ainda que os computadores não acessam a internet, *eles se tornam a própria internet* quando conectados. As condições operacionais objetivas não dispensam a identificação dos computadores para o trânsito de dados em rede, visto que a própria existência da rede pressupõe a identificação recíproca das máquinas.

Contudo, a comunicação humana realizada por meio da rede global de computadores, em regra, não exige autenticação⁴ dos seus utentes. Isso se deve provavelmente a forte influência da Teoria da Comunicação de Shannon. Situada no campo da engenharia eletrônica, para essa teoria, a informação não encontra qualquer correspondência direta com significações (LOGAN, 2012). Assim, na mesma perspectiva que a informação digital não está comprometida com sentido das mensagens, o acesso à rede não exige autenticação do usuário.

Outro fator relacionado à ausência de identificação formal de usuários, provavelmente decorre das condições culturais que acompanharam a trajetória de desenvolvimento da internet. Como já referido neste estudo, o conceito de ciberespaço foi marcado pela contracultura e por ideais libertários que, entre outros aspectos, fomentaram a licenciosidade para transgredir o *status quo*, o que pressupõe a legitimidade para, entre outras práticas, agir anonimamente e criar identidades e vidas alternativas. Comunicar-se sob condição anônima ou mesmo tornar-se outra *persona*⁵, constituem práticas que se tornaram comuns e, por vezes, admitidas como importantes ou mesmo necessárias ao convívio no Ciberespaço.

O anonimato acompanha o hibridismo que a internet materializa em termos de sua caracterização como espaço privado/público. A partir de Weintraub, observam Miguel e Meireles (2021, p. 311) que a distinção entre o privado e o público pode ser apontada como o “que está escondido *versus* o que se encontra aberto, revelado ou acessível” e o “que é individual *versus* o que é coletivo, ou afeta o interesse de uma coletividade de indivíduos”. Para os referidos autores, a internet foi “saudada pela literatura como uma nova e potente esfera pública” (*ibid.*, p. 312), ao mesmo tempo que “foi apropriada pela maior parte das pessoas como um anexo de seus espaços privados” (*ibid.*, p. 312).

Em favor da privacidade na internet, técnicas e recursos de anonimização assumiram contornos de legitimidade. Anônimo “é o termo que indica a ausência de nome, fato que impossibilita referir alguém ou algo no mundo. Neste sentido, nominar é conferir existência.” (ARRABAL; ENGELMANN; MELO, 2017, p. 59)

⁴ Para efeito deste estudo a autenticação corresponde ao procedimento protocolar a partir do qual a identidade civil de uma pessoa natural é confirmada.

⁵ Observa Lopes (2017, p. 190-191) que “etimologicamente, a palavra ‘personagem’ deriva do vocábulo latino *persona*, que, em seu uso técnico nas artes dramáticas, designa a máscara que os actores usavam em palco [...]. Talvez por derivação metonímica, ela passará também a designar o *papel* ou a *personagem* que um determinado actor desempenha durante o drama [...]. Mais longe ainda do seu uso técnico (ou mais perto, se aceitarmos uma cosmovisão literalmente *dramática*), *persona* pode referir-se ao *papel* que um determinado indivíduo desempenha no mundo ou mesmo, em sentido ético, ao seu *caráter*; um uso muito caro a Cícero (e.g. *Epístolas a Ático*, 8.11: *ut mea persona semper aliquid videretur habere popolare*), cuja centralidade no processo de formação da cultura ocidental (incluindo, obviamente, os seus pilares semânticos) provavelmente explicará a tradução (no sentido mais amplo do termo) de *persona* em *pessoa*.”



“Existir anonimamente” é uma contradição, entre muitas outras típicas do espaço cibernético. Entretanto, a expressão revela-se coerente na medida em que a “existência” é reconhecida como resultado da “ação individual”, na esteira da máxima cartesiana “penso, logo existo” (DESCARTES, 1996). Ocorre que a existência não pode ser reduzida a uma perspectiva individualista. Se a “existência precede a essência”, como afirmou Sartre (2013, p. 26), a identidade de cada indivíduo passa, necessariamente, pelo convívio com o outro, passa por se reconhecer a partir do outro, o que torna o anonimato um desvalor existencial.

O anonimato impossibilita ser anunciado, ser chamado ao convívio. Na obra “O homem invisível”, H. G. Wells (2017) bem ilustra que a invisibilidade é desumanizante, seja em razão da falsa ideia de que todo o agir sobre o outro é possível, seja pelo martírio de se encontrar socialmente alienado.

A construção de uma sociedade livre, justa e solidária pressupõe que a manifestação do pensamento seja acompanhada da responsabilidade autoral, de modo que, nesse sentido, não há lugar para o anonimato⁶. A natureza revela que, só em situações de risco ou espaços hostis, a camuflagem (condição que simula a invisibilidade, análoga ao anonimato) se apresenta como instrumento legítimo à sobrevivência.

Miguel e Meireles (2021, p. 311) consideram que “a internet é pública no sentido de que tudo é registrado, mas as pessoas conduzem nesse ambiente atividades de caráter privado, como, por exemplo, a troca de correio eletrônico e conversas particulares, entre outras atividades sociais”. Observa-se o caráter público da internet também em relação às plataformas que oferecem meios para divulgar e compartilhar informações. Queiroz (2021, p. 243) reconhece que nos espaços de expressão disponíveis na internet “[...] a identificação ostensiva nem sempre é a regra: das caixas de comentários nos grandes portais aos perfis de paródia em redes sociais, passando por foros especificamente arquitetados para o anonimato virtual, como os *chans*”, nestas e em tantas outras plataformas digitais, não há como identificar os respectivos autores.

É notável que a “experiência de agir inimputavelmente no espaço público da rede confundiu-se com a ideia de controle individual sobre o acesso a informações privadas” (ARRABAL; ENGELMANN; MELO, 2017, p. 57). Neste sentido, é importante que uma diferença seja estabelecida: as técnicas de anonimização, empregadas no ciberespaço com o propósito de oferecer condições para o sigilo da comunicação privada⁷, não podem ser confundidas com a prática indiscriminada do anonimato para divulgação ou mesmo para a obtenção de informações.

O anonimato não é uma conduta ilegal ou criminosa *per se*, na medida em que sua aplicação é admitida em determinados cenários, como é o caso da publicação de obra literária, artística ou científica anônima⁸, na hipótese de preservar direitos de personalidade no tratamento de dados⁹, bem como em relação à categoria sociedade anônima¹⁰ prevista na legislação. No crime de denúncia caluniosa, o anonimato

6A Constituição Federal de 1988 estabelece que “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”. (BRASIL, 1988, art. 5º, IV).

7 Por previsão normativa, considera-se “inviolável o sigilo da correspondência e das comunicações telegráficas, de dados e das comunicações telefônicas, salvo, no último caso, por ordem judicial, nas hipóteses e na forma que a lei estabelecer para fins de investigação criminal ou instrução processual penal” (BRASIL, CF/1988, Art. 5º, XII). Entende-se, inclusive que as condições admitidas para a quebra de sigilo das comunicações telefônicas, aplicam-se também ao “fluxo de comunicações em sistemas de informática e telemática” (BRASIL, Lei nº 9.296/1996, art. 1º, parágrafo único).

8 No contexto do direitos autorais, considera-se obra anônima, “quando não se indica o nome do autor, *por sua vontade* ou por ser desconhecido” (BRASIL, Lei nº 9.610/1998, art. 5º, VIII, b, sem grifo no original)

9 Vide a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais – LGPD (BRASIL, Lei nº 13.719/2018)

10 Também referida como Sociedade por Ações (BRASIL, Lei nº 6.404/1976)



implica o agravo da sanção penal¹¹. Significa dizer que, uma denúncia falsa realizada anonimamente não transforma o anonimato em um crime, mas valer-se dele aumenta a pena prevista para o delito. A mediação tecnológica oferece condições facilitadoras para agir anonimamente, o que nos oferta o desafio de ponderar sobre as motivações envolvidas em cada contexto.

Sob o influxo de gamificação da vida por meio de computadores pessoais, jogos eletrônicos como *The Sims* (ELECTRONIC ARTS, 2022), uma derivação do jogo *SimCity* de 1985 (TECHTUDO, 2015), lançam a oportunidade de “ser outra pessoa em um outro mundo”. Viver realidades diferentes a partir de personificações distintas é uma experiência que pode ser facilmente encontrada no Ciberespaço, a partir de plataformas como *Second Life* (LINDEN LAB, 2020), *Avakin Life* (LOCKWOOD PUBLISHING, 2022), *Imvu* (IMVU, 2022), entre outras.

Assim como o espaço cibernético dilui as fronteiras entre o público e o privado, ele também tende a desconstruir a diferença entre o real e o virtual. Na qualidade de imagem/representação, o virtual assume parcialmente atributos do que consideramos real. Wolff (2004) ensina que toda a representação imagética é assim, ou seja, o representante nunca assume todas as qualidades do representado pois, caso assim o fizesse, não haveria mais distinção entre eles.

Ocorre que muitas expressões que chamamos de virtuais, atualmente incorporam não apenas características semelhantes ao que originariamente representam, como também são dotadas de qualidades singulares, inexistentes no plano real, o que confere ao virtual a condição de uma nova realidade. É o que se observa em relação as moedas virtuais, ao fenômeno de tokenização de arte digital e à emergência do Metaverso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Ciberespaço surge da confluência entre os recursos da técnica e as aspirações humanas especialmente orientadas pelo ideal de liberdade. O espaço *cyber* revela inúmeras ambivalências: o real e o virtual, o público e o privado, a identidade e o anonimato.

A vida contemporânea anuncia-se como vida digital ao se tornar gradativamente mais integrada à rede global de computadores. Ocorre que há muito o convívio social é marcado por inquietações que não cumpre (apenas) ao campo da técnica solucionar.

Não há dúvida que a mediação tecnológica proporcionou (e ainda proporcionará) importantes contributos para a vida cotidiana. Contudo, é preciso observar seus impactos para além dos evidentes benefícios.

Ao reconhecermos o acesso à internet como indispensável ao exercício da cidadania, identificamos um cenário contraditório que, entre outros aspectos, demanda a superação das lacunas ontológicas presentes nos discursos libertários que rivalizam com o reconhecimento de responsabilidades.

A rede global de computadores compreende um projeto cujos benefícios e riscos não foram integralmente pré-concebidos. Mas, como observa Levy (1999, p. 21), as técnicas são “imaginadas, fabricadas e reinterpretadas durante seu uso pelos homens”, assim como “o próprio uso intensivo de ferramentas constitui a humanidade enquanto tal” (*ibid.*).

¹¹ Crime de denúncia caluniosa “Art. 339. Dar causa à instauração de inquérito policial, de procedimento investigatório criminal, de processo judicial, de processo administrativo disciplinar, de inquérito civil ou de ação de improbidade administrativa contra alguém, imputando-lhe crime, infração ético-disciplinar ou ato ímprobo de que o sabe inocente: Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa. § 1º - A pena é aumentada de sexta parte, se o agente se serve de anonimato ou de nome suposto”.



Toda mediação compreende uma extensão do ser, o que proporciona benefícios acompanhados de consequências potencialmente indesejáveis. Nesse contexto, ponderar sobre quais condições existenciais pretendemos (con)viver é, provavelmente, uma das questões éticas mais significativas para a humanidade.

Cumpre destacar ainda que as identidades individuais não se constituem (apenas) por meio de recursos tecnológicos, mas a partir do espaço (*locus*) de relações sociais e trocas comunicativas que conformam a cultura. Nesse sentido, espaço, lugar, ambiente e território dizem respeito ao universo simbólico compartilhado, expresso em linguagem.

Na esteira de Morin (2011), é possível dizer que estamos produzindo realidades virtuais ancoradas em virtualidades reais, cujos desafios demandam epistemologias coerentes com a atual complexidade tecno-sócio-comunicativa.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. 2018. *A condição humana*. 13. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ARRABAL, A. K; ENGELMANN, W.; MELO, M. P. 2017. Liberdade e anonimato no contexto da cibercultura. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*. v. 18, n. 2, p. 55-76, maio/ago. Disponível em: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v18i2.1036> Acesso em: 14 nov. 2021.

BAUMAN, Z. 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 19 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014*. Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112965.htm Acesso em: 14 nov. 2021.

BRASIL. *Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018*. Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13709compilado.htm Acesso em: 19 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 6.404, de 15 de dezembro de 1976*. Dispõe sobre as Sociedades por Ações. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6404compilada.htm Acesso em: 19 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.296, de 24 de julho de 1996*. Regulamenta o inciso XII, parte final, do art. 5º da Constituição Federal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9296.htm Acesso em: 19 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998*. Altera, atualiza e consolida a legislação sobre direitos autorais e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19610.htm Acesso em: 19 fev. 2022.

CAMPOS, R. F. 2006. Ética Contemporânea: os anos 60 e o projeto de psicologia humanista. *Epistemo-Somática*, v. 3 n. 2, p. 242-260, dez.. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epistemo/v3n2/v3n2a09.pdf> Acesso em: 20 mar. 2022.

CLYNES, M. E.; KLINE, N. S. 1960. *Cyborgs and space*. Astronautics, set. 1960. Disponível em: <https://web.mit.edu/digitalapollo/Documents/Chapter1/cyborgs.pdf> Acesso em: 20 mar. 2022.



- DESCARTES, R. 1996. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes.
- ECHEVERRÍA, R. 2003. *Ontología del lenguaje*. 6. ed. Chile: J. C. Sáez.
- ELECTRONIC ARTS. 2002. The Sims. Disponível em: <https://www.ea.com/pt-br/games/the-sims> Acesso em: 10 jun. 2022.
- HALL, S. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- HARARI, Y. N. 2017. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 26. ed. Porto Alegre: L&PM.
- IMVU. 2022. Imvu. Disponível em: <https://pt.secure.imvu.com/welcome/ftux/> Acesso em: 10 jun. 2022.
- JOHNSON, S. 2001. *Cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de criar e comunicar*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar.
- LEMOS, A. 2015. *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 7. ed. Porto Alegre: Sulina.
- LEMOS, A. 2005. *Ciberespaço e Tecnologias Móveis*. Processos de Territorialização e Desterritorialização na Cibercultura. Disponível em: <https://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/andrelemos/territorio.pdf> Acesso em: 20 mar. 2022.
- LEMOS, A. 1997. Ciber-socialidade: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Logos, v. 4, n. 1. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14575> Acesso em: 20 mar. 2022.
- LÉVY, P. 1999. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.
- LINDEN LAB. 2020. Second Life. Disponível em: <https://www.ea.com/pt-br/games/the-sims> Acesso em: 10 jun. 2022.
- LOGAN, R. K. 2012. *Que é informação? A propagação da organização na biosfera, na simbiosfera, na tecnosfera e na econosfera*. Tradução Adriana Braga. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio.
- LOPES, R. 2017. Nota de pesquisa: as máscaras de Platão e Fernando Pessoa. *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 10, n. 23, maio/ago. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/6395> Acesso em: 5 dez. 2022.
- MADRIGAL, A. C. 2010. The man who first said 'Cyborg,' 50 years later. *The Atlantic*, 30 set. 2010. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2010/09/the-man-who-first-said-cyborg-50-years-later/63821/> Acesso em: 20 mar. 2022.
- MARIUTTI, E. B. 2020. A teoria da informação na primeira fase da cibernética: Claude Shannon e Norbert Wiener. *Texto para Discussão*, dez. 2020. Disponível em: <https://www.eco.unicamp.br/images/arquivos/artigos/TD/TD399.pdf> Acesso em: 20 mar. 2022.
- MIGUEL, L. F.; MEIRELES, A. V. 2021. O fim da velha divisão? Público e privado na era da internet. *Tempo Social*, v. 33, n. 2, maio-ago. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2021.176201> Acesso em: 28 jul. 2022.
- MORIN, E. 2011. *Introdução ao pensamento complexo*. 4. ed. Porto Alegre: Sulina.



OLIVEIRA, M. A. de. 2001. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola.

QUEIROZ, R. M. R. 2021. Liberdade de expressão na internet: a concepção restrita de anonimato e a opção pela intervenção de menor intensidade. *Suprema*, v. 1, n. 1, jun. Disponível em: <https://doi.org/10.53798/suprema.2021.v1.n1.a24> Acesso em: 18 jun. 2022

ROCHA, C. 2015. Ciberespaço atomizado e novos modos de pensar a cibercultura. *Z Cultural*, ano VI, n. 3. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/ciberespaco-atomizado-e-novos-modos-de-pensar-a-cibercultura-de/> Acesso em: 20 mar. 2022.

ROCHA, C. 2017. *Pontes, janelas e peles: cultura poética e perspectivas das interfaces computacionais*. 2.ed. Goiânia: Gráfica UFG. Disponível em: <https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/invencoes/livros/1/capa.html> Acesso em: 20 mar. 2022.

SARTRE, J-P. 2013. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis RJ: Vozes, 2013.

SHANNON, C. E. 1948. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, v. 27, p. 379–423, 623–656, jul./oct. Disponível em: <https://people.math.harvard.edu/~ctm/home/text/others/shannon/entropy/entropy.pdf> Acesso em: 28 nov. 2021.

TECHTUDO. 2015. SimCity: veja curiosidades sobre o popular simulador de cidades. *TechTudo*, 18 jan. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2015/01/simcity-veja-curiosidades-sobre-o-popular-simulador-de-cidades.ghml> Acesso em: 19 fev. 2022.

THE MATRIX. 2018. Original Theatrical Trailer [1999]. Warner Bros. Disponível em: <https://youtu.be/D4eJx-0g3Do> Acesso em: 10 mar. 2022.

TRON. 2019. Original Trailer [1982] Disney Plus. Disponível em: <https://youtu.be/EtyHX7z8fi8> Acesso em: 10 mar. 2022.

WELLS, H. G. 2017. *O homem invisível: edição comentada*. Rio de Janeiro: Zahar.

WIENER, N. 2017. *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina*. Tradução Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

WOLFF, F. 2004. Por trás do espetáculo: o poder das imagens. In: NOVAES, Adauto (org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora Senac, p. 17-45.