

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

CLEBER GIBBON RATTO

**COMPULSÃO À COMUNICAÇÃO**

**ensaios de ética, educação e silêncio**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Helena Menna Barreto Abrahão

ORIENTADORA

PORTO ALEGRE

2008

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R236c Ratto, Cleber Gibbon  
Compulsão à comunicação: ensaios de ética,  
educação e silêncio. / Cleber Gibbon Ratto. – Porto  
Alegre, 2008.  
185 f.

Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de  
Educação, PUCRS.

Orientação: . Profa. Dra. Maria Helena Menna  
Barreto Abrahão.

1. Educação. 2. Filosofia da  
Educação.  
3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm – Teorias. 4. Estética  
(Filosofia) I. Título.

**CDD 370.1**

**Ficha elaborada pela bibliotecária Cíntia Borges Greff CRB 10/1437**

## **BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Maria Helena Menna Barreto Abrahão (PUCRS - orientadora)

Profa. Dra. Rosa Maria Bueno Fischer (UFRGS)

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (UNICAMP)

Profa. Dra. Valeska Maria Fortes de Oliveira (UFSM)

Prof. Dr. Marcos Villela Pereira (PUCRS)

*“Quando temos palavra para algo, também já o ultrapassamos.”*

Friedrich Nietzsche

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Marcos, pela força de nosso bom encontro.

À Maria Helena, por sua estimulante generosidade.

À CAPES e ao CNPq pelas bolsas de estudo.

## **RESUMO**

Este texto versa sobre a proliferação dos discursos da comunicação atrelados ao fenômeno moderno da auto-referencialidade no campo das ciências humanas. Vincula-se à crítica nietzscheana dos principais arautos da modernidade, a saber: a soberania da consciência, da unidade do “Eu” e da crença na Verdade. Discute alguns aspectos particulares da contemporaneidade ética e política com efeitos sobre a produção dos modos de existir e conviver na atualidade. Metodologicamente constitui-se com uma atitude genealógica. Assume a forma argumentativa do ensaio como sua estratégia de composição. Alinhado com a perspectiva que trata dos fundamentos, políticas e práticas da educação, pretende-se um exercício do pensamento numa zona fronteira entre a filosofia e a sociologia da educação. Sustenta a tese de que a apologia da comunicação auto-referencial vem produzindo, concomitantemente, uma exacerbação do individualismo e um empobrecimento da experiência mundana.

**PALAVRAS-CHAVE:** educação, comunicação, narrativas, modernidade, Nietzsche.

## **ABSTRACT**

### **COMPULSION TO COMMUNICATE- essays about ethics, education and silence**

This text tells about the proliferation of communication speeches related to the modern phenomenon of self-reference in the human sciences field. It is related to the Nietzschean criticism of the main agents of modernity : the sovereignty of consciousness, the unit of self and the belief in truth. It discusses some private aspects in the contemporary ethics and politics and effects on the production of current knowing and living ways. Methodologically it is constituted with a genealogical attitude, having the argumentative essay as its composition strategy. Accompanied by the fundamentals, policies and practices of Education, it intends reflection on the border between Philosophy and Sociology of Education. The paper supports the thesis that the apology of the self-referential communication has produced, simultaneously, an excessive individualism and a poverty in the experience of the world.

**KEYWORDS:** education, communication, narratives, modernity, Nietzsche.

## SUMÁRIO

PREÂMBULO	9
APRESENTAÇÃO	12
<b>PARTE I – DEMARCAÇÕES</b>	16
INVENTAR PROBLEMAS	16
HISTÓRIA, GENEALOGIA E ENSAIO	32
<b>PARTE II – JOGOS</b>	48
DE SOCIEDADE	48
DE COMPULSÃO	84
<b>PARTE III – DISPERSÕES</b>	124
QUANDO LER É PRATICAMENTE ESCUTAR	132
ERUDIÇÃO E EXPERIÊNCIA	139
NOTAS SOBRE CONVERSA MUNDANA	153
PROVOCAÇÕES SOBRE ÉTICA E ESTÉTICA NA EDUCAÇÃO	160
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	171
CONVALESCENÇA	171
REFERÊNCIAS	177
OBRAS CONSULTADAS	183



## PREÂMBULO

*“Sólo puedo amar a aquellos que poseen un lenguaje inseguro; y quiero hacer inseguro el lenguaje de los que me agradan.”*

Peter Handke

Aventura e decepção. Escrever essa tese produz esses dois efeitos. É como voltar de uma viagem em que se acredita ter descoberto paisagens maravilhosas, objetos preciosos que se gostaria de carregar, de trazer junto e, no entanto, dar-se conta de que ao voltar à superfície traz-se nas mãos apenas pedras comuns, pedaços de vidro e algo assim como uma inquietude nova no olhar. (Larrosa, 1996) O escrito, o dito, o lido, são traços visíveis de uma experiência, de uma aventura que, enfim, se revela impossível. Por isso aventura e decepção. Aventura porque é viagem, porque é deriva, porque é intento de orientação em meio às intempéries de um curso impreciso. Decepção, porque o que se torna dizível, o que resulta escrito nunca é tão extraordinário quanto a própria viagem.

“Não nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavra para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo.” (Nietzsche, 2000, §26)

Quando a experiência mundana da escrita vai sendo tomada pela forma da linguagem, algo se perde. Uma tese é feita também do que se perde.

Mas porque habitualmente uma tese deve ser “vencedora”, deve ordenar o mundo de modo a torná-lo compreensível, corre-se o risco da trapaça, do plágio.<sup>1</sup>

A trapaça é simpática aos ideais da Razão Esclarecida, ajuizante e moralizadora. Por essa Razão a escrita e a leitura tornam-se tentativas de apropriação. A significância e a interpretação são seus instrumentos privilegiados. A experiência vai sendo submetida à gramática da consciência. O escrito e o lido têm a medida do Homem. Mas o mundo resiste.

Há que trair para que a leitura funcione como um roubo criador, como uma possibilidade de desvio, de deriva, de viagem para outros universos que não estejam encerrados nestas páginas. Uma leitura de experimentador. Não se trata de ler com o único propósito de entender. Entrar no jogo e fazer da materialidade das palavras, com suas sonoridades, seus movimentos, seus encaixes, suas arestas, a própria condição para uma luta. Trata-se de fazer vibrar o corpo da tese no corpo vivo da leitura atual. Um corpo-a-corpo.

Abdicar da familiaridade, da proximidade, da condição de parentesco que vincularia leitor e escrito de modo tranqüilo num exercício pouco instigante de apropriação com finalidades comunicativas. Abrir-se à distância do que não se sabe direito para poder surpreender-se. Sentir-se convidado a estar mais distante de si.

Estar curioso de uma curiosidade singular. Uma curiosidade traidora<sup>2</sup>, que não busca apropriar-se do que lhe convém conhecer para instaurar uma nova ordem. Uma certa condição de suscetibilidade, vulnerabilidade, abertura ao texto que permita colocá-lo em composição com outras forças. A leitura para além de si mesma, tanto quando a escritura parcialmente alforriada de uma finalidade intrínseca.<sup>3</sup> Saber que:

---

<sup>1</sup> Deleuze (1998), traçando as figuras do traidor e do trapaceiro assim manifesta-se: “*O traidor é o personagem essencial do romance, o herói. Traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. É bem diferente do trapaceiro: o trapaceiro pretende se apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou, até mesmo, instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum um devir. O padre, o adivinho, é um trapaceiro, mas o experimentador, um traidor.*” (p.54-55)

<sup>2</sup> “*É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que lhe convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo.*” (Michel Foucault, 2001, p.13)

<sup>3</sup> “*Na verdade, escrever não tem seu fim em si mesmo, precisamente porque a vida não é algo pessoal. Ou, antes, o objetivo da escritura é o de levar a vida ao estado de uma potência não pessoal. (...) Escrever não tem outra função: ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos.*” (Gilles Deleuze, 1998, p. 63)

“há duas maneiras de ler um livro. Podemos considerá-lo uma caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado, e aí, se formos ainda mais perversos ou corrompidos, partimos em busca do significante. E trataremos o livro seguinte como uma caixa contida na precedente, ou contendo-a por sua vez. E comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito. Ou a outra maneira: considerarmos o livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é: ‘isso funciona, e como é que funciona?’ Como isso funciona para você? (...) Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada a explicar, nada a compreender, nada a interpretar.” (Deleuze, 1992, p. 16-17)

Esta nota põe-se no caminho como uma tentativa de interferência sobre a disposição do leitor.

Quer-se um leitor forasteiro. Como forasteiro, estranhar a língua de quem fala à sua volta, mesmo que o idioma falado lhe seja familiar. Forçar a língua, o que equivale a forçar o ouvido. Ferir em sua vontade de maioria e soberania. Fazer insegura a língua de quem se ama.

## APRESENTAÇÃO

Este texto nasce de uma inquietação com a hegemonia da descrição da sociedade contemporânea como “sociedade da comunicação”. A comunicação parece ter assumido um valor utópico no mundo atual e uma de suas expressões mais particulares, a comunicação auto-referente vem ganhando notável expressão no cenário das ciências humanas. Falar de si tornou-se uma competência desejável e amplamente explorada por diversas vias do pensamento e da ação no âmbito das humanidades.

Aliás, a quase inquestionável assunção da existência de um “Eu” capaz de falar de si próprio tornou-se foco dessa investigação, que tem na unidade da consciência e na pretensão de Verdade – arautos da episteme moderna – seus principais alvos de crítica.

O trabalho propõe-se a colocar sob suspeita a evidência do “Eu” e um dos mais fortes efeitos disso na modernidade, as práticas eulógicas de celebração da identidade, aqui emblematicamente tratadas como “compulsão à comunicação”.

Defende-se a tese de que a apologia da comunicação auto-referencial vem produzindo, concomitantemente, uma exacerbação do individualismo e um empobrecimento da experiência mundana.

O trabalho argumentativo que busca sustentar a tese dá-se num recorte exemplar do grande campo das ciências humanas, a educação. Toma-se com especial atenção o crescente interesse e prestígio das práticas narrativas no âmbito da pesquisa e da formação.

Como perspectiva teórica configura-se na aliança com a crítica nietzscheana da modernidade e com os principais desdobramentos disso no pensamento político de Michel Foucault.

Metodologicamente trata-se de uma atitude genealógica que persegue proveniências e emergências no campo das ciências humanas, analisando algumas das interferências que incidem sobre nossos modos de existir e conviver na atualidade.

O ensaio surge como estratégia discursiva de aproximação com todas as dispersões temáticas que atravessaram este tempo de investigação, numa tentativa de não apagar da tese os rastros de tudo que ela “quase” tornou-se. Uma espécie de abertura ao que a tese pode vir-a-ser para além dela mesma.

\* \* \*

Um ponto de partida: parece haver uma incitação geral à comunicação.

A cultura contemporânea como nenhuma outra vem nutrindo um forte interesse pelo tema da comunicação e todos seus correlatos tecnológicos. A comunicação e suas técnicas são constitutivas da socialidade humana, mas jamais como na atualidade estiveram moduladas de tal modo a influir diretamente sobre os modos de existência com tamanha eficácia e naturalidade.

A comunicação parece assumir na atualidade uma função utópica, autoproclamando-se a “grande alternativa” no caminho dos ideais democráticos modernos em suas novas configurações. Comunicar tornou-se palavra de ordem. Há no século XX uma estreita relação entre “a crise do vínculo social, dos sistemas de representação e o progresso da comunicação como utopia” (Breton, 2000, p.170).

Tal progresso não atende meramente, como supõem alguns, ao conjunto dos desenvolvimentos tecnológicos advindos com a segunda metade do século XX. A hipótese de um determinismo tecnológico como mola propulsora das práticas comunicativas de nosso tempo não se sustenta. Há que se considerar todo um conjunto de transformações sócio-culturais e políticas do pós-guerra, associadas ao nascimento, na década de 40, de um dos mais fortes sistemas utópicos já concebidos: a cibernética. Uma incitação geral à comunicação inscreve-se numa máquina que lhe precede: a modernidade. E atualmente é

uma incitação geral à comunicação auto-referente uma das grandes responsáveis pela operação de novas modalidades de controle social. A “necessidade” de comunicação força a produção de certas linguagens e, estas por sua vez, criam no Homem um certo regime de consciência de si que sustenta uma política das identidades. A modernidade não só inventa o Homem como faz do elogio da comunicação auto-referente sua condição de sobrevivência.

No entanto, o ideal que nasceu como filho dileto da vontade de congregação humana produz também seu avesso. Uma sociedade amplamente capaz de cumprir sua vocação comunicativa, e, paradoxalmente, cada vez mais sectarizada, estratificada, composta pelo princípio de um novo individualismo francamente neoliberal que destrói o espaço público, esvazia progressivamente a ação política e empobrece a experiência mundana.

Como um ensaio sobre a sociedade contemporânea, o trabalho pretende-se um intercessor<sup>4</sup>, capaz de produzir algum deslocamento, abrir uma brecha, um rasgo no prestígio da comunicação auto-referente.

\* \* \*

Está dividido em três partes.

**PARTE I – DEMARCAÇÕES** – Traçado das principais referências filosóficas que servem à invenção do problema e à atitude genealógica.

**PARTE II – JOGOS** – Exploração das figuras contemporâneas de sociedade compostas a partir da incitação à comunicação.

**PARTE III – DISPERSÕES** – Ensaio temáticos em torno da educação, da ética e do silêncio.

\* \* \*

---

<sup>4</sup> Dois pequenos fragmentos de Deleuze (1992) darão o tom da idéia de intercessor que aqui se persegue: “*O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores. Sem eles não há obra. Podem ser pessoas (...) mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores.*” Os intercessores, assim, se poderia dizer de modo ainda mais preciso, são “*esses inventores, que cada vez constituem o inesperado, a nova sintaxe, as mutações, e sem os quais os progressos puramente tecnológicos teriam permanecido quantitativos, sem importância nem interesse.*” (p.165)

Trata-se de uma tese em educação. Mas a educação está sendo pensada aqui como um conceito ampliado, nada restrito ao universo das práticas pedagógicas ou escolares. O que se busca é pensar, escrever e viver algo nas terras da educação como quem vive uma experiência de exílio.

“Para o exilado, romper regras não é uma questão de livre escolha, mas uma eventualidade que não pode ser evitada. Os exilados não sabem o bastante sobre as regras que reinam em seu país de chegada, nem as tratam com suficiente fervor para que os seus esforços para observá-las e conformar-se a elas sejam percebidos como sérios e aprovados. Em relação a seu país de origem, a partida para o exílio foi lá registrada como o pecado original dos exilados, à luz do qual tudo o que eles venham a fazer mais tarde poderá ser usado contra eles como evidência de sua quebra das regras. Por ação ou omissão, quebrar as regras se torna a marca registrada dos exilados. Dificilmente isso os fará queridos pelos nativos dos países pelos quais fazem seus itinerários. Mas, paradoxalmente, também lhes permite trazer para todos os países envolvidos dons que eles muito precisam e que não poderiam receber de outras fontes.” (Bauman, 2001, p.237)

Há uma vontade de interferência. Mas ela não se exerce nos termos de uma pretensão majoritária, de grande propagação ou reconhecimento. Trata-se de interferência possível naquilo que estiver mais exposto, mais vulnerável à contaminação por um corpo-estranho, fronteiro, mestiço, estrangeiro. Não é um texto “para todos”, ou para os que estejam alojados no centro, na parte mais dura e resistente à penetração. Talvez seu efeito se faça sentir mais fortemente nas bordas, nas fronteiras da educação. “Parece-me que não apenas aqueles que se puseram a pensar e a escrever sobre educação têm algo a dizer aos educadores; ousadamente, diria que talvez aqueles que não explicitamente se debruçaram sobre a problemática educacional tenham mais a dizer aos educadores do que podemos imaginar”. (Gallo, 2003, p.9)

É isso. Aproximar-se da educação e pertencer a ela na experiência de um exílio. Criar uma posição estrangeira. Para aproximar-se da educação, fazer um movimento em outra direção. Não tomar como alvo o centro de seu território, mas as bordas, lá onde a educação faz fronteira com a análise sociológica e o com o exercício da especulação filosófica.

## PARTE I – DEMARCAÇÕES

### INVENTAR PROBLEMAS

*“No combate entre você e o mundo, prefira o mundo.”*

Franz Kafka

Qual é o “seu” problema? A pergunta paralisa o interpelado. O problema nunca está lá, à espera de uma boa intenção. Um problema não se descobre. Um problema se inventa, se põe. A invenção repousa sobre a experiência de estar vivo. Inventar um problema. Fazer um problema.

Cabe discutir o caráter dessa invenção. Uma “analítica da verdade” hegemonicamente presente na filosofia e ciência modernas pretendem que o exercício do pensamento se dê como descoberta e esclarecimento. Colocar luz sobre as obscuridades do mundo. Eis a função da consciência.

Trata-se de uma tensão da própria modernidade. O que aqui se escreve incide sobre a hegemonia de uma certa modernidade oficial – ética e política – transformada em projeto da consciência sobre o mundo. Mas a “consciência (...) só se desenvolve sob a pressão da necessidade de comunicação”. (Nietzsche, 2002, §354) Trata-se, portanto, da modernidade que produz consciência epistemológica do mundo enquanto força a comunicar. Diga qual é seu problema e terá consciência do que lhe aflige.



Acontece que quando se consegue dizer um problema ele já está, em parte, superado.

Este trabalho, no entanto, não se pretende “pós-moderno”<sup>5</sup>.

Num artigo intitulado “Qu’est-ce que les Lumières?”, Michel Foucault (2000) faz a análise de um texto de Kant (1985) originalmente publicado em 1784 em que este último teria abordado uma questão desviante em relação aos grandes temas críticos de sua obra: a ética, a estética e o conhecimento. Nesse texto Kant trata a questão da atualidade e da relação entre a filosofia e o presente. Nele apresenta a filosofia como uma possibilidade de pensar o presente e de certo modo concorrer para sua modificação. Analisando tais elementos, Foucault propõe que o Iluminismo é bem mais que um mero momento na história das idéias, constituindo-se, para além disto, como uma atitude e uma questão filosófica que nos reservam o desafio de encarar o presente.

“Entretanto, parece-me que se pode dar um sentido a essa interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos formulada por Kant ao refletir sobre a Aufklärung. Parece-me que esta é, inclusive, uma maneira de filosofar que não foi sem importância nem eficácia nesses dois últimos séculos. É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um êthos, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.” (Foucault, 2000, p.351)

Com isso, Foucault acaba por trazer à cena uma relação possível com a obra de Kant, algo diferente daquela empreendida em “As palavras e as Coisas”. É alimentada uma possibilidade de pensar a modernidade em pelo menos duas dimensões. Dois efeitos do pensamento de Kant. Duas vertentes que serão desdobradas pelos chamados pensadores críticos pós-kantianos. Uma, atrelada ao questionamento das condições de um conhecimento verdadeiro (epistemologia): analítica da verdade. A outra, voltada para uma ontologia do presente. Kant torna-se assim, na análise de Foucault, não somente a base de uma possível teoria do conhecimento, mas também um ponto de desvio dessa rota.

---

<sup>5</sup> Entende-se aqui por pós-moderno “o movimento de pensamento contemporâneo que rejeita totalidades, valores universais, grandes narrativas históricas, sólidos fundamentos para a existência humana e a possibilidade de conhecimento objetivo” (Eagleton, 2005, p.27). Um provocativo fragmento de texto de Félix Guattari (1986) pode ajudar no tom da crítica pretendida. “Apesar de tudo, eu não recuso o período das grandes ilusões da contra-cultura, pois, ao considerar tudo, suas simplificações excessivas, suas profissões de fé desarmantes de ingenuidade me parecem valer mais do que o cinismo dos defensores contemporâneos do pós-modernismo!” (s/p) Tradução do autor.

Com a analítica da verdade, conforme propõe Kastrup (1999), alinha-se Auguste Comte e o movimento da filosofia analítica anglo-saxônica. Se para Kant, nesta vertente, a preocupação central está colocada nas condições para um conhecimento verdadeiro, Comte sustenta a idéia de que é a ciência a única portadora destas condições, numa redução das idéias kantianas que apontavam na direção de uma eterna tensão entre o entendimento e a razão. O emprego rigoroso dos métodos da ciência, passa a ser, então, a garantia de conhecimento verdadeiro, pautado no princípio de que “somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados” (Comte 1978, p.5). Seria necessário optar-se pelo rigor de leis naturais e invariáveis, cuja crença de existência ancora-se no modelo físico de Isaac Newton. Conforme o próprio Comte, “o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais e invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços” (idem, p.7)

É nesta perspectiva que irão, mais tarde, constituir-se as bases das psicologias cognitivas que nascerão como resposta aos erros e desvios associados ao processo de conhecer. Os próprios movimentos da física no século XVII favoreceram a emergência de uma ciência que buscou dar conta de estudar a percepção, dadas as incongruências entre o que se tornava possível conhecer e uma suposta verdade intrínseca ao mundo. Assim, o interesse pelo estudo da cognição<sup>6</sup> nasce atrelado ao discurso da ciência moderna e aos princípios do positivismo.

Esta analítica da verdade constituiu aquilo que se poderia chamar o “projeto oficial” da modernidade. Sob o império da necessidade de controlar o mundo por meio de uma moral ajuizante, tanto a ciência quanto a filosofia oficialmente modernas tendem a excluir tudo aquilo que possa perturbar a estabilidade. Daí advém a exclusão do Outro<sup>7</sup>, por

---

<sup>6</sup> A referência às psicologias cognitivas e ao interesse pela cognição no âmbito da modernidade, inclui-se aqui para ambientar e sustentar a construção da idéia de “invenção de problemas”, divergente em relação aos processos estudados no âmbito das ditas ciências da cognição. Em Kastrup (1999) encontra-se que a grande limitação das ciências da cognição, inscritas neste projeto de analítica da verdade, está na impossibilidade de desprender-se dos dilemas re-cognitivos, em que prevalece a tentativa de solução de problemas e desfazimento dos obstáculos para isso. Para a autora, uma psicologia que dê conta da cognição em sua complexidade, segundo ela permanentemente sonogada pela modernidade, torna-se possível quando se inclui neste estudo a dimensão coletiva e temporal, sintônicas com a idéia de invenção.

<sup>7</sup> Francisco Ortega (1999) servirá para imprimir uma certa direção àquilo que a partir daqui chama-se de *Outro*. Com esta expressão não designa-se apenas a diferença registrada como forma de um outro gênero, de uma outra formação cultural ou de uma outra categoria. O *Outro* aqui, diz respeito à experiência da alteridade em sua potência desestabilizadora da ordem que opera por identificações. “(...) o outro só pode ser

meio de sua submissão à ordem do Mesmo. Vale dizer que a Razão Esclarecida talvez tenha tido nos projetos de expansão europeia com finalidades “civilizatórias” sua mais forte encarnação. É nesta esteira que se constituem uma ética e uma política próprias da modernidade. Ciência e Estado são as abstrações mais caras a tal ética e tal política. Explicação e interpretação do mundo, trabalho da consciência epistemológica, dão-se na coincidência da sujeição do Outro à pureza branca, ocidental e cristã.

Deleuze e Guattari (1996) bem a referem, quando falam de “toda uma história. Produziu-se, em datas bastante diversas, um desmoronamento generalizado de todas as semióticas primitivas, polívocas, heterogêneas, jogando com substâncias e formas de expressão bastante diversas, em proveito de uma semiótica de significância e de subjetivação”. (p.48)

É no bojo desse projeto de analítica da verdade que um suposto primitivismo deveria ceder lugar ao esclarecimento moderno capaz de salvar pela civilização. Constituiu-se uma moral que se isenta da responsabilidade pela supressão do Outro, uma vez que justifica sua ação com uma Razão Civilizatória. Segundo Dussel (1993), trata-se de um “processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua bondade (‘mito civilizador’) com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro” (p.58-59).

A pretensão de uma consciência capaz de reter o mundo funda uma filosofia do sujeito que responde diretamente à pressão comunicativa. “Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem – apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teriam precisado dela”. (Nietzsche, 2002, §354)

Mas como o Homem na forma que lhe deu a modernidade – a forma de sujeito cognoscente – nem sempre existiu, é possível pensar que os problemas que se dão ao Homem em sua consciência, são apenas uma pequena parte, ou a parte mais vulgar da riquíssima insondabilidade do mundo. Linguagem, consciência e socialidade constituem uma série da qual o principal emblema na modernidade é o Homem do Conhecimento que se reconhece na unidade do “Eu”.

---

*encontrado em sua alteridade absoluta, fato ignorado pela tradição filosófica.”* (p.139) Não se trata de um *outro eu*, mas de um *absolutamente outro* que coloca em xeque a condição identitária. Ortega faz esta afirmação no bojo de sua análise denominada fenomenologia do outro em que ele trabalha certos pontos de aproximação entre os pensadores Michel Foucault e Emmanuel Lévinas.

O pensamento enquanto faculdade do Homem só se torna possível após seu aparecimento na condição de duplo empírico-transcendental, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do saber. Assim, “apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (Foucault, 2002, p.XXII). O Homem como o concebemos modernamente, antes de uma realidade natural, é um acontecimento na ordem do saber.

O pensamento não faz parte propriamente da existência individual “mas antes daquilo que nele é natureza de comunidade e de rebanho”. Assim, nossa boa intenção epistemológica é responsável apenas por uma vulgarização comunicativa daquilo que se agita num lugar inacessível à linguagem. Cada um, “com a melhor vontade de entender a si mesmo tão individualmente quanto possível, de conhecer a si mesmo [qual é, afinal, o “meu” problema?] sempre trará à consciência, precisamente, apenas o não-individual em si”. (Nietzsche, 2002, 354)

No entanto, Foucault também vê em Kant uma abertura à ontologia do presente. Um trabalho do pensamento sobre a atualidade, que poderia levar à crítica de todas as categorias invariantes, tanto da metafísica tradicional quanto da teoria do conhecimento e da ciência. A preocupação com a atualidade do pensamento, com o presente, com as condições que tornariam pensáveis alguns problemas em detrimento de outros. E seria numa tal ontologia do presente, consideradas as dimensões coletiva e temporal da realidade, que a ciência encontraria possibilidades de abertura ao devir<sup>8</sup>, num movimento que transpõe o intelectualismo e o cientificismo, não se rendendo mais ao trabalho que apenas repisa o terreno de problemas já colocados. Fazer o pensamento voltar-se contra si mesmo num exercício de problematização.

É a partir de Foucault, mas, sobretudo com Bergson, que a questão do conhecimento poderá abrir-se à invenção de problemas. É nesta ontologia complexa, conforme a designa Deleuze (1996) referindo-se a um texto de Bergson (1948) publicado em 1907, que encontraremos a cognição concebida como uma mistura de tempo e matéria. Tempo e matéria são tendências divergentes. O primeiro termo, tendência à criação e à

---

<sup>8</sup> “O conceito de devir é essencial nas inquietudes filosóficas de Deleuze e está vinculado com o seu propósito de imaginar a atividade do pensamento como um modo diferente de se manifestar. A noção de devir de Deleuze é uma adaptação tomada de Nietzsche e, portanto, é profundamente antihegeliana. Devir é a afirmação do caráter positivo da diferença, entendida como processo múltiplo e constante de transformação. É a renúncia das identidades fixas em favor de um fluir de devires múltiplos.” (Braidotti, 2000, p.131-132) Tradução do autor.

diferença. O segundo, tendência à repetição. Encarnadas nas coisas, essas duas tendências se misturam e constituem proporções diferentes em cada caso, operando sempre em direções divergentes.

Com isso, se estilhaça a dicotomia sujeito versus objeto, tão cara aos pressupostos do projeto hegemônico de modernidade. Não se trata mais de opor sujeito que conhece a objeto, tema, questão, ou mesmo outros sujeitos a serem conhecidos. Trata-se, aqui, da existência de tendências que, segundo Bergson, diferem por natureza. Como em sua radicalidade o tempo é aquilo que difere dele mesmo, a tendência de criar é feita pela divergência, pela diferenciação. Há neste misto que se constitui, portanto, uma diferença interna que faz do conhecer um ato de criação, sujeito à indeterminação e à imprevisibilidade.

É assim que Bergson aponta na direção da invenção dos problemas como possibilidade de superação de uma ciência que se faz somente em resposta ao que está posto, como se as questões devidamente colocadas em termos lingüísticos e traduzíveis à inteligência, representassem, de fato, a realidade. Inventar problemas, como ele mesmo propõe, é:

“encontrar o problema e conseqüentemente colocá-lo, mais do que resolvê-lo, pois um problema especulativo está resolvido no momento em que estiver bem enunciado. Quero dizer que a solução está então perto, se bem que ela possa permanecer velada e, por assim dizer, coberta: restaria apenas descobri-la. Entretanto, enunciar o problema não é somente descobrir, é inventar. A descoberta relaciona-se ao que já existe, atual ou virtualmente; certamente, ela viria cedo ou tarde. A invenção doa o ser ao que não era, ela poderia não vir jamais.” (Bergson, 1979, p.127)

Nunca se trata do desvendamento ou da exposição de uma questão que nasce exclusivamente da boa intenção de uma consciência epistemológica. Pensar é uma urgência pré-pessoal. É da impossibilidade de representar que se inventa um problema e se investe sua potência transformadora. O exercício de problematização, desse modo, vale mais pelas possibilidades que cria para que a vida se expanda do que necessariamente pelas respostas às quais ele conduza. Uma resposta, invariavelmente, resultará num ato de re-cognição que fecha as portas às possibilidades criadoras da pergunta. O objetivo não é responder a questões, é sair delas, diz Deleuze (1998).

Um problema é uma espécie de agonia, de aflição, uma inquietude que força. Se é levado à problematização por algo que abala, foge aos recursos da representação e faz pensar<sup>9</sup>.

“Há algo do objeto que força a problematização, mas não se trata aqui do objeto, como categoria da representação, objeto estabilizado numa forma percebida, mas de seu diferencial. Algo que a cognição não representa, pois escapa do uso concordante das faculdades e de suas condições, mas que toca ou afeta o sujeito cognoscente, atuando aí como uma força de invenção. A invenção depende, portanto, de uma abertura para um campo de multiplicidade ou, antes, para o que existe de diferencial no objeto, para o que não foi codificado pela representação.” (Kastrup, 1999, p.80)

A maneira como um problema se dá é irrepetível, porque diz respeito ao modo como ele vai sendo composto, arranjado, agenciado<sup>10</sup>, sem grandes chances de previsão, reprodução ou controle. O problema, concebido como um agenciamento, passa a constituir uma outra unidade de funcionamento, na qual cada um dos termos já não será exatamente aquilo que era antes de entrar em conexão. Um problema que se vai inventando é mundo em processo de feitura.

Antes de tomar corpo na forma de uma questão, assola o corpo na condição de uma força que pode fazer e/ou atualizar uma marca<sup>11</sup>. Assim, tanto a realidade dita subjetiva quanto a suposta objetividade do real, são produções, dadas no jogo das contingências, dos arranjos. “Pensar assim concebido e praticado se faz por um misto de acaso, necessidade e improvisação: acaso dos encontros, onde se produzem as diferenças; necessidade de criar um devir-outro que as corporifique; improvisação das figuras deste devir.” (Rolnik, 1993, p.244)

<sup>9</sup> Idéia desenvolvida por Deleuze (1987) no texto “A imagem do pensamento”.

<sup>10</sup> A idéia de arranjado ou agenciado está aqui sustentada por um dos sentidos que atribui Deleuze (1998) ao conceito de agenciamento. “*O que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes.*” (p.83)

<sup>11</sup> Suely Rolnik (1993) desenvolve uma noção de *marca* pertinente àquilo que aqui se pretende: “(...) *o que estou chamando de marca são exatamente estes estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo. Cada um destes estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo, o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir. (...) e uma vez posta em circuito, uma marca continua viva, quer dizer, ela continua a existir como exigência de criação que pode eventualmente ser reativada a qualquer momento. (...) Quando isto acontece a marca se reatualiza no contexto de uma nova conexão, produzindo então uma nova diferença. E mais uma vez somos tomados por uma espécie de ‘desassossego’*” (p.242)

Mas é Nietzsche sobretudo, que desembocando numa ontologia negativa<sup>12</sup>, compõe o fundamento crítico deste trabalho, tornando possível pensar a invenção de problemas. A crítica da soberania da consciência, da unidade do “Eu” e da crença na Verdade são os principais princípios que aqui entrarão em operação.

Para Nietzsche o mundo é destituído de “Ser”. A crença na existência do Ser como essência fundamental das coisas pressupõe a adoção de uma posição segundo a qual o mundo estaria partido entre o que “é” de verdade e aquilo que “é” apenas de modo contingencial. Ele refuta a idéia de um mundo duplicado em que as coisas guardariam uma verdade, um valor e um sentido essenciais, resistentes à mudança, à variação. A idéia do “Ser” pressupõe uma partição do mundo que acaba por criar um duplo, onde a verdade está escondida por detrás das aparências. Assim o Ser jamais seria a própria aparência, porque esta sempre funcionaria como um encobrimento da verdade essencial das coisas. Para essa noção de Ser refutada por Nietzsche é indispensável uma identidade absoluta da coisa com ela própria, de modo que o Ser seria apenas em si mesmo e para si mesmo, independente das aparências e do movimento.

Esse mecanismo de duplicação é a base da metafísica, que sobrepõe ao mundo sensível das contingências, do devir, um mundo inteligível, ordenador, um mundo da permanência. Para qualquer modelo metafísico, a aparência, o provisório, a contingência só é alguma coisa na medida em que se reporta a uma essência que lhe é fundamental e com a qual obtém sua consistência ontológica. Mas vale observar que o que Nietzsche defende não é apenas o reconhecimento ontológico da aparência, mas, isto sim, a impossibilidade de um mundo partido, de um mundo cindido que toma o Ser como seu parâmetro absoluto.

“É precisamente essa duplicação que é recusada por Nietzsche, cujo pensamento se desenrola em um único plano: não se trata de uma inversão do platonismo, que manteria a doutrina dos dois mundos com os sinais invertidos, mas da abolição de uma tal duplicação, da recusa de um tal desdobramento metafísico do mundo. A ‘essência’ do mundo se esgota em seu aparecer; ele não tem outra ‘substância’ senão a do conjunto de acidentes que o constitui; seu único ser se resume ao movimento do devir, um eterno vir-a-ser que não deriva de um estado anterior e que nunca atinge um estado final. O que Nietzsche recusa ao negar o Ser não é portanto uma instância ontológica, mas a hipótese de uma duplicação ontológica: a hipótese de que a realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do

---

<sup>12</sup> A expressão “*ontologia negativa*” é tomada de Clément Rosset (1979), que a utiliza para designar os sistemas filosóficos que dispensam todo fundamento e fazem dessa recusa do fundamento o seu próprio axioma.

devir seja a manifestação de um mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância supra-sensível, que as construções perspectivadas sejam a representação de um mundo constituído”. (Rocha, 2003, p.44-45)

É nestes termos que se torna possível falar de uma ontologia negativa traçada por Nietzsche. Uma ontologia que repousa sobre o princípio da impossibilidade da partição do mundo e, portanto, sobre a impossibilidade de existir um princípio absoluto de organização, exterior ao próprio mundo e idêntico a si próprio. Sua ontologia é negativa porque com ela Nietzsche faz do mundo uma realidade sempre imanente, onde não há lugar para um outro mundo que lhe dote ou funde um sentido absoluto.

Mesmo nos escritos de juventude essa concepção de algum modo já atravessa o pensamento de Nietzsche. No “Nascimento da Tragédia” (1992), embora mantenha uma concepção algo “metafísica” de que há uma essência dionisíaca para além das aparências, Nietzsche já sustenta a idéia de que essa essência dionisíaca não pode constituir a razão, o fundamento ou a causa do mundo. Diferente disso, se trata de uma instância impossível de medir e privada de inteligibilidade. Isso constitui uma verdade trágica que é a própria inexistência do Ser. A despeito de ser considerada a fase “metafísica” de Nietzsche, tal concepção exige um entendimento bastante particular. Trata-se de uma metafísica de artista, como o próprio autor a denominou. A arte seria o modo mais eficiente de enfrentar a insuportável e ininteligível essência dionisíaca do mundo. Mais eficiente que a razão não por mera possibilidade de acesso ao dionisíaco, mas porque a arte é o que tornaria uma tal experiência de aproximação mais suportável. Isso possibilitaria “uma nova forma de conhecimento, o ‘conhecimento trágico’, que, mesmo para ser suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio”. (Nietzsche, 1992, § 15) É, desse modo, uma metafísica paradoxal, na medida em que mantém o pressuposto de uma essência, mas o que caracteriza essa essência são atributos que não cabem a algo que se pretenda essencial. Uma anti-metafísica, praticamente.

No conjunto da obra, cada vez mais Nietzsche fará da metafísica seu alvo de crítica e os limites da consciência serão apontados com maior clareza algum tempo mais tarde, em “A Gaia Ciência”, quando critica o modo como a pretensão do conhecimento nos priva daquilo que é estranho à consciência, ao hábito e à familiaridade. O conhecimento pela consciência resulta de uma re-cognição.



“Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo conhecido. E nós, filósofos – já entendemos mais do que isso, ao falar de conhecimento? O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: como? (...) Quando reencontram nas coisas, sob as coisas, por trás delas, algo que infelizmente nos é bem conhecido ou familiar, como a nossa tabuada, a nossa lógica ou o nosso querer e desejar, como ficam imediatamente felizes!” (Nietzsche, 2002, §355)

Em “Humano, Demasiado Humano” ele dará força à crítica dos ideais metafísicos, modo que ele reconhece e repudia no próprio pensamento em fases anteriores. Mas ainda ali Nietzsche dá a ver que suas reflexões são uma transição na direção daquilo que afirmará com maior radicalidade em “A Gaia Ciência”. Ele aponta um necessário resfriamento na época tropical das crenças metafísicas, religiosas e estéticas, mas sabe que tal resfriamento coloca em risco a própria vida. Ele chega a propor um sistema bicameral da cultura – idéia que depois abandona – segundo o qual o cérebro deveria ser dotado pela cultura de duas câmaras separadas, uma para sentir a ciência e outra para a não-ciência. A primeira seria a fonte de regulação da força e do aquecimento das paixões geradas pela segunda.

Nietzsche assume que o “erro hereditário” de todos os filósofos é não reconhecer que também a faculdade de conhecer tem um curso histórico ou, mais propriamente ainda, uma pré-história biológica.

“Se o ser humano tece um mundo todo a partir dessa capacidade de conhecer, também descobre que foi esse mundo que o teceu junto com sua capacidade de conhecer. Ele conhece a Natureza, que o faz conhecer. Ele é um acontecimento da história natural do autoconhecimento da Natureza. No ser humano ela prepara um palco para si mesma, onde possa aparecer. Por um breve instante a natureza contempla a si mesma no ser humano, esse animal inteligente. Foi o minuto mais arrogante e mentiroso da ‘história do mundo’, escreveu Nietzsche em seu texto sobre a verdade, mas apenas um minuto.” (Safranski, 2005, p.156)

Os escritos desse período são convencionalmente inscritos no rol dos racionalistas, uma vez que Nietzsche teria feito um deslocamento importante, fazendo valer mais fortemente uma crítica racionalista à impossibilidade do mundo verdadeiro, em detrimento de uma crítica da razão científica feita pelo elogio da arte trágica. Essa negação da possibilidade de um mundo verdadeiro teria levado Nietzsche a recair num realismo ingênuo de forte inspiração racionalista, revisto nas obras subseqüentes.

Mas ali já estão presentes suspeitas a respeito da própria finalidade da razão. Nietzsche aponta de modo bastante claro uma oposição entre razão e crença, apontando que o grau último da crença é a crença na própria razão, o que faz essa oposição deixar de existir.

“O grau de crença de que uma pessoa precisa para se desenvolver, sua necessidade de um elemento ‘estável’ que ela deseja inabalável porque aí se apóia – indica o grau de sua força (ou para dizê-lo com mais clareza, de sua fraqueza) (...) Alguns têm ainda necessidade da metafísica; mas também esse impetuoso desejo de certeza que eclode hoje entre as massas sob a forma científico-positivista, esse desejo de querer possuir algo de absolutamente estável (...) testemunha ainda a necessidade de um apoio, de um suporte, em resumo, um instinto de fraqueza.” (Nietzsche, 2002, § 347)

Há estágios de uma crença em que a razão pode ser útil para desfazê-la. No entanto, a razão não é eficiente para destruir a crença nela própria. Não sendo a razão um antídoto aplicável à própria crença racionalista, tanto mais ela se fortalece e incrementa a cegueira. Com isso, ele propõe que na tarefa de crítica à Verdade, ao mundo verdadeiro e por decorrência, à inteligibilidade do mundo, a razão deverá funcionar como uma escada que auxiliará na ultrapassagem da crença num além-mundo. Para isso, no entanto, chegando ao final da escada, é preciso recuar alguns degraus para abandonar também a própria crença na razão que nega a metafísica. “Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista”. (Nietzsche, 2003, § 20) É assim que ele começa a tratar a própria ciência como uma sutil expressão da metafísica que também precisa ser superada.

A consciência, portanto, vai ser tomada a partir das formulações de “A Gaia Ciência”, como apenas um órgão de direção e um meio de comunicabilidade, e não a via régia de acesso à realidade naturalmente dada ao indivíduo por uma condição natural.

É do ponto de vista genealógico que Nietzsche destituirá a consciência de seu estatuto privilegiado de função “essencial”.

“Que as nossas ações, pensamentos, sentimentos e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência – pelo menos uma parte deles – é a consequência de um terrível, de um longo ‘é preciso’, reinando sobre o homem: ele precisava, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele precisava de seu semelhante, ele

tinha de exprimir sua indignação, de saber tornar-se inteligível – e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de consciência, portanto, de saber ele mesmo o que lhe falta, de saber como se sente, de saber o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência.” (Nietzsche, 2002, §354)

Vale notar que a subjetividade até meados do século XIX era concebida hegemonicamente como sinônimo de consciência. Disso decorre que o indivíduo foi desde o começo das ciências humanas o sujeito da consciência, esse duplo a que se refere Foucault ao tratar da posição ambígua do Homem na episteme moderna.

Assim, a crítica tomada de Nietzsche não incide apenas sobre o primado da consciência em detrimento das forças naturais, mas também sobre a unidade do “Eu”, que será frontalmente atacada alguns anos mais tarde em “Para Além do Bem e do Mal”. A desconstrução do primado da consciência não produz efeitos apenas no campo da teoria do conhecimento ou na crítica da religião e da metafísica. Destituir a consciência de seu lugar privilegiado, como instância soberana de conhecimento do mundo, leva necessariamente à fragilização dos limites da individualidade dados pela identidade do “Eu”.

“Ao afirmar que a unidade da consciência (a ‘alma’, o intelecto, o ‘espírito’) não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A consciência não pode mais ser pensada como o atributo essencial da substância ‘Eu’, nem mesmo – uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática – como apercepção transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivamente todas as nossas representações.” (Giacoin Junior, 2001, p.42)

É nesse sentido que se recoloca a questão do pensamento. O pensamento que pode inventar problemas.

O “eu penso” e o “eu quero” são destituídos de sua onipotência e passam a existir na condição de efeitos e não mais de agentes. O “Eu” então funciona como uma síntese conceitual que permite através da consciência encobrir relações de força sempre

pré-pessoais. O sujeito surge como uma ficção de unidade e coerência que somente a consciência e a linguagem, com finalidades comunicativas, conseguem organizar. “Algo pensa, mas que esse ‘algo’ seja justamente o antigo e célebre ‘eu’ é, dito com indulgência, somente uma suposição, uma asserção, mas nunca uma ‘certeza imediata” (Nietzsche, 2003, §17)

A crença na unidade do Eu, presente também no atomismo materialista seria um desdobramento do atomismo da alma, segundo o qual haveria uma essência eterna, indestrutível e indivisível, como uma mônada, autora do pensamento e da vontade. Para Nietzsche, no entanto, “nosso corpo nada mais é do que um edifício coletivo de várias almas”. (Nietzsche, 2003, §19) E alma aqui designa o conjunto das forças e organismos microscópicos que compõe o corpo, em permanente disputa e tensão.

O “Eu”, desse modo, funciona como um modo de estabilizar a multiplicidade e possibilitar, como uma ficção reguladora, o próprio conhecimento do mundo.

“O que me separa do modo mais profundo dos metafísicos é isto: não concordo que o ‘eu’ seja aquilo que pensa; ao contrário, considero o ‘eu’ como uma construção do pensamento, com o mesmo valor que ‘matéria’, ‘coisa’, ‘substância’, ‘indivíduo’, ‘propósito’, ‘número’, isto é, só como ficção reguladora, com a ajuda da qual se introduz, se inventa, no mundo do vir a ser, uma espécie de estabilidade e, portanto, de ‘cognoscibilidade”’. (Nietzsche, 1975 apud Barros Filho, 2005, s/p)

Em resumo, o que se refuta com o pensamento de Nietzsche é não apenas o primado de uma consciência soberana, mas a unidade de um “Eu” que seria o agente dessa consciência.

Assim, o problema que aqui se vai desenhando é aquele que diz respeito ao modo como se articulam comunicação, linguagem, socialidade e as políticas fundadas sobre os pressupostos metafísicos da Verdade, da Consciência e do “Eu”.

Giovannini (1987), num intento de tratar a história dos meios de comunicação propõe como ponto de partida as mais antigas mensagens visíveis, chegadas até nós pelas marcas pictóricas do Paleolítico. O autor fala de uma certa impropriedade de tal tomada como ponto de partida por considerar que uma possível “arte pré-histórica” estaria dada muito mais para uma função expressiva e não necessariamente para um propósito específico de comunicação. No entanto, é este o marco inicial por ele tomado

para propor um passeio pela história dos meios comunicativos, o que equivale a transitar pelo curso histórico da própria linguagem.

Conhecimentos acerca do período de extinção de algumas espécies ditas primitivas e a respeito da radical mudança de habitat de algumas outras levam a supor que os ciclos da pintura pré-histórica situam-se no último período do Paleolítico superior, entre trinta e dez mil anos atrás, período coincidente com o aparecimento do homo sapiens. As hipóteses mais aceitas quando se trata de tomar em análise o surgimento das representações de elementos do mundo primitivo vão na direção de descrever um valor mágico dessas expressões relacionando-as à criação de condições para o favorecimento da caça. Supõe-se que alguma variação daquilo que convencionamos chamar de linguagem já estivesse presente no homem paleolítico, capaz de fabricar utensílios necessários à sua arte e inscrever nas paredes das cavernas seus signos segundo critérios relativamente complexos.

Várias são as teorias que tentam explicar o aparecimento da linguagem.

“Falou-se de uma origem onomatopéica, isto é, através da imitação dos sons existentes na natureza; de um estágio mais evoluído da expressão de emoções imediatas, ou seja, da passagem de expressões não-verbais a expressões verbais, com base no estudo dos chimpanzés. Finalmente, e talvez esta seja a hipótese mais debatida, interpretou-se a linguagem como um estágio sucessivo à comunicação através dos gestos. Como a gesticulação é mais difundida entre as sociedades por assim dizer primitivas do que entre as mais adiantadas, pensou-se que a linguagem dos gestos tivesse precedido a das palavras. Porém, a passagem do gesto à palavra não é automática, pois enquanto o gesto identifica uma situação global, a palavra refere-se a uma simples coisa ou ação e, portanto, a passagem de um sistema ao outro implica um salto de qualidade que ainda continua totalmente misterioso.” (Giovannini, 1987, *ibid.* p.27)

Aqui não se trata, no entanto, de determinar de modo preciso a data do aparecimento da linguagem. Antes disso, vale pensar no processo que a instaura como uma necessidade social. O que vale aqui, é o destaque para a imbricação dos seguintes elementos: sobrevivência-agrupamento-linguagem. “A linguagem, mesmo se não articulada, pressupõe a capacidade de traduzir em conceitos os elementos da vida cotidiana (...) capacidade esta que o homem devia ter quando começou a forjar os utensílios e a usá-los e quando começou a cooperar com seus semelhantes, dando origem a uma sociedade embrionária”. (Giovannini, 1987, p.26)

Por não interessar a discussão em torno do aparecimento da linguagem em termos precisos do ponto de vista historiográfico, opta-se por centrar a atenção naquilo que constitui um momento crucial, se não de seu aparecimento pelo menos de seu grande impulso na história da humanidade: a revolução neolítica. Refere-se ao período aproximado entre seis e três mil anos antes de Cristo, quando se dá a passagem da caça à agricultura e à criação de animais, com o que a necessidade de um trabalho coletivo e a sedentarização passam a constituir novos modos de organização da vida humana.

A fragilidade física do homem associada ao risco da variedade e força dos elementos da natureza foi o fator principal na produção das demandas por agrupamento. Pelo menos essa é a versão hegemônica quando se trata de explicar o aparecimento dos primeiros regimes de socialidade. É nesse sentido que a linguagem parece ter funcionado como um forte instrumento dessa aproximação necessária, sem a qual teriam sido impossíveis a afirmação e perpetuação da espécie humana. A experiência de agrupamento impõe uma necessidade de comunicação. É preciso comunicar de algum modo para poder estar junto e, assim, torna-se indispensável certa identidade. Um signo coletivo só o é efetivamente quando se faz para todos. Signos uniformemente válidos para um certo agrupamento são a condição primeira para sua manutenção como grupo. Trata-se de uma imbricação inextorquível: o homem que se agrupa para sobreviver precisa comunicar-se e para tal, o estabelecimento de certa identidade de signos torna-se indispensável. O “homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem que adquire uma consciência cada vez mais aguda de si próprio: foi somente como animal social que aprendeu a fazê-lo”. (Nietzsche, 2002, §354)

Ao mesmo tempo em que essa trama entre agrupamento, linguagem e consciência é condição indispensável para a manutenção de certo equilíbrio social, sem o qual possivelmente a espécie humana não sobreviveria, a imbricação desses elementos acaba por produzir um efeito de simplificação. A identidade é condição para que a palavra exerça sua função comunicativa. Comunicar, no sentido hegemonicamente estabelecido demanda, necessita, requer identidade. A comunicação tornou-se possível com a emergência de um pensamento embrionariamente conceitual. É quando as palavras passam a designar as coisas e tornam-se uniformemente válidas e obrigatórias para tais designações (conceitos) que a comunicação encontra solo propício para seu desenvolvimento. Contudo, há nisso um forte aplainamento das diferenças, das singularidades. Passar o mundo pelas

tramas da linguagem, supor descrevê-lo com signos que sejam uniformes e, por uma necessidade comunicativa, obrigatórios para designação das coisas, é reduzir a multiplicidade do mundo aos limites da criação dos signos. Mas talvez ainda mais importante do que isso tenha sido a ilusão de que com os signos regulares, válidos e obrigatórios para uma língua capaz de comunicar-se, tenha-se conseguido dar início à proclamação da Verdade. É essa a redução: a multiplicidade caótica, violenta e arriscada do mundo diminuída à Verdade das coisas, desvendada pela linguagem supostamente instrumental.

A linguagem é o mecanismo pelo qual se cede a um fascínio pela Verdade, quando se supõe uma identidade entre as palavras e as coisas. É dessa ficção de verdade que parece ter-se nutrido, ao largo de toda sua história, tanto a comunicação quanto a própria linguagem. Assim, a linguagem, e mais particularmente os signos de finalidade comunicativa, respondem, já em seu nascedouro, àquilo que a estrutura racional nascida com a filosofia socrático-platônica traz como fundamento: uma necessidade de duração como modo de aquietar a multiplicidade caótica e movente do mundo. A criação dos signos e sua tendência ao estabelecimento conceitual constituíram a primeira experiência humana de duração, coincidente com as demandas por agregação e com o próprio desenvolvimento de uma progressiva consciência de si. Assim, é essa experiência de duração que vai fomentar a crença na Verdade, corolária do primado da consciência e da unidade do “Eu”.

Por isso, uma crítica da Verdade, da Consciência e do Eu, como a propõe Nietzsche, está indissociavelmente atrelada a uma crítica da linguagem. Uma crítica cujo alvo não é apenas a hegemonia de certas gramáticas (científica moderna, cristã, ou qualquer outra), mas a própria relação estabelecida com os signos por força de uma necessidade comunicativa e de agregação da espécie humana.

“O que buscamos argumentar é que a crítica nietzschiana da linguagem remete não somente ao problema da gramática, mas fundamentalmente ao problema dos signos. A gramática, como o conjunto de leis da linguagem, resulta de uma relação específica que os homens estabeleceram com as palavras. Não é a linguagem metafísica, a razão e suas categorias, o alvo final da crítica de Nietzsche, mas a relação que o homem estabeleceu com a linguagem, mesmo antes do surgimento destas categorias. Se esta relação não existisse previamente na linguagem, é provável que o platonismo e o cristianismo não tivessem como se sustentar. É na relação de correspondência entre as palavras e as coisas que reside o fundamento da vontade de negação, a vontade de verdade.” (Mosé, 2005, p.54)

O desenvolvimento das diferentes gramáticas compositoras daquilo que poderíamos chamar de uma história da linguagem ou da comunicação é o conjunto dos desdobramentos posteriores de uma lógica identitária estabelecida logo nos primórdios da própria linguagem. A lógica da identidade entre as palavras e as coisas que dará possibilidade no pensamento filosófico e científico modernos a uma duplicação do mundo.

“Sem dúvida alguma, quem quer o verdadeiro, no sentido intrépido e supremo que pressupõe a fé na ciência, afirma por esta mesma vontade um outro mundo, que não o da vida, o da natureza e o da história”. (Nietzsche, 2002, § 344) Resumidamente, pode-se afirmar que a partir dessa posição ontológica apresentada por Nietzsche, importa pouco recusar uma adesão dogmática aos produtos da ciência, se não se colocar em questão, antes disso, seu postulado básico: a crença na existência de um mundo em si mesmo racional, cognoscível e comunicável.

Socialidade, comunicação e consciência são os termos do problema que aqui se apresenta. O trabalho intenta percorrer as proveniências e emergências da relação inextorquível entre esses termos no mundo contemporâneo, focando especialmente o evento da incitação e prestígio que a comunicação auto-referente vem ganhando nas últimas décadas no campo das ciências humanas.

Não se trata de uma boa intenção, portanto. Não se trata do “meu” problema. É antes disso, uma resposta àquilo que se agita na atualidade e força o pensamento. Trata-se de preferir o mundo.

## **HISTÓRIA, GENEALOGIA E ENSAIO**

*“(...) para assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma”*

Michel Foucault

No exercício de percorrer o evento da comunicação auto-referente e seus efeitos, será assumida aqui uma atitude genealógica. Mas operar genealógicamente não é exatamente contar uma história.



Então, esboça-se aqui, de maneira breve, um mapa daquilo que se convencionou chamar história cultural frente à tradição historiográfica, para desembocar na perspectiva da história do presente e da atitude genealógica inspirada em Michel Foucault. Trata-se ainda, o ensaio como estratégia discursiva dessa atitude genealógica, descrevendo e justificando seu uso neste trabalho.

Cerca de 80% da produção historiográfica brasileira encontra-se no campo da história cultural. (Pesavento, 2004) Contabilizam-se neste índice não apenas as produções especializadas, livros e artigos acadêmicos, como o conjunto das comunicações em eventos, teses e dissertações em andamento nas universidades do país. Chega-se a falar em uma virada no domínio da História, que estaria sendo gestada desde meados da década de sessenta do século passado, no bojo de uma intensa modificação nos modos de organização social e política da atualidade. Trata-se de um conjunto de transformações em todos os campos, por força de movimentos que vêm dando materialidade àquilo que modernamente se chama de crise dos paradigmas explicativos da realidade. Pode-se falar de uma certa falência dos grandes regimes explicativos, sustentados por um regime de verdades totalizantes e universalizadoras. Trata-se de um fim das “certezas normativas de análise da história, até então assentes. Sistemas globais explicativos passaram a ser denunciados, pois a realidade parecia mesmo escapar a enquadramentos redutores, tal a complexidade instaurada no mundo pós-Segunda Guerra” (Pesavento, 2004, p.9).

Uma variedade de grupos e movimentos sociais marca o cenário desta época, colocando em questão, por sua própria existência, os marcos racionais e lógicos que até então vigoraram hegemonicamente no trato da história. A emergência de novas questões e interesses, fomentados pelo conjunto das transformações na política e economia mundial fez urgir no presente novas demandas, para as quais outros modos de pensar a história foram requeridos. Frente a isto, se estabelece um choque com a suposta consolidação de determinados paradigmas históricos, calcados em princípios de predição condenados à rigidez dos modelos.

As transformações não assolam somente a tradição histórica, senão que se espalham pelos intrincados meandros da trama social, alcançando os mais diferentes campos desde a cultura acadêmica aos modos de organização da vida cotidiana em suas variadas expressões. Todo um conjunto de transformações na consistência do campo social foi constituindo aquilo que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001) chamou de uma

“modernidade líquida”. Ainda atrelada ao ideário moderno de derretimento dos sólidos e de reformulação das estruturas com vistas à consolidação de uma nova ordem, a versão líquida da modernidade leva ao extremo tal propósito, fazendo da flexibilização não mais um meio, mas um fim em si mesmo, como aponta o autor. Neste cenário, alterações significativas nas noções de tempo, espaço, trabalho, comunidade, individualidade, entre tantos outros conceitos caros à modernidade, vão fazendo ruir toda uma tradição explicativa calcada numa certa ordem de funcionamento social. Modificações nos diagramas de poder da sociedade contemporânea fizeram ruir certas analíticas no campo da economia, da política e da cultura, demandando novas modalidades de compreensão, frente à vertiginosa complexificação do mundo. Como o faz em obras anteriores, Bauman (1999, 2000) mapeia as intrincadas articulações que compõem o presente, mostrando como o ideário moderno da atualidade requer uma cuidadosa análise que abdica de sua idealidade descritiva a partir das referências da tradição histórica, para entender o mundo em estado de emergências, nas suas atuais modalidades de constituição e funcionamento.

A História, herdeira de Clio na mitologia, tendo transitado do tempo do mito ao tempo dos homens pela definição aristotélica, se fez prisioneira de uma suposta narrativa da Verdade. Concebida enquanto narrativa do verdadeiro, a história foi tida como a realidade do acontecido, sinônimo do passado. É sob essa roupagem que a História transitará ao longo de vários séculos, se inscrevendo em diferentes tradições. A ciência que estuda o passado. Esta postura acentua-se no racionalismo cartesiano do século XVII, passando pelo Iluminismo oitocentista e galgando sua condição científicista no século XIX. Neste trânsito, pode-se perceber de maneira nítida sua inscrição no projeto moderno oficial: a analítica da verdade.

Concebida na condição de Ciência, a História adentrou-se pelo século XX com seu rigoroso instrumental metodológico, calcada em leis, sustentando pela premissa científica a autoridade de seu discurso sobre o passado. É neste mesmo cenário, devidamente guardadas as particularidades de sua constituição que uma inspiração marxista de análise veio consagrar a suposta científicidade da ciência histórica no projeto de descrição fiel da realidade.

“Por longo tempo, no Brasil, os historiadores percorreram os caminhos do marxismo, particularmente forte nos anos 70, em um contexto de ditadura e

repressão (...) As questões que mobilizavam o debate, e com ele a pesquisa, no âmbito da história, eram aquelas relacionadas com o processo de acumulação capitalista no país, com a formação das classes sociais e seus limites de atuação, bem como a presença do Estado e seu caráter no Brasil, tal como as condicionantes ideológicas que explicavam o autoritarismo. Algumas certezas povoavam o universo mental da maioria dos historiadores: a dinâmica da dominação e da resistência, a luta de classes como motor da história, as contradições presentes no social, as explicações racionais da realidade.” (Pesavento, 2004, p.104)

Já nos anos setenta, mesmo algumas vertentes marxistas de análise dedicaram-se à crítica dos pressupostos cientificistas da concepção de ciência histórica, produzindo uma fissura no racionalismo cartesiano predominante. Antes disso, no próprio século XIX, alguns autores já chamavam a atenção para a não-linearidade do tempo histórico e a possibilidade de uma busca de sentidos feita de modo mais contingencial.

O abalo que as transformações da década de sessenta e suas decorrências trariam aos quadros formais da análise histórica, incidiram bem mais sobre as vertentes marxista e da Escola Francesa dos Annales, sendo gestado, inclusive, no âmbito destas próprias escolas. Tal crise de paradigmas incidirá sobre o Brasil especialmente nos anos 80, onde há um predomínio marxista de compreensão da história. “Suas vertentes de análise preferenciais eram aquelas da história econômica, analisando a formação do capitalismo no Brasil (...) No tocante à história política, eram privilegiados os trabalhos que discutiam a natureza do Estado e a formação dos partidos políticos (...)” (Pesavento, 2004, p.11) Concomitantemente, porém como menor força, a Escola dos Annales inspirava a historiografia nacional. Vale destacar que estas posições dividiam espaço, ainda, com formas mais tradicionais da abordagem histórica que perduraram com uma certa tônica por algum tempo.

As críticas sobre o ideário marxista advinham, no plano internacional, de toda a conjuntura sócio-política decorrente das experiências embasadas nesta postura nas décadas de 50 a 80, culminando com a emblemática queda do muro de Berlim. Associadas a estas, as críticas teóricas fundamentavam-se na rigidez dos modelos explicativos marxistas, quando confrontados com a crescente complexidade dos modos de organização social e política, num contexto de franca internacionalização do capital e dos modos de existência.<sup>13</sup> A crítica à Escola dos Annales, grosso modo, desdobrava-se sobre as ambições

---

<sup>13</sup> Guattari (1986) em 1982, referindo-se aos rumos do Capitalismo, assim se manifesta: “*A crise mundial em que estamos mergulhados é, a meu ver, uma crise dos modos de semiotização do capitalismo, não só a nível*

de uma história total, criticada por sua ineficiência explicativa, restringindo-se a uma narrativa histórica. O esvaziamento teórico e seu parco poder explicativo eram os alvos diletos da crítica, que mesmo reconhecendo a importância da dita escola, especialmente na década de 30 ao arrogar-se à condição de alternativa ao marxismo e à história do acontecimento, desinvestia sua autoridade no trato das categorias históricas.

“Os anos 80 trouxeram para os intelectuais brasileiros, na virada da abertura democrática do país, a tradução de alguns autores fundamentais para uma renovação do pensamento: Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Michel Foucault, Marshall Berman, Edward P. Thompson. Alguns deles eram mais lidos e difundidos, outros, apenas aflorados, timidamente, nos debates, mas todos eles indicavam, com as suas reflexões, que a história se reorientava na sua reflexão e pesquisa, alargando o seu campo.” (Pesavento, 2003, p.105)

Neste bojo, a inclusão de novos temas e categorias históricas, não apenas deslocava o interesse dos historiadores, senão que colocava em xeque o patamar epistemológico em que se sustentavam tais produções. Encontra-se aqui, especialmente, um movimento na direção de considerar a história como narrativa, como um certo discurso sobre o mundo que faz de uma montagem de ações encadeadas e dotadas de sentido, um conteúdo explicativo do real. Passa-se a atentar ainda para uma outra dimensão incluída neste processo que diz respeito ao endereçamento desta narrativa histórica, ou seja, as condições de recepção deste discurso como fatores intervenientes na produção do arranjo histórico. Além disso, outros tantos elementos passaram a inquietar não só historiadores, como filósofos, sociólogos, lingüistas, psicólogos, abrindo espaço para um conjunto de novas modalidades de abordagem histórica, cada qual a seu turno, inspirada em variações teórico-conceituais produzidas neste tempo de questionamento e transformação. Uma variedade de conceitos novos, assim como outros tantos de significações revistas, passaram a integrar o campo de um certo fazer histórico adjetivado como cultural, composto por teóricos de variadas vertentes, interessados na exploração dos diferentes regimes de significação construídos e partilhados pelos homens, nas práticas sociais, para explicar o mundo.

---

*das semióticas econômicas, mas de todas as semióticas de controle social e de modelização da produção de subjetividade. (...) Uma das características da crise que estamos vivendo, é que ela não se situa apenas a nível das relações sociais explícitas (...) Trata-se de uma crise dos modos de subjetivação, dos modos de organização e de sociabilidade (...) que escapam radicalmente às explicações universitárias tradicionais – sociológicas, marxistas ou outras.” (p.190-191)*

A história cultural ou uma nova história cultural, como propõe Lynn Hunt (1992), certamente não se constitui como um campo homogêneo e consensual de produção. Tampouco esta é a expectativa daqueles que nela se inscrevem ou sobre ela postulam. Um universo que tem comportado a inclusão de autores como Bakhtin, Barthes, Paul Veyne, Paul Ricoeur, Certeau, Roger Chartier, Peter Burke, Michel Foucault, entre outros, certamente não é passível de uma precisa localização espaço-temporal, senão que se constitui como um campo múltiplo, no qual alguns pontos de conexão criam condições de pertinência.

Talvez uma das maiores áreas de intersecção responsável pela produção disso que se convencionou chamar história cultural, ou história social<sup>14</sup>, esteja dada por um conjunto de transformações que assolam a experiência histórica na atualidade, derivando disto as mais diversas formulações, mantida certa proximidade conceitual.

“Não mais a posse dos documentos ou a busca de verdades definitivas. Não mais uma era de certezas normativas, de leis e modelos a regerem o social. Uma era de dúvida, talvez, da suspeita, por certo, na qual tudo é posto em interrogação, pondo em causa a coerência do mundo. Tudo o que foi, um dia, contado de uma forma, pode vir a ser contado de outra. Tudo o que hoje acontece terá, no futuro, várias versões narrativas. (...) Pode-se mesmo aventar que a História tenha sido uma das últimas ciências humanas a enfrentar essa revisão de pressupostos explicativos da realidade. Mas, quando realizou essa tarefa, produziu mais alarde e contestação. Mais críticas e ataques, de alas de órfãos ou ressentidos, que se julgam abandonados pela Musa, seduzida por uma nova moda.” (Pesavento, 2004, p.16)

Com este mapa esboçam-se alguns dos movimentos que vêm fazendo a História deslocar-se do projeto hegemônico de analítica da verdade em direção a uma perspectiva ontológica, que inclui o tempo<sup>15</sup> como condição de produção das verdades históricas, cada vez mais distanciadas do determinismo essencialista ou estrutural ao qual vêm submetidas.

É nessa paisagem que se inscreve Michel Foucault.

Miguel Morey (1990b), na introdução da obra “Tecnologías del yo”, aponta para a possibilidade de uma distinta ordenação da obra de Foucault, em que se tem três vertentes para uma única proposta – fazer uma ontologia histórica de nós mesmos –

<sup>14</sup> Neste texto as noções de história cultural e história social serão trabalhadas como sinônimos.

<sup>15</sup> Tempo é aqui concebido, no sentido bergsoniano, como tendência à divergência das formas. O tempo é a condição de diferença e criação, ao contrário do tempo cronológico em sua sucessão histórica.

desenvolvida pelo autor ao longo de sua produção. Tem-se então, na obra de Foucault, segundo ele: 1º) uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade que nos constitui como sujeitos do conhecimento; 2º) uma ontologia histórica de nós mesmos nas relações de poder que nos constituem como sujeitos atuando sobre os demais e; 3º) uma ontologia histórica de nós mesmos na relação ética por meio da qual nos constituímos como sujeitos de ação moral.

Sendo assim, Foucault trabalha ao longo de toda sua vasta produção no propósito de tratar o presente em sua emergência complexa. Foucault (1990) aponta a existência de quatro tipos de tecnologias responsáveis pela produção dos regimes de verdade, representando, cada uma delas, uma matriz da razão prática. As tecnologias de produção, que permitem produzir, transformar ou manipular coisas; as tecnologias de sistemas de signos, que permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significações; as tecnologias de poder, que submetem os indivíduos a certos tipos de fins ou de dominação (aqui estão colocados, para ele, os processos de objetivação do sujeito) e ainda as tecnologias de si, que permitem ao indivíduo operar sobre si um certo número de operações, obtendo uma transformação de si mesmo com o fim de alcançar certo estado de felicidade, sabedoria, beleza, etc... Apesar da intensa articulação entre as diferentes tecnologias na produção de mundo, será ao contato entre as tecnologias de dominação e as referidas a si que Foucault dará o nome de governamentalidade, constituindo-se esta como uma nova modalidade de articulação do poder na atualidade.

Pensar o presente em sua condição de mudança, eis o permanente desafio que se coloca Foucault em seu projeto ontológico. Em 1970, em sua aula “A Ordem do Discurso” (1996) aponta que a produção discursiva está controlada por procedimentos de classificação, avaliação, divisão, separação e limites. Sendo assim, o desafio estaria colocado em estudar os jogos de produção dos discursos que constituem o que se chama realidade, uma vez que esta última se engendra na articulação de determinadas políticas de verdade. Embora haja aqui uma tônica mais arqueológica, fortemente presente em seus textos anteriores, Foucault desloca-se em direção à genealogia e a uma analítica do poder. Não se trata de querer distinguir com precisão esta passagem, no entanto, vale destacar este deslocamento, concebido como um desdobramento de sua ontologia do sujeito.

“Foucault fará seu deslocamento até uma perspectiva propriamente genealógica – quando o problema do sujeito não será mais articulado ao emaranhado dos discursos, ou às regras de formação, ou na teia dos saberes e a partir de um imbricado de empiricidade (vida, linguagem, trabalho); mas, antes, à multiplicidade das relações de forças, aos embates mesquinhos, de baixa extração, no acinzentado pontual e infame de lutas locais, inglórias, e fadadas ao anonimato daquelas vidas. Será esta, então, a fatídica hora em que uma analítica do poder ocupará o corpo de seus trabalhos e que, mais do que nunca, a voz em off de Nietzsche se fará presente no texto foucaultiano.” (Queirós, 2004, p.100)

Neste contexto, a genealogia foucaultiana, inspirada em Nietzsche, constitui-se como uma estratégia que “sem pretensão metafísica ou epistemológica, visa abordar na história e historicamente as forças, dispositivos, aparelhos, instituições que produzem efeitos” (Araújo, 2001, p.95) e produzem a realidade. Falar da inspiração nietzscheana equivale a fazer falar uma certa recusa a conceber a história como tendo uma origem e um fim, e os acontecimentos dotados intrinsecamente de um sentido histórico. Equivale a fazer ver a acidentalidade da história num jogo em que o genealogista opera com “uma espécie de olhar que dissocia e é capaz ele mesmo de se dissociar e apagar a unidade deste ser humano que supostamente o dirige soberanamente para seu passado (...) A história será ‘efetiva’ na medida em que ele re-introduzir o descontínuo em seu próprio ser” (Foucault, 2000, p.272).

Em “Nietzsche, a Genealogia e a História”, Foucault (2000) apresenta o modo pelo qual o projeto nietzscheano de uma “Genealogia da Moral” (Nietzsche, 1996) não se atrela a uma pesquisa histórica calcada na origem (Ursprung), concebida como busca de um fundamento a-histórico determinante e inteligível da Verdade. Como Ursprung, a história teria necessariamente que se render a um princípio linear do devir histórico, por meio de uma administração teleológica dos acasos e acontecimentos. Tratar-se-ia de uma pesquisa da essência das coisas em sua identidade imóvel, o que sustentaria uma metafísica, que, a rigor, tenta sustentar a idéia de uma raiz comum a todos os movimentos. Uma certa exaltação do Idêntico, do Autêntico, da Verdade última que se esconde por detrás da máscara das coisas.

Diferente desta postura no que tange à história, Nietzsche aponta a possibilidade de uma História Efetiva (Wirkliche Historie), da proveniência (herkunft) e da emergência (entstehung). Uma genealogia cinza que se livra da história como reconhecimento, reminiscência, continuidade, para pensá-la em sua condição de

divergência, singularidade, dispersão e disparate. Uma história que comporta os desvios, as acidentalidades, a desmesura das coisas. Proveniência e emergência passam a ser operadores de extrema importância na constituição genealógica, uma vez que eles destituem valores transcendentais que sustentam as categorias metafísicas de finalidade, continuidade, encadeamento, origem. Foucault articula-se a Nietzsche no ponto em que se dá esta recusa a Ursprung.

A proveniência diz respeito, nesta perspectiva, a uma certa condição de pertencimento que não equivale à identificação. Não se trata de um modo de anulação das diferenças, mas, isto sim, de um cruzamento de marcas sutis e singulares que se arranjam de diferentes modos. “Não mais a interminável continuidade da Ursprung, ou a linha demarcatória da lenta evolução, mas os acidentes, os ínfimos desvios, os começos inumeráveis” (Queiroz, 1999, p.64). O trabalho sobre a proveniência “agita o que parecia imóvel, fragmenta o que se pensava unido e mostra a heterogeneidade do que se pensava em conformidade consigo mesmo” (Foucault, 2004, p.266). A emergência, por sua vez, refere-se ao movimento de irrupção dos acontecimentos como decorrência de certos arranjos de forças que os tornam possíveis. Não opera aqui uma mecânica causal que atrela o presente à origem e o faz explicável por um encadeamento lógico e presumível de uma cadeia evolutiva. Esta emergência não aparece como o termo final de uma cadeia progressiva. Trata-se de pensá-la como um determinado agenciamento de forças.

“A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria. (...) Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício.” (Foucault, 2000, p.269)

Nessa direção é possível conceber que uma História Efetiva, sintônica àquilo que Michel Foucault trata como genealogia, aborda os acontecimentos como descontínuos, revigorados que devem ser em suas singularidades. Os acontecimentos estão inscritos, nesta vertente, como emergências de eventos em dispersão. O jogo e o acaso das forças substituem, aqui, a lógica mecânica e a teleologia. Além do que, a genealogia coloca-se na condição de um saber perspectivo, abdicando de qualquer pretensão universalizante que se lance na produção de regimes gerais de descrição e explicação do mundo.



Com isso, a genealogia constitui-se para além de uma mera instrumentalidade da perspectiva ontológica. Ela é, além disso, “um contra-saber, e por que não dizer, um contrapoder, porque denuncia, a todo instante, não os lugares obscuros aos quais se reserva a Verdade, mas os jogos nos quais e pelos quais a verdade emerge como uma Forma que se nos impõe” (Queiroz, 2004, p.126).

É nisso que reside a potência política transformadora da atitude genealógica: em fazer “que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns”, como postula Foucault (1997) em um de seus cursos no Collège de France. “Não será a escrita crítica deste presente, que já nos falta, a tarefa filosófica fundamental nos dias de hoje?” (Queiroz, 2004, p.140)

Para tal atitude genealógica, toma-se o ensaio como estratégia discursiva. E isso não atende somente a uma opção estética, senão que está ancorada na necessidade de jogar com a incomunicabilidade da própria experiência de escrita do texto. Ensaiar na escrita de alguns ensaios foi, por assim dizer, uma alternativa de continuar a escrever, a despeito dos limites com os quais se defronta a escrita. Não porque o ensaio seja a redenção de todas as aflições, mas porque escrever ensaios apresentou-se como o modo mais estratégico de não ter que render-se completamente à paralisia do pensamento para, então, poder escrever.

Embora trate-se do ensaio como uma forma específica, sua noção aqui está bem mais associada com a idéia de operação, uma operação-ensaio, como propõe Larrosa (2004a). O que importa efetivamente dar a ver é o que pode o pensamento quando ousa desgarrar-se do compromisso sistemático com a Verdade.

O ensaio tomado como um modo de operar o pensamento, a escrita e a própria vida, torna-se bem mais que um mero gênero literário. Desse modo, ensaiar estaria muito mais próximo de uma atitude existencial, um modo de lidar com a realidade e com o mundo. A forma-ensaio seria, portanto, o resultado final de uma atitude existencial mais aberta, exposta, mais vulnerável à experiência, próxima de uma atitude genealógica como a pretende Foucault.

“o ensaio é uma determinada operação no pensamento, na escrita e na vida, que se realiza de diferentes modos em diferentes épocas, em diferentes contextos e por diferentes pessoas. (...) o ensaio é o modo experimental do pensamento, o modo experimental de uma escrita que ainda pretende ser uma escrita pensante, pensativa, que ainda se produz como uma escrita que dá o que pensar; e o modo experimental, por último da vida, de uma forma de vida que não renuncia a uma constante reflexão sobre si mesma, a uma permanente metamorfose.” (Larrosa, 2004a, p.32)

Nessa direção, o ensaio apresenta-se como um modo de escrita que estabelece uma relação particular com o tempo presente. A atualidade é um forte elemento na operação de ensaiar. Mas não a atualidade como o tempo presente que descreve uma realidade, uma cena ou um fato. Trata-se da atualidade da própria experiência do pensamento, da escrita e da vida em processo de feitura. Isso equivale a dizer que o ensaísta está sempre falando desde a atualidade do pensamento, mas nem sempre de temas que estejam vinculados ao presente. Um ensaísta poderá ser um ensaísta-historiador, como o era Foucault, por exemplo. No entanto, a história que o ensaio pode favorecer é sempre uma história do presente. Não necessariamente dos temas/questões hoje presentes ou atuais, mas de toda a atualidade do que está se tornando na relação com estes temas/questões e também daquilo que se está deixando de ser para devir. Assim, ensaiar passa necessariamente por um gesto de estranhamento das formas evidentes, com o que se torna possível pensar, escrever e viver no presente de modo um tanto mais transformador. Este é o primeiro elemento.

O segundo diz respeito à personalidade com que a operação-ensaio se realiza. Trata-se de uma escrita e de um pensamento em primeira pessoa, ainda que essa personalidade não esteja dada como tema ou forma pronominal. A posição discursiva que produz o ensaio é fortemente implicada, como uma posição pensante que recusa a verdade objetiva do real abstrato ou empírico. Por isso, o ensaio “não é a verdade mais ou menos definitiva do que são as coisas, mas a experiência viva de alguém, o sentido sempre aberto e móvel do que nos acontece”. (Larrosa, 2004a, p.37) O pensamento que ensaia, portanto, não busca uma autoridade ou uma convenção externas a si próprio como modo de sustentá-lo. Qualquer uso, remessa ou referência àquilo que não é o próprio pensar funcionará como estratégia de dar a ver ou ouvir o que se passa numa posição que é sempre singular. Mas com isso é importante ressaltar que não se está pleiteando a verdade de um “Eu” tomado como íntimo ou essencial, uma verdade do sujeito.

A subjetividade que se expressa no ensaio é uma subjetividade que se faz verdadeira no próprio ato de ensaiar, e isso é bastante diferente de falar em uma verdadeira subjetividade ou numa verdade subjetiva. Como se trata de um ensaio que se constitui da atualidade do que as coisas estão se tornando, a subjetividade que se manifesta também é a manifestação dessa atualidade movente. A palavra que chama para si a condição de “primeira pessoa” do ensaio é a mesma que coloca em questão a firmeza do que está dizendo. Requer, assim, não o direito de firmar a verdade das coisas, mas de expressar o modo como algumas verdades vão se fazendo e dando densidade ao pensamento, à escrita e à própria existência do ensaísta.

Foucault (2001) apontou de modo bastante objetivo essa potência transformadora de um certo modo de pensar e de escrever, e a isso também deu o nome de ensaio, inscrevendo-o no campo da filosofia. Logo no primeiro texto de seu segundo volume da História da sexualidade, exatamente no ponto em que está colocando em questão o projeto que vinha desenvolvendo, e apresentando as modificações a que estaria submetendo-o na continuidade de seu trabalho, a figura do ensaio aparece como a força mais viva do pensamento filosófico. Dois pequenos fragmentos. No primeiro, um questionamento sobre a importância de exercitar o pensamento como um ato de crítica ao modo hegemônico de pensar e uma referência à necessária implicação da subjetividade no próprio ato de conhecer.

“De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. (...) Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (p.13)

No segundo, Foucault aponta o caráter experimental do ensaio, sua potência modificadora não apenas da relação com as idéias, mas, sobretudo, da própria subjetividade que se constitui nos jogos de verdade de quem se está ensaiando.

“O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento.” (idem, p.13)

O terceiro elemento composto a partir da idéia de uma operação-ensaio, será seu caráter híbrido, seu lugar entre a filosofia e a literatura. Na literatura o ensaio tem aparecido convencionalmente como um estilo autoral, um modo que expressa a experiência de um sujeito e a construção de um mundo. Com isso, o ensaio é tomado como um estilo em que prepondera a forma-homem, o autor, o sujeito. O estilo seria, assim, nada mais que a marca, na linguagem, de um sujeito particular em seu modo de ver e detalhar o mundo com suas palavras. A questão fica praticamente reduzida ao emprego de recursos expressivos próprios para uma certa opção estética.

Na esteira do pensamento de Foucault o ensaio aparece com um caráter fronteiriço. Ele não é meramente um estilo literário, tampouco pode ser julgado exclusivamente a partir de um critério de coerência entre os termos expressivos e a manifestação de um sujeito-autor. O ensaio surge como uma operação em que a imbricação escrita-pensamento é o personagem central. Não o estilo, meramente. A escrita não é apenas a exposição do pensamento através de um recurso expressivo e estilístico particular. A escrita é o próprio lugar do pensamento. É nela que o pensamento se faz e se desfaz, encontrando suas possibilidades de alteração. Assim, os pares literatura-ficção e filosofia-verdade parecem já não ficar tão sólidos como habitualmente se apresentam. Tomar a escrita como o lugar do pensamento equivale a abrir-se para o caráter ficcional de todo pensamento filosófico e para a produção de verdades no jogo literário. Isso é o que há de mais próximo ao pensamento de Foucault e seu modo de tratar tanto a filosofia quanto a literatura.

“Em Foucault, o pensamento se faz escrita, se pensa como escrita e, no limite, se dissolve em escrita. E é justamente ao dissolver-se como escrita que ele se abre para a sua própria transformação, para seu próprio ensaio. Em Foucault, ensaiar seria uma experiência simultânea de escrita e pensamento, uma experiência na qual se decidiria o que nos é dado dizer e o que nos é dado pensar, ao mesmo tempo, no presente, na primeira pessoa.” (Larrosa, 2004a, p.41)

Tratar a filosofia como um exercício que deverá levar a pensar de modo diferente do que se pensava e a alterar os modos com os quais se torna aquilo que vem sendo, passa também pela exigência de tratar a escrita como uma ascese, um conjunto de práticas com as quais, bem mais que mostrar-se, constitui-se algo diferente de si mesmo.

Para Adorno, o ensaio aparece como uma forma que não compartilha o jogo organizado da ciência e dos conceitos, pelo menos naquilo que ciência e conceito ainda carregam de concepções clássicas segundo as quais a ordem das idéias poderia espelhar a verdadeira ordem do mundo. Ensaiar funciona como um modo de recusar-se a excluir o tempo do campo da filosofia. Contraria uma certa vontade de duração, de permanência, de eternidade, uma vontade filosófica de absoluto que se rende à crença na Verdade. O ensaísta e o ensaio se posicionam, portanto, “contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório”. (Adorno, 1994, p.174)

A abertura do ensaio à experiência da atualidade, da subjetividade e da escrita-pensamento faz com que surja um custo, que o ensaísta “tem de pagar com aquela falta de segurança que a norma do pensamento institucionalizado teme como se fosse a morte”. (Adorno, 1994, p.177) Mas o ensaio não é uma manifestação frívola pautada pela apologia do pensamento fragmentário e da indeterminação. Sua forma atende a um certo critério de unidade, no entanto, este não corresponde diretamente à unidade monista postulada pela Razão Esclarecida. Assim a unidade do ensaio “é determinada pela unidade do seu objeto, junto com a da teoria e da experiência que se encarnaram nela. A sua natureza aberta não é algo vago, de sentimento e de estado d’alma, mas alcança contornos por seu conteúdo. Rebelar-se contra a idéia de ‘obra principal’, que, por sua vez, espelha a idéia de criação e de totalidade.” (idem, p.181)

É por reconhecer o limite da língua e a impossibilidade comunicativa orientada por um sentido essencial ou absoluto da realidade, que o ensaio abre-se como um desafio expressivo de grande monta. Adorno chega a comparar a prática do ensaio à aprendizagem de uma língua em terra estrangeira sem ter à disposição uma orientação escolar da aprendizagem. Esse é, para ele, o modo como o ensaio opera com os conceitos, com as palavras que servem para designações uniformemente válidas. O estrangeiro-ensaísta terá que experimentar as palavras, experimentar os signos sem uma obediência rigorosa à regularidade significante óbvia para os nativos. Os efeitos de seu ensaio só poderão ser vistos ou ouvidos com essa ressalva, a de que o ensaísta está na posição de um estrangeiro. Não para que essa evidência gere concessões ou condescendência em relação à norma culta, mas exatamente para que na condição de estrangeiro, experimentador de uma língua, tanto os nativos quanto o próprio ensaísta possam descobrir novas composições,

novas possibilidades expressivas menos fiéis à crença conceitual. Algo próximo da invenção de uma outra língua, uma língua menor. Menor não por seu tamanho, mas pela recusa de uma maioria que lhe daria a Totalidade, o Absoluto, a Verdade. Talvez por isso o ensaio encontre tantas objeções.

“A objeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a totalidade como um dado e, em consequência, a identidade de sujeito e objeto; comporta-se como se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destila-lo do transitório; prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade, que ele deve expressar; testemunhar o excesso da intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia excluída na divisão do mundo entre o eterno e o perecível. Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade.” (Adorno, 1994, p.175)

O ensaio surge aqui como uma maneira de empreender uma atitude genealógica, aproximando-se dos termos em que Foucault a apresenta. Um exercício de pensar o presente em suas vivas condições de emergência. Pensar o presente para rachá-lo e dar margem ao surgimento de algo que possa alterar o curso aparentemente natural das coisas. Jogar com a produção das verdades de modo ético, a favor da expansão da vida em sua potência criadora e com isso favorecer a transformação dos modos de existir.

O ensaio aparece como um exercício de pensamento algo estrangeiro. Uma posição que favorece estar colocado à prova, mas não à prova de um exame ou inspeção. Refere-se à prova que se põe num exercício de ultrapassagem de si mesmo, numa prática que exponha ao risco de diferenciação, de mudança, de alteração, no pensamento, na escrita e na vida.

Montaigne (1972) dá palavras que se aplicam ao ensaio como uma operação. “Se minha alma pudesse dar pé, eu não me ensaiaria, me resolveria; mas ela se encontra sempre em aprendizagem e à prova” (s/p). Ensaiar, portanto, não corresponde apenas a uma opção deliberada de estilo. É mais que isso. É uma tentativa de render-se à escritura formal de uma tese, mas ainda assim continuar pensando. Pensar algo que faça sentido por interesse e importância.

Porque do “que se morre atualmente não é de interferências, mas de proposições que não têm o menor interesse. Ora, o que chamamos de sentido de uma proposição é o interesse que ela apresenta, não existe outra definição para o sentido. Ele equivale exatamente à novidade de uma proposição. Podemos escutar as pessoas durante

horas: sem interesse. (...) Não se vai dizer a alguém: ‘o que você diz não tem o menor interesse’. Pode-se dizer: ‘está errado’. Mas o que alguém diz nunca está errado, não é que esteja errado, é que é bobagem ou não tem importância alguma. (...) As noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade.” (Deleuze, 1992, p.162)

## **PARTE II – JOGOS**

### **DE SOCIEDADE**

O mundo já não é mais o mesmo. Aliás, nunca foi. Talvez as grandes modificações trazidas pelas últimas décadas do século XX estejam associadas a uma progressiva e inevitável aceleração dos movimentos de mudança cultural que arrastam consigo a necessidade de rever os modos de pensar o mundo. As imagens de um mundo consolidado pela tradição, ancorado na imobilidade das instituições sociais e garantido pela perspectiva de grandes projetos coletivos desfizeram-se pari passu a progressiva tecnologização social, que alterou os modos de experimentar tempo, espaço e subjetividade.

A vontade de progresso e renovação, emblemas típicos da modernidade política e intelectual, cedeu lugar progressivamente a uma compulsiva movimentação na direção do “novo” e do “diferente”. O tempo de duração das novidades diminuiu barbaramente e há uma aparente inevitabilidade de re-invenção permanente dos modos de ser e conviver. Rapidamente, as novidades tornam-se obsoletas e são substituídas por novas e mais excitantes experiências. Não basta ser novo e diferente. É preciso que a novidade e a diferença sejam permanentemente re-encenadas, a cada instante.

As distâncias foram encurtadas e o mundo parece ter diminuído. Paradoxalmente, diminuiu na medida em que se ampliou. O “progresso”, projeto oficial da modernidade, trouxe a possibilidade de conexão com os recantos mais longínquos do



planeta em tempo real e de ter-se virtualmente ao acesso dos dedos tudo e todos, os quais, outrora, só seriam acessíveis a partir de um grande ímpeto colonizador e expedicionário. O que parece ter mudado é a consistência da modernidade. Como sugere Zigmunt Bauman (2001), vive-se uma modernidade líquida.

E comunicar constitui-se, nestes dias, como um apelo quase irresistível. Estar em rede, estar plugado, conectado, ligado. Estabelecer conexões, fazer links, intercambiar. Multiplicam-se os aparatos que buscam encurtar as distâncias e favorecer a transmissão e o compartilhamento de informações. Já não é preciso estar sediado para ser encontrado ou para comunicar-se. Agrega-se a aparelhagem eletrônica ao próprio instrumental biológico e, enganchado, vai-se fazendo funcionar a maquinaria comunicativa deste tempo. Cada aparato não apenas com seu valor funcional, mas encharcado de outras importâncias que lhe dão existência num outro regime de efetividade.

Telefones portáteis carregam marcas, tamanhos e modelos que jamais se imaginou, mas para além de sua função imediata, agregam um emaranhado de valores que os fazem funcionar não apenas no cenário da necessidade comunicativa, mas em universos que vão desde os acessórios de vestuário até esquemas de espionagem e monitoramento. Mecanismos de comunicação via internet tornam possível a conexão de pessoas nos mais diferentes e longínquos espaços geográficos, tornando rapidamente “próximos” elementos que há bem pouco tempo poderiam ser considerados praticamente incomunicáveis. Operações de gerenciamento e administração de sistemas altamente complexos, como o sistema monetário, por exemplo, estão em articulação direta com um novo modo de organização social que tem na capacidade de controle sobre a circulação de informações um de seus maiores trunfos. O valor da informação está cada vez mais associado a suas condições de circulação na trama social, fazendo com que a importância das informações esteja dada bem mais por sua possibilidade de veiculação comunicativa que por um suposto valor intrínseco que a caracterize. Fala-se de uma sociedade da informação, não raro concebida como sinônimo de sociedade do conhecimento. Conhecer é, neste cenário, acessar.

Alastra-se a idéia de que mais importante que acumular informações é conhecer os caminhos e fabricar condições para a acessibilidade. Saber é saber onde encontrar, ainda que não se saiba muito bem o quê. Estar bem informado – o que equivale a ter o maior número possível de senhas de acesso – é a condição supostamente indispensável

para que se possa estar com os outros, sabendo o que dizem, a que se referem, e na maior parte das vezes, fabricando juízos fácil e rapidamente comunicáveis. Trata-se de um saber-para-comunicar sustentado por um comunicar-se-para-saber. Estar informado para comunicar-se e comunicar-se para estar cada vez mais e melhor informado, eis as condições básicas da socialidade contemporânea.

Esse jogo parece apontar para a constituição de uma posição de sujeito um tanto fluida, descolada de referências mais densas que lhe possam servir de orientação<sup>16</sup>. Diferente do homem de “personalidade”, aquele que sabe exatamente quem é e por isso mesmo pauta suas escolhas a partir desse saber-se sujeito, o homem contemporâneo define-se muito mais por sua condição de conector com a variedade veloz dos elementos que compõem o mundo em que vive. A eficiência dessa condição de sujeito está determinada mais por sua fluidez, flexibilidade e versatilidade, do que pela coerência de uma densidade (afetiva, cognitiva, cultural...) que lhe seja própria. Essa transformação da posição-sujeito na modernidade atual é um efeito que opera em duas direções.<sup>17</sup> Por um lado, ele funciona como um intensificador da velocidade da máquina moderna, colocada a exigir, cada vez mais, uma adesão à diluição das formas vigentes em favor de um movimento permanentemente desmanchador. Por outro, esse mesmo efeito opera no sentido de constituir uma identidade por repetição contínua acabando por estabilizar-se numa determinada figura de sujeito.

Esse sujeito fluido, flexível e versátil é um sujeito das altas velocidades. Faz funcionar a máquina desse tempo. Um tempo em que tudo corre, tudo muda numa

---

<sup>16</sup> Considera-se “posição de sujeito” o conjunto das condições que tornam possível a emergência de uma determinada *figura de sujeito*, mais ou menos estabilizada em torno de uma certa identidade. Posição de sujeito está dada mais para a ordem de produção de um território, no sentido que lhe atribui Gilles Deleuze, que para uma figura identitária estável arremetida no indivíduo ou na pessoa. Justifica-se assim a preferência por tratar como “posição de sujeito” a esse conjunto de condições, muito próximas da idéia de subjetividade cunhada por Guattari (1992): “(...) a definição provisória mais englobante que eu proporia da subjetividade é: ‘o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.’” (p.19) Uma posição de sujeito não é diretamente coincidente com a noção de indivíduo ou pessoa, é, antes, o conjunto de condições que acaba por tornar possível uma agregação mais ou menos estável. As instâncias individuais ou coletivas a que se refere Guattari são entendidas como elementos pré ou supra pessoais que compõem a multiplicidade do mundo. Permanentemente certos arranjos desses elementos favorecem a emergência, a estabilização de certas figuras que passam a constituir formas “atualizadas” de realidade.

<sup>17</sup> Aqui, a idéia de efeito está deslocada do binômio causa-efeito. Concebe-se, a partir de Deleuze (1988) que, a rigor, só há efeitos numa multiplicidade. A concepção de causas é sempre decorrente de um corte arbitrário que estanca uma multiplicidade, fazendo aparecer uma raiz, figura ilusória de uma origem primeira.

velocidade estonteante, todas as coisas se alteram antes mesmo de termos chance de elaborar o impacto de tais transformações. Todas as coisas impelem a estar num lugar que já não é aquele em que se está. Experimenta-se uma sensação de defasagem permanente. É como se tudo o que se é ficasse obsoleto com uma rapidez assustadora. Amontoam-se nas agendas tarefas com as quais se assume uma dívida praticamente impagável. As visitas que não se fez, os livros que ainda não se leu, os textos por escrever, as opiniões que ainda foram elaboradas direito acerca dos últimos acontecimentos políticos veiculados, o compromisso com o cuidado pessoal do qual abdica-se com culpa, o corpo que “se gostaria” mas ainda não veio, os lançamentos de toda ordem cujos sabores ainda não se teve tempo de experimentar, as coisas que já deveriam ter sido entregues, os eventos dos quais, por falta de tempo, ainda não se conseguiu participar, as últimas novidades do vestuário que já nem são tão últimas assim por conta das que certamente já apareceram e ainda nem se ficou sabendo, os amores que ainda não se viveu, as sensações que ainda não se experimentou. Uma lista sofregamente infindável de dívidas para com o tempo, escasso e fugidio, um tempo que nem bem se teve e por isso mesmo parece nem ter existido. Para esse tempo, um sujeito de fôlego, ou, pelo avesso, um sujeito de angústia – da falta de fôlego. Enfim, uma dívida constante com o tempo que corre, passa e leva tudo de arrasto como se não se pudesse resistir.

Guattari (1992) refere-se a essa condição utilizando a figura da desterritorialização. Segundo ele, o “ser humano contemporâneo é fundamentalmente desterritorializado.” (p.169) Com isso propõe que “territórios etológicos originários – corpo, clã, aldeia, culto, corporação... – não estão mais dispostos em um ponto preciso da terra, mas se incrustam, no essencial, em universos incorporais. A subjetividade entrou no reino de um nomadismo generalizado.” (idem). Trata-se, portanto, de uma nova condição humana. Premidas pela velocidade, as posições de sujeito tendem a constituir-se a partir dessa constância movente que faz da mudança e da transformação, um valor.

Mas apesar de todo esse prestígio da mudança, vive-se uma paradoxal política das identidades. Paradoxal porque numa primeira visada pensa-se que essa intensa velocidade acaba por produzir diferenças, fortes alterações naquilo que se vem sendo. No entanto, nem sempre a velocidade opera movimentos. Um conhecimento básico de física pode ajudar a pensar que a ocorrência do movimento sempre está dada em relação a um

certo ponto de referência. Logo, nem sempre estar em alta velocidade equivale a estar se deslocando.

Esse paradoxo se encarna, vez por outra, num certo desconforto, um mal-estar que parece advir da curiosa sensação de, a despeito de toda essa velocidade, continuar cravado no mesmo lugar. Tudo voa, mas continua-se parado, nada muda, pelo menos nada que efetivamente faça diferença. Talvez não seja difícil compartilhar com Pereira (2003) essa estranha sensação de que mesmo muito velozes, “as coisas parecem paralisadas. Velozes e paradas. Tantas, mas tão poucas, tão iguais. (...) ao mesmo tempo, nunca fomos tão diferentes de todos, tão solitários, tão mônadas, tão casulos. Nunca estivemos tão isolados e tão próximos de nós mesmos.” (p.25) Aponta que nunca “nos conhecemos tanto, nunca fomos tão familiares a nós mesmos, tão monótonos, repetitivos (...) Isolados, não nos damos conta do quão isolados estão os outros, estamos todos. Isolados, não vemos quão iguais nos tornamos. Iguais a nós mesmos pela repetição, pela reiteração de nossas formas de expressão, e iguais aos outros quanto ao modo de ser.” (idem)

Daí o paradoxo. Como se pode ser tão veloz, e, ao mesmo tempo, correr o risco da paralisia?! Como pode se produzir uma identidade, que por definição pressupõe uma certa condição de permanência, sendo tão cambiáveis as condições de existência na atualidade?! É a reiteração, a repetição, a constância de determinado elemento aquilo que torna possível o estabelecimento de uma certa identidade. Ainda que essa identidade se aloje no seio do torvelinho. Ainda que a repetição e a permanência estejam dadas pela reiteração da sempre e mesma estonteante velocidade.

Portanto, é, essa posição de sujeito, o grande impulso da alta velocidade contemporânea e, ao mesmo tempo, porém em direção diversa, a sua condição de permanência e configuração como sujeito. Se outrora a relação com essa maquinaria política que faz funcionar as sociedades estava sobredeterminada por um aparato claramente externo ao sujeito, mais recentemente, e em proporção cada vez maior, o sujeito parece ter-se tornado o próprio objeto de operação dessa máquina, que se confunde com ele próprio, impedindo qualquer resistência mais efetiva. “Novos” jogos de sociedade.

Esses jogos emergem numa transformação bastante importante das características de organização social. Mais precisamente, na esteira daquilo que Bauman (2001) chama de liquefação da modernidade, considerando o uso da “‘fluidez’ ou ‘liquidez’

como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras, na história da modernidade”. (p.9)

Para ele, desde o começo, a modernidade constituiu-se como um processo de liquefação dos sólidos, concebidos aqui como todas aquelas estruturas rígidas, aparentemente impermeáveis à passagem do tempo e ao curso das transformações. Esta teria sido a característica fundamental da modernidade em seu projeto renovador.

“Se o ‘espírito’ era ‘moderno’, ele o era na medida em que estava determinado que a realidade deveria ser emancipada da ‘mão morta’ de sua própria história – e isso só poderia ser feito derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo). Essa intenção clamava, por sua vez, pela ‘profanação do sagrado’: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da ‘tradição’ – isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação.” (Bauman, 2001, p.9)

No entanto, esse caráter por assim dizer “desmanchador” do presente não tinha outro propósito, senão construir um mundo novo, livre, em que passassem a existir outros sólidos, estes agora, com maior grau de perfeição. Na análise desenvolvida por Bauman, o desejo moderno de estabelecimento de uma realidade previsível e conseqüentemente administrável passava, necessariamente, pela destituição de figuras consolidadas, cuja existência sólida impedia o surgimento de um “admirável mundo novo” tão sólido ou mais que o anterior. Em suma, segundo ele, a questão da ordem e do sistema jamais saiu da agenda política da modernidade enquanto esteve-se nesta primeira onda de derretimento: uma liquefação que vinha como condição necessária à solidificação de uma nova ordem.

No entanto, na modernidade líquida, concebida por Bauman (2001) como uma versão mais contemporânea da vida social moderna, “o que está acontecendo (...) é por assim dizer, uma redistribuição e re colocação dos ‘poderes de derretimento’ da modernidade”. (p.13) O propósito de substituição da ordem atual por uma outra, nova e melhor, já não está colocado como alvo da ação política, pelo menos não enquanto um projeto coletivo de transformação gerido pelas instâncias onde se podia supor estivessem as ações políticas, até então.

“O ‘derretimento dos sólidos’, traço permanente da modernidade, adquiriu, portanto, um novo sentido, e, mais que tudo, foi redirecionado a um novo alvo, e um dos principais efeitos desse redirecionamento foi a dissolução das forças que poderiam ter mantido a questão da ordem e do sistema na agenda política. Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro.” (Bauman, 2001, p.12)

Uma nova política, estabelecida por força de uma importante modificação no arranjo de poder que rege os modos de organização social na atualidade faz com que padrões, códigos e regras sejam colocados em questão, mas não mais em favor de outros e novos pontos estáveis de orientação. No entanto, isso não equivale a dizer que se tenha tornado mais livre ou autônomo. Quer dizer, isto sim, “que estamos passando de uma ‘era de grupos de referência’ predeterminados a uma outra de ‘comparação universal’, em que o destino dos trabalhos de autoconstrução individual está endêmica e incuravelmente subdeterminado, não está dado de antemão” (Bauman, 2001, p.14), mas exposto a um conjunto infundável e complexo de vetores que, ainda assim, tem como fim precípua o controle sobre a vida, lá onde ela parece cada vez mais íntima e individual. Trata-se de um controle sobre a vida que se estabelece por força de uma nova política, que controla minuciosamente, e, a despeito disso, entrega deliberadamente ao indivíduo um suposto gerenciamento de sua própria condição, deixando-lhe como herança, nesta versão individualizada e privatizada da modernidade, a responsabilidade pela trama de padrões de existência, com o ônus do fracasso ou sucesso “pessoal”. A operação desta nova política na trama social acaba por resultar numa importante alteração de padrões interacionais.

A emergência de novas modalidades de relação com as informações e com as práticas comunicativas acontece, no bojo das transformações dos padrões interacionais, na passagem a um outro regime de poder sobre a vida, engendrado de modo bastante diferente daqueles sustentados numa mecânica de poder soberano ou disciplinar.

Michel Foucault (1999) em 1976, num curso do Collège de France apresenta uma interessante análise acerca das transformações sofridas pelo poder no advento de uma nova modalidade de organização social. Este é um bom mapeamento para análise dos jogos

de força dados nessa dita modernidade líquida, uma sociedade gerida por novas modalidades de funcionamento do capitalismo<sup>18</sup>.

A eleição de Foucault como autor que servirá de referência à análise política da sociedade contemporânea dá-se em função de sua sintonia com uma tradição que, na esteira de Nietzsche, pensa a política como campo de luta, arena de guerra das forças. Diferentemente de uma tradição contratualista, francamente moderna, Foucault inverte a máxima de Clausewitz, assumindo que a “política é a guerra continuada por outros meios” (p.23). E disso depura três conseqüências de grande importância neste contexto.

Primeiro, que o poder político, diferente de um contrato, tem como função reinserir perpetuamente as relações de força, “mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de inserí-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, nas linguagem, até nos corpos de uns e outros”. (idem)

Segundo, que na luta política, mesmo em tempos de “paz”, os enfrentamentos devem ser lidos em termos de uma continuação da guerra. Sempre se escreve essa mesma história, a história da guerra interminável das forças do mundo.

E terceiro, que a supressão da guerra seria o fim do político, na medida em que o embate interminável de forças é sua própria condição de existência.

É neste curso, em 1976, que Foucault apresentará uma espécie de balanço acerca da sociedade de normalização (habitualmente designada por estudiosos de sua obra

---

<sup>18</sup> A referência a novas modalidades de funcionamento do capitalismo está aqui sendo lida a partir da análise proposta por Félix Guattari (1993), ao sustentar a idéia de um Capitalismo Mundial Integrado (CMI). Refere-se com isso a um conjunto variado de transformações que acabaram por colocar sob a mira do capitalismo contemporâneo, não apenas instâncias ligadas à produção de bens econômicos, mas, sobretudo instâncias associadas à produção de modos de existência. A regência pelo princípio do capital, aqui, desloca-se do campo exclusivo das relações de produção de bens materiais e divisão da riqueza, para atingir o tecido mais amplo das formações sociais da atualidade, incluindo a enorme variedade de aparatos decorrentes de uma veloz modernização tecnológica que altera substancialmente as modalidades de valor e operação do capital. Além disso, a descrição de um CMI parece atender à demanda por uma análise atenta à lógica da moderna internacionalização das relações econômicas. Com isso, Guattari sugere que a ação do capitalismo contemporâneo acaba por submeter a uma dupla opressão. “*O CMI afirma-se, em modalidades que variam de acordo com o país ou com a camada social, através de uma dupla opressão. Primeiro, pela repressão direta no plano econômico e social – o controle da produção de bens e das relações sociais através dos meios de coerção material externa e sugestão de conteúdos de significação. A segunda opressão, de igual ou maior intensidade que a primeira, consiste em o CMI instalar-se na própria produção de subjetividade: uma imensa máquina produtiva de uma subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial tornou-se dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo.*” (p.30) Ou ainda, de maneira mais clara: “*O capitalismo contemporâneo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (...) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique fora de seu controle.*” (Guattari, 1987, p.211)

como “sociedade disciplinar”), desembocando naquilo que ele próprio denominará de biopoder, uma modalidade de ação aplicável globalmente à população, à vida e aos vivos. Esta é a principal entrada para as discussões em torno de uma ação exercida sobre a sociedade desde o final do século XVI, por meio dos dispositivos e das tecnologias da Razão de Estado e do policiamento. Busca-se recolocar a questão das transformações vividas pela sociedade atual no bojo de uma alteração bastante importante na mecânica do poder sobre a vida.

Foucault, analisando a especificidade e a articulação de diferentes modalidades de poder, auxiliará aqui na análise acerca da constituição de novos modos de normalização, especialmente os que operam sobre o funcionamento da língua e da comunicação.

O autor apresenta uma análise acerca da teoria jurídico-política da soberania defendendo a necessidade de desprender-se dela quando se quer analisar o poder em suas modalidades de funcionamento mais atuais. Tal teoria data da reativação do direito romano, preponderantemente na Idade Média, onde se instala a partir das problemáticas da monarquia e seus regimes de operação. É possível dizer, a partir das considerações feitas por Foucault, que primeiramente a soberania referiu-se a um mecanismo efetivo de poder exercido pelas monarquias feudais. No entanto, este modo não esteve presente exclusivamente nestas últimas, tendo estendido-se fortemente na constituição das grandes monarquias administrativas, infiltrando mais tarde, já nos séculos XVI e XVII, as guerras religiosas. Neste momento, a teoria jurídico-política sustentada pelo modelo da soberania parece funcionar em campos bastante distintos, não raro contraditórios, tanto para limitar quanto para reforçar o poder real. Manifestações concretas da operação de um poder soberano poderão ser encontradas tanto entre católicos monárquicos quanto entre protestantes antimonarquistas. A soberania, aqui, parece ter-se constituído como instrumento que joga tanto na mão de aristocratas como na de parlamentares, tanto nas de representantes do poder real quanto nas dos remanescentes feudais. Trata-se, por isso, de concebê-la como o grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder do século XVI e XVII.

Ainda que de modo sumário, é importante descrever as linhas gerais desta forma de poder ligada aos princípios da soberania. O poder, neste modo de funcionamento se exerce especialmente sobre a propriedade da terra e os produtos dela. Trata-se de um



exercício de apoderamento sobre os bens e a riqueza, dados em sua feição material mais concreta. A soberania “permite transcrever em termos jurídicos obrigações descontínuas e crônicas de tributos e não codificar uma vigilância contínua; é uma teoria que permite fundamentar o poder absoluto em torno e a partir da existência física do soberano.” (Foucault, 1999, p.43) O poder absoluto opera com uma despesa absoluta do próprio poder, na medida em que ele está atrelado à existência do soberano, como sujeito, constituindo uma dispendiosa unidade essencial, calcada na lei como elemento preliminar. Interessa sobremaneira neste ponto do trabalho, apresentar a lógica da soberania em articulação com o controle sobre a vida. O poder que funciona de acordo com o modelo teórico-jurídico da soberania exerce sobre a vida um controle que guarda particularidades muito curiosas.

Na teoria clássica da soberania são elementos centrais os direitos sobre a vida e a morte, fenômenos profundamente determinados pelo poder político, neste caso, centralizado no sujeito soberano. No entanto, essa centralidade na figura de um soberano, cujo poder se aplica à condição de vida ou de morte de um que se lhe submete acaba por constituir o que Foucault denomina de um paradoxo teórico. Tal paradoxo está dado pelo fato de não ser o súdito, de pleno direito, nem vivo nem morto. É a operação de uma vontade soberana o que determina a atualização de uma dessas virtualidades. O súdito só se torna efetivamente vivo ou morto por força de uma vontade que lhe é alheia. No entanto, esse paradoxo teórico é complementar de um desequilíbrio prático, uma vez que do ponto de vista da operação efetiva desta modalidade de direito, controlar soberanamente a vida e a morte é, antes de qualquer coisa, fazer morrer e deixar viver. Assim, o “direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar”. (Foucault, 1999, p.286) Vale reiterar esse elemento: é o direito de matar que efetivamente torna possível a soberania política sobre a vida e a morte. Aqui, o controle da vida é dado essencialmente pelo ato de matar. Trata-se de um direito de espada. Do ponto de vista prático, a vida é uma concessão pela abdicação do direito soberano de promover a morte. Há no exercício do poder soberano, dadas essas características, uma dissimetria evidente.

No entanto, no final do século XVII e ao longo do século XVIII observa-se o engenho de uma nova mecânica do poder, que sutilmente vai penetrando, perpassando e modificando o direito de soberania. É bastante clara na análise desenvolvida por Foucault a

idéia de que o surgimento desta nova modalidade não se dá por um corte rígido a delimitar a substituição de uma por outra mecânica num momento preciso. Trata-se de um processo de infiltração sofrido pelo direito soberano, ocasionado por força de alterações sócio-políticas que podem ser acompanhadas, por exemplo, na teoria do direito. Esse mapeamento das modalidades de poder não é um desenho rígido de fases ou períodos francamente delimitados, trata-se mais de um jogo. Antes de designar com novos nomes essas políticas pelas quais o poder foi tomando a vida como seu objeto, Foucault está atento às modificações sutis, infiltrações, deslocamentos e detalhes irrelevantes naquele momento para o discurso hegemônico, sem uma preocupação imediata com novas denominações ou formulações periodísticas. O que ele promove é o traçado de um mapa meticuloso dos deslocamentos do próprio poder soberano, aonde ele torna-se ao mesmo tempo, operador e objeto de uma nova máquina social.

“Ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – deveríamos dizer a invenção – de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente incompatível com as relações de soberania. Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita.” (Foucault, 1999, p.42)

Contudo, vale dizer que esta nova mecânica, a despeito de sua denunciada incompatibilidade com a lógica da soberania, não suprimiu esta última como algo que advém em sua substituição. A teoria da soberania continuou a existir como uma ideologia do direito e, mais do que isso, como um princípio organizador dos códigos jurídicos da Europa oitocentista, inspirados nos então chamados códigos napoleônicos. Essa sobrevivência dos princípios de soberania deve-se pelo menos a duas razões, estudadas por Foucault.

A primeira delas diz respeito ao fato de que a teoria jurídico-política da soberania teve uma importante influência como elemento crítico contra a monarquia e os entraves ao estabelecimento de um novo modo de organização social para as sociedades

modernas. Não se trata, portanto, de um jogo simples e pacífico em que uma peça é objetivamente substituída por outra. Foi uma suposta democratização da soberania, e esta é a segunda razão apresentada, a grande articuladora de um projeto que, através dos sistemas jurídicos, em suas teorias e códigos, permitiu a instalação de mecanismos de coerção disciplinar. Uma dupla articulação fazendo funcionar o princípio soberano como condição de possibilidade para uma nova mecânica de poder: o poder disciplinar. Assim, “(...) uma vez que as coerções disciplinares deviam ao mesmo tempo exercer-se como mecanismos de dominação e ser escondidas como exercício efetivo do poder, era preciso que fosse apresentada no aparelho jurídico e reativada, concluída, pelos códigos judiciais, a teoria da soberania.” (Foucault, 1999, p.44)

Toda a organização social moderna parece ter aderido a este princípio. Primeiro jogo: uma legislação que garante o direito público com o princípio da soberania não mais centrada na figura do soberano, mas do corpo social, tornado “soberano” para tão logo delegar tal poder ao Estado. Segundo jogo sobreposto ao primeiro: uma trama social cada vez mais organizada em torno de tecnologias disciplinares<sup>19</sup>, garantindo com isso a maior coesão social deste mesmo coletivo “soberanamente poderoso” para delegar o controle sobre a vida ao Estado. Cada jogo designa um limite. Do ponto de vista macropolítico, nesta paisagem, temos um “direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, (...) que se pratica o poder. Mas esses dois limites são tão heterogêneos, que nunca se pode fazer que um coincida com o outro”. (Foucault, 1999, p.45) O que Foucault faz, é dar a ver a funcionalidade destes elementos heterogêneos azeitando a máquina social moderna em seu nascedouro, elementos intimamente imbricados, na razão direta de sua evidente coincidência impossível. É essa complexidade da genealogia foucaultiana em torno das modalidades de poder e de seus correlatos inventos no campo dos saberes, o que torna impossível a ingênua simplificação que faz uma suposta “sociedade disciplinar” substituir a sociedade de soberania como o “agosto”

---

<sup>19</sup> A partir daqui entra em cena a referência reiterada à idéia de “tecnologias”, empregada para designar um certo arranjo de procedimentos que resulta numa determinada maneira de ação sobre a realidade. Ora tecnologias de dominação, ora tecnologias disciplinares, sem uma preocupação específica com a coerência entre esse uso e a tipologia tecnológica apresentada anteriormente. No entanto, como as idéias de Foucault que aqui estão sendo apresentadas antecedem a própria divisão (tecnologias de produção – tecnologias de sistemas de signos – tecnologias de poder – tecnologias de si) proposta por ele em “Tecnologias del yo” (1990), reserva-se aqui o direito de operar mais livremente com tais designações.

abruptamente substitui o “julho” nos calendários de parede, pelo mero advento de um limite arbitrário dado ao transcurso dos dias.

O que vai se alterando e passando a constituir essa nova paisagem – sociedade de normalização – não é a supressão dos princípios de soberania em detrimento das disciplinas. Há, isto sim, uma produção muito bem composta fazendo o discurso acerca das regras não mais coincidir, pelo menos não direta nem abertamente, com o discurso da lei. As disciplinas vão inventando uma língua que lhes é própria, alheia ao discurso da lei, não por isso menos determinada por este último. Isso faz com que a regra, o princípio que regula e controla a própria vida, não seja mais facilmente concebido como efeito direto de uma vontade soberana. É produzida uma dissociação, arbitrária tanto quanto indispensável, fazendo com que a regra não mais seja vista como regra jurídica determinada por soberania, mas como regra natural, regida pelo princípio da norma.<sup>20</sup>

“De fato, as disciplinas têm seu discurso próprio. Elas mesmas são, (...) criadoras de aparelhos de saber, de saberes e de campos múltiplos de conhecimento. Elas são extraordinariamente inventivas na ordem desses aparelhos de formar saber e conhecimentos, e são portadoras de um discurso, mas de um discurso que não pode ser o discurso do direito, o discurso jurídico. O discurso da disciplina é alheio ao da lei; (...) Elas [as disciplinas] definirão um código que será aquele, não da lei, mas da

---

<sup>20</sup> Michel Foucault parece não estabelecer uma distinção clara para o uso dos termos *regra* e *norma*. Vale destacar que alguns anos antes, em “As palavras e as coisas” (1988) originalmente publicado em 1966, tratando do nascimento das ciências humanas abordou de maneira mais próxima esses dois elementos, estabelecendo especificidades que talvez seja oportuno aqui destacar. Foucault trata das regras e normas como objetos – resultantes de certos modelos constituintes – que desempenham o papel de *categorias* no saber particular das ciências humanas. Esses modelos de constituição são para ele, além de meras técnicas de formalização ou organização dos saberes, modelos que permitem agrupar fenômenos e criar objetos em torno deles, cada um dizendo respeito a um rol específico de saberes possíveis. “*Esses modelos constituintes são extraídos dos três domínios da biologia, da economia e do estudo da linguagem. É no plano de projeção da biologia que o homem surge como um ser dotado de funções – recebendo estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos, culturais), respondendo-lhes, adaptando-se evoluindo, submetendo-se às exigências do meio, contemporizando com as modificações que ele impõe, procurando suprimir os desequilíbrios, atuando segundo regularidades, tendo, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar normas médias de ajustamento que permitam exercer as suas funções. No plano de projeção da economia, o homem aparece como tendo necessidades, portando interesses, visando obter lucros, opondo-se a outros homens; numa palavra, surge uma irreduzível situação de conflito; a tais conflitos, esquiva-se-lhes, foge-lhes ou logra domina-los, encontrar uma solução que apazigüe, pelo menos a um nível e por certo tempo, a contradição; instaura um conjunto de regras que são ao mesmo tempo limitação e reacender do conflito. Enfim, no plano de projeção da linguagem, as condutas do homem aparecem como significando algo; os seus menores gestos, até mesmo os seus mecanismos involuntários e os seus reverses, possuem um sentido; e tudo o que ele coloca em torno de si em matéria de objetos, de ritos, de hábitos, de discursos, toda a esteira de traços que deixa atrás de si constitui um conjunto corrente e um sistema de signos. Assim, estes três pares da função e da norma, do conflito e da regra, da significação e do sistema cobrem por completo todo o domínio do conhecimento do homem.*” (p.393-394)

normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas.” (Foucault, 1999, p.45)

Com isso se altera a relação estabelecida de maneira tão clara nos princípios de uma soberania que atuava pelas tecnologias de dominação em detrimento das disciplinas. Outrora, o direito sobre a vida estava dado pela possibilidade de fazer morrer ou deixar viver. Agora, no cenário das tecnologias disciplinares, regidas por outros princípios práticos, os soberanos direitos do Estado, são fazer viver e deixar morrer. O desenvolvimento das ciências humanas atende, portanto, a essa necessária alteração nas políticas de controle sobre a vida. As ciências humanas nascem de uma necessidade de saber-fazer-viver ou ainda, numa versão algo pessimista, saber-deixar-morrer. O desenvolvimento das ciências humanas, portanto, foi o resultado de um arranjo de pelo menos dois heterogêneos em devir a-paralelo: a organização jurídica pautada pela soberania de um lado e, de outro, uma mecânica de regramento exercida pelas disciplinas. São estas, pois, as condições para o funcionamento de um novo tipo de sociedade.

“Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas de disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos da normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, acho eu, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria de uma ‘sociedade de normalização.’ ” (Foucault, 1999, p.46)

Além disso, as ciências humanas, enquanto acontecimento na ordem do saber, nascem de um a priori histórico dado pela coincidência da filosofia transcendental de Kant e um empirismo progressivo dos conteúdos da vida, do trabalho e da linguagem. (Foucault, 2002)

As ciências humanas produzem saberes necessários ao governo da vida, na medida exata em que fundam o próprio Homem na forma como o concebemos modernamente: sujeito da representação, da consciência, do conhecimento. O Homem nasce duplicado. É ao mesmo tempo, sujeito transcendental e objeto empírico do conhecimento. De modo que a linguagem, como veículo da consciência, faz o homem falar de si mesmo e tomar consciência de sua própria existência como sujeito. É dessa

duplicação que se nutre toda a tradição científica que pretende fazer das “humanidades” uma alavanca do progresso.<sup>21</sup>

Pode-se ressaltar ainda que essa nova modalidade de organização social, calcada no direito da soberania e nas mecânicas disciplinares, tendo no desenvolvimento das ciências humanas seu efeito imediato e necessário, foi um dos motores fundamentais para instalação e expansão do capitalismo industrial.

Tem-se a partir daqui, o funcionamento da sociedade de normalização, operando a partir do século XVIII por meio de tecnologias fundamentalmente disciplinares. Três pontos, fortemente imbricados, podem exemplar esse modo de operação da política: instâncias de exercício do poder, alteração das relações de controle sobre o corpo e, o panoptismo.

Dada essa alteração nos mecanismos de ação do poder a partir do século XVIII, Foucault passa a identificar algumas características que parecem fundamentais para uma descrição dos mecanismos de controle sobre a vida, descolada da concepção teórico-jurídica da soberania. Não se trata de Foucault apontando a Verdade do poder, até então obscura. Diferente disso, Foucault vai avançando numa análise que altera a descrição das relações de poder exatamente por força de uma alteração sócio-política que põe o mundo pra funcionar sob outro registro.

Toma-se como fio alguns elementos da análise desenvolvida por ele em *Vigiar e Punir* (1977)<sup>22</sup>, quando alça seu projeto genealógico das prisões, atentando para o exercício das práticas penais. A despeito de tratar-se de um outro objeto (as práticas penais), diferente daquele tomado no curso até então referido (o racismo), o que se procura é entrever com a análise de Foucault o jogo das alterações, emergente de seu projeto mais amplo por uma genealogia das formações de poder nessa tão bem traçada “ontologia de nós mesmos” por ele empreendida.

Diferentemente da mecânica própria à sociedade de soberania, o poder passa a ser descrito por Foucault (1984) na sociedade de normalização disciplinar não estando

---

<sup>21</sup> Essa será a entrada para o segundo bloco desta Parte II. O Homem na forma identitária moderna (sujeito, eu, consciência de si) é garantido por uma política da linguagem que o leva a tornar-se objeto da própria consciência e a pretender-se outra coisa que não o próprio mundo – uma transcendência. Aqui se inscrevem as práticas eulógicas de celebração da identidade pelo discurso auto-referente. E essa é toda a base da metafísica da subjetividade, herdeira de Kant.

<sup>22</sup> Vale destacar que a publicação original de *Vigiar e Punir* deu-se em 1975, um ano antes, portanto, do curso “Em defesa da sociedade”.

mais centrado na figura do Soberano ou do Estado. “Uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado do aparelho de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados.” (p.140) A idéia de um poder centrado no Estado, como órgão exclusivo da ação política parece já não ser mais operativa quando se trata de descrever os modos de organização da sociedade que passa a constituir-se em sintonia com o desenvolvimento da burguesia e do capitalismo industrial, nascentes no século XVIII. Por isso Foucault irá assumir a posição de que, “se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise do aparelho de Estado”. (Foucault, 1984, p.160) Diferentemente da teoria jurídico-política da soberania, fazendo funcionar o poder a partir da figura central do soberano em cujas mãos era entregue o absoluto controle sobre a vida, garantido pela lei, as formações parecem estar organizadas em torno de um princípio algo distinto. Trata-se de uma alteração naquilo que Foucault via na lógica soberana como uma má economia do poder. “No fim do século XVIII e começo do XIX, a despeito de algumas grandes fogueiras, a melancólica festa de punição vai-se extinguindo.” (Foucault, 1977, p.14)

Essa má economia parece ter decorrido de uma exacerbação do poder monárquico, resultando em arbitrariedades demasiado explícitas que por sua vez acabaram desgastando o funcionamento de uma certa política do medo operada sobre o povo. A punição por meio de um ritual de suplício teve uma função política bastante importante no âmbito da soberania. “É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo seu brilho. A execução pública por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado. (...) O suplício não restabelecia a justiça; reativava o poder.” (idem, p.46)

O superpoder monárquico, visando atingir o imaginário da população por meio dos espetáculos de requintadas perversidades punitivas – força pela qual se buscava manter a associação direta entre poder da lei e força do soberano – resultou desgastado provocando tensões e conflitos junto à população. Emoções de “cadafalso” eram geradas, manifestações da população no sentido de repúdio a essa exacerbada expressão do poder soberano. Vê-se nascer aqui uma ambigüidade bastante importante no que tange à presença da população como testemunha dos rituais punitivos. Por um lado, a presença do povo,

chamado como espectador, funciona como a condição necessária para perpetuação do medo. “As pessoas não só tem que saber, mas também ver com seus próprios olhos. Porque é necessário que tenham medo; mas também porque devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem tomar parte nela.” (Foucault, 1977, p.53) Por outro, essa mesma presença requerida, resulta em agitação frente às contrariedades provocadas por um certo veredicto ou execução. Assim, por dentro do próprio mecanismo punição-suplício, vai sendo produzida uma certa incongruência que lhe falseia a ação soberana. A presença testemunhal da multidão, além do explícito propósito político a que se presta, resulta também numa adesão algo solidária ao criminoso, que não tendo mais nada a perder pode fazer de seus últimos momentos de vida a ocasião de maldizer os juízes, as leis, a religião, em suma, a soberania do poder que sobre seu corpo se exerce. “Há nessas execuções, que só deveriam mostrar o poder aterrador do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que os papéis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis. A infâmia se transforma no contrário; a coragem deles, seus gritos e lamentos só podem preocupar a lei”. (idem, p.55)<sup>23</sup>

Olhar para esses detalhes que vão alterando o funcionamento das práticas penais no século XVIII faz com que se aprenda, por decorrência, que as alterações macropolíticas correlatas, como a Reforma no Sistema Judiciário, não são tão claras nem obviamente bem intencionadas como se poderia supor. Já na segunda metade do século XVIII constitui-se um espreado protesto contra os suplícios “entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *chapiers* de doléances [sic] e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado”. (Foucault, 1977, p.69) Diferente de um propósito exclusivamente humanista, a despeito de ser essa a justificativa predominante, os reformadores do século XVIII não estiveram interessados preponderantemente na formulação de um direito de punir a partir de princípios mais eqüitativos. Tratou-se, antes

---

<sup>23</sup> Remeta-se o leitor interessado ao próprio texto de Foucault (1977), onde desenvolve uma interessante análise acerca das articulações disso que denomina “emoções de cadafalso” e outras expressões da sociedade do século XVIII. Por exemplo, a disseminação de uma certa literatura de folhetins com as últimas palavras dos criminosos, que buscava fazer passar “*a verdade secreta e escrita do processo para o corpo, para o gesto e as palavras do criminoso. A justiça precisava desses apócrifos para se fundamentar na verdade. Suas decisões eram assim cercadas de todas essas ‘provas’ póstumas.*” (p.59) Uma análise do equívoco de tal estratégia e da posterior apropriação desse gênero por uma certa “nobre literatura do crime” são pontos bastante instigantes abordados pelo autor.



de qualquer outra coisa, de estabelecer uma economia diferente para o poder de castigo. Essa nova economia pressupunha uma melhor distribuição das forças, fazendo com que o poder não ficasse centrado exclusivamente em determinados pontos, tampouco partilhado demasiadamente entre instâncias de franca oposição. O objetivo torna-se repartir o poder em circuitos homogêneos que possam ser exercidos de modo contínuo, em toda parte, mesmo nas mais finas malhas da trama social.

É com a atenção posta nessa modalidade de funcionamento do poder que Foucault aponta o direcionamento de suas investigações, já em janeiro de 1976, recusando o modelo teórico-jurídico de descrição política e aproximando-se cada vez mais de uma análise microfísica de tais fenômenos. Nova direção, impressa, certamente, pelos estudos acerca das práticas penais, publicados no ano 1975 em *Vigiar e Punir*.

“(...) em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber. (...) É preciso estudar o poder fora do modelo de Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Eis a linha metódica que, acho eu, se deve seguir, e que tentei seguir nessas diferentes pesquisas que [realizamos] nos anos anteriores a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade das crianças, do sistema punitivo, etc.” (Foucault, 1999, p.40)

Eis então um primeiro deslocamento bastante importante na analítica do poder a partir dessa época. “O poder nunca se encontra total, inteiramente, num dos lados. Não há algo como, de um lado, os que detêm o poder e, de outro, os que dele são inteiramente privados. A relação com o poder não está contida num esquema de atividade-passividade.” (Foucault, 1979, p.47) Com isso, deixa-se de descrever o poder apenas em termos negativos, o poder proibindo, recalçando, censurando, para vê-lo no intrincado jogo de produção da realidade, gerando campos e rituais de verdade. O poder passa a investir o corpo, também, de outro modo.

Se no exercício da soberania o corpo estava dado como o suporte sobre o qual a ação do monarca era inscrita, agora, nos registros de um exercício normalizador de ordem disciplinar, o corpo passa a ser objeto de investimentos pautados numa positividade.

Um corpo sobre o qual se investia no sentido de destruí-lo, para marcar a supremacia do poder soberano, nessa nova modalidade de ação, passa a ser visto como objeto de interesse, pelo que dele se pode extrair. Trata-se de cuidar dos corpos a ponto de poder com eles produzir aquilo que se torna um valor nessa conjuntura política e econômica: tempo e trabalho. Busca-se com isso disseminar o poder por todos os setores sociais, otimizando a difusão de seus efeitos, num modelo de controle que tenta tornar mais discreto quanto possível o poder de punir e comandar. Castigar já não pode ser uma ação visivelmente exagerada, devendo estar encarnada em práticas tanto sutis quanto eficientes. A morte parece desocupar a cena primordial dessa paisagem política, e é a promoção da vida sob controle disciplinar aquilo que ganha força. O parâmetro se inverte, ainda que permaneça tendo o mesmo propósito original. Não se trata mais de fazer morrer e deixar viver, mas, isso sim, fazer viver e deixar morrer. O exercício do poder torna-se, por assim dizer, menos físico e mais bio-político.<sup>24</sup>

A variedade de técnicas engendradas no âmbito das disciplinas fará com que os corpos, agora assolados pelo poder disseminado na trama social, nas práticas, nas ações mais cotidianas, sejam adestrados pelo envolvimento direto numa mecânica produtiva que fabrica sua própria sujeição. Tal movimento não se dá num vácuo histórico. São, em grande medida, o advento do Capitalismo Industrial e o crescimento demográfico do século XVIII, os elementos que produzem uma demanda por inserção dos corpos em máquinas geradoras de lucros substanciais. As disciplinas funcionam nessa cena como ferramentas de grande alcance. Um alcance muito mais efetivo que o soberano e centralizador olho do monarca.

As disciplinas passam a funcionar como as grandes articuladoras no estabelecimento de uma nova relação entre poder e corpo. Foucault aponta a extensão e a força de tal evento, tratando-o como inigualável processo de objetivação de uma certa figura de sujeito. Um sujeito dócil politicamente, mas ao mesmo tempo agente de grande força, indispensável à fabricação de riquezas exigidas pelo novo padrão econômico e social. O poder de operação disciplinar atende, portanto, a dois objetivos bastante sintônicos. O primeiro deles, econômico, fazer funcionar a maquinaria capitalista industrial. O segundo,

---

<sup>24</sup> A variedade de objetos com os quais trabalhou Foucault torna possíveis várias entradas para discussão dessas alterações políticas. Aparatos institucionais emergentes, o advento de uma certa medicina social, as políticas de saúde, os propósitos higienistas, as mudanças arquitetônicas, os investimentos da psiquiatria, as reformas do sistema penal, os padrões de conduta sexual, enfim, uma gama enorme de objetos que foram por ele tomados em análise.

político, criar figuras de sujeitos marcadas por uma certa docilidade decorrente dos ideais de liberdade, humanidade e proteção social.<sup>25</sup> O poder, aqui, não tem como finalidade precípua o extermínio dos sujeitos que se lhe opõem. Diferente disso, investe os próprios sujeitos como alvo de sua ação mais efetiva, fabricando-os à maneira de quem fabrica as ferramentas com as quais deseja trabalhar.<sup>26</sup>

No entanto, essa fabricação dos corpos, diferente de práticas ascéticas antigas ou de disciplinas de cunho monástico que visavam produzir uma certa obediência a outrem, serve-se da idéia de um domínio cada vez maior de cada um sobre seu próprio corpo para aprofundar seu propósito de dominação. O corpo entra numa máquina que o destitui de sua potência através da intensificação de uma aparente propriedade sobre si. Corpos submissos e exercitados, corpos dóceis. “O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento das suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente.”

---

<sup>25</sup> Uma pertinente citação de Gonzáles (1987) parece ilustrar muito bem essa associação entre o deslocamento das práticas punitivas próprias da soberania, o advento dos modelos disciplinares e o discurso do humanismo. *“Todo este proyecto punitivo de los reformadores – filántropos y filósofos, teóricos del derecho, juristas y legisladores – va a ser presentado bajo el discurso del humanismo. Y se hablará entonces de la benignidad de las penas y de la consideración del hombre como sujeto del derecho y no como objeto de la venganza desmedida del soberano; (...) Por otro lado, resulta evidente que los principios teóricos del nuevo arte de castigar serán delimitados de acuerdo con la nueva teoría del Estado liberal. En virtud del contrato social, por primera vez y ya para siempre, la venganza personal del soberano será sustituida por la defensa de la sociedad.”* (p.121)

<sup>26</sup> Foucault não está, com isso, descrevendo um processo simples, de caráter linear, pelo qual o capitalismo estaria fabricando mecanicamente os sujeitos que lhe são úteis. O poder aqui tratado opera de modo complexo, tornando pouco operativas análises que optam por uma correspondência direta entre o poder de uma suposta superestrutura ideológica e a sujeição de uma infraestrutura material que se lhe submete. O binômio dominação-sujeição opera por meio de uma ampliação dos circuitos sociais a serem invadidos, num trabalho minucioso de administração das necessidades, moralização das condutas, gerenciamento das “intimidades”, num campo que aparentemente mantinha-se impermeável, até então, à ação do poder. *“Como sempre, nas relações de poder, nos deparamos com fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética.”* (Foucault, 1984, p.146) Um outro trecho do próprio Foucault serve-me para tornar ainda mais clara tal idéia. *“O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio.”* (idem) No entanto, esse investimento que o poder faz sobre o corpo acaba por produzir um efeito algo inesperado, um efeito de resistência que pode aqui servir como um bom exemplo dessa complexa batalha travada no âmbito de um poder descentralizado. Segue: *“Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado”.* (idem)

(Foucault, 1977, p.127) Para tanto emergiram instituições específicas, que calcadas numa lógica de fechamento e regulação dos espaços, trataram de regularizar as multiplicidades sociais, pautando-se pelo princípio da norma. Tais instituições, amplamente descritas por Foucault em “Vigiar e Punir” e escritos posteriores, colocaram em operação dispositivos altamente eficazes para selecionar, hierarquizar, medir, comparar e sancionar, entre outras tantas funções normalizadoras. Mecanismos de homogeneização e uniformização das condutas, efetivados por princípios disciplinares.

Acúmulo e capitalização do tempo são elementos corolários à incitação da força e habilidade dos corpos. “As disciplinas, que analisam o espaço, que decompõem e recompõem as atividades, devem ser também compreendidas como aparelhos para acionar e capitalizar o tempo”. (Foucault, 1977, p.142-143) Toda a organização do modelo de trabalho capitalista industrial parece estar ancorada nesse manejo disciplinador do tempo, favorecendo a máxima produtividade. Um esquema de automatismo parece emergir de uma decomposição de tempo e atividade, de modo que os indivíduos são forçados a executarem um maior número de atividades parceladas, marcadas, distintas entre si, sob uma rigorosa regulação do tempo, obedecendo a um esquema contínuo. O disciplinamento opera vinculando a organização do tempo e os desdobramentos dos movimentos dos corpos. Há uma forte ação no sentido de evitar os “desperdícios” de tempo, associando à economia temporal um ganho que não é apenas econômico, mas também moral, uma vez que o sujeito hábil e veloz consolida sua identidade de homem competente e digno de gratificações. Uma regularização do tempo descrevendo o “normal” dessa época. É a normalidade que dita a regra de conduta, dando ao sujeito das disciplinas seu rol de obrigações. “O tempo medido e pago deve ser também um tempo nem de impureza nem de defeito, um tempo de boa qualidade, educado ao seu exercício. A exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar”.(idem, p.137)

Trata-se ainda de um modo específico de organização do espaço. É, sem dúvida, o princípio da produção e otimização dos ganhos que marca fortemente o período compreendido entre o final do século XVII e o início do XIX, aquele que regerá uma organização dos espaços no âmbito das práticas disciplinares. As disciplinas vão desenvolvendo uma aprimorada tecnologia de aproveitamento das forças dos corpos com o propósito de intensificar os ganhos. É calcada nessa ação otimizadora que a sociedade de normalização disciplinar irá operar uma administração esquadrihadora dos espaços. Seu

intento será ordenar estrategicamente os indivíduos de modo a tornar cada vez mais eficaz a extração da força e o controle sobre as condutas. Serão marcas presentes desse modo de administrar os espaços, o encarceramento, o quadriculamento e a seriação.

O encarceramento funciona na mecânica disciplinar como modo de instalação em recintos cercados, onde a clareza acerca das finalidades do estabelecimento e a proteção das rotinas criadas constituem-se como condições básicas e primeiras para a eficiência da produção; seja ela a produção material ou todas as outras que a ela se atrelam, a produção de sistemas de signos, de condutas, crenças, valores, hábitos, entre outros. Tomando o conceito de subjetividade formulado por Guattari, já apresentado nesse texto, pode-se dizer sem receios que essa maquinaria normalizadora de ação disciplinar constitui em meados dos séculos XVII e XVIII uma importante máquina de produção de subjetividades. Não necessariamente de sujeitos, mas de subjetividades, condições para o estabelecimento de certos modos de existir. Nesse caso em particular talvez se possa falar de subjetividades encarceradas. Subjetividades encarceradas criando condições para certas figuras de sujeitos, encarcerados ou não, mas, ainda assim, normalizados.

O quadriculamento, por sua vez, parece atender à demanda por organização tática das dispersões sociais, sejam elas, indivíduos, idéias, condutas... Na decomposição das coletividades sociais, por meio de sua descrição quadricular, uma maneira de ordenar a pluralidade, submetendo-a à regularidade normalizadora. Para tal, “(...) cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar um indivíduo”.(Foucault, 1977, p.131) Assim vão-se constituindo os agrupamentos e as séries. Nesse sentido, a homogeneização que é aqui operada, funciona com base em elementos que são muito próximos de uma lógica naturalista. Na história natural, também, a análise e classificação dos elementos está dada pela concordância de suas características visíveis, determinando as individualidades a partir do lugar que ocupam no espaço. Como corolário direto desse procedimento, a classificação, a hierarquização em espécies e a constituição homogênea de famílias naturais. (Foucault, 1980)

No entanto, apesar dessa referência ao tempo e ao espaço parecer uma descrição possível de algo que seria homogêneo em todo o campo das disciplinas, não é exatamente assim que a questão se apresenta. O campo das disciplinas, especialmente no trato dos espaços, comporta duas imagens com peculiaridades específicas. Veja-se o panoptismo como modelo espacial de ação do poder disciplinar.

“Duas imagens, portanto, da disciplina. Num extremo, a disciplina-bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social...” (Foucault, 1977, p.184)

Foucault entrevia a emergência de uma ação disciplinar cada vez mais rápida, leve e eficaz. O panoptismo, em sua análise de 1975, parecia atender a essa demanda por uma mais atualizada descrição do poder disciplinar.<sup>27</sup>

O modelo de Bentham além de ser a projeção de uma instituição disciplinar perfeita, serve como um operador naquilo que se pode considerar a expansão das disciplinas, fazendo-as funcionar não apenas em locais precisos e relativamente fechados, mas em toda parte, percorrendo a sociedade de ponta a ponta, aparentemente sem lacunas. As tecnologias disciplinares passariam a funcionar, conforme esse modelo de ação, de modo difuso, múltiplo e polivalente no corpo social como um todo. É o arranjo panóptico que “dá a fórmula dessa generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares.” (Foucault, 1977, p.184)

---

<sup>27</sup> “O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha.” (Foucault, 1977, p.177) A descrição de Foucault oferece ao mesmo tempo a imagem e a função do Panóptico, um projeto construção carcerária que se fundamenta no princípio da inspeção. Criado por Jeremy Bentham, um filósofo utilitarista inglês do século XVIII, o projeto do Panóptico tornou-se, a partir da análise feita por Foucault em *Vigiar e Punir*, um paradigma de descrição dos sistemas sociais de controle e vigilância total. Ao leitor interessado numa maior aproximação, remete-se à leitura do texto “*O inspetor Bentham*”, de Michelle Perrot (2000), publicado originalmente em Paris no ano de 1977.

Foucault destaca que essa extensão das instituições disciplinares é o aspecto visível de processos mais profundos que ele trata de analisar. A saber: uma inversão funcional das disciplinas deixando de ocupar uma posição marginal nos confins da sociedade para terem um lugar central nos diferentes equipamentos sociais; uma ramificação dos mecanismos disciplinares, deixando de operar exclusivamente dentro das instituições para ganhar o espaço coletivo dos saberes socializados; e uma estatização dos mecanismos disciplinares, infiltrando e organizando as políticas sociais. O panoptismo parece ter servido como uma estratégia bastante eficaz na disseminação de um modo que lhe é congruente, o liberalismo. E essa associação é de extrema importância para que se entenda, no curso deste trabalho, a atualização desse mesmo princípio de funcionamento quando as atuais tecnologias de controle biopolítico servem a um “neo”liberalismo.

De um exercício soberano do poder, cuja ação se valia da propriedade sobre os corpos para sacrificando-os publicamente manter-se em sua plena potência, passando por uma relativa modernização técnica que o fez operar por meio de estratégias disciplinares mais primitivas, o poder panóptico surge como uma eficaz modalidade de ação que leva ao extremo o princípio de uma operação política otimizada e econômica. São essas, sem dúvida, condições indispensáveis para a consolidação de versões cada vez mais modernizadas de um capitalismo industrial, cuja eficiência dispensa a propriedade sobre o corpo porque dispõe de algo que lhe é bem mais conveniente do ponto de vista econômico, a regulação dos espaços e dos tempos para um controle cada vez mais amplo sobre a vida.

No entanto, o panoptismo não encerra como um modelo descritivo perfeito todas as análises possíveis acerca do poder. Tomado como um objeto altamente movente, que se engendra no próprio movimento de constituição das sociedades, o poder jamais poderia ser alcançado em sua condição supostamente essencial ou transcendente. As análises de Foucault são valiosíssimos procedimentos genealógicos que desafiam a continuar pensando, a continuar perseguindo o poder em suas variadas formas de ação, tais como elas se apresentam naquilo que há de mais contemporâneo.

Mesmo apresentando de maneira mais extensa o mecanismo panóptico em “Vigiar e Punir” dando a ele o peso de uma mecânica que se fez hegemônica numa fase por assim dizer, das tecnologias disciplinares do trabalho, Foucault (1999) um ano mais tarde apresentará seu estudo acerca do surgimento de uma tecnologia não disciplinar, cuja emergência data da segunda metade do século XVIII. Não se trata de uma recusa ou

substituição do panoptismo, mas de um outro detalhe, uma outra variação apreendida pelo autor no curso de suas investigações. É exatamente porque o panóptico não encerra a discussão acerca das estratégias de funcionamento do poder, que Foucault avançará na direção de descrever outras mecânicas, perseguindo de modo cuidadoso as intrincadas trilhas da normalização ao longo desse período.

“Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes.” (Foucault, 1999, p.288-289)

Nas tecnologias francamente disciplinares a ação do poder está especialmente sustentada pelo suporte do corpo humano, na condição de homem individual, já nessa nova modalidade o poder parece valer-se do corpo como ser vivo, como homem-espécie. Enquanto as disciplinas trabalham no sentido de regular as multiplicidades dos homens individuais, tomados como corpos que devem ser vigiados, treinados, utilizados e algumas vezes punidos, a nova tecnologia a que se refere Foucault trabalha a multiplicidade dos homens não por sua condição de corpos individualizados, mas como massa global, “afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que (...) não é individualizante mas que é massificante, (...) que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie.” (Foucault, 1999, p.289)

Assim, uma certa anátomo-política do corpo humano vai sendo substituída por uma bio-política da espécie humana. Lá no século XVIII, em sua segunda metade, Foucault chamava a atenção para o fato de serem a natalidade, a mortalidade e a longevidade os processos que foram primariamente investidos por essa biopolítica. Ao lado deles, processos referentes à organização dos espaços urbanos, com todas os correlatos sanitários próprios ao desenvolvimento industrial e as mazelas disso decorrentes.



Toda alteração na mecânica do poder traz consigo uma modificação nos modos como se estabelece relações com o saber. Datam dessa época, o surgimento de uma medicina preocupada com a higiene pública, o funcionamento de organismos de coordenação dos tratamentos médicos, processos de centralização das informações sanitárias, enfim, todo um conjunto de saberes que se articulam em torno da necessidade de normalização das populações, agora alvo de uma ação higienista e medicalizante, bem próprias a um biopoder regulador.

É a população o novo elemento presente na ação desse novo arranjo de poder/saber.

“A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’.” (Foucault, 1999, p.292)

Mas esse é apenas o primeiro de pelo menos três elementos fortemente marcados nesse novo arranjo. O primeiro deles é o surgimento da idéia de população. O segundo diz respeito à natureza dos fenômenos levados em consideração pela ação biopolítica. São “fenômenos coletivos, que só aparecem com seus efeitos econômicos e políticos, que só se tornam pertinentes no nível da massa” (Foucault, 1999, p.294). Além disso, são “aleatórios e imprevisíveis, se os tomarmos neles mesmos, individualmente, mas que apresentam, no plano coletivo, constantes que é fácil, ou em todo caso possível, estabelecer” (idem). E, finalmente, são “fenômenos que se desenvolvem essencialmente na duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo; são fenômenos de série” (idem). Essas três características descrevem o segundo elemento pertinente a uma ação biopolítica.

Mas para além desses dois, existe ainda um terceiro, que diz respeito ao objeto das pretensas ações transformadoras exercidas pelo poder. A biopolítica trata, sobretudo de previsões, estimativas e medições globais que visam tomar os fenômenos não naquilo que eles carregam de especialidade, mas em sua face massiva. Tratar os fenômenos em seu campo global, aleatório, com o propósito de intervir para fixar um equilíbrio, uma

certa homeostasia, fazendo funcionar um mecanismo compensatório que está regulado preponderantemente pelas médias. Ainda que esses mecanismos também funcionem no sentido de otimização das forças para consecução de um certo modo de existência, no trabalho ou em qualquer campo social, o caminho é um tanto diferente daquele trilhado pelas tecnologias disciplinares. Enquanto estas últimas abordam o próprio corpo individualizado com o propósito de treiná-lo, o biopoder busca estados globais de equilíbrio e de regularidade. Trata-se de “levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (Foucault, 1999, p.294).

Tais formulações de Foucault não só estão inscritas na esteira de uma certa analítica de caráter crítico em relação aos fenômenos de massa, como também foram, indubitavelmente, suporte para todo um desenvolvimento de análises posteriores que trataram de dar visibilidade aos mecanismos pelos quais uma certa globalização no trato dos fenômenos sociais, nos mais diferentes níveis, veio sendo importante arma no controle sobre os modos de existência das coletividades.

Eis a encruzilhada em que se coloca Michel Foucault nesse momento de sua análise. Por um lado o funcionamento de mecanismos disciplinares, individualizantes, sustentados pela vigilância permanente, por outro, mecanismos regulamentadores que operam sobre uma unidade aleatória dada pelo princípio da população. Aliás, é nessa direção que ele desenvolverá na seqüência de sua obra os estudos acerca da sexualidade, importante dispositivo emergente no século XIX. Refutando a hipótese repressiva da sexualidade, segundo a qual a era vitoriana funcionaria como um tempo de obscurantismo extenso sobre as questões relativas ao sexo, Foucault (1985) aclara que a negação de tal hipótese não significa a afirmação de que com o capitalismo teria inaugurado um período de liberação sexual, mas, isso sim, que uma vontade de saber acerca da sexualidade é elemento essencial no controle sobre os indivíduos e na normalização das condutas. “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (Foucault, 1999, p.300).

Obviamente todos esses elementos não se articularam de modo simples numa composição que abruptamente substitui a mecânica da soberania e instala um novo tipo de sociedade, a sociedade de normalização, primeiramente disciplinar e posteriormente biopolítica. Trata-se de um conjunto bastante heterogêneo de elementos que vieram

compondo, de modo não menos complexo, a paisagem social inaugurada com o século XVIII e que se estende até nossos dias, com importantes alterações.<sup>28</sup>

Como observa coerentemente Deleuze (2003), Foucault não supunha que seus estudos seriam as derradeiras e terminantes descrições acerca dos mecanismos de ação do poder, e efetivamente não o foram. Apesar disso, o pensamento de Michel Foucault, tanto em seu conteúdo quanto no procedimento adotado, continua sobremaneira atual, incitando a pensar o presente em suas novas e desafiadoras configurações. Sobretudo por seu procedimento genealógico, Foucault ensina que a realidade jamais estará dada em sua condição final de conhecimento, uma vez que os próprios modos de conhecê-la, são eles mesmos engendrados por contingências histórico-sociais que precisam ser escavadas, para que se tenha chance de ver como as coisas foram contingencialmente possíveis num certo regime de verdades e de produção da realidade, entrevedo também suas brechas, suas rachaduras, naquilo que elas potencialmente são diferentes do que se tornaram.

É essa atualização da potência do pensar que Foucault requer em cada momento de seu trabalho. Uma pequena resposta sua em certa entrevista publicada em “Microfísica do poder” ilustra esse intento por abertura de questões, por problematização, por forçar a pensar o que é contemporâneo, para o quê ainda não se tem respostas. Ao mesmo tempo, pode-se acompanhar Foucault tratando a relação entre o corpo e investimentos do poder.

“É preciso, em primeiro lugar, afastar uma tese muito difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Na verdade, nada é mais material,

---

<sup>28</sup> “A invenção dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apóiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-lo em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos, reestruturaram a organização militar. Circularam às vezes muito rápido de um ponto a outro (entre o exército e as escolas técnicas ou os colégios e liceus), às vezes lentamente e de maneira mais discreta (militarização insidiosa das grandes oficinas). A cada vez, ou quase, impuseram-se para responder a exigências de conjuntura: aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia. O que não impede que se inscrevam, no total, nas transformações gerais e essenciais que necessariamente serão determinadas.” (Foucault, 1977, p.127-128) Essa passagem evidencia o caráter complexo e nada linear dessas transformações. Para fins de apresentação acaba-se por agrupar, como na escrita desse texto, por exemplo, fenômenos que nada tem de obviamente congruentes. Eis no trabalho desse autor, o caráter cinzento e meticuloso do empreendimento genealógico.

nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder... Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa? Eu penso que, do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... E depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas... Resta estudar de que corpo necessita a sociedade atual..." (Foucault, 1984, p.147-148)

Esse é um bom exemplar do duplo movimento reiteradamente produzido pelo autor. De um lado, coloca questões que são densas, complexas, requerendo uma certa acuidade analítica capaz de apreender minúcias. De outro, incita a pensar na própria condição de atualidade, o presente da existência. No exemplo, Foucault coloca em discussão a diferença de procedimentos do poder sobre o corpo, inaugurada a partir da década de sessenta. Um poder que já não atende tão exatamente à descrição disciplinar, um poder mais flexível e mais tênue.

Atento a essa proliferação de alterações da ação do poder nas décadas subseqüentes, tanto por força do biopoder quanto por ação de modalidades ainda não descritas, Deleuze tratou de apontar a emergência de um novo tipo de organização social, para o qual propôs novas designações. Refere-se à emergência de novos jogos de sociedade.

“Foucault jamais creu, e ele disse muito claramente, que essas sociedades disciplinares eram eternas. Bem mais, ele pensava, evidentemente, que nós entraríamos num tipo novo de sociedade. Seguramente, há toda sorte de restos de sociedade disciplinares por anos e anos, mas nós já sabemos que estamos dentro das sociedades de um outro tipo que seria necessário chamar, segundo a palavra proposta por Burroughs – e Foucault tinha uma muito viva admiração por ele – sociedades de controle. Entramos em sociedades de controle que se definem muito diferentemente das sociedades de disciplina. Os que velam pelo nosso bem não têm ou não terão mais necessidade de meios de fechamento. Tudo isso, as prisões, as escolas, os hospitais já são lugares de discussão permanentes. (...) Um controle não é uma disciplina. Com uma auto-estrada, vós não fechais as gentes, mas, fazendo auto-estradas, vós multiplicais meios de controle. Eu não digo que seja isso a finalidade única da auto-estrada, mas gentes podem rodar ao infinito e ‘livremente’, sem estar inteiramente fechadas, sendo perfeitamente controladas. É isso nosso porvir.” (Deleuze, 2003, p.299-300) Livre tradução.

Diferentemente dos que preferem falar da emergência de uma nova sociedade, uma dita “sociedade de controle” na esteira do que propõe Gilles Deleuze, trata-se de entender que Foucault está ao longo de todo seu curso teórico perscrutando as variações de uma mesma lógica: a normalização. A rarefação das tecnologias disciplinares não produz um corte definitivo com a sociedade de normalização. Ao contrário disso, a proliferação de novas tecnologias de poder acabou por intensificar e otimizar o funcionamento de uma política social normalizadora. Essas novas tecnologias não criam uma nova sociedade, senão que elas tornam cada vez mais possível e eficaz um funcionamento social que prima pelo emparelhamento das diferenças para controle sobre a vida, ora disciplinando os corpos, ora regularizando as multiplicidades sociais. Pode-se falar, portanto, de duas diferentes tecnologias – disciplinar e regularizadora – que se imbricam num determinado momento, por contingências histórico-sociais, para tornar viável o, ainda mesmo, intento de normalização nascido no final do século XVIII, quando este se ergue por variações da até então hegemônica política da soberania.

Na aula de 17 de março de 1976, Foucault expõe com bastante nitidez sua concepção acerca da norma como princípio unificador entre disciplinamento e regularização, tornando evidente que o surgimento do dito “biopoder” não inaugura um novo modelo de sociedade, mas coloca em funcionamento novas tecnologias a serviço do império da norma, que continua a ser a grande matriz de organização social em diferentes níveis. Além disso, Foucault estabelece uma nítida distinção entre sociedade de normalização e tecnologias disciplinares. A sociedade da norma funcionou durante algum tempo preponderantemente por meio de tecnologias disciplinares. Todavia, é impossível afirmar, e ainda assim manter certa sintonia com o pensamento de Foucault, que uma generalização das tecnologias da disciplina no campo social seria o bastante para descrever o complexo funcionamento da, esta sim denominada por ele próprio, sociedade de normalização.

“De um modo mais geral, se pode dizer que o elemento que circulará do disciplinar ao regulador, que se aplicará ao corpo e à população e permitirá controlar a ordem disciplinar do corpo e os fatos aleatórios de uma multiplicidade, será a norma. A norma é o que pode aplicar-se tanto ao corpo que se quer disciplinar, como à população que se quer regularizar. A sociedade de normalização não é, pois, dadas estas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada, cujas instituições disciplinares se difundiram até cobrir todo o espaço disponível. Esta é

somente uma primeira interpretação, e insuficiente, da idéia de sociedade de normalização. Esta é, em contrapartida, uma sociedade onde se entrecruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação. Dizer que o poder se apoderou da vida, ou pelo menos, que durante o século XIX se ocupou da vida, equivale a dizer que chegou a ocupar toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, através do duplo jogo das tecnologias da disciplina e das tecnologias de regulação.” (Foucault, s/d, p.181) Livre tradução.

Modos mais atuais de organização social, próprios àquilo que se convencionou denominar de sociedade de comunicação, são variações sutis de uma política normalizadora, como a descreve Foucault. Não se trata de pensar uma oposição simplista entre meios de fechamento/confinamento numa sociedade de disciplinas e meios de abertura/ flexibilização na sociedade atual. O próprio Foucault referindo-se à segunda metade do século XVIII e ao século XIX, apontava com bastante clareza que o surgimento de uma biopolítica retirava das individualidades e da ação sobre seus corpos o maior empenho do poder para colocá-lo sobre as populações em seu caráter coletivo e global. Quando descreve o dispositivo da sexualidade, o autor torna bastante evidente a articulação entre disciplinas e regularização biopolítica, vendo nessa coincidência uma das condições fundamentais de sustentação da sexualidade moderna e todos os elementos históricos que lhe são correlatos.

Todo o discurso da abertura, da flexibilização, da fluidez, marca típica da contemporaneidade, parece não ser tão recente quanto se pode grosso modo imaginar. Já no século XVIII o controle sobre a vida deixava de investir preponderantemente o disciplinamento dos corpos e lançava-se sobre os coletivos maiores, buscando normalizar as multiplicidades sociais. Zigmunt Bauman faz referência a esse mesmo fenômeno ao analisar aquilo que ele denomina a passagem de uma modernidade sólida aos tempos da fluidez de uma modernidade líquida.

Com a aceleração do desenvolvimento tecnológico das últimas décadas o que se dá é a otimização dos meios de controle biopolítico. Nesse sentido, o desenvolvimento das tecnologias da comunicação, especialmente, vem contribuindo cada vez mais. São cada vez menos claros os signos com os quais se podem identificar com relativa facilidade a operação de mecanismos disciplinares e regularizadores.

Se, outrora, as mecânicas disciplinares estavam na direta dependência de determinados meios de fechamento e institucionalização, hoje parecem funcionar com

nítida eficiência numa sociedade que se define pela abertura e pela flexibilização de seus padrões institucionais. Todo um movimento, inaugurado com as profundas transformações que especialmente a segunda metade do século passado fez proliferar, trabalha na direção de uma ampla fragilização das instituições que até então vigoravam como pilares de um ideário de integração social. Isso nas mais diferentes agências sociais, escola, família, hospital, indústria, entre outras tantas. Novos padrões de socialidade tanto na vida doméstica quanto laboral e comunitária carregam em comum a marca de uma certa antipatia pela territorialidade, pelos lugares mais estáveis, pela duração. Como bem aponta Bauman (2001), a sociedade está “testemunhando a vingança do nomadismo contra o princípio da territorialidade e do assentamento.” (p.20) De maneira muito clara, Deleuze (2003) coloca em questão alguns desses novos modos de organização, valendo-se daquilo que prefere chamar por sociedade de controle. Acompanhando um fragmento de sua argumentação é possível perceber a sintonia dessa perspectiva com aquilo que se vem apontando.

“Os que velam pelo nosso bem não têm ou não terão mais necessidade de meios de fechamento. Tudo isso, as prisões, as escolas, os hospitais já são lugares de discussão permanentes. Não vale mais reexpandir os cuidados a domicílio? Sim, é sem dúvida o porvir. Os ateliês, as usinas, isso racha por todas as extremidades. Não valem mais os regimes de terceirização e o trabalho a domicílio? Não há outros meios de punir as gentes que a prisão? As sociedades de controle não passarão mais por fechamento. Mesmo a escola. É necessário bem vigiar os temas que nascem, que se desenvolverão dentro de quarenta ou cinquenta anos e que nos explicam que o admirável seria fazer, ao mesmo tempo, a escola e a profissão.” (p.299-300) Livre tradução.

Ou ainda, Deleuze (1992) discutindo a mesma espécie de questões em um texto de 1990.

“Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um ‘interior’, em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação de novas formas que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares.” (p.220)

Por sociedades de controle, Deleuze descreve meios pelos quais a sociedade de normalização passa a servir-se de novas estratégias para consecução de seus propósitos. As disciplinas já não estão mais apenas ancoradas na existência e manutenção das instituições que até então lhes serviam de suporte. Em algumas situações específicas, bem ao contrário, a normalização acontece exatamente pela operação de um princípio desinstitucionalizador que nessa configuração social passa a ser a norma. A norma agora é “desconstruir”.<sup>29</sup>

As tecnologias regularizadoras, por sua vez, descritas por Foucault como procedimentos voltados principalmente ao controle das populações operando por uma generalização arbitrária de certos modelos, hoje parecem estar em seu nível máximo de potência, uma vez que a própria idéia de população cede espaço à grande “aldeia global”. A diferença está em que, agora a constituição de grandes agrupamentos regularizados parece não se definir exclusiva nem preponderantemente pelos mesmos critérios apresentados por Foucault referindo-se ao final do século XVIII e início do XIX. Lembre-se que segundo ele, “é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio (...) que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder” (Foucault, 1999, p.292).

Passadas praticamente três décadas desde sua proposição, houve uma intensificação dos investimentos biopolíticos naquilo que se constitui a trama comunicativa. Na atualidade é, especialmente, dos fluxos comunicativos que a biopolítica extrai seu saber operativo, definindo seu campo de intervenção. Uma expansão dos projetos de controle biopolítico, voltados para o que Foucault apontava, tornou indispensáveis uma atenção e um investimento massivo nas tecnologias da informação/comunicação. Tornaram-se tecnologias articuladas, as biotecnologias e estas últimas, de cuja imbricação depende de maneira direta a eficiência dessa nova política. Se na descrição de Foucault, a emergência da idéia de população consistia num procedimento inicial básico para implementação da biopolítica, tem-se presenciado na atualidade que o surgimento da noção de uma comunidade global, demanda permanentemente o desenvolvimento e a otimização dos

---

<sup>29</sup> Mesmo reconhecida a existência de um conceito específico, cunhado por Derrida, para a idéia de “desconstrução”, opta-se, aqui, por fazer uso dessa expressão com um sentido bastante corriqueiro e usual em nossos dias. Desconstruir parece ser uma designação própria para toda e qualquer ação de desconfiança, crítica, questionamento ou ataque a certas instituições, especialmente aquelas que são tomadas como pilares de uma determinada tradição.



meios de controle informacional e de comunicação. Controlar biopoliticamente numa sociedade global passa, de maneira indispensável, por acirrar o controle sobre os modos de interagir, tanto no que se refere à produção quanto à circulação desse novo capital.

Se as sociedades de soberania encontraram no edifício do Direito seu campo de saber respectivo e construíram com ele seus códigos para controle sobre a vida, assim como o século XVIII assistiu à emergência das ciências humanas como correlato de uma política normalizadora disciplinar, parece que versões mais recentes dessa mesma política, agora em sua versão flexível e fluida, encontram nas Ciências da Informação e da Comunicação seu principal campo de afirmação e desenvolvimento. Mais do que isso, é de um certo fascínio pela comunicação que as ciências humanas vão nutrir seus mais novos intentos. Tendo isso, nas últimas décadas, uma expressão cada vez mais forte no campo educacional. Veja-se, por exemplo, o crescente interesse pelas práticas narrativas de um modo geral, com amplo prestígio na pesquisa e na formação.

Pode-se dizer que a extensão assumida pela comunicação no mundo contemporâneo atendeu a três grandes etapas associadas ao nascimento da cibernética. Primeiro, a partir de 1942, uma agregação de estudiosos provenientes de diferentes campos de investigação, reunidos em torno da metáfora da “rede”, figura que buscava construir um campo interdisciplinar que colocaria sob o mesmo signo um conjunto de diferentes fenômenos já conhecidos nos campos específicos da cardiologia, da neurofisiologia, da telefonia, da eletrônica e das matemáticas aplicadas. Tal desenvolvimento teve um alcance bastante restrito, circulando de modo mais vasto apenas na comunidade científica.

Um segundo momento, inaugurado a partir de 1948 sob influência do matemático Norbert Wiener (1948; 1952), integrante daquela rede interdisciplinar inicial, buscou estender a noção de rede e de comunicação ao campo da análise e da ação política, desenvolvendo um conjunto de teses que buscava alastrar o tema da comunicação a outros campos da cultura não mais restrito meramente aos da cena acadêmica. Funda-se aqui a vontade de um paradigma unificador.

A terceira e última etapa foi a permeabilidade da sociedade do pós-guerra a esse novo ideal utópico, cujo desenvolvimento atribui-se fundamentalmente a uma transposição das teses de Wiener ao campo das ciências humanas e sociais, que passaram mais fortemente depois da guerra fria, já nos anos oitenta, a servir-se da comunicação e da

metáfora das “redes” como figuras centrais na tentativa de consolidação de uma nova democracia.

Assim, a comunicação ganha força como discurso de amplo valor social e político. O que se desenvolve é uma proposta epistemológica de grande impacto, cuja principal idéia é a possibilidade de traduzir toda a realidade em termos de informação e comunicação, borrando os limites disciplinares entre as ciências. Wiener não via a cibernética e seus desdobramentos como uma nova disciplina, senão como a possibilidade de renovar o conjunto das disciplinas em torno de uma noção unificadora que servisse como parâmetro universal para o conhecimento. Busca, com isso, fundar uma visão de mundo global e unificada, em que a informação e a comunicação passam a ser as grandes forças de comunidade política e social.

“a cibernética deixou uma marca importante na antropologia e, de maneira mais geral, nas ciências humanas, através de, entre outros, Gregory Bateson e da escola de Palo Alto, cujas teses foram popularizadas por Paul Watzlawick. Sua obra *Uma lógica da comunicação* constitui um bom exemplo da maneira como o tema da comunicação, tal como foi proposto pela cibernética, penetrou no mundo da psicologia e dos estudos das relações interpessoais. Watzlawick cujos livros estão numa fonteira entre a ciência e a divulgação científica, provavelmente tenha tido um papel importante na difusão da idéia de que ‘tudo é comunicação’”. (Breton, 2000, p.112)

Esta parece ser uma grande força de influência intelectual sobre o imaginário contemporâneo, constituindo uma nova paisagem cultural que prima pela rede como imagem soberana das trocas sociais, tendo na eficácia da comunicação e no controle dos fluxos informacionais sua principal ferramenta. Os ideais da cibernética, explícita ou discretamente, penetram nos mais variados campos da cultura intelectual da atualidade servindo de modelo para todos os projetos que se pretendem “vanguardistas”. Proliferam a partir daí as imagens que apresentam o mundo como um grande emaranhado de redes intercambiáveis, onde tudo e todos estão supostamente conectados.

A biopolítica atual faz funcionar uma máquina bastante eficiente que não pode prescindir das tecnologias da informação/comunicação sob pena de não ser tão efetiva quanto se espera. Daí a atenção às políticas da informação e da comunicação na sociedade contemporânea, por concebê-las como peças fundamentais no funcionamento de certas máquinas político-sociais.

As tecnologias regularizadoras próprias da sociedade de normalização descrita por Foucault continuam produzindo séries regulares, no entanto, o fazem não só por meio de um elaborado aparato de biotecnologias modernas, senão que estão na dependência direta das políticas que regulam as informações e a comunicação.

Até aqui, então, dois jogos.

Primeiro, uma importante rarefação do exercício disciplinador das instituições, fazendo com que as técnicas disciplinares estejam cada vez mais disseminadas na trama social e disponíveis para uma “apropriação” pelas consciências individuais que, assim, assumem-se como fortes agentes de uma auto-normalização. Disciplinar passa a ser uma tarefa de cada um sobre si mesmo, sob pena de não se estar em dia com a normalidade. E disso tratam as ciências humanas. Trata-se de uma privatização das disciplinas tornada possível por efeito de uma ampla e generalizada flexibilização das fronteiras institucionais nos mais diferentes níveis – versão mais atual do individualismo, filho dileto do “neo”liberalismo capitalista.

Segundo, uma intensificação dos processos ditos globais tornando possível uma homogeneização das diversidades em séries cada vez mais regulares. Uma aparente apologia à valorização das diferenças surge como passo inicial e indispensável para uma decorrência praticamente imediata, o aplainamento das diferenças em favor da afirmação de uma identidade calcada no próprio princípio da instabilidade e da mudança. Praticamente uma máxima: não pare de tornar-se diferente! Nesse sentido, o poder biopolítico cumpre com sua função regularizadora fazendo a apologia da liberalização e da simpatia à diversidade, impondo como condição o agrupamento de tais diversidades em séries bastante regulares e controláveis. E nisso tanto as biotecnologias como as tecnologias da informação/comunicação são suportes imprescindíveis.

Importa ainda destacar que tais jogos coincidem com a ampla disseminação de um discurso de “crise dos fundamentos modernos”. A ética vê-se ante a impossibilidade de sustentar-se na pretensão de uma justificação universal e a Razão Moderna é denunciada em sua impotência para produzir justiça e felicidade. Assim, uma estética de superfície ocupa um lugar privilegiado, servindo de novo parâmetro à consecução de projetos cada vez mais individualizados. (Welsch, 1995) A estética invade o mundo da ética e se passa a experimentar a ilusão de uma liberdade irrestrita dada pela pretensa “auto-constituição” das subjetividades. (Hermann, 2005)

É assim que se chega ao consenso de que “comunicar é preciso”, e mais, disso depende a vida em sociedade quando se pretende criar um “estilo próprio” de viver. Mas há algo suspeito nisso tudo.

“Há algo de errado no mundo das comunicações. Em nossa época atual não se fala de outra coisa. Comunicar é um imperativo, uma ordem. Todos têm de se comunicar. Sem comunicar não há vida, tudo tem de ser repassado, transmitido, revelado. Temos de nos tornar transparentes aos demais, mostrar-nos. Não há outra fórmula. Há todo esse mundo de aparelhinhos, aparelhos grandes, máquinas, torres, canais, fibras óticas para nos facilitar e proporcionar o contato com o outro e com grandes comunidades. Tudo à nossa disposição para que possamos comunicar, mas não nos comunicamos. Ou, então, fingimos comunicar, aceitamos que uma troca de mensagens por computador já é um diálogo, que o fato de transmitirmos nossa cara por câmera fotográfica doméstica é estar junto com o outro”. (Marcondes Filho, 2004, p.8)

## DE COMPULSÃO

Percorrer o curso da comunicação desembocou no problema da linguagem.

A idéia de linguagem aqui se refere de maneira bastante ampla a todos os sistemas de signos que nasceram da resposta comunicativa à necessidade de agregação e sobrevivência humanas. Nesse sentido, trabalha-se com uma noção próxima àquela apresentada por Marcondes Filho (2004) ao afirmar que o tema da comunicação “foi apropriado pela lingüística, que buscou subordiná-lo à linguagem, quando, em verdade, o que ocorre é o contrário: as línguas são uma forma de comunicação, e a comunicação é que é o conceito mais amplo e genérico, sendo a língua apenas uma de suas manifestações”. (p.55)

O interesse pela comunicação já está presente em pensadores da antiguidade de modo bastante significativo. Aliás, compreender algumas dessas idéias é condição básica para que se possa entender a construção de tendências mais contemporâneas, suas filiações, influências e inspirações filosóficas. Num recorte bastante arbitrário, serão tomados três pensadores antigos cujo pensamento julga-se influenciar grande parte das teorias da comunicação. Heráclito, Parmênides e Górgias.

Julga-se ser com Heráclito, sobretudo, que a formulação de um primado do dinamismo, do mundo como um devir contínuo, ganha força. Para ele, as coisas não

possuem realidade, mas constituem-se num permanente vir-a-ser. O que há de essencial no real é sua contínua atividade. Heráclito propõe a existência de quatro elementos (fogo, água, terra e ar) em equilíbrio, cuja proporção justa mantenedora desse equilíbrio está dada pelo logos. Aqui, logos não tem o sentido moderno de razão ou inteligência, mas como propõe Reale (1993), trata-se de uma regra organizadora de todas as coisas, uma lei comum a todas elas e que é, ela própria, seu princípio de governo. Assim, o equilíbrio fundamental estaria na reserva primordial do fogo, o calor, a vibração, o ardor de todas as coisas que são vivas. O fogo, em Heráclito, é uma metáfora do que é pulsante, do que vive sob a tensão, agitação, em oposição ao frio do sem vida, do perecido, do que está morto. O fogo é o emblema da perene mutação. A alma é abordada por ele como um “fogo pensante”, parte da tríade compositora do homem: fogo, água e terra; alma, semente e corpo, respectivamente. A essência do real é, assim, a contínua atividade dos quatro elementos em permanente conflito. Nietzsche, abordando Heráclito destaca a idéia de jogo. O mundo é jogo de Zeus, um jogo do fogo consigo mesmo, única condição possível para que o uno seja, ao mesmo tempo, múltiplo. O que importa: o mundo em perpétuo movimento é feito de uma contínua oscilação dos contrários. E essa é a própria garantia de equilíbrio.

É dessa matriz de pensamento que Heráclito nos dará algumas pistas de sua idéia de comunicação. Para ele, os sentidos humanos e as opiniões dos homens detêm-se apenas na aparência das coisas, impossibilitados, portando, de chegar à verdade que seria preciso captar para além dos sentidos. Captar a inteligência que governa todas as coisas dependeria de uma condição da qual a alma não dispõe, já que a própria profundidade do logos nos impede de encontrar os verdadeiros limites da alma mesmo que pudéssemos percorrer todos os seus caminhos. Disso depreende-se hegemonicamente nos domínios da filosofia da comunicação, que Heráclito sustenta uma posição segundo a qual há coisas que jamais poderão ser conhecidas e comunicadas. Há algo da urdidura das coisas, de seu aquecimento, de seu fogo que jamais será passível de apreensão e bem menos ainda de comunicabilidade.

Pode-se dizer, grosso modo, que Heráclito integrou um primeiro momento da filosofia grega. Uma versão naturalista do pensamento filosófico em que as questões levantadas giravam em torno da origem das coisas. Diferentes versões em torno da origem das coisas eram disputadas entre os pré-socráticos. No entanto, um deslocamento das indagações parece ter inaugurado um, por assim dizer, segundo momento da filosofia

grega, em que as indagações sobre a natureza do Ser sobrepõem-se ao questionamento das origens e é nesse sentido que tratarei aqui de Parmênides. Seu pensamento surge na coincidência desse deslocamento das questões em torno do cosmos para as indagações de caráter ontológico.

Parmênides parece ter sido a base da constituição de um pensamento ontológico que concebe a estabilidade do Ser, calcada no princípio da não-contradição. As transformações do Ser são, desse modo, concebidas como eventuais e passageiras, permanecendo nele sempre algo de contínuo e eterno. Alguns autores referem-se à constituição de uma via “parmenidiana” que teria dominado a filosofia por longo tempo, tendo suas influências estendidas até nossos dias. Dessa via, derivaram tanto o platonismo e o aristotelismo como muitas das doutrinas teológicas medievais até o advento das Luzes.

Um pensamento que se funda na permanência, admitindo o princípio de que “as coisas são” por conterem uma essência imutável a despeito das alterações de aparência. A metafísica constrói-se a partir desse mesmo princípio. “Parmênides, é impossível pensar o nada, pois, se tudo que a pessoa pensa e diz, é, quer dizer, existe, não se pode ‘não pensar’ (ou seja, pensar o nada). Além disso, o ser não possui passado, pois o passado ‘não existe’ e algo que não existe não pode gerar algo que existe. Pelo mesmo motivo, o ser não tem futuro. Assim, o ser é imutável e imóvel, pois mover-se é dirigir-se a um não-ser, algo inexistente”. (Marcondes Filho, 2004, p.18) É este mesmo debate instaurado pelas posições de Heráclito e Parmênides, aquele que será desenvolvido em Sócrates e nos sofistas, com uma importante variação de endereçamento: educar os cidadãos para a política.

Assim, em Parmênides, como uma ressonância nas questões da comunicação, tem-se a noção de que as coisas podem ser comunicáveis, mas jamais como elas verdadeiramente são em sua essência. A comunicação possível é sempre camuflada, não verdadeira, disfarçada. O verdadeiro Ser está sempre escondido por detrás das aparências, únicos elementos passíveis de comunicação. É nessa mesma direção que seguirá Platão ao afirmar que a palavra é capaz de exprimir a qualidade dos seres, mas jamais o Ser em sua essência. As palavras são pobres aproximações do real, incapazes de traduzir com exatidão o caráter imóvel e imutável dos seres ideais. Assim, numa forte sintonia com o pensamento platônico – de algum modo seu beneficiário – Parmênides também duvida da capacidade comunicativa da linguagem, uma vez que a verdade essencial dos seres está para além dos limites do logos e da filosofia.

É em Górgias<sup>30</sup>, no entanto, que encontraremos a versão mais cética no que tange à comunicação. Para ele as coisas não são as falas, a linguagem não pode remediar aquilo que é singular nos homens: o fato de que são apenas suas as experiências vividas. Se alguma coisa existisse e fosse passível de conhecimento, ainda assim tal conhecimento não seria comunicável ao outro. A linguagem é incapaz, em sua versão, de transmitir a experiência pela qual o real se dá.

“Heráclito, Parmênides, Górgias e Platão duvidam da comunicação. Mas por motivos diferentes, até mesmo opostos. Parmênides e Platão duvidam partindo da imutabilidade do ser e do fato de as aparências encobrirem um ser ‘verdadeiro’ que estaria escondido. As palavras só pegam esse ser aparente: referem-se às qualidades e não à ‘essência’ imutável do ser. Heráclito duvida, partindo da mutabilidade do ser. Para ele, os homens também enganam-se pelas aparências, mas não há uma ‘essência’ imutável atrás dos véus. Há uma impenetrabilidade na alma que seria profunda e ilimitada. É também a direção de Górgias, que é descrente de qualquer capacidade humana de atingir o universo além das palavras. Só que para ele, o segredo não está nem no mundo das Idéias de Platão nem na alma insondável de Heráclito, mas na própria interioridade, na incomunicabilidade humana profunda.” (Marcondes Filho, 2004, p.49)

Górgias parece ser o diálogo mais próximo da idéia que se quer desenvolver aqui: falar dos limites da linguagem, não porque a Verdade seja inacessível a ela, mas exatamente porque a experiência mundana é dificilmente cognoscível e comunicável, além do que a própria verdade é uma ficção de estabilidade do mundo.

Assim, as aproximações entre Górgias e Nietzsche na negação de um estado de coisas constituído que seria passível de comunicação.

“Esta negação de um estado de coisas constituído não significa que a filosofia nietzschiana seja uma espécie de solipsismo ou idealismo cético que recuse uma realidade exterior às representações. Ela significa que, uma vez que não há ponto de vista exterior ao mundo, a realidade não se situa ‘para além’ do próprio ato de interpretar e não pode constituir seu fundamento. O que existe não são fatos – ou seja, acontecimentos objetivos, independentes da ordem que lhes é imposta pelo homem; tampouco são coisas – se esse termo designa entidades subsistentes e

---

<sup>30</sup> O diálogo “Górgias” pertence ao grupo de obras em que Platão (1980) reverencia a memória de Sócrates, recém morto. O diálogo trata da definição da retórica e este é o tema que dá unidade à obra. Atentando ao fundo filosófico de tal diálogo, é possível reconhecer com clareza teorias que se atribuem ao próprio Sócrates e nada que seja próprio da filosofia de Platão. Considera-se Górgias o sofista melhor tratado por Platão. Uma obra situada nos anos de juventude de seu autor, de tal modo a poder tomá-la como um escrito dispar em relação ao conjunto posterior de sua obra. Essa é a razão pela qual trata-se Górgias como um personagem platônico, mas como um pensador autônomo, cujas idéias são de algum modo díspares em relação àquilo que é hegemônico no pensamento do próprio Platão.

idênticas a si mesmas; finalmente, não é um mundo – se o termo designa uma totalidade ordenada, dotada de sentido e finalidade. O que existe além das interpretações é alguma coisa que, por definição, não podemos conhecer.” (Rocha, 2003, p.41)

Ou ainda, as palavras do próprio Nietzsche (1977) ao afirmar que “o oposto deste mundo dos fenômenos não é o mundo verdadeiro, mas o mundo sem forma e informulável do caos das sensações – logo uma outra espécie de mundo dos fenômenos, um mundo que, para nós, não é cognoscível” (§ 275 – tradução do autor), tampouco comunicável.

Elementos para traçar alguma linha de proveniência, quando se trata de pensar o mundo, a linguagem e a comunicação pela crítica filosófica de Nietzsche.

Não se pretende aqui passar em revista as teorias da comunicação e da linguagem para mapear as diferenças que cada uma delas acabou produzindo com suas proposições. Dar visibilidade a algumas figuras do pensamento antigo, especialmente com aquilo que possivelmente tenham interferido de maneira mais forte na constituição dos modelos posteriores já é o bastante para o que aqui se pretende.

Concebe-se que há uma espécie de agrupamento possível das diferentes teorias que a partir do século XIV tratam a questão da linguagem.

Um agrupamento de forte inspiração nominalista, que em sua base reencontra Aristóteles com os princípios da Lógica, acabando por balizar as modernas teorias da comunicação.<sup>31</sup> Com isso, a lingüística – mais caro produto deste agrupamento – parece ter-se tornado por bastante tempo a grande referência também no campo da comunicação, além de sua evidente penetração nas ciências humanas. Um ímpeto de

---

<sup>31</sup> Para tornar mais clara a associação com o nominalismo, sugere-se Guilherme de Ockham (século XIV) na chamada “Querela dos universais”, onde tal idéia apoiada apenas em questões lógicas buscava uma matematização da linguagem. A linguagem, assim, é tratada como um “objeto” à moda das ciências empíricas, isolado de seu contexto de vida, como uma realidade autônoma. “*A Querela dos Universais foi um debate entre platônicos (ou ‘realistas’) e aristotélicos (ou nominalistas, conceitualistas) desencadeado a partir do ano 1000. Trata-se de saber se as categorias universais (por exemplo, ‘o homem em geral’) existiam de fato ou eram apenas obras do intelecto. Platônicos dizem que sim, aristotélicos dizem que são apenas um recurso lógico do pensamento.*” (Marcondes Filho, 2004, p.56) Uma ilustrativa passagem de Sciacca (s/d) aborda de maneira bastante clara o caráter anti-realista próprio ao nominalismo. “*O anti-realismo é o traço característico da especulação ockamista. Os universais não têm realidade objetiva: existem somente no nosso intelecto; não têm realidade nem nas coisas nem na mente de Deus. Um certo número de objetos particulares apresenta semelhanças ou identidade de caracteres; o conceito não é senão um signo, existente no intelecto, de tais caracteres comuns, com os quais o próprio intelecto capta sob um mesmo nome um certo número de indivíduos afins.*” (p.240) Vale ainda destacar que os empiristas irão apoiar-se no nominalismo para sustentar a idéia de que o universal é de natureza lógica e não ontológica.



reduzir o mundo ao universo da linguagem, restringindo-o ao que é formalmente expresso, parece ter sido essa a grande inspiração dada pela lingüística a diversas áreas do conhecimento. Mas não se trata meramente de fazer uma crítica ao nominalismo.

“A questão que se coloca, na verdade, não é que o nominalismo esteja errado, pois, de fato, os universais são apenas um recurso lógico, sem existência na realidade. O problema é que se constrói toda uma teoria da comunicação baseada na palavra (ou na língua), atribuindo-lhe uma capacidade comunicativa por meio de uma operação cartesiana de divisão do real para melhor analisa-lo. A palavra, o signo, a língua são vistos assim como realidades auto-suficientes e portadoras de comunicação. Em verdade, o método tende ao positivismo, por tratar fatos culturais como objetos à parte, isoláveis, apreensíveis em laboratório, o que descaracteriza totalmente a comunicação.” (Marcondes Filho, 2004, p.58)

Para falar de três grandes elementos aparentados nesse agrupamento, evidentemente cada qual produzindo algumas variações, toca-se de modo breve, num deliberado sobrevôo, as escolas clássicas da lingüística (estruturalistas), na filosofia analítica (especialmente de Bertrand Russell e seu desdobramento em Wittgenstein) e no pragmatismo de maneira mais geral. Menos descrevê-las e mais sintetizar as críticas dirigidas aos seus principais pressupostos quando fazem aproximações ao campo da comunicação.

Saussure<sup>32</sup>, a grande referência da lingüística moderna, em fins do século XIX estabelece um formalismo que toma como elemento principal a língua enquanto sistema fechado, cujo interior dispõe de uma coerência e inteligibilidade que podem ser estudadas por e para si mesmas. Trata a língua como um princípio autônomo de organização que seria a condição básica da comunicabilidade. Em suas proposições, grosso modo, predomina a clássica divisão entre significante e significado, sustentando a crença na verdade do significado, dada por uma estrutura inconsciente causadora do real. É comum

---

<sup>32</sup> “A posição defendida pelos comparatistas e neogramáticos do século XIX encontrou oposição das mais enérgicas no lingüista suíço Ferdinand de Saussure, nascido no castelo de Vuflens, Genebra, em 1857, e falecido em 1913 no cantão suíço de Vand. Sua obra mais importante, *Curso de Lingüística Geral*, só foi publicada postumamente em 1916, graças aos esforços de dois discípulos, Charles Bally (1865-1947) e Albert Séchehaye, que recolheram anotações das aulas dadas pelo mestre entre 1906 e 1911. Especializando-se inicialmente no grupo lingüístico indo-europeu, Saussure, em vida, publicou apenas o livro *Trabalho Sobre o Sistema Primitivo das Vogais Indo-Européias (1879)* e sua tese de doutoramento, intitulada *Sobre o emprego do Genitivo Absoluto em Sânscrito (1880)*. Ao que tudo indica, Saussure teria deixado de publicar o *Curso* devido à inquietação que suas idéias poderiam provocar, como já ocorrera, até certo ponto, entre os participantes de suas aulas. Considerada como o marco inicial da Lingüística moderna, a obra teve intensa repercussão nos meios acadêmicos e constituiu verdadeira revolução na ciência da linguagem”. (Rodrigues, 1978, p.VI-VII)

considerar que há um predomínio bastante forte do momento atual da língua (visão sincrônica) e um interesse maior pela “língua” (como um suporte estrutural) que pela fala (prática social). Seu modelo sustenta-se por uma necessária abstração que considera a existência de uma instância estruturante, cuja decifração possibilitaria um controle sobre seus mecanismos de estruturação do real.<sup>33</sup>

As críticas que se voltam contra esse modelo podem ser agrupadas em dois grandes blocos. A crítica ao fato de acreditar na possibilidade de estudar a língua como um sistema imune ao mundo social em sua dinamicidade, um sistema fechado internamente inteligível e coerente e, em segundo lugar, o conjunto das críticas à idéia de que a comunicação é uma realidade incontestada, apenas condicionada pela existência de um “sistema lingüístico” estruturalmente determinado. O “problema de seu formalismo é que ele não se preocupa com a manifestação concreta da língua quando praticada pela fala individual; ou seja, o indivíduo e o que ele diz, o que ele acrescenta, as transformações que ele promove na língua não lhe interessam”. (Marcondes Filho, 2004, p.59)

---

<sup>33</sup> Algumas considerações acerca do estruturalismo (Silva, 2000) podem auxiliar a, a partir do verbete que segue, estabelecer associações entre o estruturalismo lingüístico de Saussure e alguns de seus desdobramentos posteriores. “estruturalismo. *Movimento teórico que se desenvolveu, sobretudo na França, nos anos 50, inspirado nos princípios formulados no livro póstumo do lingüista suíço Ferdinand de Saussure, Curso de Lingüística Geral, publicado em 1915. De acordo com Saussure, a língua deveria ser estudada, sobretudo, como um sistema sincrônico cujas unidades, os signos, formados pelo conunto significado/significante, só ‘significam’ por meio da diferença que estabelecem entre si. Embora sem mencionar a palavra ‘estrutura’, Saussure afirmava, fundamentalmente, que a ‘língua’ é caracterizada, sobretudo, não pela ‘natureza’ de seus elementos individuais, mas pelas relações que eles estabelecem entre si, ou seja, pela sua estrutura que, neste caso, se define por relações de ‘diferença’. A língua opõe-se, neste sentido, à fala – colocação em ato, efetivação, ou realização, por falantes individuais, do conjunto limitado de regras da língua. O que o estruturalismo dos anos 50-60 fez foi analisar diversos campos e fenômenos sociais de acordo com o modelo lingüístico desenvolvido por Saussure. Assim, por exemplo, Claude Lévi-Strauss talvez o autor mais representativo do estruturalismo, partindo desse modelo, analisou fenômenos como as estruturas de parentesco, os mitos e, em geral, as formas de pensamento, de sociedades ditas ‘primitivas’, como sistemas simbólicos dotados de uma estrutura similar à da língua em sentido estrito. Os estruturalistas acreditavam que a aplicação do conceito de ‘estrutura’ permitia um estudo rigoroso e científico do mundo social. Essa pretensão cientificista do estruturalismo desemboca no desenvolvimento da ‘semiologia’, uma ciência geral dos signos, cujo objetivo consiste em considerar os fenômenos sociais como sistemas simbólicos que podem ser estudados de forma semelhante àquela adotada por Saussure para análise da língua ordinária. Assim, a semiologia analisa como se fossem um conjunto estrutural de regras – ou código – fenômenos tão diversos quanto a moda, a culinária, o cinema, a fotografia, a publicidade e o metrô. O ímpeto do estruturalismo provavelmente havia se esgotado, sob o efeito de diversos questionamentos, sobretudo às suas pretensões cientificistas, já no final dos anos 60, cedendo lugar ao pós-estruturalismo, sem que alguns de seus princípios programáticos desaparecessem totalmente – como o do primado da linguagem, por exemplo. Na análise educacional, o exemplo mais conhecido, coerente e radical de adoção de princípios estruturalistas é o da obra do sociólogo inglês Basil Bernstein, que desenvolveu uma verdadeira ‘gramática’ estruturalista da pedagogia e do currículo.” (p.54-55)*

Desdobramentos das idéias de Saussure, como aqueles encontrados em Roman Jakobson<sup>34</sup>, ainda estarão fortemente marcados pela busca de uma língua ou uma estrutura universal, a Forma de todas as formas. É o que faz, por exemplo, quando busca em seus estudos de linguagem infantil, encontrar distinções fonéticas elementares que sejam comuns a todas as línguas existentes. Em desdobramentos como esse, o que predomina é a idéia de que o sentido está na linguagem e por isso mesmo merece não mais que um tratamento trivial de decifração ou tradução possível. Nada além da relação estabelecida entre um signo e demais elementos de um mesmo código ou, se preferirmos, a tradução de uma palavra por outro signo que lhe possa eficientemente substituir.

Assim, pode-se dizer de maneira bastante sintética que as principais críticas, de diferentes proveniências, endereçadas às escolas tradicionais de linguagem e comunicação de inspiração estruturalista buscam atingir os seguintes pontos de fragilidade: 1) isolamento da linguagem da dimensão social que a engendra; 2) investimento excessivo na fala expressa em detrimento dos atos de fala como manifestações diretamente ligadas a um espaço e tempo historicamente interferentes; 3) busca por deter o real de modo fotográfico, pensando o mundo preponderantemente pela estabilidade e universalidade das formas; 4) a crença na possibilidade da Verdade, marca metafísica que admite a existência de uma remessa ao significado que, por sua vez, explica e fixa o significante dando-lhe sua dimensão Absoluta.

Mas também na Inglaterra, no início do século XX com Bertrand Russell, a filosofia analítica da linguagem parece retomar a trilha do empirismo, desconsiderando importantes elementos da longa discussão trazida pelos racionalistas e também por Kant. Russell tentará tratar a linguagem em seu estatuto científico como um sistema lógico

---

<sup>34</sup> Jakobson, um dos principais animadores da Escola Fonológica de Praga, foi o principal responsável pela elaboração de uma disciplina denominada por ele “Teoria da Informação”. Tal desenvolvimento foi, indubitavelmente, a grande referência para as modernas teorias da comunicação. “*Nesse sentido, Jakobson propôs um modelo para transmissão da comunicação, compreendendo um emissor e um receptor, ligados entre si por um canal de transmissão, cuja construção baseia-se num código, a fim de transmitir um dado relativo à experiência do emissor a respeito do mundo, ou seja, um referente. A partir daí, Jakobson deduziu que a linguagem apresenta seis funções, cada uma das quais especificamente orientada a partir de um dos componentes do modelo. (...) Com sua obras Jakobson impulsionou quase todos os campos da Lingüística, desde a teoria geral até a morfologia, passando pela semântica, pela poética e pela métrica. Além disso, contribuiu de forma decisiva para fundar a fonologia histórica e a tipologia, e influenciou intensamente outros campos das ciências humanas, sobretudo a etnologia, a mitologia e a psicanálise. No plano da Lingüística propriamente dita, a importância de seus trabalhos reflete-se sobretudo na formulação da teoria glossemática, cuja criação é devida principalmente, a Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965), que partiu das teses elaboradas por Roman Jakobson no Círculo de Praga.*” (Rodrigues, 1978, p.XV)

composto de átomos e moléculas. As frases têm, assim, existência independente dos falantes e da experiência de afecção pelo mundo. Além do que, todo discurso lingüístico deve excluir os paradoxos e os corolários dele por oposição àquilo que se torna preponderante em sua analítica: a lógica formal. Aqui, como em outros tantos casos, se pode vislumbrar um ímpeto por “cientificizar” a filosofia e submetê-la ao tacão imperial do projeto oficial de modernidade.

Na mesma esteira, Wittgenstein (1975), tendo sido aluno de Russell, sustenta a posição de que a linguagem tem a propriedade de reproduzir a realidade de modo semelhante à pintura. Não exatamente pela correspondência entre a figuratividade da língua e da fotografia ou da pintura, mas pela constituição de uma estrutura lógica pela qual as coisas podem ser traduzidas. Assim, a linguagem é uma projeção de realidade, uma expressão sensível do pensamento, ainda que não correspondente de modo completo. É segundo essa regra de projeção que seria possível, por exemplo, projetar uma sinfonia na linguagem das notas. Para ele, “as proposições são dotadas de sentido, já os substantivos não o são, eles são pura denotação. Eu posso tanto compreender uma frase quanto checá-la se é verdadeira ou falsa. No primeiro caso, basta verificar se é claro o que ela me fala (não preciso do contexto para validá-la); no segundo, se é adequada ao que quer representar, confrontando-a com a realidade, ou seja, ela só será correta se for verdadeira”. (Marcondes Filho, 2004, p.61)

No período considerado como “obra madura”, Wittgenstein parece recair no esquema formal de inspiração aristotélica, por meio de seus jogos de linguagem. Em tal período, o pensador abandona a discussão em torno da essência da linguagem e volta-se para seu uso pragmático. Apesar de falar em sistema, há uma insistência por abordar a linguagem pelos princípios do cálculo, privilegiando a noção de gramática. Aqui, na discussão sobre o sentido, aponta que o uso é o grande responsável pela atribuição de vitalidade a um signo. O signo obtém sua vitalidade no sistema a que pertence, na linguagem da qual faz parte. Com tal noção, parece fechar-se mais uma vez o círculo lógico que encerra a linguagem em seus próprios limites. Parece ser esta a opinião hegemonicamente sustentada a respeito de suas obras, especialmente em função das apropriações feitas pelo “Círculo de Viena”. Hegemônica, mas não unânime.

Pode-se considerar que há muitas controvérsias em relação à posição ocupada por Wittgenstein na história da filosofia, tanto por suas variações de

posicionamento quanto pelas diferentes influências que provocou no contexto intelectual da primeira metade do século XX. Atualmente, sua filiação é requerida tanto por lingüistas, pragmáticos, quanto por filósofos que têm em seus jogos de linguagem oportunidades de renovação no método de uso da linguagem e na própria prática científica.

Num primeiro período, correspondente à “obra jovem” do autor, consideram alguns, Wittgenstein reconhece a existência de um além-da-linguagem, um campo do incognoscível. Jean-Pierre Cometti, no trabalho de tradução e apresentação de “Carnets secrets” de Wittgenstein (2001) defende com clareza a idéia de que sua obra jamais deu a entender que os únicos meios de tratar problemas filosóficos estariam dados pela linguagem.

“Wittgenstein reconhece a existência do místico, do incognoscível, em frontal contraste com as correntes iluministas da época, que haviam excluído do saber tudo aquilo que não cabia nas regras de sua cientificidade. Por isso, também o desconforto que sentia diante do aproveitamento positivista de uma certa leitura de sua obra. Desconforto também compartilhado por Russell, para quem os neopositivistas (Neurath, Hempel, etc.) pareciam ter esquecido que o objetivo das palavras é ocupar-se de coisas diferentes das palavras. Diferentemente do Círculo de Viena, que simplesmente expurgava do campo do conhecimento tudo aquilo que não se coadunasse coma linguagem da ciência, Wittgenstein acreditava, ao contrário, que aquilo que não poderia ser escrito fosse, de fato, o mais importante.” (Marcondes Filho, 2004a, p.382)

O fragmento citado não apenas indica o alinhamento crítico de seu autor como também coloca em questão a variedade dos jogos políticos implicados na apropriação de Wittgenstein em sua época. Se, por um lado, muitos autores insistem em alinhá-lo com Russell e propõem sua filiação ao atomismo lógico e a uma certa filosofia analítica que mais tarde daria lugar ao pragmatismo, por outro, há quem afirme que Wittgenstein mantém em sua obra uma linha de continuidade, segundo a qual sua segunda grande obra, “Investigações”, seria uma tentativa de resposta às questões levantadas no *Tractatus*. Mas esse é um desdobramento posterior. Por ora, interessa deixar claro que Wittgenstein, a despeito da crença no mito da Verdade por crer na ilusão de representação na linguagem assim como de representação na pintura, abre algumas brechas que lhe resguardam de algum modo das críticas endereçadas à filosofia analítica e às idéias que lhe são adjacentes.

“Wittgenstein considera fugas dessa lógica fechada que encerra a realidade dentro do discurso restritivo dos signos, pois, para ele, há coisas ‘indizíveis’. Ele diz que não é possível falar da realidade senão pela linguagem; contudo, uma proposição pode representar a realidade, mas não consegue representar o que ela tem em comum com a realidade para poder representá-la, isto é, a forma lógica. Para representar a forma lógica é preciso nos situarmos fora da lógica, nos posicionarmos no exterior do mundo. O que se exprime na linguagem não podemos exprimir pela linguagem. Ou seja, há coisas que não se pode falar, mas que são, para ele, paradoxalmente, o mais importante. Quando se refere às questões místicas ou morais, não se pode chegar ao sentido, pois o sujeito ‘não pertence ao mundo’, está no seu limite. É como a morte, diz ele, que não é um acontecimento da vida, que não pode ser vivida. Os limites da língua são, assim, os limites do mundo, e a experiência da vida é singular e incomunicável.”(Marcondes Filho, 2004, p.62)

Feita essa importante ressalva, pode-se considerar que as principais críticas endereçadas à filosofia analítica estão em função da tentativa de apartar a linguagem do mundo, o que aqui importa sobremaneira. Com isso, acaba-se por ceder ao ímpeto de tornar a filosofia mais “precisa”, reduzindo-a através da lógica a um mero instrumental da ciência. A linguagem e também a comunicação, desse modo, são tratadas mediante um processo de formalização, exato e tecnocrático, buscando depurar tudo aquilo que escapa aos ditames da lógica.

Aos pragmáticos, por sua vez, a crítica pela superficialidade com que discutem o fato lingüístico, permanecendo quase que exclusivamente em suas manifestações. A tônica da crítica parece estar colocada no fato de uma ontologia não poder ser descartada em nome de uma prática, uma conduta ou uma pura contingência. “Como se o ‘como funciona’ bastasse para nos explicar os problemas internos da incomunicabilidade e das outras linguagens na comunicação. O pragmatismo tem o vício de tender para manuais práticos de uso, que não satisfazem de forma alguma as intenções dos pesquisadores sobre a natureza do ato comunicativo”. (Marcondes Filho, 2004, p.69)

Essa é uma certa linha de proveniência daquilo que é hegemônico em termos de influências sofridas pelas teorias da comunicação ao longo do tempo. É evidente que há outras espécies de interferência que não foram aqui abordadas, mas o que importa nesse momento é dar a ver a relação estreita que se estabeleceu entre as teorias da comunicação e as teorias da linguagem, especialmente naquilo que estas últimas trazem de sua herança nominalista com pretensões metafísicas.

A maior parte dos desenvolvimentos teóricos na área da comunicação estiveram atrelados ao que se convencionou chamar modelo hipodérmico. Um modelo de

comunicação que nasce inspirado na Teoria da Informação e pressupõe a existência da tríade: emissor-canal-receptor. Esse modelo não operou exclusivamente no campo da comunicação, senão que acabou por alastrar-se por diferentes áreas das ciências humanas, servindo como parâmetro para análise dos mais variados fenômenos sociais. Sociologia, Psicologia e Economia são bons exemplares de áreas que encontraram nesse modelo grande inspiração para seus desenvolvimentos teóricos. A hegemonia de tal modelo acabou por produzir uma naturalização de sua aplicabilidade aos mais variados fenômenos que requerem a idéia de transmissão, seja ela social, econômica ou psicológica.

E nisso encontra-se a evidência de que os desenvolvimentos teóricos no campo da comunicação são fortemente marcados pelos princípios modernos que tornaram possível o desenvolvimento das ciências humanas de um modo geral.

De algum modo as teorias predominantes tanto num campo como noutra (comunicação e linguagem) estiveram reféns de uma vontade muito cara aos ideais metafísicos: a vontade de duração e permanência. E além disso, reféns da forma Homem, condição fundamental da modernidade. Assim, não será difícil entender por que grande parte dessas teorias surgem ancoradas numa cultura escritural que privilegia o signo gráfico em detrimento das semióticas orais. A escrita parece prestar-se mais eficazmente como suporte para uma espécie de teoria da linguagem e da comunicação inspiradas por princípios metafísicos. Ainda que por diferentes meios, todas as tentativas de estudar a comunicação e a linguagem, no que elas poderiam carregar de mais afeito à complexidade e fluidez das modalidades orais, estiveram submetidas à escrita como parâmetro de orientação, seja para “redação justa” das teorias ou, como modelo lógico-formal de descrição dos fenômenos. A escrita parece oferecer-se com maior presteza à formalização lógica.

“O estudo da linguagem, a não ser nas últimas décadas, concentrou-se mais nos textos escritos do que na oralidade por um motivo facilmente identificável: a relação do próprio estudo com a escrita. Todo pensamento, inclusive nas culturas orais primárias, é de certo modo analítico: ele divide seu material em vários componentes. Mas o exame abstratamente seqüencial, classificatório e explicativo dos fenômenos ou de verdades estabelecidas é impossível sem a escrita e a leitura. Os seres humanos, nas culturas orais primárias, não afetadas por qualquer tipo de

escrita, aprendem muito, possuem e praticam uma grande sabedoria, porém não ‘estudam’”.<sup>35</sup> (Ong, 1998, p.17)

Aliás, uma característica bastante importante das sociedades modernas é a ubiqüidade da escrita. “Quase nenhum evento significativo, das declarações de guerra aos simples cumprimentos de aniversário, prescinde de documentação escrita apropriada. Os contratos são selados por meio de uma assinatura escrita. As mercadorias nos mercados, os nomes das ruas, as sepulturas – tudo tem inscrições”. (Olson, 1997, p.17) A escrita é condição básica de quase todas as interações sociais. Senão implicada diretamente, atrelada de algum modo ao registro, certificação ou conservação daquilo que foi realizado. “As atividades complexas são todas registradas, seja em livros de modelos de crochê, seja em manuais de programas de computador ou livros de receitas culinárias. O crédito de uma invenção depende do registro de uma patente escrita, bem como o de uma realização científica depende de sua publicação”. E completa ele, com bom humor, que “o lugar que vamos ocupar no céu ou no inferno depende do que está escrito no Livro da Vida”. (Olson, 1997, p.17) Além disso, as habilitações e competências mais valorizadas estão dadas pela capacidade de operar com os códigos dominantes, através da escrita, leitura e interpretação de signos gráficos. A escola, possivelmente ainda como o mais forte equipamento institucional de formação regular, trata de ensinar operações fundamentais para a vida em sociedade, dentre as quais a leitura e a escrita, indiscutivelmente. Nesse aspecto, vale dizer que uma parte importante dos anos de escolarização é dedicada à aquisição de uma competência genérica na escrita e outros tantos destes anos (chegando à pós-graduação) em utilizar essa competência de escrita para obter conhecimentos especializados e titulação. Há mais de um século que nas democracias ocidentais a educação pública universal e gratuita vem sendo um propósito das políticas governamentais, em que a alfabetização parece ser preocupação constante. A meta da alfabetização é colocada na maior parte dos programas de governo como condição para a cidadania. O cidadão moderno além de ser um “Eu” com

---

<sup>35</sup> Há uma distinção apontada por Ong (1998) entre oralidade primária e secundária. Por primária designa-se a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de conhecimento da escrita ou da impressão. Por secundária, aquela referida a atual cultura das altas tecnologias, na qual um novo modo de oralidade se constitui na interação com aparatos tecnológicos tais como a televisão, o rádio, o telefone. Nessa nova modalidade de oralização, chamada aqui de secundária, tanto sua existência quanto seu funcionamento dependem da escrita e da impressão como modelos.



consciência de si, tem de ser um sujeito escrevente, capaz de prometer, fazer contratos, tornar duradoura sua palavra.

A escrita está profundamente ancorada na cultura ocidental, com a qual se baseia a crença de superioridade cultural sobre os povos pré-alfabetizados e sobre os não-ocidentais. A escrita alfabética, como um artefato tecnológico parece ter sido um dos principais elementos para sustentar tal crença, em grande parte alimentada pelas ciências humanas.

Na esteira de Derrida (2002), afirmando que “não existe signo lingüístico antes da escrita” (p.14), Ong sustenta a idéia de que também não existe signo lingüístico depois da escrita, se com isso estivermos nos referindo à referência oral de um texto escrito. Para ele, o que um leitor tem nas palavras escritas de um texto como este, por exemplo, não são palavras reais, mas símbolos pelos quais é afetado e levado a evocar palavras audíveis num som real ou imaginário. “É impossível à escrita ser mais do que marcas em uma superfície, a menos que seja usada por um ser humano consciente como uma pista para palavras soadas, reais ou imaginadas, direta ou indiretamente”. (Ong, 1998, p.89)

O autor avança em sua proposição, para defender a idéia de que as palavras não são signos, pelos menos não tão fortemente nas sociedades de oralidade primária. Para ele, pensar na palavra como um signo só é possível na emergência de povos quirográficos ou tipográficos, porque signo refere-se primordialmente a algo visualmente percebido.<sup>36</sup>

Com isso, dá a ver que o próprio surgimento da palavra como rótulo, como signo para designação das coisas, teve um aparecimento tardio. A ocorrência de nomes soletrados como rótulos ou etiquetas avançou muito lentamente, a julgar-se pela manutenção de muitas sociedades de oralidade primária mesmo depois da invenção da escrita e da impressão rudimentar.

“Nossa complacência ao pensar nas palavras como signos se deve à tendência – talvez incipiente em culturas orais, mas claramente acentuada em culturas quirográficas – a reduzir toda sensação e, na verdade, toda a experiência humana, a análogos visuais. O som é um evento no tempo, e ‘o tempo caminha’, inexoravelmente sem nenhuma parada ou divisão. O tempo é aparentemente domado quando o tratamos espacialmente no calendário ou no mostrador de um

---

<sup>36</sup> “*Signum, que nos deu a palavra ‘signo’, significava o estandarte que uma unidade do exército romano portava para identificação visual – etimologicamente, o ‘objeto que se segue’ (raiz proto-indo-européia, sekw, seguir). Embora os romanos conhecessem o alfabeto, esse signum não era uma palavra soletrada, mas uma espécie de desenho ou imagem pictórica, como uma águia, por exemplo*”. (Ong, 1998, p.89-90)

relógio, onde podemos fazê-lo aparecer dividido em unidades separadas, uma ao lado da outra. Mas isso também falsifica o tempo. O tempo real absolutamente não tem divisões, é ininterruptamente contínuo: à meia-noite o ontem não estalou para o hoje. (...) Reduzido ao espaço, o tempo parece estar sob um controle maior – mas somente parece, pois o tempo real, indivisível, leva-nos para a morte real. (Não estou aqui negando que o reducionismo espacial seja imensamente útil e tecnologicamente necessário; quero com isso somente dizer que suas realizações são intelectualmente limitadas e podem ser ilusórias)”. (Ong, 1998, p.90)

A noção de que a palavra é um signo não tem coisa alguma de natural. O surgimento da palavra como signo é diretamente proporcional ao declínio das sociedades orais primárias, onde a experiência sonora da palavra, em detrimento de sua referência visual, era predominante. Mais que isso, mesmo quando a palavra escrita requer para si o estatuto de signo, ainda assim ela permanece um mero traçado que antes de representar o mundo, o faz vibrar sonoramente.

O que importa demarcar aqui é a pretensão da palavra como representação. A palavra como aquilo que seria capaz de designar o mundo tornando possível seu conhecimento e comunicação. A palavra que vira signo e se arroga à condição de espelho do mundo.

Embora essa seja talvez a mais antiga ficção humana – pretender estabilizar o mundo na verdade que profere sobre ele – a linguagem assume na modernidade uma feição muito particular. O nascimento do Homem com consciência epistemológica, simultaneamente condição e objeto do conhecimento, faz que a linguagem assuma uma função ainda mais drástica, dizer a verdade do “Eu”. A linguagem comete uma loucura, como sugere Nietzsche. “Bela loucura a da linguagem: graças a ela o homem baila sobre todas as coisas” (Nietzsche, 2000, p.259) E agora, modernamente, pretende bailar sobre ele mesmo. Isso só pode se dar no solo positivo da episteme moderna.

“Os temas modernos de um indivíduo que vive, trabalha e fala segundo as leis de uma economia, de uma filologia e de uma biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhecê-las e de colocá-las inteiramente à luz, todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das “ciências humanas” são excluídos pelo pensamento clássico: não era possível naquele tempo que se erguesse, no limite do mundo, essa estatura estranha de um ser cuja natureza (a que determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural (Foucault, 2002a, p.428)

Aqui interessa de modo especial, esse lugar privilegiado que a linguagem vai ocupando nas ciências humanas, como instrumento de conhecimento e comunicação do mundo. E de modo ainda mais particular, interessa a palavra que comunica a respeito de si, a palavra auto-referente. Porque o que caracteriza as ciências humanas não é meramente a presença do Homem como tema, mas o modo como o Homem opera a linguagem para produzir “consciência” daquilo que lhe foge, que lhe escapa. O Homem vira medida do mundo. E a experiência mundana vai sendo ofuscada pela supremacia da linguagem fazedora de consciência.

“O que manifesta, em todo caso, o específico das ciências humanas, vê-se bem que não é esse objeto privilegiado e singularmente nebuloso que é o homem. Pela simples razão de que não é o homem que as constitui e lhes oferece um domínio específico; mas, sim, é a disposição geral da epistémê que lhes dá lugar, as requer e as instaura – permitindo-lhes assim constituir o homem como seu objeto. Dir-se-á, pois, que há “ciência humana” não onde quer que o homem esteja em questão, mas onde quer que se analisem, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelem à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos”. (Foucault, 2002a, p.504)

E não se trata do “inconsciente” na forma que convencionalmente lhe atribuem as psicanálises. Inconsciente aqui seria “justamente essa região que não se expressa em palavras, o domínio que escapa à linguagem. Não é, pois, por acaso, que não tratamos do inconsciente em Nietzsche; além de não existir aí enquanto conceito, o que se poderia chamar eventualmente de inconsciente remete, de imediato, ao indizível”. (Marton, 2001, p.181)

Inconscientes seriam todas as forças vivas do mundo que não cabem na linguagem.

A linguagem, então, será tomada aqui como a expressão sempre re-encenada de um narcisismo primário. Uma vontade duração, de ordem, de aquietamento identitário.

Corroborando a hipótese de Marshall McLuhan (1967, 1974) assume-se que as pautas de compreensão sociais entre os homens, dependem diretamente da linguagem e das práticas comunicativas, de modo que são sempre autoplásticas. As relações de comunicação proporcionam uma espécie de redundância na qual se pode vibrar e reconhecer como grupo. Elas dão os ritmos e os modelos a partir dos quais os grupos humanos se reconhecem e com os quais se reproduzem.

“as linguagens são instrumentos de narcisismo de grupo; se tocam para afinar e voltar a afinar os instrumentistas; permitem aos falantes soar em tons idiossincráticos de autoexcitação; são sistemas melódicos dirigidos ao reconhecimento que, na maioria dos casos, também representa a totalidade da mensagem; seu uso principal não tem a ver com o que na atualidade se denomina transmissão de informação, senão com a formação de corpos grupais comunicativos”. (Sloterdijk, 2005, p.13) Livre tradução

É assim que a linguagem passa a funcionar na modernidade. Cumprindo sua vocação primitiva de ordenadora do mundo, dá ao Homem a possibilidade de reconhecer-se cada vez mais ele mesmo e, a isso se dará aqui o nome de celebração eulógica da identidade.

Evidentemente a expressão desse narcisismo primário da linguagem assume formas diferentes a cada momento, e é exatamente uma de suas formas contemporâneas de expressão que se pretende aqui demarcar: a apologia da comunicação auto-referencial nas ciências humanas, e na educação, com finalidades de saber e formação, funcionando como forças de exacerbação do individualismo e empobrecimento da experiência mundana.

Sloterdijk prossegue dizendo que “os homens dispõem de linguagem para falar de suas próprias vantagens, entre elas – e não é a menos importante – dessa insuperável vantagem que é poder falar de suas próprias vantagens na sua própria linguagem”. (idem) A episteme moderna, tornando possíveis as ciências humanas, não só cria o Homem como também lhe dá a linguagem e a comunicação auto-referente, como possibilidade de re-encenar continuamente sua própria identidade. “Nesse sentido, toda linguagem, antes de converter-se em um procedimento técnico, permite a qualquer falante elevar-se e glorificar-se, e os discursos técnicos, ainda que de maneira indireta, não fazem outra coisa senão o elogio dos próprios técnicos”. (p.14)

O Homem se ergue numa posição de vantagem em relação ao próprio mundo e faz da linguagem, por força da necessidade comunicativa, uma ferramenta de reiterada afirmação dessa vantagem.

Assim é que se põe o mecanismo que essa tese busca percorrer para demarcar. Uma incitação da necessidade comunicativa auto-referente eleva a linguagem em sua função constitutiva – narcisista-primária – a uma condição de prestígio. A produção de uma compulsão à comunicação, portanto, opera como importante ferramenta na consecução

de uma política das identidades, com a qual se estabelece um primoroso controle sobre a vida – um bio-poder. Fazer falar é uma importante estratégia das políticas de controle social nos dias de hoje. Fazer falar de si, ainda mais. Porque falar de si é erguer-se numa importante condição de vantagem em relação ao mundo. “Quem utiliza uma linguagem segundo sua genuína função constitutiva, isto é, narcisista-primária, expressa com seu discurso sempre o mesmo: ao falando não poderia acontecer nada melhor no mundo que ser precisamente ele ou ela mesma e provar isso nessa linguagem, e neste preciso lugar, o da vantagem de poder estar em sua própria pele”. (Sloterdijk, 2005, p.14) Livre tradução

Mas a extensão desse fenômeno nem sempre foi a mesma. É sobretudo no individualismo moderno e no esteticismo contemporâneo que vai ganhar uma força cada vez maior. Há toda uma história das formas assumidas por essa pretensão de vantagem sobre o mundo, e é exatamente do curso atual desse evento que aqui se quer tratar.

“Desde uma perspectiva histórica, há que reparar no fato de que antes do narcisismo primário se converter, com a irrupção da modernidade, na senha de identidade de algumas nações tão absortas em seus clássicos como em suas armas, num primeiro momento este fenômeno só podia ser observado no âmbito étnico e entre a realeza. No que tange ao indivíduo, terá que passar algum tempo para que sua auto-afirmação adquirisse legitimidade para sair das sombras do pecado e aparecer como o amor-próprio no século XVIII, a sagrada busca do eu no XIX, o narcisismo no XX, e o auto-desenho no XXI”. (Sloterdijk, 2005, p.15)

Na ambiência da educação, o advento das histórias de vida de um modo geral, atreladas à pesquisa e às práticas de formação, parece colocar em cena “novas” modalidades de fontes e de tratamento. A linguagem ganha um lugar de destaque no exato momento em que é alvejado o “paradigma moderno” que durante muito tempo ditou as regras no campo do conhecimento. Se é levado a entender que todo esse desenvolvimento está fortemente implicado com uma ativação das fontes narrativas no campo das ciências humanas como um todo e que isso advém de um giro lingüístico que acabou por afetar toda a discussão em torno do sujeito e suas formas de constituição.

Larrosa (2004b) aponta que um giro lingüístico nas ciências humanas é uma das principais razões para a importância atribuída à linguagem no pensamento contemporâneo. Esse giro estaria composto por três outros, que lhe tornam possível a existência.

O primeiro deles, um giro hermenêutico, segundo o qual o Ser é impensável fora da interpretação. Com isso, posto que toda interpretação é lingüística, o Ser é impensável fora da linguagem. Este primeiro giro é herdeiro de toda uma tradição filosófica que deu à linguagem um peso ontológico, ou seja, filósofos que uniram o Ser e a linguagem na idéia de interpretação.

O segundo, um giro semiológico. Tanto a construção como o significado de um texto é impensável fora de suas relações com outros textos. Sua dívida parece estar para com aqueles filósofos que propõem a linguagem não como mero reflexo da realidade, senão que é ela própria a construtora do real, na negociação com outros regimes de signos. Aqui passa a conceber-se a relatividade, a instabilidade e a produtividade intrínseca dos signos, o que levaria a conceber a verdade como um efeito de eficiência interpretativa dentro de um determinado sistema semiótico.

E por fim, um terceiro. Um giro pragmático. A idéia de que o sujeito humano está num mundo em que o discurso funciona socialmente no interior de um conjunto de práticas discursivas. Sendo assim, o poder que atravessa o discurso afeta os modos narrativos e como conseqüência a produção de verdades.

Essas são as idéias principais a partir das quais se deu um giro lingüístico na perspectiva das ciências humanas e passamos a reconhecer que o sujeito se constitui fundamentalmente pela linguagem, e que ela é uma das grandes, senão a maior, responsável pela constituição do que se é.

“quién somos como sujetos autoconscientes, capaces de dar un sentido a nuestras vidas y a lo que nos pasa, no está más allá, entonces, de un juego de interpretaciones. Lo que somos no es otra cosa que el modo como nos comprendemos; el modo como nos comprendemos es análogo al modo como construimos textos sobre nosotros mismos; y cómo son esos textos depende de su relación con otros textos y de los dispositivos sociales en los que se realiza la producción y la interpretación de los textos de identidad.” (Larrosa, 2004b, p.14-15)

“De hecho, el sentido de lo que somos o, mejor aún, el sentido de quién somos, tanto para nosotros mismos como para los otros, depende de las historias que contamos y que nos contamos y, en particular, de aquellas construcciones narrativas en las que cada un de nosotros es, a la vez, el autor, el narrador y el carácter principal, es decir, de las autobiografías, autonarraciones o historias personales.” (idem, p.12-13)

Dado isso, não será difícil entender por que as disciplinas acadêmicas passam a interessar-se por capitalizar todas essas formas de narrativa e submetê-las ao crivo da investigação. Numa sociedade da compulsão comunicativa, na qual os meios tecnológicos tornam cada vez mais fluida e “imaterial” a vida, as narrativas de si tornam-se rapidamente alvo de controle social. E que maneira mais adequada de estabelecer tal controle, senão pela produção de um conhecimento especializado que regule tal produção?!

O contágio da educação por essa proliferação narrativa e pela correlata valorização das fontes primárias e ainda mais especificamente das narrativas orais, parece ter-se dado modernamente na década de 60, com o advento dos princípios da educação permanente. Nóvoa (2004) nos oferece um excelente fragmento, como evidência da penetração dessas idéias no campo educacional e, de modo sumário, sua estratificação em certas “linhagens” de pesquisa mundo afora.

“Esta inicia-se na transição dos anos 60 para os anos 70, referindo o sucesso que então conheceu o conceito de Educação Permanente. Ele era portador de uma crítica ao 'modelo escolar', deslocando a formação de uma idade específica (a infância) para todas as idades da vida e de um lugar concreto (a escola) para um conjunto de espaços sociais e culturais. (...) No conjunto das 'saídas' que esta reflexão foi tendo, vale a pena assinalar o aparecimento das 'histórias de vida' e o seu desenvolvimento nos espaços de formação de adultos. A equipa de Pierre Dominicé, na Universidade de Genebra, de que Marie-Christine Josso fez parte, foi um dos pólos principais deste movimento nos países francófonos. Por uma via distinta, com origem em John Dewey e nas leituras que dele fez Donald Schön, também nos Estados Unidos da América se equacionavam as questões da experiência e da reflexão. Um pouco mais tarde, Mathias Finger e eu próprio, que tínhamos sido alunos de Pierre Dominicé no início dos anos 80, publicávamos em Portugal uma colectânea de textos, O método (auto)biográfico e a formação, que reunia muitos dos autores de referência dos dois lados do Atlântico.” (p.13)

O prestígio das narrativas e sua ampla difusão nos espaços educativos de modo especial tendo como correlata a crescente valorização das narrativas auto-referentes, das biografias e histórias de vida de um modo geral, responde a uma nova modalidade de controle social, operada na esteira de uma sociedade cada vez mais fluida e pautada pelo fascínio da linguagem e da consciência de si.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Deleuze (2003) faz uma referência bastante nítida à emergência de modalidades de controle social para as quais se precisa estar suficientemente atento. *“É necessário bem vigiar os temas que nascem, que se desenvolverão dentro de quarenta ou cinquenta anos e que nos explicam que o admirável seria fazer, ao mesmo tempo, a escola e a profissão. Será interessante saber qual será a identidade da escola e da profissão*

Assim a dimensão “experiencial” e “narrativa” da formação ganha prestígio, assumindo-se de modo tácito que o conhecimento se dá pela progressiva e desejável consciência que o agente das práticas toma a respeito de si próprio. Trata-se do primado das práticas reflexivas, onde se re-encena a cada prática a duplicação própria à produção do conhecimento no campo das ciências humanas. No dueto reflexão-ação encontra-se o sujeito com consciência epistemológica de sua prática e esse mesmo sujeito que conhece se constitui como objeto desta consciência. Ele ocupa as duas posições: reflexão e ação, mediadas por indispensáveis narrativas de si próprio. Os saberes, portanto, passam a ser produzidos numa espécie de epistemologia da prática, modo característico e prestigiado das ciências humanas e de tão forte penetração nas pesquisas educacionais da atualidade.

Vale notar que na educação em especial, dada sua “missão” como instância privilegiada de produção dos sujeitos morais, uma tal epistemologia acaba sendo de grande eficiência ético-política, pois se consegue fazer simultaneamente a pesquisa e a formação. E isso ao mesmo tempo revela o quanto a educação, e as ciências humanas de um modo geral, apesar de todas suas “inovações” funcionam na ordem discursiva moderna que pretende fazer a um só tempo o Homem do conhecimento e da moral. Assim a eficiência dos discursos educacionais como operadores da modernidade ética e política dá-se por força de sua ampla penetração no cotidiano das vidas dos sujeitos, lá onde ela parece mais íntima e resguardada. O controle biopolítico opera de maneira sutil, não mais com a visibilidade ostensiva de recursos disciplinares, mas através de mecanismos que apelam para o exercício da consciência de si, que voluntária e habilmente conforma-se à ordem discursiva vigente.

Para muitas coisas servem os novos modos de fazer pesquisa e promover formação (sempre continuada), mas um efeito parece compartilhado por todos eles: o gerenciamento e controle da produção de verdades, segundo parâmetros que na maioria das vezes sequer se sabe reconhecer quais são. Fazer falar parece ser uma marca bastante forte das novas modalidades de controle social. Substituem-se entusiasticamente as gramáticas com as quais são gestados academicamente os saberes, mas não se toca no cerne da questão: o atávico fascínio pela estabilização do mundo que permitiria conhecê-lo e comunicá-lo.

---

*através da formação permanente, que é nosso porvir e que não implicará mais forçosamente o reagrupamento de escolares dentro de um meio de fechamento.” (p.299-300)*



Importa colocar em exame alguns efeitos dessa lógica. Quer-se apontar aqui como a entusiástica recepção das “novas metodologias” pode invisibilizar sua possível inscrição numa máquina que as precede: a grande máquina moderna de controle sobre a vida pela remarcação da soberania de uma certa consciência epistemológica. E disso resultariam pelo menos dois efeitos de forte impacto sobre a vida contemporânea: um novo individualismo e um empobrecimento da experiência mundana.

A filósofa judaica Hannah Arendt talvez seja uma das mais interessantes pensadoras da atualidade a lançar crítica sobre as democracias representativas e traçar um diagnóstico da despolitização, do medo e da falta de imaginação que impedem a ação política na sociedade contemporânea. Numa defesa categórica da autonomia do político, Arendt toma especialmente o fenômeno da despolitização como marca de nosso tempo.<sup>38</sup> É nessa direção que se buscará aqui entender os percursos de um novo individualismo.

Para ela, a organização partidária própria dos regimes democráticos representativos impede os indivíduos de uma efetiva participação na vida pública. A despeito de todo o investimento em pesquisas de opinião e outros tantos mecanismos que mascaram a exclusão da vida política, Arendt (1989) considera que a formação de uma posição política só é possível através de um processo de discussão pública pouco freqüente nas modernas democracias. Diferente de uma “representação”, a autora julga que os partidos políticos, com seu monopólio burocrático de controle das candidaturas acabam por se constituir como eficientes máquinas de controle do poder popular. O cenário político, assim, passa a ser um grande palco de disputa por convicções, tanto mais fortes e efetivas quanto maior a adesão popular que sejam capazes de produzir. A política, contraditoriamente, ao mesmo tempo em que se esvazia de seu caráter eminentemente público e coletivo, torna-se um superespetáculo midiático que não vai muito além de uma relação mercantil em que o objeto de negociação e o capital implicado são, respectivamente, a adesão e a crença popular.

Hannah Arendt chega a comparar as modernas democracias representativas a regimes oligárquicos, nos quais o principado democrático está sustentado pela crença no fato de que os temas políticos representariam um enfado, um peso, uma carga indesejável

---

<sup>38</sup> De modo ainda mais preciso, talvez seja oportuno dizer que “despolitização” (*entpolitisierung*) é um conceito Carl Schmitt que tem forte correspondência com o conceito arendtiano de desmundanização (*wordlessness*).

cujo objetivo está para além da própria ação política, ou seja, no espaço privado. A política passa a não dizer mais respeito àquilo que há de mais básico, regular ou cotidiano das vidas. A ação política, desse modo, surge como uma prerrogativa governamental de caráter burocrático e o espaço público, não mais uma arena viva de discussão e produção coletiva, mas um palco de disputa por adesões e alianças. O espaço público vai tornando-se cada vez mais um aparelho burocrático e administrativo e os seus agentes meros funcionários dessa inevitabilidade política. A burocracia torna-se, com isso, a modalidade de governo predominante. Um governo invisível em que ninguém governa, a despeito de todos serem governados.

O conceito de político elaborado por Arendt parte de uma análise negativa do totalitarismo. Para ela, o acontecimento totalitário é a versão mais bem elaborada da perversão e aniquilamento do político. É dessa experiência de destruição política que ela extrairá os elementos para constituir seu próprio conceito. No estudo de 1951, *As origens do totalitarismo*, Arendt apresenta as principais figuras de uma antipolítica, apontando como o terror sistemático é a essência e a forma de governo empregada nos sistemas totalitários. O terror é a principal força de destruição da individualidade humana, privando os indivíduos de toda sua capacidade de ação criativa e espontânea, uma vez que ele firma-se na extinção da pluralidade humana, pressupondo a homogeneidade como condição de possibilidade para a ação.

Como a própria autora observa, num regime totalitário, “em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais [o terror sistemático] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas.” (Arendt, 1989, p.517-518)

No totalitarismo o terror funciona como a completa aniquilação do político porque o próprio regime prensa as pessoas umas contra as outras. Suprimindo todo espaço intermediário, suprime-se também a possibilidade de movimento e de interação, acabando por reduzir ao mínimo qualquer possível prática de liberdade, por menor que seja. É por esse avesso da política que Arendt construirá seu conceito, sustentando a idéia de que o político nasce justamente dessa brecha de liberdade que a ação no espaço público – espaço da ação – pode garantir.

Autores contemporâneos como Bauman ou o sociólogo americano Richard Sennett parecem apontar em direção análoga, ainda que por vias diferentes. Bauman

tratando da privatização/individualização das forças modernizantes e Sennett apontando o advento de uma tirania da intimidade.

Bauman (2001), por exemplo, colocando em discussão as características que fazem da modernidade atual um período novo e diferente, aponta que uma mudança significativa de padrões está dada pela

“desregulamentação e privatização das tarefas e deveres modernizantes. O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana [espaço público da ação política, por exemplo], vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (‘individualizado’), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. Ainda que a idéia de aperfeiçoamento (ou de toda modernização adicional de status quo) pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, com o peso da responsabilidade) se trasladou decisivamente para a auto-afirmação do indivíduo. Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da ‘sociedade justa’ para o dos ‘direitos humanos’, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado.” (p.38)

Embora sua ênfase, diferentemente de Hannah Arendt, esteja colocada mais fortemente sobre a emergência de um novo discurso na ordem ético/política, Bauman não se furta de apontar, como Arendt também o faz, que a sociedade contemporânea vem progressivamente privatizando o espaço público da ação política, o que de certo modo enfraquece sua chance de efetuação. Enquanto ela aponta uma despolitização resultante de um totalitarismo que nas sociedades modernas assume uma feição burocrática, ele detém-se nos meios pelos quais versões cada vez mais fluidas da modernidade acabam por intensificar processos de individualização, contrários a quaisquer ideais políticos de caráter coletivo. Talvez se possa falar de uma diversidade de enfoque, mas, sobretudo é preciso enxergar uma sintonia de perspectiva.

Nessa esteira é possível operar com uma distinção muito clara entre indivíduo e cidadão, considerando que o indivíduo é um dos principais obstáculos ao exercício da cidadania. Para Bauman, o cidadão é uma pessoa que conquista seu bem-estar através do bem estar da cidade, do bem-estar coletivo, enquanto o indivíduo tende a ser morno quanto à causa ou o bem comum. Com o predomínio dos processos de individualização, o que corresponde a uma progressiva infiltração do espaço público pelos

temas e interesses da intimidade, o sentido hegemônico para a idéia de “bem comum” parece ter-se tornado nada mais que a garantia dos direitos individuais. O bem coletivo tornou-se a garantia de que cada um possa satisfazer seus próprios interesses.

Essa idéia é bastante sintônica com as atuais perspectivas de luta pela garantia dos direitos constitucionais que, se por um lado representa uma importante ação propulsora de justiça social, por outro acaba esbarrando em um limite muito nítido: o progressivo encolhimento do poder público à mera condição de gestor dos direitos humanos individuais. “As únicas duas coisas úteis que se espera e se deseja do ‘poder público’ são que ele observe os ‘direitos humanos’, isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam ‘em paz’” (Bauman, 2001, p.45) Trata-se do Estado agindo de modo a regular os desvios que coloquem em risco a segurança, nem tanto da população, mas a segurança de sua própria lógica de funcionamento, cuidar da liberdade dos indivíduos honestos, dos homens de bem, “protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, pervertidos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus”. (idem)

Mas o interesse por desenhar esse quadro está dado em função de um detalhe específico que se quer aqui destacar: o progressivo enfraquecimento da ação política e o esvaziamento do espaço público, ou ainda mais precisamente, um novo individualismo.

“Se o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, e se a individualização anuncia problemas para a cidadania e para a política fundada na cidadania, é porque os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus únicos ocupantes legítimos e expulsando tudo mais do discurso público. O ‘público’ é colonizado pelo ‘privado’; o ‘interesse público’ é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos, melhor). As ‘questões públicas’ que resistem a essa redução tornam-se quase incompreensíveis.” (Bauman, 2001, p.46)

Essa privatização/colonização do espaço público parece operar, então, dois movimentos paralelos e simultâneos. Faz o espaço público esvaziar-se de seu caráter político e, ao mesmo tempo, exacerba a importância e o interesse pela publicação das intimidades como meio de manter a dita colonização em plena atividade. Resumidamente:

trata-se de uma privatização do público e de uma publicação das intimidades, numa imbricação irreduzível.

Richard Sennett (1995) teve oportunidade de dizer com extraordinária propriedade, que a sociedade contemporânea se caracteriza por uma tirania da intimidade, onde a esfera pública se vê cada vez mais esvaziada e a vida pessoal desequilibrada. Vem-se constituindo uma lógica da intimidade, segundo a qual a proximidade constituiria um valor moral, sem o que a sobrevivência no mundo contemporâneo seria praticamente impossível. Mas essa suposta vontade de intimidade mostra-se bastante ambígua. Ela coexiste com desenvolvimentos tecnológicos que tornam cada vez mais viáveis a apresentação pública e a devastação da privacidade. Assim, talvez se esteja falando de uma outra espécie de intimização, algo diferente daquela reconhecida por um processo de retirada do sujeito dos circuitos de visibilidade. A esse novo modo de operar a lógica da intimidade e da privatização do espaço público e por decorrência, da privatização do político, pode-se chamar intimização assistida.

Assistida porque a existência da intimidade parece depender, em muitas situações, de sua apresentação pública, como condição de reconhecimento, manutenção e regulação de sua existência. Constitui-se, assim, um novo tipo de intimidade (pouco privada) que depende diretamente de meios de apresentação pública em diferentes níveis.

Observe-se bem que essa nova modalidade de trato da intimidade, fortemente determinada pela lógica da individualização, depende diretamente do espaço público como seu reduto de apresentação. Assim, diferentemente do que se poderia pensar numa análise mais superficial, a individualização não tem como correlato direto o retraimento ou a privacidade. O que se altera é que “aventurar-se no espaço público [nessa nova conjuntura] não é tanto a busca de causas comuns e de meios de negociar o sentido do bem comum e dos princípios da vida em comum quanto a necessidade desesperada de ‘fazer parte da rede’”. (Bauman, 2001, p.46)

Um individualismo de características muito peculiares, afeito ao agregacionismo confessional, mas pouco simpático à ocupação do espaço público como agência de ação política na coletividade.

O novo individualismo tenta operar com o princípio de que todos os males se devem ao anonimato e à alienação, que seriam oriundos das falhas comunicativas. A filosofia da sociedade intimizada seria, então, aquela calcada nas teorias da comunicação

segundo as quais todos os problemas se reduzem a falhas de compreensão causadas pela ineficiência comunicativa. Um certo prestígio emancipatório da palavra seria contraposto ao silêncio, até então tomado com a expressão de forças repressivas, a serviço dos tabus ou da covardia. Incitação a tomar a palavra para dizer a verdade de si e, assim, emancipar-se do mundo. No entanto, com isso paga-se um preço que bem medido talvez parecesse demasiado caro.

A gana por comunicar cada vez mais e com maior eficiência parece ser o grande instrumento à disposição dessa tirania intimista; sem o fascínio pela comunicação talvez sua eficácia estivesse bastante comprometida. Um projeto de intimização da existência (ou psicologização, o que é equivalente), condição básica do esvaziamento do político e da privatização do espaço público, está diretamente relacionado a um controle social de caráter biopolítico voltado especialmente para o gerenciamento das tecnologias comunicativas.

A proximidade tem surgido, contraditoriamente, como uma condição de sobrevivência na sociedade atual cada vez mais individualista. Aliás, pode-se dizer que tal excesso de proximidade é a própria condição de existência dessa nova versão do individualismo. Uma proximidade obrigatória, dada pela publicação das intimidades que supostamente aproximariam os homens e garantiriam um senso de comunidade humana. “O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos”. (Bauman, 2001, p.83)

Paralelamente, a “definição corrente de ‘interesse público’, promovida pela mídia e amplamente aceita por quase todos os setores da sociedade, é o dever de encenar tais dramas [os dramas psicológicos, intimistas] em público e o direito do público assistir à encenação”. (idem) Cada vez mais são evadidos do espaço público os temas que efetivamente podem interessar à coletividade, tornando-se a agenda política uma exposição desmesurada de intimidades. Desse modo, a “ideologia da intimidade transforma todas as categorias políticas em psicológicas e mede a autenticidade de uma relação social em virtude de sua capacidade de reproduzir as necessidades íntimas e psicológicas dos indivíduos envolvidos”. (Ortega, 2000, p.109)

O que se altera nessa versão é a ordem habitual com a qual se vinha lidando ao longo de toda uma tradição crítica de pensamento. O costume era esperar que o golpe do

poder colonizador, suspeito e digno de resistência viesse da esfera pública em direção ao espaço privado, individual ou íntimo. Pouca atenção tem-se dedicado aos perigos, bem mais atuais, do esvaziamento do espaço público, do enfraquecimento da ação política coletiva e da forte colonização do público pela tirania das intimidades.

Esta paisagem social se constitui por força de um conjunto tecnológico variado, no qual a compulsão à comunicação com suas tecnologias vem tendo um papel de destaque.

Talvez seja uma frase de Foucault (1985) a mais adequada para ambientar a emergência do espírito de “escuta das intimidades” gestado nos últimos três séculos, mas inaugurado mais fortemente no princípio do século XX com a emergência de um psicanalismo generalizado. Foucault, referindo-se a uma sociedade que incita à fala, e à fala sobre o sexo, especialmente, assim se posiciona: “Afim de contas, somos a única civilização em que certos prepostos recebem retribuição para escutar cada qual fazer confidência sobre seu sexo: como se o desejo de falar e o interesse que disso se espera tivessem ultrapassado amplamente as possibilidades de escuta, alguns chegam até a colocar suas orelhas em locação”. (p.13)

Alugar orelhas. Essa é uma boa imagem para começar a tratar essa crescente incitação a “falar de si”. Foucault refere-se de modo mais direto, em seu “A vontade de saber” de 1978, a uma sociedade que fala largamente do sexo, a despeito de assumi-lo proibido e silenciado. É contra a hipótese repressiva que se levanta Foucault, tratando de “interrogar o caso de uma sociedade que desde há mais de um século se fustiga ruidosamente por sua hipocrisia, fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar”. (idem, p.14)

O que Foucault analisa no primeiro volume de sua genealogia da sexualidade é o nascedouro dessa lógica da intimização, produzida eficientemente pela hipótese repressiva do sexo. Coloca em questão o modo como se foi sendo progressivamente levado a “saber e comunicar a verdade” da sexualidade, sendo a incitação dessa vontade a própria condição de existência deste objeto de saber e comunicação. Tem-se aí não apenas uma história do nascimento da verdade sobre o sexo, mas também um bem traçado desenho do modo como foram sendo produzidos sujeitos de uma intimidade passível de exame por meio de tecnologias comunicativas. Dessas tecnologias da

comunicação, a confissão foi, segundo ele, a matriz geral a partir da qual se constituíram todos os regimes de verdade sobre o sexo. O mesmo se aplica à moderna noção de intimidade.

Durante muito tempo a confissão esteve diretamente ligada à prática da penitência, mas com o passar do tempo, a partir do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, as práticas confessionais foram perdendo seu caráter ritual e exclusivo. A difusão do modelo confessional alastra-se e este passa a servir de modelo operacional para toda uma variedade de relações, incluindo alunos e professores, pais e filhos, médicos e pacientes. Diversificam-se, assim, tanto as motivações quanto os efeitos esperados da confissão e, além disso, as formas de operação dessa tecnologia comunicativa. A confissão, desse modo, não apenas abre outros domínios do saber como também inaugura novas maneiras de proceder em domínios já existentes. “Pela primeira vez, sem dúvida, uma sociedade se inclinou a solicitar e a ouvir a própria confidência dos prazeres individuais”. (Foucault, 1985, p.63)

Mas é, sobretudo no século XIX, no campo da psiquiatria que os prazeres individuais, naquilo que começavam a ter de mais íntimo (porque supostamente reprimidos), eram chamados à confissão para sustentar um discurso de verdade sobre si mesmo. Isso representa uma mudança bastante significativa na ordem da confissão. Ela deixa de se render ao discurso do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, para entregar-se à nascente ordem científica responsável pelo corpo, desejo e vida íntima. A tecnologia confessional migra do campo religioso para o discurso da ciência.

Produzir a crença na repressão dos discursos sobre o sexo e estabelecer a necessidade de liberação comunicativa, parecem ter sido estes os mecanismos que favoreceram uma fecunda articulação entre os procedimentos da confissão e a discursividade científica. A produção de uma vontade de saber relativa ao sexo fez funcionar no Ocidente moderno, em perfeita harmonia, os rituais da confissão advindos do cristianismo, e a regularidade científica.

Em resposta analítica à questão sobre o modo como se chegou a constituir uma extorsão das confissões sexuais e de intimidade através do discurso científico, Foucault faz uma análise de cinco procedimentos que importa tomar de modo mais detido para que se possa entender com maior clareza o solo sobre o qual se desenvolve o psicanalismo de que trata Robert Castel (1978).



O primeiro deles, uma codificação clínica do “fazer falar”. O procedimento da confissão passa a ser inscrito num campo cientificamente aceitável de observações. Para estabelecer essa codificação clínica que garantiria o caráter científico do trato das confissões, alguns estratagemas foram criados. Dentre eles: associar a confissão a outras espécies de exame, o interrogatório fechado, as associações livres, a hipnose para evocação de lembranças. Enfim, um conjunto de procedimentos devidamente arregimentados em torno de uma certa lógica que tornava possível a inscrição da confissão no bojo dos procedimentos aceitos ou candidatos à aceitação pela ciência.

O segundo, o postulado de uma causalidade geral e difusa. Este é o postulado segundo o qual tudo deve ser total, meticulosa e constantemente comunicado, uma vez que o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo, o que torna necessário passar em revista os mínimos detalhes, porque cada um deles, por mais discreto ou insignificante, certamente produz conseqüências das mais variadas ao longo de uma existência. É o princípio da causalidade geral e difusa exercida pelo sexo sobre a conduta, o que sustenta a exigência técnica de uma inquisição exaustiva e minuciosa.

Uma latência intrínseca à sexualidade é o terceiro dos cinco procedimentos. Com o deslocamento operado no século XIX, ao trazer a confissão do campo religioso para o discurso científico, os conteúdos de que trata a confissão passam a ser não somente aqueles que o sujeito deliberadamente quer esconder, mas especialmente os que se escondem ao próprio sujeito, e passíveis de uma revelação progressiva que não envolveria tão somente a vontade de revelar, mas também a participação ativa de um investigador que dribla o funcionamento obscuro, latente e fugidio naturalmente próprios da sexualidade e dos temas de vida íntima. A confissão que se deseja nem sempre se entrega de boa vontade, é preciso arrancá-la através de rigorosos procedimentos científicos. Isso embasa a importância do quarto procedimento.

O método da interpretação é o quarto. A confissão em sua versão moderna não se dá meramente na existência de um confessor que seja capaz de perdoar, consolar e dirigir. A relação com o confessor, nesse caso um operador da ciência, é indispensável como norma para produção de uma verdade cientificamente aceita e validada. A verdade não está dada apenas pela entrega do conteúdo confesso, ela só se produz no complemento interpretativo oferecido por aquele que a recebe. Torna-se necessária uma duplicação da revelação confessional, de modo que se produza uma verdade mais verdadeira que a

obscura verdade do conteúdo confesso. O poder do confessor não é apenas o de exigí-la e decidir a partir dela o que deve ser feito. O seu é o poder de “revelar a verdade” (interpretar) que se esconde por detrás da verdade proferida. “O século XIX tornou possível fazer funcionar os procedimentos de confissão na formação regular de um discurso científico, fazendo dela não mais uma prova, mas um sinal e, da sexualidade [e da intimidade], algo a ser interpretado”. (Foucault, 1985, p.66)

O quinto e último procedimento é uma medicalização dos efeitos da confissão. O conjunto dos procedimentos anteriores deverá conduzir no sentido de uma recodificação através de operações terapêuticas. O regime do normal e do patológico passa a ser o novo registro em que vai inscrever-se o resultado final de uma confissão. O par normalidade/patologia surge como uma transposição da culpa, do pecado, do excesso ou da transgressão. Assim, a confissão intimista ganha lugar entre as intervenções médicas. Foucault faz, de modo tão sintético quanto brilhante, um diagnóstico desse arbitrário procedimento de medicalização: “A verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor e responsável”. (idem, p.66) Eis a face transfigurada da confissão.

Com a descrição destes cinco procedimentos básicos, operadores fundamentais da confissão em sua versão científica, passa-se à caracterização do psicanalismo, conceito desenvolvido por Robert Castel (1978) numa consistente crítica histórico-política ao desenvolvimento da psicanálise e sua penetração no seio das ideologias dominantes e dos mecanismos de controle social. Toma-se aqui a psicanálise como suporte para esta crítica por considerá-la o produto mais caro do início do século XX, oriundo desta lógica da sexualização e do desenvolvimento de uma “ciência da intimidade”. Tamanha é a sintonia entre a aura deste tempo e os princípios da psicanálise que não seria difícil equiparar os procedimentos descritos por Foucault aos pilares básicos da crença psicanalítica.

Um primeiro ponto importante de estabelecer é a distinção entre psicanálise e psicanalismo. Os termos não são sinônimos, tampouco podem ser reduzidos um ao outro de modo simplista. Castel toma a psicanálise como uma abstração que tem por objeto o inconsciente, uma teoria e um conjunto de práticas a ela associadas que acabam por invisibilizar suas implicações políticas e sociais mais diretas. Já o psicanalismo seria uma espécie de efeito específico da psicanálise, um princípio de desconhecimento que se

estende por diferentes níveis sociais fazendo o discurso do inconsciente ter uma eficácia social bastante forte. No entanto, o conceito psicanalismo não se restringe a uma referência geral e imprecisa de tudo aquilo que a psicanálise infiltra nem ao conjunto geral de seus efeitos sobre a sociedade. É diferente disso. O psicanalismo surge como um conceito para pensar como imediata e essencial a cumplicidade estabelecida entre o modelo de funcionamento intrínseco da relação analítica e certos mecanismos da ideologia dominante. Tal cumplicidade acaba por criar ainda uma espécie de rastreamento de certos usos sociais da psicanálise que passam a ser interpretados como maus usos ou alterações doutrinárias, e isso também constitui parte importante da própria funcionalidade do psicanalismo.

“Quero precisar logo, para evitar um contra-senso não de todo ausente, aliás, que a psicanálise não é o psicanalismo. A psicanálise é a prática e a teoria dos efeitos do inconsciente que coloca entre parênteses a questão de suas finalidades sócio-políticas: abstração defensável, com o veremos, em limites bem precisos e estreitos. O psicanalismo é o efeito-psicanálise imediato produzido por esta abstração. É a implicação sócio-política direta do desconhecimento do sócio-político, desconhecimento que não é um simples ‘esquecimento’, mas, como sustentaremos, um processo ativo de invalidação. A relação da psicanálise com o psicanalismo é, então, muito mais estreita que a de uma teoria com suas aplicações, pois que a psicanálise não é uma teoria qualquer, mas a prática da totalidade de seus efeitos, ou a produção de sua própria prática. É assim que ela produz o psicanalismo tão diretamente como um corpo exposto dá sombra.” (Castel, 1978, p.4)

O que Castel coloca em discussão não é meramente um desvio no curso histórico da psicanálise, o que a estaria tornando na década de 70 especialmente, um produto de segunda linha por sua popularização e penetração nos discursos institucionais. Os que apostam numa crítica que denuncia os desvios que a psicanálise vem sofrendo em relação aos princípios de seu núcleo central e originário estão, na visão de Castel, apenas encobrando o problema central que para ele se coloca, a assunção do inconsciente e do modelo dual da relação intraterapêutica que obscurece as forças sócio-políticas tornando possível o próprio discurso e prática psicanalítica. Assim, ele analisa o mito da recuperação, inscrevendo tanto os desvios doutrinários quanto as “bem intencionadas” tentativas de purificação da psicanálise, no bojo de uma política mais ampla que é sua própria condição de eficiência: o psicanalismo.

Além disso, Castel discute o modo como uma certa psicologia social ou uma psicossociologia advinda da década de 60, especialmente da França, não toca de modo

frontal aquilo que precisa ser desmontado no dispositivo psicanalítico. Isso seria o resultado do próprio psicanalismo, fazendo com que os dogmas psicanalíticos encontrem guarida no seio das ciências sociais, passando a servir-lhes de parâmetro também para a análise sociológica. “Através do grande devaneio fetal da interdisciplinaridade, uma sociologia ou uma psicossociologia tão inofensivas quão ingênuas, largamente provedoras de ‘interações’, ‘contextos’, ‘influências’, de todos esses reflexos insípidos da realidade social, permitiram economizar uma reflexão mais elaborada sobre a inscrição da psicanálise nas estruturas de poder”. (idem, p.10) Uma psicanalização das ciências humanas que passam, desse modo, a colocar-se reféns dos construtos psicanalíticos, inviabilizando assim uma crítica mais mordaz à própria psicanálise. Este foi o modo eficiente como o psicanalismo acabou por produzir uma “fantasmagoria psi” calcado no império do inconsciente, fora do qual, aparentemente, não seria possível qualquer espécie de crítica. A única crítica possível seria, assim, aquela que utiliza as próprias armas do inimigo, sem atentar para o caráter das armas e aquilo que elas lhes levam a fazer.

Pode-se resumir em três proposições aquilo que pretende Robert Castel em sua radical análise do dispositivo psicanalítico.

Primeira: defende a idéia de que a relação estabelecida entre a psicanálise e suas utilizações, derivações, desdobramentos, mesmo os mais desviantes, jamais é uma relação de pura exterioridade, ou seja, mesmo onde a psicanálise torna-se aparentemente distorcida, ali também continua a funcionar o dispositivo psicanalítico e grande parte desses “desvios” é a própria condição de fazer durar sua eficiência.

Segunda: é a de que a relação analítica, por mais rigorosamente filiada à ortodoxia psicanalítica que possa ser, tem sempre efeitos sociais específicos que jamais são neutros e tampouco conseguem o propósito de suspender temporariamente as relações de poder e dominação.

Terceira: a de que a relação entre as duas primeiras proposições dá a ver o lugar privilegiado que a psicanálise, através do psicanalismo generalizado, ocupa atualmente no seio das ideologias dominantes e das instituições de controle social. Trata-se, segundo Castel (1978), do “esboço de uma teoria da situação da psicanálise na conjuntura das relações de classe e de sua decisiva contribuição às técnicas de psicologização e de privatização, principalmente em sua interpretação médico-psiquiátrica”. (p.11)

Considera-se que a relevância da crítica empreendida por Castel está dada em função de dois importantes movimentos de análise que envolvem ao mesmo tempo: a) não fazer da psicanálise apenas mais um produto grosseiro da sociedade burguesa tomando-a como mais uma ideologia entre outras tantas. “O que quer que se possa dizer da psicanálise, ela balançou decisivamente a problemática do conhecimento de si e alterou os fundamentos da antropologia”. (idem, p.237) Castel reconhece a potência do dispositivo psicanalítico na medida em que este último opera com um princípio metodológico bastante claro, dar a aparência de radicalidade (a ação libertadora das forças inconscientes) e fazer disso o meio mais eficaz de manter a hegemonia de seu poder/saber. b) não aceitar o estabelecimento de uma partição entre um funcionamento “puro” e um “desviante” (ou “recuperado”) da psicanálise. Com isso ele recusa encobrir os efeitos gerados por um projeto de purificação que colocaria a psicanálise acima de qualquer suspeita. Diferente disso, Castel concebe que os efeitos de disseminação do discurso psicanalítico são parte integrante do psicanalismo, o que recoloca todos os elementos (fiéis ou inféis à ortodoxia psicanalítica) no campo das implicações sócio-políticas geradas pelos próprios princípios doutrinários. Essa dicotomia é o próprio mecanismo que obscurece a dimensão política do dispositivo psicanalítico e é a isso que Castel resiste. “As maiores sutilezas teóricas do mundo não preencherão esta lacuna fundamental da psicanálise: a impossibilidade de pensar por seus próprios meios, de controlar por seus próprios recursos, suas próprias responsabilidades sociais e políticas”. (idem, p.237)

Resumidamente: o psicanalismo, operador criado por Robert Castel, descreve com delicada propriedade o mecanismo pelo qual a psicanálise, como uma das mais potentes máquinas modernas de individualização, acaba por produzir uma impossibilidade de análise de suas próprias implicações sociais e políticas, reforçando assim seu caráter asséptico e neutro frente a realidade social. O psicanalismo não só funciona como a condição de sobrevivência da própria psicanálise como azeita seu funcionamento na sociedade moderna, contribuindo para a crescente intimização das existências, seu manejo privado e o conseqüente esvaziamento do espaço público de ação política.

Michel Foucault em visita ao Brasil no ano de 1973 teve chance de discutir questões que tocam de modo bastante próximo a problemática que se vem apresentando. Toma-se aqui, em dois fragmentos, parte de uma conversa com Helio Pelegriño em que

Foucault refere-se, inclusive, ao texto de Castel recém citado. No primeiro deles, encontra-se uma evidência desse deslocamento da discussão em torno da psicanálise (somente através seus próprios conceitos) em direção a um questionamento mais efetivo sobre suas implicações políticas na complexa trama das relações de poder.

“Há setenta anos atrás, em 1913, estariam aqui para falar de psicanálise, brasileiros e alemães (os franceses não, porque nada sabiam a esse respeito na época). A discussão seria tão forte quanto a de agora: mas sobre o quê? Sobre o problema de saber se tudo era efetivamente sexual. Ou seja, o tema do debate seria sobre a questão da sexualidade, da generalidade e da transferenciabilidade da sexualidade, o que teria provocado discussões igualmente violentas. Acho formidável que tenhamos discutido durante 15 minutos sobre psicanálise, e que as palavras sexualidade, libido e desejo não tenham sido praticamente pronunciadas. Para alguém como eu que há um certo número de anos vem colocando as coisas do lado da relação de poder, ver o que se discute agora a propósito da psicanálise me deixa muito contente. Penso que passamos, atualmente, por uma transformação completa dos problemas tradicionais.” (Foucault, 1996, p.150)

O que Foucault aponta é uma transformação no modo de abordar o dispositivo psicanalítico. Não mais tratar a psicanálise a partir de seus próprios conceitos. Olhar a psicanálise como um fenômeno social de forte impacto que acaba por alterar os jogos de poder estabelecidos no seio da sociedade, especialmente no que se refere às relações que os indivíduos estabelecem consigo mesmos, suas vidas privadas, sua intimidade. É nesse sentido que ele faz referência à análise desenvolvida por Castel, endossando seus argumentos e sustentando uma posição bastante próxima.

“Não sei se já chegou ao Brasil um livro escrito por Castel, chamado *Le Psicanalisme* – que apareceu há três semanas. Robert Castel é um amigo meu, trabalhamos juntos. Ele tenta retomar essa idéia de que, em última análise, a psicanálise procura apenas deslocar, modificar, enfim, retomar as relações de poder que são as da psiquiatria tradicional. Eu tinha expresso isso desajeitadamente no final da *História da Loucura*. Mas Castel trata o assunto muito seriamente com documentação, sobretudo sobre a prática psiquiátrica, psicanalítica, psicoterapêutica, numa análise em termos de relação de poder. Creio ser um trabalho muito interessante mas que pode ferir muito os psicanalistas.” (Foucault, 1996, p.150)

Foucault se alinha com Castel ao tomar a psicanálise como um fenômeno cultural que teve grande importância no mundo ocidental, desempenhando um papel relevante na restauração das relações de poder dos sujeitos para consigo próprios e suas

intimidades, exercendo uma ação fortemente normalizadora. Ele recusa a hipótese de que a psicanálise poderia constituir-se como um intento de questionamento ou contestação do poder psiquiátrico clássico, concebendo-a como um rearranjo desse poder com vistas a manter, através de formas cada vez mais eficientes, o controle e a normalização. Foucault chama para si a condição de historiador para poder abordar a psicanálise desde uma posição de análise histórico-social não-psicanalítica.

Mas observe-se que Foucault não se refere exclusivamente à psicanálise em sua versão mais ortodoxa de efetuação. Tanto ele quanto Castel, e este último ainda com mais força, tratam a psicanálise como um fenômeno da cultura, de grande penetração, que acaba por servir de parâmetro para a constituição de variadas práticas sociais. Práticas educativas, psicoterápicas, médico-psiquiátricas, religiosas, etc. Enfim, trata-se do estabelecimento de uma nova modalidade de trato das questões de intimidade que vai além dos próprios limites da análise psicanalítica clássica. A cada dia mais, o psicanalismo se espalha, ganhando novas faces e diferentes aplicabilidades.

Como bem aponta Ortega (2000) vive-se “em uma sociedade que nos incita continuamente a ‘desnudar-nos’ emocionalmente, que fomenta todo tipo de terapias, verdadeiras dramaturgias da intimidade”. (p.113) De um modo ou de outro os cinco procedimentos básicos descritos por Foucault, ao referir-se à transposição dos regimes confessionais religiosos para o campo da ciência, permanecem vivos e operantes. Tornar a incitação confessional das intimidades um objeto passível de interpretação. E isso não se restringe apenas ao progressivo interesse pelo universo das práticas psiquiátricas, psicanalíticas ou psicoterápicas, mas especialmente por uma difusão desses discursos na trama social, passando a servir de parâmetro generalizado de descrição dos “estados íntimos”. Todo mundo, a seu modo, tem algo a dizer, explicar, sugerir, aconselhar, prescrever em relação à vida íntima de si próprio ou de seus pares.

O psicanalismo talvez venha sendo nos dias de hoje a mais poderosa máquina social de sustentação dessa crença na verdade que a linguagem e a comunicação seriam capazes de fundar. Uma máquina que já não opera exclusivamente por meio dos equipamentos psiquiátricos, psicanalíticos ou psicoterápicos de maneira geral, mas, sobretudo pela difusão de um discurso psi e de um fascínio pela mais eficiente tecnologia de submissão à crença na identidade: uma crescente demanda de “autoconhecimento” atrelada a uma obrigatória e compulsiva pressão por “falar de si”.

Francisco Ortega (2000) discutindo a possibilidade de novos modos de socialidade no mundo atual e tratando de uma redefinição dos termos que orientam as relações de amizade, dá a ver a existência de uma brecha possível para pensar, na esteira das análises desenvolvidas por Foucault em torno do cuidado de si, alguma espécie de relação consigo mesmo que não sucumba ao império da Verdade a ser descoberta e interpretada nas vísceras dos sujeitos. Comenta que diante “de uma sociedade que nos instiga a saber quem somos, a descobrir a verdade sobre nós mesmos, e que nos impõe uma determinada subjetividade, esse cultivo da distância na amizade levaria a substituir a descoberta de si pela invenção de si, pela criação de infinitas formas de existência”. (p.114)

Será com a retomada do pensamento político de Arendt que se demarcará um caminho possível de discussão.

Arendt aponta que não seria possível reconstruir uma esfera pública unificada e homogênea na atualidade. O mundo apresenta-se sob diferentes aspectos irreduzível a uma esfera pública unificada que congregue a totalidade humana em torno de uma razão política comum. Seria demasiado ingênuo, e contrário à própria conceituação política da autora, pensar que se conseguiria deter a fragmentação social e a individualização restabelecendo uma única utopia coletiva a ser seguida por todos. Arendt sequer lida com a idéia de uma esfera pública, o que representaria uma visão monista do espaço político. A sua teoria performativa da ação e uma visão agonística da política apontam bem mais na direção de uma ação política plural, num espaço e não numa esfera; espaço da criação de acontecimentos que sejam capazes de interromper processos automáticos e favorecer a emergência de novas alternativas.

Analisando o modo como Hannah Arendt se posiciona frente às questões do esvaziamento político, Ortega afirma que:

“Sua ênfase na pluralidade, no agonismo, na teatralidade e na performatividade, lhe impede de apresentar a esfera pública como uma unidade. Não ligando o espaço público ao Estado, existe nenhum local privilegiado para a ação política, isto é, existem múltiplas possibilidades de ação, múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente, sem precisar de suporte institucional, sempre que os indivíduos se liguem através do discurso e da ação: agir é começar, experimentar, criar algo novo, o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existe um lócus privilegiado.” (Ortega, 2000, p.23)



Não há unanimidade na interpretação do pensamento da autora. Desde a década de 80 encontram-se as mais variadas tentativas de leitura de sua obra. As principais tendências de interpretação, o que equivale a falar de habermasianos, comunitaristas e defensores das democracias participativas, tendem a inscrever Arendt numa tradição que prega a necessidade de restaurar o espaço público de modo unitário para restabelecimento da força política. Aqui pretende-se alinhar Arendt àqueles que pensam a política como um para-além da política partidária e que propõem a recuperação do espaço público como uma atividade de criação, de experimentação de outros modos de existir. O que leva a tal aliança é o próprio pensamento da autora, de maneira exemplar, tratando o nascimento da liberdade.

“O lugar de nascimento da liberdade nunca é o interior de algum homem, nem sua vontade, nem seu pensamento ou sentimentos, senão o espaço entre, que só surge ali onde alguns se juntam e só subsiste enquanto permanecem juntos. Existe um espaço da liberdade: é livre quem tem acesso a ela e não quem fica excluído do mesmo.” (Arendt, 2003, p.58)

A liberdade em seu pensamento, assim como no de Foucault, surge como uma prática. Uma prática que se dá no espaço da ação política, no espaço público para Arendt, e que sempre funciona em desalinhamento com as forças subjetivantes hegemônicas. Assim, um possível repovoamento do espaço público e da ação política, passa pelo exercício de práticas de liberdade que deverão ser engendradas no próprio exercício da vida em sociedade. Brechas, frestas, espaços cavados no árido terreno do psicanalismo, da intimização e do imperativo da comunicação auto-referente.

Com isso não se descarta a possibilidade de encontrar mesmo na cena da atualidade, fortemente marcada pela tirania intimista, alguma possibilidade de ação política que recrie de maneira mais efetiva os modos de subjetivação hegemônicos. Nem toda espécie de atenção para consigo mesmo, nem todo trato de questões particulares é necessariamente uma prática de assujeitamento.

As análises de Foucault (2004) em torno dos modos pelos quais, na Antiguidade, certas técnicas de si eram empregadas na estilização dos modos de existir, são bons exemplos de uma cultura de si que não opera necessariamente pelo princípio do individualismo. Na análise de Foucault fica bastante clara a associação entre esses modos de produção estética da existência e o sentido coletivo de sua construção. Tratava-se de

uma singularização que só era possível na existência do espaço público, não como mera tela de exposição intimista, mas como espaço vivo do exercício ético. Ocupar-se de si na ética antiga estava diretamente relacionado ao exercício político.

“Como vemos, ‘ocupar-se consigo’ está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si.” (Foucault, 2004, p.48)

A referência é feita à Antiguidade. A noção de cuidado surge entre o privilégio e a ação política. Era preciso ocupar-se de si para que o privilégio de direito pudesse tornar-se um exercício de fato. Assim, essa autoconstituição individual, dada pelo cuidado de si, não atendia a um princípio de interioridade subjetiva e intimista. O sujeito forjado por essa política de subjetivação não é um sujeito-substância, uma unidade de autoconsciência essencial e transcendente. O sujeito antigo aparece como um sujeito-forma, uma emergência do mundo, uma forma-sujeito em processo de diferenciação constante, nada sintônica com a versão moderna essencialista da subjetividade. O que se quer destacar com essa breve referência à cultura de si da Antiguidade é que se torna muito difícil fazer da relação consigo mesmo nos dias atuais uma prática de liberdade, porque se está imerso numa cultura forjada pelos ideais do consciência, do “Eu” e da pretensão da Verdade, matrizes de uma subjetividade intimista tendente para a comunicação confessional e a-política.

Como lembrou Foucault (1996) em sua conversa com Hélio Pelegrino, por mais fecundas que pudessem ser as chances de uma comunicação auto-referente tornar-se um instrumento da ação política, diminutas são as possibilidades de sua efetuação. “Estou de acordo quando penso que se pode perfeitamente imaginar uma certa relação que se verificaria entre dois indivíduos, ou entre vários indivíduos, e que teria como função tentar dominar e destruir completamente as relações de poder; enfim, tentar controlá-la de alguma forma, pois a relação de poder passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso. (p.150-151)

Conclui-se lembrando parte de um pequeno texto de Deleuze, onde talvez se possa encontrar alguma pista para a reativação da política na sociedade contemporânea. No

mínimo, trata-se de olhar com estranheza o convidativo apelo à comunicabilidade, à falação de si e à aparentemente inevitável exposição das vísceras. Um pouco de silêncio e de prudência. Talvez assim se possa abrir alguma brecha de intermédio, algum espaço entre, mundano, um espaço público para a ação política como propunha Arendt, onde seja possível e desejável ter algo a dizer.

“A besteira nunca é muda nem cega. De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer. As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir, elas as forçam a se exprimir. Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merecesse um pouco ser dito”. (Deleuze, 1992, p.161-162)

### PARTE III – DISPERSÕES

*"Escrevo. E pronto. Escrevo porque preciso, preciso porque estou tonto. Ninguém tem nada com isso. Escrevo porque amanhece, e as estrelas lá no céu lembram letras no papel, quando o poema me anoitece. A aranha tece teias. O peixe beija e morde o que vê. Eu escrevo apenas. Tem que ter por quê?"*

Paulo Leminski

Nesse caso, sim. Tem que ter por quê. E é disso que se passará a falar.

Com essas considerações quer-se esboçar de maneira mais nítida quais são, afinal, as alianças na escritura deste trabalho. Assim, essa nota serve não apenas como uma advertência aos leitores que, desavisados, pudessem buscar aqui um certo rigor, uma certa unidade e uma certa coerência dados pela tradição racionalista universitária, como serve também para oferecer ao leitor amistoso, referências úteis à leitura, com as quais poderá encontrar, ainda assim e a despeito do que lhe poderia parecer à primeira vista, um texto suficientemente unitário, rigoroso e coerente. O que se busca clarear com isso é o fato deste trabalho apresentar-se com exigências próprias, tanto de escrita quanto de leitura. Uma de suas particularidades, a partir daqui, é o fato de as citações estarem incorporadas à formatação geral do texto, sem os habituais recuos, com o que se pretende tornar mais fluida a leitura. E como se trata de uma aventura de ensaio, será feito em primeira pessoa. Como se fosse um “Eu” quem escreve.

\* \* \*

Passarei a apresentar, então, algumas dessas exigências, a saber, divididas em três grupos: de coerência, de rigor e unidade.

A opção por uma escrita ensaística, pouco sistêmica, atende a pelos menos três elementos fundamentais de coerência. Vejamos cada um deles separadamente.

O primeiro é uma indispensável coerência com minha crítica à “consciência” e ao “Eu” como pressupostos universais. A opção por produzir uma tese ordenada num princípio lógico formal, só seria indispensável se eu alimentasse a crença na possibilidade de dizer a Verdade, acreditando que a criação de um sistema articulado de interpretações é a forma por excelência do pensamento filosófico. Mais ainda, seria supor a existência de uma realidade transcendente, ordenada e constituída segundo os parâmetros da lógica e da racionalidade humana, por isso mesmo apreensíveis exclusivamente através de tais recursos. Como não quero uma forte aliança com tais posições, outras estratégias tornam-se possíveis sem que, com isso, esteja ausente um certo modo de coerência. Além disso, a assunção do ensaio como estilo de apresentação atende a uma crítica à unidade do “Eu”. A unidade do “Eu” é uma ficção de um Ser isento, imune ao devir. Seria a crença na manutenção de uma substância inalterável, por detrás da flutuação dos afetos e das aparências. De modo diferente, tomado o “Eu” como ficção e não como unidade universal e transcendente, torna-se possível pensar que outros estilos sejam possíveis. O ensaio permite entrever um “Eu” em feitura, poroso, vulnerável, suscetível de afecções que o fazem vir-a-ser outra coisa permanentemente. Eis, então, um primeiro elemento. Meu estilo busca atender a uma necessidade de coerência com a crítica à transcendência da Verdade e do “Eu”.

Passemos ao segundo elemento.

Trata-se de estabelecer uma coerência com o caráter indisciplinado e autônomo do pensamento, conforme eu o concebo. O pensamento não vem no momento exato e da maneira como eu poderia soberanamente desejar. Aliás, julgo ser dessa capacidade de deriva, de indisciplina à formalidade da consciência que o pensamento se alimenta. E é exatamente por essa crença que postulo meu próprio estilo, adjetivado aqui como ensaístico, aquele que melhor se presta (neste caso) para uma redação mais suscetível

(ainda que não completamente) à aparição efêmera de um desvio, de um deslocamento, de uma singularidade qualquer. É de um certo direito à variedade de estilos, aquilo ao que me reporto. Não como um direito à livre expressão ou à transgressão da tradição acadêmica, mas um direito, isso sim, à escolha daquilo que me é mais conveniente para simular (expressar com artifícios) e produzir os efeitos que desejo alcançar. Quisera ter sido eu a escrever o que Nietzsche (1996) bem o afirmou. “Comunicar por meio de signos um estado de espírito, uma tensão interna de sentimentos – eis o que é o estilo. A multiplicidade de estados interiores sendo em mim extraordinária, disponho de um grande número de estilos possíveis e possuo a arte do estilo mais variada do que jamais possuiu outro homem.” (§ 4)

Eis o segundo elemento a que me reporto. Meu estilo busca atender a uma necessidade de coerência com a postulação de um pensamento que se nutre da indisciplina, do desvio, do deslocamento em relação à soberania da ordem da consciência.

Passemos, agora, ao terceiro e último elemento no que tange aos princípios da coerência.

Finalmente, posso afirmar que a opção pelo ensaio como estilo de apresentação atende a uma coerência com a concepção ontológica que vem me orientando: o mundo é destituído de um sentido “em si”. Uma escrita sistemática só seria indispensável se eu estivesse orientado por uma ontologia do Ser, cujas características – unidade, identidade e permanência – acabam por exigir uma articulação lógica e formal, na qual os argumentos devem ser tão unitários, identitários e permanentes quanto a própria realidade. Se ao contrário busco aliar-me a uma ontologia do Devir, segundo a qual o mundo é uma multiplicidade caótica em constante diferenciação, uma escrita ensaística parece ser mais conveniente, por seu caráter descontínuo e relativamente aberto a uma negociação. Porque o mundo não tem um sentido em si, dado a priori, produzir, e não desvendar sentidos, torna-se a tarefa primordial da escrita de uma tese.

“Existem cabeças sistemáticas que consideram tanto mais verdadeiro um complexo de idéias quanto mais ele se deixa inscrever em esquemas e tábuas de categorias previamente traçados. (...) O preconceito fundamental é, porém, o de que a ordem, a clareza, o caráter sistemático são necessariamente inerentes ao verdadeiro ser das coisas, e, inversamente, a desordem, o caótico, o imponderável só se manifestam em um mundo falso ou imperfeitamente conhecido (...) Mas é totalmente impossível demonstrar que o ‘em si’ das coisas se comporte em harmonia com esta receita de um burocrata modelo.” (Nietzsche, 1995, § 166) Livre tradução.

Pretendo uma coerência entre estilo e conteúdo a partir de três princípios norteadores: a) uma crítica à transcendência da Verdade e do “Eu”; b) a postulação de um pensamento que se alimenta da indisciplina, do desvio e do deslocamento e; c) uma ontologia do Devir ao invés do Ser.

É possível entrever que, nessa perspectiva, uma figura de rigor também não poderá ser encontrada com interpretações hegemonicamente convencionais. É da exigência de rigor que passarei a tratar.

O modo de conceber esta tese não abdica de uma certa condição de rigor. No entanto, rigor, aqui, ganha um outro cunho, uma outra acepção. Enquanto o rigor epistemológico moderno está calcado em certos princípios de coerência entre o exercício metodológico e certas premissas do que é considerado rigorosa e verdadeiramente conhecer, o rigor com o qual me alinho, está colocado na sintonia que deve existir entre a produção de verdades e uma atitude ético-estético-política, constitutiva do próprio investigador.

“(...) é mais da ordem de uma posição ontológica que metodológica, intelectual ou erudita: é um rigor ético/estético/político. (...) O que estou definindo como ético é o rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir destas diferenças. As verdades que se criam com este tipo de rigor assim como as regras que se adotou para criá-las, só tem valor enquanto conduzidas e exigidas pelas marcas. Estético porque este não é o rigor do domínio de um campo já dado (campo de saber), mas sim o da criação de um campo, criação que encarna as marcas no corpo do pensamento, como numa obra de arte. Político porque este rigor é o de uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir.” (Rolnik, 1993, p.245)

Assim, posso falar de um rigor na feitura deste trabalho quando me exijo no exercício da escrita uma sintonia entre aquilo que vai se tornando o corpo de minha tese e as forças problemáticas que me convocam ao movimento de escrever. Não uma sintonia absoluta, porque descreio na comunicabilidade dessas forças, mas uma sintonia possível mesmo em sua precariedade, na qual a escolha pelo estilo (artifícios de expressão) determina não apenas uma modalidade de apresentação, mas um modo de recolocar em movimento as marcas que me constituem.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Ver nota 11.

eticamente rigoroso, porque trata daquilo que me assola de maneira intensiva, colocando em questão um problema que vibra no meu próprio corpo produzindo diferenças. Não se trata de uma boa intenção intelectual, mas de certa inevitabilidade do problema. Evitá-lo seria soterrar o que vem vindo, o que se apresenta como atual e problemático no mundo. Esteticamente rigoroso, porque encarna em um novo corpo de saber, neste caso uma tese, os efeitos provenientes desses movimentos intensivos. O rigor estético não está dado por uma irretocável compatibilidade entre a forma do que digo e o que efetivamente se passa, mas por uma escolha deliberada de fazer aquilo que me passa, como uma experiência, encarnar num corpo inédito, composto de maneira singular e impassível de reprodução. Muito diferente de instaurar um conjunto de argumentos incompreensíveis ou inalcançáveis à reflexão intelectual, o que busco, longe de uma heterodoxia lançada de qualquer maneira, é a afirmação de minha particular sensibilidade filosófica. Politicamente rigoroso, porque funciona como meu modo particular de abrir brechas, frestas por onde o corpo do pensamento possa devir, numa fluente e vitalizante diferenciação de si mesmo. Trata-se, a meu modo, de uma luta contra as forças que paralisam a vontade estabelecendo a verdade do “Eu” pelo primado da consciência. Uma luta micropolítica vivida na própria escrita desta tese, buscando trabalhar a favor da expansão do mundo em sua máxima potência criadora.

Passo, agora, ao trato da exigência de unidade.

A unidade que esta tese comporta não está consolidada por uma linearidade formal que encadeia as idéias de modo gradual e progressivo com vistas à constituição de uma totalidade monolítica dedutível e terminante. Diferente disso, sua unidade pretende ser garantida por outro princípio: a constância e reiteração do problema filosófico. O problema crucial desta tese – o trinômio socialidade, comunicação e linguagem – serve como fio de costura que vai atrelando os diferentes ensaios e constituindo com isso uma certa unidade de sentidos que não precisa abdicar da variedade de perspectivas co-existentes. Julgo vir nesse sentido a advertência que Nietzsche endereça aos míopes em *Humano, Demasiado Humano*, ao questionar: “Vocês imaginam lidar com uma obra fragmentária porque ela lhes é apresentada (e só pode ser apresentada) em fragmentos?” (§ 128)

Uma certa fragmentação da forma não é, aqui, incompatível com a unidade de princípios. Diferente de um trato caleidoscópico que apresentaria variadas e contraditórias imagens sem jamais fixar alguma, o corpo desta tese sustenta uma unidade de



princípios sem com isso negar o perspectivismo das verdades aqui produzidas. Mas para que a probabilidade de compreensão disso seja mais próxima do que desejo, é necessário esclarecer um ponto bastante controverso em relação ao perspectivismo. A versão que desejo dar-lhe nesse contexto é a mais aproximada da filosofia de Nietzsche. Pensar o perspectivismo não como uma relatividade de pontos de vista, na qual a Verdade seria variável segundo o ponto de onde a estivéssemos observando. Nietzsche recusa essa imagem por considerar impossível uma Verdade unificadora do mundo para além das próprias perspectivas.

Explico melhor. De alguma maneira, essa metáfora visual da “posição desde onde se enxerga” é relativamente imprópria para o que desejo exprimir. Dizer que o conhecimento, o mundo, as coisas ou a verdade variam segundo o ponto de vista é sustentar uma espécie de relativismo epistemológico, bastante presente no pensamento ceticista antigo, ou ainda de maneira mais remota na própria sofística. Mesmo que exista uma grande área de contato entre essa idéia e a que desejo aqui sustentar, quero tornar claro que o pensamento de Nietzsche vai além dessa metáfora.

“A radicalidade do perspectivismo [no pensamento de Nietzsche] não reside em afirmar que o conhecimento varia segundo o ponto de vista, mas em negar a existência de um ponto de vista transcendente que poderia reunir os demais em uma síntese ou totalização, e que seria a única condição pela qual poderíamos conceber uma ‘coisa em si’ para além das perspectivas. (...) Assim, o conhecimento é relativo não apenas porque coexiste com outras formas (ao menos possíveis) de apreensão do mundo, mas porque, na ausência de um ponto de vista absoluto, toda apreensão do mundo resulta de uma relação estabelecida por aquele que conhece.” (Rocha, 2003, p.32)

Tomar, portanto, a visão como uma metáfora para aquilo de que estou falando não poderá servir. Não basta que eu diga: “– Você leitor, presenciará aqui meu olhar sobre o mundo. O que digo não é a Verdade do mundo, mas tão somente meu olhar sobre ele.” Com isso estaria defendendo uma relatividade bastante simpática, mas ainda assim insuficiente para o que desejo. Por motivos que vinha explorando anteriormente, especialmente com minha aliança à crítica da consciência, não é possível falar de “minha” racionalidade como um elemento exterior ao mundo. Assemelhar minha razão e os argumentos dela decorrentes a um olho, que “enxerga desde seu ponto de vista” o mundo que lhe é exterior, seria manter a idéia de um sujeito (o olho, a razão) apartado do objeto (a

coisa a ser vista, o mundo) como seres preexistentes à relação que os une. Ainda que pudéssemos requerer a exterioridade do olho em relação ao objeto (no caso da visão humana), nada semelhante poderia ser proposto no que tange à relação do homem com o mundo. O olho pode ser visto (num esforço simplificador) como exterior ao objeto visto, mas o homem ou sua razão jamais será exterior ao próprio mundo. Assim, não sou eu olhando o mundo desde meu ponto de vista. Eu sou o próprio mundo e também o ponto de vista onde supunha estar. Com a força de um aforismo, Nietzsche (2003) bem o enuncia quando propõe: “E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você”. (§ 146)

É dessa radicalidade perspectivista do mundo que estou falando. Em *A Gaia Ciência* a mesma direção está dada.

“Até onde vai o caráter perspectivo da existência? Possui ela de fato outro caráter? Uma existência sem explicação, sem ‘razão’, não se torna precisamente uma ‘irrisão’? E por outro lado, não é qualquer existência essencialmente ‘a interpretar’? É isso que não podem decidir, como seria necessário, as análises mais zelosas do intelecto, as mais pacientes e minuciosas introspecções: porque o espírito do homem, no decurso dessas análises, não pode deixar de se ver conforme a sua própria perspectiva e só de acordo com ela. Só podemos ver com nossos olhos.” (Nietzsche, 2002, § 374)

Ou, encontraremos Nietzsche a afirmar de maneira ainda mais clara que “tanto quanto a palavra conhecimento tem um sentido, o mundo é cognoscível; mas ele é interpretável de diferentes maneiras, não tem sentido por trás dele, mas incontáveis sentidos – perspectivismo”. (1995, § 133 – livre tradução) O mundo não só admite uma variedade infundável de sentidos como não tem qualquer sentido por trás. Aliás, é exatamente por não ter qualquer sentido a priori que a variedade de sentidos e perspectivas se torna possível. Assim, não apenas o conhecimento é uma realidade perspectivada como também o próprio mundo. Não há um mundo mais verdadeiro ou duradouro por detrás do próprio mundo. Não só as perspectivas, mas também o próprio mundo não encontra um fundo seguro onde se apoiar. Assim, se subtrairmos do mundo o perspectivismo, nada restará.

Feito esse indispensável esclarecimento, quero retomar de modo derradeiro a questão da unidade de minha tese. O texto comporta uma unidade intrínseca de sentidos, que o faz de algum modo costurado sobre si mesmo, dando-lhe uma unidade dinâmica que se garante pelo retorno do problema filosófico propulsor. Uma variedade de temas e

objetos, tomados de modo díspar em cada um dos ensaios, reencontra-se na unidade do problema filosófico que costura a tese. Não são, repito, várias perspectivas ou olhares sobre um mesmo objeto. Trata-se, isso sim, de perspectivas diversas, cada uma a seu modo conspirando para criação de um sentido comum aos variados elementos do trabalho, e é essa a garantia de sua unidade.

É a insistência do problema, dessa força nunca passível de resolução, aquilo que dá a essa tese sua unidade. Sem dúvida, o caráter relativamente fragmentário do estilo abre-se para uma multiplicidade de interpretações, mas isso não equivale a dizer que qualquer interpretação seja possível. Tampouco que o texto seja um “rendido”, tendo abdicado de reivindicar a força de sua interpretação sobre as demais. A unidade garantida pelo problema faz com que o texto se afirme como uma perspectiva e não um ponto de vista. Não é, portanto, uma mirada sobre o mundo. É o próprio mundo, posso dizer, num arranjo de letrinhas cuidadosamente unificadas, concorrendo, conspirando, fabricando sentidos.

## QUANDO LER É PRATICAMENTE ESCUTAR

“A tua cabeça rodou na direção do meu rosto, os teus olhos fecharam-se e a tua boca avançou para a minha, através de uma lenta rota de luz, risos e lágrimas.” Eis as palavras que dão início ao diário de Jenny, a primeira das três mulheres criadas pela portuguesa Inês Pedrosa (2005) em seu romance, “Nas tuas mãos”.

Enquanto leio as memórias de Jennifer tenho a nítida sensação de estar espiando através de frestas. Ávido, me aventuro na prazenteira leitura de um amor de perdição que parece não encontrar qualquer possibilidade de correspondência nas cenas bem comportadas dos “amores libertos” de minha geração. Jenny, António e Pedro, as três figuras de um amor proibido, ancorado na altiva aceitação de uma mulher que pôde “viver uma vida só do sabor de uns lábios”. Uma desconcertante aceitação do destino.

Os ingredientes parecem os mais indicados para a narrativa ressentida das memórias de uma mulher de setenta e cinco anos que viveu o início do século passado. Um triângulo amoroso em que ela, esposada, sob o peso do desinteresse de António, torna-se cúmplice do amor secreto de dois homens.

No entanto, ela parece percorrer outro caminho. “É verdade que fomos felizes, embora nunca tenhamos constituído um triângulo amoroso convencional”. “E à maneira das crianças nos amámos a vida inteira, sem transpor a porta do erotismo, num faz-de-conta implacável feito só de dor e delícia”. Inês faz Jennifer resistir ao apelo da culpa e da mágoa.

As frestas pelas quais espio Portugal da década de 30, a vivaz juventude de Jenny e o destino de uma paixão desmesurada por António são as frestas abertas pelo exercício da memória. Uma mulher que lembra. Lembra e conta. A composição das lembranças dirige-se a António, seu único e eterno amor, mas também e especialmente, à Camila, “a filha que me impediu de enlouquecer”.

Surpreendo-me. Aqui a memória não se torna a mais forte aliada do ressentimento. Endereçando suas lembranças ora a António, ora a Camila, a filha que lhe veio aos braços como fruto de uma aventura traiçoeira de Pedro, Jenny recusa na escrita de suas lembranças o tom melodramático de quem fala em nome do passado. À Camila. “Não penses que estou a dourar o drama de tua existência. Tento, pelo contrário, descrever tranqüilamente a possível verdade destes setenta e cinco anos que já vivi”. As lembranças

encharcam-se de uma atualidade inebriante. “Custa-me dizer ‘no meu tempo’, como fazem as pessoas da minha idade, porque o meu tempo é simplesmente o tempo de partilhar o amor com os seres que amo. Por isso tu, que chegaste ao meu colo seis anos depois do dia do meu casamento, tens no meu coração a mesma antiguidade que o teu pai ou o amante dele, que me deu a ventura de conhecer o amor”.

A velhice parece dar-lhe a condição de apossar-se das lembranças com uma seletividade insuspeita. “Uma das vantagens do envelhecimento é conseguirmos esquecer aquilo que não nos apetece recordar. Lembro-me de um lingüista que se queixava de não ser capaz de esquecer nenhuma das vinte línguas que conhecia. Dizia que se sentia enlouquecer por ter a cabeça cheia de informações de que não necessitava. Sentia-se atafalhado de irrelevâncias. Não penses que te estou a dizer que na velhice as pessoas ficam mais perto da essência da vida; não consigo encontrar uma solução para os problemas do Universo pelo facto de ser velha. Mas acho que ganhei em frivolidade, sobretudo depois da tua morte, António. Eu era uma rapariga demasiado séria, e agora tornei-me uma velha leviana”.

É na contação dessas lembranças que Jenny vai compondo uma paisagem remota, montada sobre o valor da memória e da duração. Aqui, a memória é o que faz durar, aquilo que faz, por escolha, mantermo-nos fiéis a nosso próprio destino e torna improvável o abandono. “O abandono não é um ato de vontade, mas uma consequência do esquecimento, meu amor”.

A estranheza desse amor que não se abandona, que não retrocede, que só avança sobre seu próprio destino, constrói a imagem de uma aceitação paradoxalmente altiva, algo vigorosa. “Se amasses outra mulher, o meu orgulho traído encontraria forças para deitar pazadas de terra sobre o buraco escuro do meu peito. Mas o teu amor proibido empurrava-te para o limbo trágico onde o meu amor por ti estava afinal condenado a viver. Nem por um segundo me ocorreu desfazer o nosso casamento. No entanto, preciso de te dizer que existiu mais do que pura paixão e livre entendimento na minha decisão de permanecer contigo para sempre. Houve também altivez, querido António. Não suportaria o desolado desprezo da minha mãe, nem o riso das zumbidoras. (...) A pouco e pouco, desenvolvi a capacidade de me cingir à felicidade essencial de ser tua mulher. Tu, que nem sequer olhavas para uma mulher, tinhas-me escolhido para viver ao teu lado uma

vida inteira. O sexo que eu desconhecia não podia roubar-me o êxtase desta aventura. Permaneceria tua namorada, cúmplice do teu amante.”

Acompanho os movimentos de uma memória que faz compor dores e delícias numa só cena, a aceitação. “Tudo o que há para saber do amor é deslumbrada aceitação”.

A aceitação de que fala Jenny, torna uma virtude a duração. Aceitar é a condição de fazer durar, de suspender o tempo e fazer estender-se uma existência para além de sua inexorável provisoriedade. Trata-se de inventar uma eternidade. O amor dessa ambiência não comporta arrependimentos nem é avesso ao tédio. “O amor não tem portas que possamos abrir e fechar, nem passagens secretas para um sótão onde possamos fazer férias dele. Toma conta de tudo em nós, envolve-nos como um lençol de tédio, sedoso, infinito. Ninguém fala deste tédio sublime, tão contrário à ação e à eficácia, imóvel inimigo do progresso do mundo. Só no trono do sonho, iluminado e funesto, o amor interessa. Prolongada, a vida torna-se demasiado curta e o amor ganha o ritmo que bate leve, levemente”. Diferente da cena atual, para lembrar Paul Valéry, na qual já não se sabe fazer o tédio dar frutos, Jenny fala do tédio como uma aventura. A aventura de manter-se igual por algum tempo. Ao tratar da eternidade com tamanha simpatia ela me desconcerta, mas ao mesmo tempo parece que ler suas palavras algo em mim se aquieta, é como se Jenny dissesse em alto e bom som: já não é preciso esquecer. Pouco adiante dirá com as letrinhas enfileiradas de sua escrita que mais parece uma voz: “Substituímos a eternidade pela repetição, e o mundo começou a tornar-se monótono como uma lição de solfejo. Tememos a maior das vertigens, que é a da duração”.

Perdura o que não se pode, mas também o que não se deseja esquecer. Desconfio de que nem toda dor alojada na memória transforme-se em matéria prima para o ressentimento. Fazer durar através das lembranças pode ser um modo de resistir, de re-existir, melhor dizendo. Existir mais uma vez, existir de novo, existir, ainda. É certo que cada uma dessas re-existências nas lembranças transfigura o passado, que afinal, só existe nas palavras.

Jenny decide narrar suas lembranças na velhice num gesto nada ingênuo ou desprezioso. Cada peça de sua contação, cada elemento de sua lembrança parece encadear-se numa composição que vai tornando-se cada vez mais singular e instigante. Ela o faz com clareza de propósito. “Nunca contei esta história a ninguém. Não me pareceu que

tivesse qualquer interesse, as pessoas aborrecem as histórias felizes e têm razão, a felicidade convoca o que em nós há de mais melancólico e solitário. Comecei agora a escrevê-la sobretudo para Camila, temo que um dia ela descubra a totalidade dos factos e se zangue conosco. Os factos, minha querida Camila, não existem, são peças de loto que inventamos e encadeamos para nos sentirmos vitoriosos ou, pelo menos, seguros. Cada ser tem o seu segredo, cada amor o seu código intransmissível. Do nosso amor nasceste tu, e devo-te um esforço de decifração desse código que é a tua herança, a luz que te é dada para que a transformes na tua particular aparição”.

Jenny me dá nos nervos, às vezes. Ela me confunde quando inverte a ordem do jogo que me é mais conhecida e despe a aceitação de sua face ultrajante ou humilhada. Ela fala de escolher a aceitação ativamente, como quem caminha resoluto para o próprio destino e crê na eternidade. Apossar-se ativamente daquilo que o destino lhe impôs. “Não procures explicação para minha vida, nem a tomes com pena ou escândalo; quando eu ficar tão velha que pareça louca, lê nestes cadernos que eu fui feliz (...) O amor, Camila, consiste na divina graça de parar o tempo”.

A narrativa é de uma vida que não retrocede, não volta atrás, não se abandona. Nada em Jennifer se arrepende. Vive, aceita e se apossa. Fala de um tempo em que os afetos não estão para serem construídos a par de sua utilidade em uma existência. Aliás, Jenny pouco conheceu do senso utilitário ou construcionista da atualidade. “Como sabes, nunca tive que procurar emprego ou desenvolver uma eficiência qualquer. (...) eu pertenço à última geração de raparigas poupadas ao flagelo de ganhar a vida”. Seu amor não parece disponível no rol das utilidades. “No fim da Guerra, as pessoas descobriram-se entre ruínas e acreditaram que o mundo podia salvar-se através da construção. Os mestres-de-obra enriqueceram, passaram a chamar-se empreiteiros e tornaram-se exemplos a seguir para tudo. A utilidade fez-se valor dominante, os filósofos estudaram ciências naturais, estenderam as inquietações sociais em mesas, como dantes só se fazia à massa dos bolos, aos animais vivos ou aos cadáveres humanos, e montaram consultórios para resolver as pessoas. E o amor, que não tem resolução, desapareceu.”

Tenho a impressão de estar conversando com Jenny. Não daquelas conversas que mais parecem entrevistas: perguntas, respostas, concordâncias, contrapontos, sínteses e conclusões. Falo da conversa fiada, daquela que se faz no atropelo das coisas ditas e por dizer, na contação irregular das idéias, na fruição mais solta de quem não está

premido pela necessidade de lógica ou coerência. Minha sensação ao ler a Jenny e escrever este ensaio é bastante próxima à gostosura de uma conversa. Mas, na verdade, eu sei, isso não é uma conversa. Não estou falando, tampouco ela me ouve, e vice-versa. O que há, para mim, é o trabalho de uma certa escrita que vez por outra consegue se aparentar com a voz. Uma escrita nunca vai ser uma fala e talvez essa seja sua grande decepção. Apesar disso, às vezes, escrever parece uma falação e ler é praticamente escutar. Jenny escreve como quem fala e eu a leio com a nítida impressão de sua voz, uma voz que eu lhe invento. Sou eu quem dá alma ao corpo morto das palavras escritas por ela. Ela própria afirma. “Nunca fui de falar muito. A minha mãe reforçava convenientemente a minha incomunicabilidade doutrinando-me na lei da poupança verbal: uma idéia, meia palavra”. Mas possivelmente haja algo em suas palavras que não as façam tão mortas quanto eu pudesse presumir. Talvez alguns modos de escrever não matem definitivamente as palavras, apenas as amordacem, o que tornaria possível sua reativação por força da voz que eu lhes empresto com minha leitura. A isso darei o nome de oralização da escrita, um processo no qual a escrita tende a tornar-se outra coisa que não ela própria. Um movimento em que a escrita toma da oralidade suas condições primitivas, sua fugacidade e suspensão. “Em primeiro lugar, a oralidade é o lugar da fugacidade da palavra: a palavra que se ouve é a palavra perdida que nunca voltará, a que chegou e se foi e a que, sem se poder evitar, se perde. Ao escutar existe algo que fica para trás, e é impossível ir para trás para recuperá-lo. Em segundo lugar, a oralidade é o lugar da suspensão da palavra: assim a voz constitui um discurso ou um discorrer que cessa sem que se haja chegado a algum termo, sempre na borda de algo que nunca chega, sempre na imanência de uma revelação que não se produz, sempre inconcluso, deixando sempre uma falta, um desejo. Se ao escutar há algo que sempre fica para trás, também há algo que fica adiante e que fica também ouvido pela metade, como apontado ou anunciado em um brusco interromper-se da palavra dita. Por isso, a oralidade é a forma da palavra sempre ouvida pela metade, da palavra, em suma, que se dá em seu passar e que, portanto, permanece inapropriável”. (Larrosa, 2004, p.41)

Jenny não me pede licença. Vem e invade meus ouvidos. É dessa característica da palavra que estou falando. Uma palavra que mesmo escrita me atropela, ganha a força de uma voz e atando-me as mãos dá-me apenas uma chance: aceitá-la.

Uma palavra que não se busca, mas que vem, e que só se dá àquele que a aceita. Só se dá àquele que não impõe resistências e se adona ativamente daquilo que o



mundo lhe destina. Não é possível ler o amor de Jenny, estou certo. Trata-se de um amor para ser escutado, mas isso só se torna possível ante uma estranha submissão consentida de quem se coloca aberto, vulnerável, exposto o suficiente para ser pego de surpresa e render-se ao gosto do que é inevitável. O amor é coisa pra se aprender de ouvido.

Vale dizer ainda que talvez não seja a memória, de modo incondicional, a grande vilã do ressentimento. Penso que a memória só poderá funcionar a serviço do ressentimento na ocorrência de uma condição que se faz indispensável para ressentir: a crença na Verdade. Quando a memória trabalha sobre o princípio de que lembrar é descortinar a Verdade do acontecido, então o ressentimento torna-se praticamente inevitável. Diferente disso, concebê-la como um exercício de re-existência, de uma apresentação sempre reconstruída na atualidade acerca de um tempo que só consegue existir nas palavras, faz dela algo potencialmente criador. Uma função criadora própria à memória, contrária ao ressentimento, está dada por sua potência fabulatória. Lembrar é fabular. Mas para isso é preciso estar suficientemente convencido, como propõe Nietzsche, de que uma ilusão capaz de expandir a vida em sua potência é preferível a qualquer Verdade que nos possa escravizar.

Jennifer luta avidamente pelo direito de lembrar, do modo como lhe convém, e faz disso sua condição de re-existência. Termina seu diário ouvindo vozes. “Sim, tenho a certeza de que estou ficando louca outra vez. E sei que, desta vez, não recuperarei. Começo a ouvir vozes, e não consigo concentrar-me. O pânico toma conta de mim. Sinto o corpo invadido por um sangue grosso, que não se escoia. Corto a pele, e ele não sai. Deve ser isto a morte, o desaparecimento dos sonhos. Quase não te oiço, António; oiço estilhaços de frases, estranhos que ameaçam fechar-me na cave de um lar, com um monte de velhas permanentemente urinadas, oiço estampidos, uma broca assobiando o dia inteiro dentro da minha cabeça. Não me lembro da tua cara, meu amor, chego à rua e em todos os homens te reconheço, o que deve querer dizer que te estou a esquecer irremediavelmente. Mas desejo-te cada vez com mais violência, acordo ao meio da noite com a sensação do teu hálito, os teus dedos percorrendo-me o interior do corpo, magoando-me, levando-me para o céu”.

Ouvir o aceite, a duração e a eternidade do amor de Jenny me faz, alegremente, escutar ruídos de uma diferença que só se dá na vertigem da duração.

Em última análise, quero chamar a atenção do leitor para o fato de que falar de si não é, a priori, uma garantia de uso da língua como experiência criadora de

singularidade. Fazer a língua fabular, rumorejar, criar sentidos inauditos, passa por abandonar a ilusão de privilégio da consciência sobre o mundo e explorar a incomunicabilidade das coisas.

A preocupação de Barthes (1988), que também é minha, serviu de fio condutor a essa viagem pelas lembranças de Jenny na escrita de Inês. Pergunto-me, com ele: “E a língua, pode rumorejar? Palavra, ela permanece, parece, condenada ao balbúcio; escrita, ao silêncio e à distinção dos signos: de qualquer modo, fica ainda muito sentido para que a linguagem realize um gozo que seria próprio da matéria. Mas o que é impossível não é inconcebível: o rumor da língua forma uma utopia”. (p.93)

O rumor utópico a que me reporto não é da ordem do privilégio da linguagem sobre o mundo, mas do funcionamento que faz evanescer o barulho, a ruidosa partição entre vida e linguagem. Assim, “rumorejar é fazer ouvir a própria evaporação do barulho: o tênue, o camuflado, o fremente são recebidos como sinais de uma anulação sonora”. (p.93)

Fugacidade e suspensão são os dois principais traços que esse tipo particular de escrita de si parece atualizar, possibilitando uma leitura/audição da subjetividade que não opera pelo princípio da decifração intimista, mas por um senso fabulatório compartilhado.

## ERUDIÇÃO E EXPERIÊNCIA

Nietzsche (1996) ao começar a apresentação de “Nós, eruditos”, parece situar de maneira bastante nítida a experiência em um lugar central da análise desenvolvida. Segundo sua suposição, somente a partir da experiência seria possível conquistar o direito de opinião sobre uma importante questão de hierarquia: “uma imprópria e funesta inversão hierárquica que, de modo totalmente despercebido e como que de consciência tranqüila, ameaça hoje estabelecer-se entre a ciência e a filosofia”. Refere-se, escrevendo no ano de 1886, a um ímpeto de independência do homem científico em relação à filosofia, no bojo de sua ácida crítica da modernidade.

As questões colocadas por Nietzsche constituem uma forte crítica à dominação exercida pela ciência moderna sobre a filosofia dando-lhe uma feição predominantemente positivista. Mais que a mera crítica à filosofia como um universal ou uma abstração, ele coloca em cena a figura do filósofo, o personagem em quem se encarna de forma viva a filosofia de um tempo com todas as suas vicissitudes. Trata-se de uma denúncia da redução da potência soberana da filosofia, que vai restringindo-se à timidez de um epoquismo: a preocupação exclusiva com a teoria do conhecimento, numa feição instrumental e servil à ciência.

Com isso, vai colocando sob exame os riscos a que se vê exposto o desenvolvimento de um filósofo frente a essa conjuntura. O primeiro desses perigos se encontra no fato do edifício das ciências ter atingido uma dimensão exorbitante, cuja altura aumenta a probabilidade de que “o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e ‘especializar’ em algum ponto: de modo que jamais alcança sua altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo”. Para além deste, há o risco de que o filósofo chegue demasiadamente tarde a essa altura desejada, quando seu momento de vigor já não mais impera. A debilidade, o embrutecimento e a degeneração impostos pela extensão do caminho fariam de seu juízo tardio uma posição de menor força ou relevância.

Além disso, Nietzsche aponta um outro risco, a dificuldade de crer na necessidade, no direito ou mesmo na obrigação de um juízo sobre as ciências. Leva-se a crer o filósofo que seu juízo não deverá voltar-se sobre as ciências, mas sobre a vida e o valor dela, exclusivamente. Assim, constrói-se de modo correlato e facilmente dedutível que para questão de tal monta nada melhor que a hesitação, a dúvida e o emudecimento

como estratégias da suposta prudência e ponderação filosóficas. Como ele próprio aponta, “por muito tempo a multidão confundiu e desconheceu o filósofo, seja tomando-o pelo homem de ciência e erudito ideal, seja pelo religioso-exaltado, dessensualizado, ‘desmundanizado’ entusiasta e ébrio de Deus; e se hoje acontece alguém ser louvado, por viver ‘sabiamente’ ou ‘como um filósofo’, isto quer dizer que apenas vive ‘prudente e afastado’. Sabedoria: isto parece ser uma espécie de fuga para a plebe, um meio e um artifício para sair bem de um jogo ruim; mas o verdadeiro filósofo – não é assim para nós, meus amigos? – vive de modo pouco filosófico e pouco sábio, sobretudo bem pouco prudente, e sente o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida – ele arrisca a si próprio constantemente, jogando o jogo ruim...”

Nietzsche reporta-se à figura de um verdadeiro filósofo como aquele que se diferencia dessa fraqueza dada pela prudência e pelo recolhimento, marcas que caracterizam o filósofo em certos imaginários e que são coincidentes com os princípios de uma ciência positiva. Ao aproximar as figuras do erudito e homem de ciência do religioso exaltado e desmundanizado, imagens típicas de um modo supostamente sábio ou filosófico de existência, opõe-lhes a figura ativa de um verdadeiro filósofo, aquele que sente o fardo e a obrigação de ver-se ex-posto arriscando a si próprio no jogo do mundo com suas múltiplas “tentações”. O verdadeiro filósofo é um homem da experiência.

Mas é, sobretudo na primeira figura – a do erudito – que centrará sua atenção para apresentar as evidências da condição não-nobre deste último. Concebe a existência de um senso de mediocridade muito peculiar à espécie da erudição. Para ele um erudito carrega as características pertinentes a um tipo sem nobreza: não domina, não tem autoridade tampouco auto-suficiência. Um erudito é dependente e membro de um rebanho e, por isso mesmo, um fraco. À semelhança de uma velha solteirona, o erudito parece nada entender das funções mais valiosas do ser humano, segundo Nietzsche, fecundar e dar à luz no sentido mais extenso que se lhes possa atribuir. Ao erudito como à solteirona dá-se uma certa respeitabilidade, que nada mais é que uma espécie de compensação por sua fraqueza. Ainda assim, “o caráter obrigatório desse reconhecimento proporciona igual dose de enfado”.

A desconfiança, tão cara aos propósitos de uma filosofia positivista, torna-se o signo mais forte na figura do erudito, sem o que sua identidade com o rebanho a que pertence não poderia sustentar-se. O erudito na descrição de Nietzsche, ou o homem de

ciência, se preferirmos, “possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam – por exemplo, aquele pouco de independência e de pasto verde, sem o qual não há sossego no trabalho, aquela reivindicação de honra e reconhecimento (que antes e sobretudo pressupõe capacidade de reconhecer e ser reconhecível), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e de sua utilidade, com a qual é necessário continuamente vencer a íntima desconfiança que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho.”

Nesse esforço por caracterização do personagem principal da erudição, Nietzsche lança mão de diferentes artifícios. No aforismo 207 apresenta o erudito ou o homem de ciência ou ainda o homem objetivo, como celebradores da renúncia e da despersonalização do espírito. Isso equivale a dizer que esse homem tomado pelo espírito da objetividade se faz na exaltação a um conhecimento morno, despido de sua feição humana, demasiadamente humana: um conhecimento desinteressado.

O homem objetivo, considerado por ele o erudito ideal, assume uma feição de instrumento de rara perfeição onde se encarna de maneira completa o espírito científico. Um homem-espelho. O erudito-ideal, homem-espelho, não tem uma finalidade em si mesmo, senão a de espelhar, refletir, oferecer-se como superfície lisa que deve submeter-se ao que se quer conhecido. Despe-se de sua feição humana e o peso do que lhe caracteriza como “pessoa” é tomado como mera casualidade, arbitrariedade e perturbação da qual pode e deve livrar-se. O homem-espelho vai desmundanizando-se e essa é a condição de eficiência máxima da sua erudição. Sua grande empreitada é torna-se, por força de sua consciência e racionalidade, os mais perfeitos reflexo e passagem de formas e acontecimentos alheios.

As perdas do tempo e da seriedade para consigo mesmo são marcas apontadas por Nietzsche na descrição desta figura de sujeito. “Mas o que em tais mestiços adoece e degenera mais profundamente é a vontade: eles não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer”. Tomando a Europa, e mais particularmente a França como exemplar desse adoecimento da vontade, vai associando essa moléstia ao estabelecimento de uma certa modalidade hegemônica de cultura e civilização, cujas condições de existência são a moralização e o ajuizamento das forças ditas bárbaras. No entanto, esse adoecimento nem sempre se veste de andrajos. Espalhado

por todas as partes veste os trajes do que é supostamente mais ditoso e respeitável. “Paralisia da vontade: onde não se encontra hoje esse aleijão! E com freqüência enfeitado! Sedutoramente enfeitado! Para se engalantar e enganar, essa doença dispõe dos mais belos trajes; e a maior parte, por exemplo, daquilo que hoje se expõe nas vitrines como ‘objetividade’, ‘cientificidade’, ‘l’art pour l’art’ [arte pela arte], ‘conhecimento puro, livre da vontade’, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade – por este diagnóstico da doença européia quero ser responsável. A doença da vontade está difundida irregularmente na Europa: mostra-se mais intensa e variada onde a cultura se estabeleceu há mais tempo, desaparece à medida que o bárbaro ainda – ou novamente – faz valer seu direito sob as vestes frouxas da educação ocidental.”

Com todos esses artifícios Nietzsche vai traçando uma certa figura de filósofo, digno de sua atenção e apreço. Distingue de maneira bastante clara aqueles que considera filósofo, daqueles que identifica por trabalhador filosófico ou ainda por homem de ciência. Os trabalhadores filosóficos, reconhecidos por ele especialmente naqueles formados pelo modelo de Kant e Hegel, têm a incumbência de estabelecer e colocar em fórmulas, nos mais diversos domínios (político, econômico, artístico, lógico...) determinações anteriores a eles próprios e a sua ação filosófica. São mais arquivistas que criadores. Tratam de criações de valores que se tornando dominantes foram tornadas verdades. “A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado (...) imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação”.

Reconhece que na formação de um verdadeiro filósofo talvez seja aceitável o trânsito por algumas dessas posições (não verdadeiramente filosóficas), mas jamais a permanência em alguma delas. Ter sido crítico, cético, dogmático, historiador, ou ainda poeta, colecionador, viajante, moralista, só é possível ao filósofo como posições provisórias, com as quais experimentará a variedade de valores e sentimentos humanos, percorrendo-os em toda sua profundidade e amplitude. No entanto, é a criação de valores, para Nietzsche, a condição essencial de uma existência filosófica.

Criar valores, comandar, legislar. Nessa posição, “conhecer” para o filósofo é pura criação, em que uma vontade de verdade é vontade de poder, potência ativa, viva, criadora de mundo. As posições anteriores ao verdadeiro exercício filosófico lhe podem servir de “martelo”, de instrumentos, mas sua ação é a de estender uma mão criadora em

direção ao futuro e não meramente na subjugação do passado. Nietzsche questiona-se acerca da existência desses filósofos. “Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?...”

A questão colocada por ele parece abrir uma instigante brecha para o questionamento de nossa própria condição presente. Haverá condições para um verdadeiro exercício filosófico na atualidade?! Talvez a questão seja tanto mais difícil quanto menores são as chances de aprender “o que é” um filósofo. Difícil de aprender pela impossibilidade de ensinar. É o próprio Nietzsche quem afirma... “É difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que ‘sabê-lo’ por experiência – ou ter o orgulho de não sabê-lo.”

Mas é, sobretudo, numa certa figura do pensamento que Nietzsche encontra o principal entrave ao verdadeiro exercício filosófico. Reporta-se à realidade que lhe é contemporânea e afirma que um dos principais obstáculos aos filósofos e aos estados filosóficos é viver um tempo em que todos falem de coisas das quais não podem ter qualquer experiência. Essa figura de pensamento a que se refere é própria dos pensadores eruditos, que julgam toda necessidade como aflição, coação, e acabam por supor o pensamento como algo “lento, hesitante, quase uma fadiga, e com frequência ‘digno do suor dos nobres’ – mas não absolutamente como algo leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância! ‘Pensar’ e ‘levar a sério’, ‘ponderar’ uma coisa – para eles isso é o mesmo: apenas assim o ‘vivenciaram’”. Uma outra imagem possível para o pensamento é erigida com as proposições de Nietzsche. Um pensamento bem mais aparentado com o exercício da arte que com as práticas da erudição. Necessidade e vontade estão imbricadas nessa imagem de pensamento traçada por ele. “Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente”.

Sirvo-me de Vuarnet (apud Morey, 1990, p.19) para descrever pelo menos quatro importantes traços na descrição do filósofo-artista, o que me ajudará na caracterização desse processo de formação filosófica – bastante contrário à erudição – atrelado de modo indissociável à noção de experiência.

Segundo ele, um primeiro traço dado pela ação do filósofo-artista, o que equivale a falar do verdadeiro filósofo neste texto de Nietzsche, é a experiência de uma

perturbação da polaridade forma-conteúdo. O filósofo-artista pertence a um mundo, por assim dizer, invertido, onde todo conteúdo aparece como puramente formal. Nossa própria vida, inclusive. Um segundo traço é dado pela autoridade que guia essa experimentação: a afirmação incondicional da vida em seus instantes de plenitude. A fonte de sentido está dada por momentos de plenitude, únicos critérios de medida para os valores. O terceiro, o caráter fortemente inventivo do filósofo-artista. Ele inventa novas possibilidades de vida, criando transposições de sentido que tornem a existência, mesmo em sua feição mais cruel e terrível, digna de ser vivida e não apenas um objeto de conhecimento. Por fim, um quarto traço. Ele é um filósofo que se deseja sem autoridade. Sua pretensão não é a do filósofo dogmático, do erudito, ou mesmo de um suposto “artista puro” ou político. Não lhe interessa a autoridade da erudição, ancorada numa verdade positiva oriunda da descoberta do sentido último das coisas. Como bem o propôs Nietzsche, essa espécie de filósofo inventando descobre e descobrindo inventa. Com isso, a filosofia parece desgrudar-se de uma forma disciplinar específica, de algum modo devedora da erudição. Não se trata de pensar a experiência filosófica como passível de ser arregimentada em torno de um código disciplinar (como História da Filosofia, por exemplo), mas como experiência viva do mundo, onde o principal para sua obra não são as instruções de uso, mas a própria matéria viva do mundo.

Talvez essa figura de pensamento seja mais potente para o exercício de uma efetiva “experiência filosófica”. Julgo que o pensamento do filósofo-artista é, antes de tudo, um ato de insurreição. Pensar o pensamento como uma forma de indisciplina, como propõe Miguel Morey (1990). “Es posible que la filosofía sea una disciplina, así es considerada escolarmente cuanto menos. Y puede ser incluso lícito hablar de disciplinas filosóficas o reflexivas, como otras tantas estrategias alternativas que se proponen encaminarnos a determinar correctamente el sentido, el valor y la verdad de alguno de los aspectos de lo que hay. Todo ello es muy posible. No obstante, el pensar será siempre un acto de indisciplina, y porque así es debido. Engendrado como un salto involuntario en el trazado mismo del proceso, el pensamiento, disciplinado y metódico, el pensar, es un acontecimiento que irrumpe en su curso para imponer un quiebro: nos obliga a mutar de umbral. Y desde él, todo el proceso anterior, disciplinado y metódico, aparece entonces como una tediosa marisma – y no es porque ahora nos hallemos en otro lugar, en el vasto



Océano, no, es porque el pensar pone viento en las velas. Que no bastan brújula, cartas, sextante para la navegación de los hombres libres – también hace falta viento.” (p.11)

O pensamento, para o verdadeiro filósofo, é vivido como uma forma de insurreição em pelo menos dois sentidos. O primeiro deles diz respeito ao fato de que o que faz pensar, o que move o exercício do pensamento é a própria quebra de sua formalidade disciplinada. Não penso por uma boa intenção de conhecimento do mundo. Penso porque o mundo não me dá outra chance – quando sou afetado por aquilo que desbanca meus sentidos habituais – senão me põe a pensar. É do assombro, da interrogação, dos problemas que o mundo inscreve em meu corpo que o pensamento se constitui. No entanto, esse pensamento não se produz num vácuo, a partir de um ponto zero de sentidos, valores e verdades. Ao contrário disso, ele só se torna possível por uma experiência de inconformidade, com o excesso de pressupostos sentidos, valores e verdades comuns. A miséria do pensamento está dada por excesso de sentido e não por falta. O pensamento pensa por uma forte irritação com o excesso do já-pensado.

Mas há, ainda, um segundo sentido em que se põe essa insurreição do pensamento em tal perspectiva filosófica. É na própria doxa, no senso comum, na opinião, no que pode haver de mais regular e disciplinado, que se abrem fendas, brechas, frestas pelas quais o pensamento pode mover-se. Desse modo, o pensamento que pensa não busca – senão por uma estratégia eventual – opor-se, confrontar, produzir um antagonismo com vistas à instalação de uma “boa nova”. O que o pensamento pensante coloca na berlinda é justamente o processo de constituição do já pensado, de maneira que se recoloca em processo o que parecia terminantemente concluído. Trata-se de um jogo interminável, de uma perseguição sem finalidade última, de uma carícia infinitamente prolongada.

Mas se essas são as condições para que o pensamento possa ser vivido como experiência e a filosofia como arte, vale perguntar-nos, parafraseando Nietzsche: será possível, hoje, tal grandeza filosófica?

Assim, uma primeira questão torna-se impostergável: que hoje é esse a que me refiro?! Quais são as regularidades e as disciplinas desses dias que são os nossos? Essa parece uma questão inadiável, se julgarmos que pensar filosoficamente é criar condições para que o pensamento pense em desvio da norma, indisciplinadamente. Longe da erudita intenção de explicar de modo “vasto” a atualidade, desvio minha atenção para um detalhe – não por isso menos importante – da paisagem atual. Interessa-me, em particular, um certo

regime de excesso em que, suponho, estejamos vivendo. É bem possível que esse mesmo excesso de sentido, valor e verdade que produz o senso comum, como uma miséria do pensamento, seja também o responsável pela produção de uma miséria da experiência.

Convido o leitor a fazer uma breve incursão por minha caixa de correspondências eletrônicas para acompanhar o desenrolar de tal questão em seu nascedouro. Por lá, o pensamento anda mais solto, mais leve... uma escrita parente da conversa.

De: S.  
Enviado: segunda-feira, 29 de agosto de 2005 02:23:11  
Para: Cleber Ratto <cgratto@hotmail.com>  
Assunto: Re: nas tuas mãos

Ola!  
fiquei lendo teu mail... pensando principalmente quando fazes referência "a gente está sempre tendo que se abandonar", rever-se, mudar e mudar. Parece volátil e escapa o tempo todo produzindo buracos de vazios... que talvez comer, comprar, comprar, clicar vai preenchendo temporariamente, eh claro!

quanto as personagens, gostaria de conversar a respeito da Jenny. o que paixão/amor tem a ver com renúncia???? como nao virar ressentimento/esquecimento???  
abraço.  
s.

De: Cleber Ratto <cgratto@hotmail.com>  
Enviado: terça-feira, 30 de agosto de 2005 08:03:46  
Para: S.  
Assunto: RE: Re: nas tuas mãos

Bom dia, S.  
Legal começar uma conversa mais pontual.  
Agora é manhã de terça-feira. Tô em casa, trabalhando, bem devagar. Escrevendo sobre erudição e experiência, um pouco daquelas idéias que eu trouxe na semana passada. Tá frio e é cedo, pra mim. Gosto mais de pensar quando é noite.

Daí vou escrever alguma coisa agora, porque fiquei alegre com a chance de conversar. Mas é bem possível que logo, mais tarde, na noite, aí sim eu tenha alguma idéia... uma idéia noturna pra gente conversar melhor.

Dos buracos, não sei bem.  
Quando li o que me mandaste fiquei pensando numa imagem diferente, sabe?! Não um buraco, que remeteria a um vazio, a falta de alguma coisa, pra ser preenchida. Penso mais num tempo em que a gente não come as coisas até o final. Damos umas

dentadas e já estamos atrasados pra provar as outras tantas que estão aparecendo e nos incitando, seduzindo nossa atenção. Eu mesmo, vê bem: tô aqui escrevendo esse texto que te falei, mas na minha cabeça estão passando, ao mesmo tempo, um zilhão de outras coisas... tudo que eu ainda tenho pra escrever, dois ou três textos que eu devia ter lido e não li, o esquema de apresentação de um trabalho que ainda nem pensei direito, uma amiga minha que chegou em Porto Alegre ontem pra conversar, o cara do aquecedor d'água que eu tenho que chamar antes do banho da noite, os ingressos pra um show que acontecerá mais tarde, a agenda do consultório para quarta-feira, o próximo fim de semana, minha vontade de ir pra colônia ouvir umas cachoeiras, um cd que eu quero comprar pro meu amor, um e-mail que eu preciso mandar pra Maria Helena, a necessidade de passar no Zaffari, a vontade de ir com calma na vídeo-locadora pra ver se eu me instruo um pouco, ah... muitas, muitas coisas... e elas se atropelam. Talvez elas ME atropelem, isso sim. Por isso eu acho que se a gente morrer de alguma coisa nesse tempo do abandono, da rapidez, da correria, será de congestão e não de fome.

Mas eu também acho que chego perto da tua idéia, talvez por um caminho diferente. Quer ver!?

Embora eu ADORE viver as coisas desse tempo, que é o meu, que é o teu, e de um bandão de gente que nos é contemporânea, às vezes eu sinto certa "miséria" nisso tudo. Como se tivéssemos MUITO e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, MUITO POUCO. Tem uma miséria nisso tudo, mas eu penso que não é uma miséria dada pela falta e sim pelo excesso. Não que isso seja muito diferente do que me disseste, mas talvez seja mais estratégico. Pensa comigo...

Se vestirmos essa nossa sensação de atualidade (esse desconforto que às vezes se instala) com as palavras da "falta", do "buraco", do "vazio", a tendência mais forte (tudo OPINIÃO minha!!!) é sairmos na corrida por encontrar coisas para preenchê-lo. É um pouco isso o que eu acompanho frequentemente conversando com as pessoas e cuidando de mim mesmo. Se algo nos desconforta e assumimos que isso acontece por conta daquilo que nos FALTA, a tendência é ir buscar, correr atrás, tentar conseguir, lutar pra alcançar... enfim... tudo acaba remetendo à atividade, ao movimento, à corrida pela conquista daquilo que preencherá nosso vazio.

Não que as "faltas" não possam ser descrições bem oportunas, de vez em quando, pras coisas que a gente sente. Mas se estamos falando de desarmar essa correria, essa velocidade alucinante, essa pressão por abandonar-se, sair do lugar, deixar-se, abortar-se a si mesmo, eu julgo que o discurso dos buracos é mais arriscado. Risco de que acreditando nos buracos a gente saia em desabalada correria para tapá-los e com isso só consigamos o mesmo efeito de sempre, mais e mais cansaço.

Então, eu tô preferindo falar de uma miséria dada pelo excesso e não pela falta. Eu sou bem mais miserável pelo EXCESSO de coisas na minha volta, e pela impossibilidade de TER MAIS DE VERDADE (com mais intensidade e duração) as POUCAS coisas que efetivamente me importam.

Se a gente pensar a miséria pelo excesso talvez seja um pouco mais fácil desarmar essa política de controle sobre as nossas vidas, essa política das altas velocidades. Porque se eu me descrevo miserável com as palavras do excesso e não da falta, e são as palavras que fazem nosso pensamento se mexer, então eu talvez já não tente me salvar correndo ainda mais, buscando mais e mais e mais coisas... é um pouco disso que eu falo quando sou simpático à idéia da duração, de uma certa permanência, uma certa atenção cuidadosa sobre as coisas que de verdade nos importem. Aliás, eu disse na aula, e continuo pensando, que um certo aquietamento, um certo silêncio e uma certa duração (a duração de quem degusta com atenção, cuidado, querência) é indispensável para a tal da experiência, pra que algo "se passe" e aí a diferença já não seja meramente um discursinho acadêmico

moderno, mas uma diferença intensiva, que não depende das palavras (as descrições de "como eu estou diferente!"). A diferença acontece num lugar incerto, além ou aquém das palavras. Por isso eu acho que é possível pensar numa "vertigem da duração", como diz a Jenny. Uma diferença que se dá quando a gente está bem paradinho, quando aparentemente nada mudou mas temos certeza de que tudo está diferente mas ainda não sabemos bem o porquê. Depois, porque o desconforto da vertigem é insuportável, a gente inventa os porquês, veste as sensações com as palavras e continua vivendo...

Talvez pra viajar a gente não precise se mexer tanto. Eu mesmo, vê bem, inventei essa viagem toda aqui, conversando contigo sem sequer sair da cadeira. Continuo sentadinho no mesmo lugar. (risos)

Tô com fome. Vou ver se preparo alguma coisa.

Da relação paixão/amor/renúncia tento falar depois.

Abração!

Cleber Ratto <sup>40</sup>

É na mesma direção das idéias nascentes desta correspondência que pretendo ir. Falar de um tempo em que a demasia de certos elementos acaba por produzir uma condição de miséria, impeditiva da experiência. Se Nietzsche referia-se às condições européias pretensamente científicas do século XIX como antagônicas à experiência filosófica verdadeiramente formadora, talvez possamos, na atualidade, falar de um antagonismo dado pelo excesso. Um excesso que impede a experiência filosófica. Diferente de um mero preciosismo semântico, julgo que tratar a miséria como obra do excesso e não da falta torna possível alguma estratégia de desvio, que a metáfora dos buracos (ou do vazio) torna difícil de implementar. Afinal, pensar de outro modo é também falar de outra maneira.

Em sintonia com o que propõe Larrosa (2004) em um instigante ensaio acerca da experiência e da paixão, quero falar de pelo menos dois excessos a que estamos habitualmente expostos, e com os quais nos fazemos bem pouco vulneráveis à experiência. Vulneráveis, isto. Porque a experiência não é algo que se crie com uma atitude ativa de busca ou produção. Uma experiência se sofre, numa posição de vulnerabilidade, de exposição. Como ele próprio sustenta, a experiência não está dada pelo que se passa conosco, mas pelo que nos passa, nos acontece, nos toca. A experiência se dá na indeterminação do que nos acontece ante o que acontece, o que toca, o que se passa. Mesmo sem forçar demasiadamente a aproximação, é possível entrever alguma sintonia

---

<sup>40</sup> Correspondência eletrônica com S., na ambiência virtual do Seminário Avançado "Pedagogia e Ressentimento: aproximações nietzscheanas", oferecido pelo Prof. Dr. Marcos Villela Pereira (segundo semestre de 2005) no Programa de Pós-graduação em Educação da PUCRS.

entre tal idéia de experiência e a necessidade de um certo estado anímico específico para a abordagem de certos acontecimentos, como defende Nietzsche. Não basta querer a experiência, é necessária uma certa condição anímica que a torne possível. “Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos, à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los pela altura e o poder de sua espiritualidade. De que servem hábeis sabichões ou inábeis e honestos empíricos e mecânicos forçarem uma aproximação, como hoje é tão comum, tentando penetrar com ambição plebéia nessa ‘corte das cortes’! Mas pés grosseiros não poderão jamais pisar esses tapetes: disso já cuidou a lei primordial das coisas; as portas permanecem fechadas para esses importunos, ainda que nelas batam e partam as cabeças!”

Com isso não pretendo propor que viver uma experiência requeira qualquer iniciação de caráter miraculoso ou obscuro, tampouco que ela dependa de condições específicas a serem definidas com precisão. No entanto, estou certo de que não basta desejá-la. É preciso uma certa sintonia, como propõe Nietzsche, entre o estado anímico do desejante e daquilo que se deseja. Desejar uma experiência e buscá-la como os mesmos recursos com os quais vivemos a regularidade disciplinada de nossa repetição diária não parece o mais promissor. Mas a essa questão voltarei oportunamente, nos parágrafos derradeiros deste texto.

Voltemos aos excessos que nos caracterizam. O primeiro a que desejo me reportar é um excesso de informação. Vivemos numa sociedade que se descreve sob o signo da informação e da comunicação como dados praticamente “naturais”. Há toda uma retórica destinada a nos constituir como sujeitos da informação e da comunicabilidade. Facilmente são estabelecidas associações entre informação e conhecimento, como se saber fosse o resultado do acúmulo e processamento de informações, ou, numa versão ainda mais atual, dispor das senhas para poder acessar os sítios de onde sacar as informações ocasionalmente necessárias. Estar mal-informado passou a ser um critério bastante importante para que façamos parte de alguma marginalidade social ou urbana. Instala-se em nós um imperativo da informação e da comunicabilidade, sem o que parece ter-se tornado impossível sobreviver. Criam-se cadeias pouco visíveis que atrelam informação-comunicação-conhecimento, de modo que todos, invariavelmente, em algum momento estamos assolados pela angústia de nos informar, mais e melhor, para continuarmos

existindo como agentes sociais. A despeito disso, as políticas de gerenciamento das informações, sejam elas de acúmulo ou de circulação, não parecem sanar a sensação de que tudo se repete infinitamente como se nada se alterasse. Somos perfeitamente capazes de ir a dezenas de encontros, congressos, ler centenas de livros com as informações mais atuais e, ainda assim, continuarmos com a impressão de que intensivamente nada nos passou. Temos mais informações, mas raramente reconhecemos que algo tenha acontecido em nós. A impressão de muito e ao mesmo tempo muito pouco parecem co-existir de modo freqüente em nossa sensibilidade.

Ao contrário do que freqüentemente imaginamos, o excesso de informação em nada favorece a experiência, tampouco, por decorrência, o exercício da filosofia como arte e do pensamento como disciplina. “A informação não é experiência. E mais, a informação não deixa lugar para a experiência, é quase o contrário da experiência, quase uma antiexperiência (...) A primeira coisa que gostaria de dizer sobre a experiência é que há que separá-la da informação”, diz Larrosa (2004, p.154). Com o excesso de informações ao qual nos vemos incitados, pouco espaço resta para a criação de outros sentidos, valores e verdades além daqueles que cada kit informativo já traz, a priori, consigo. Como apontava anteriormente, o exercício do pensamento pensante, do pensamento insurgente, ou se preferirmos, do pensamento indisciplinado, depende estreitamente de brechas, de fendas, de rasgos no senso habitual, de modo que as variações de forma possam acontecer.

Mas este é apenas o primeiro dos dois excessos que desejo aqui abordar. O segundo é o excesso de pressa. Vivemos dias em que o tempo é tomado como valor ou mercadoria. Não podemos perdê-lo e, ainda assim, cada vez mais nos queixamos de sua escassez. A necessidade de “aproveitar” o tempo atende a uma demanda cada vez mais presente por “não ficar para trás”, por não ser comido pelo tempo que passa, corre, nos atropela. Vivemos constantemente sob a silenciosa ameaça de – se perdermos tempo – nos tornarmos desatualizados, defasados, homens e mulheres em atraso com a rapidez dos dias. Instigante é notar que esse desespero por não perder o tempo que passa e precisa ser constantemente capitalizado, acaba nos privando de muitas coisas que possivelmente nos fossem importantes. Assim, curiosamente não temos tempo para outra coisa, senão perseguir o tempo que nos falta. Além disso, tudo que passa parece fazê-lo com demasiada rapidez. A instantaneidade e fugacidade do que (o)corre acaba privando-nos da intensidade e da duração de cada evento. Um estímulo é rapidamente substituído por outro que irá, por

sua vez, sucumbir ante a velocidade alucinante com que as coisas mudam. Como corolário desse trato do tempo, surge uma obsessão pelo novo e diferente. Nada deve durar, sob preço de tornar-se obsoleto e, por isso mesmo, supostamente disfuncional. Larrosa aponta, com excelente propriedade, que “o sujeito moderno é um consumidor voraz e insaciável de notícias, de novidades, um curioso impenitente, eternamente insatisfeito. Quer estar permanentemente excitado e já se tornou incapaz de silêncio”. (2004, p.157)

De modo semelhante ao excesso de informações, a demasia da pressa inviabiliza a experiência. A pressa parece ter-se tornado na atualidade a norma que disciplina nossos modos de existir. Normal é não ter tempo para mais nada, além de correr na busca desenfreada por um tempo (estado de duração) que nunca conseguimos encontrar. Aqui, também algo paradoxal. A correria dos dias faz com que muitas coisas aconteçam, ocorram, passem, mas mantemos uma estranha sensação de que nada nos passa a ponto de fazer diferença. Mais uma vez, tanto e tão pouco convivem numa harmonia nada lógica. “Ao sujeito do estímulo, da vivência pontual, tudo o atravessa, tudo o excita, tudo o agita, tudo o choca, mas nada lhe acontece. Por isso, a velocidade e o que ela acarreta, a falta de silêncio e de memória, são também inimigas mortais da experiência”. (idem) Sentidos, valores e verdades já não podem ser efetivamente recriados, a menos que tais transformações não coloquem em risco aquilo que lhes é determinante, o império da impermanência e fugacidade.

Parecem ser essas, duas nuances bastante fortes na cena da atualidade. O excesso de informação e de pressa, inimigos da experiência, do pensamento pensante e da filosofia como arte. Se a Nietzsche lhe ocupava a erudição como norma do século XIX, forte antagonista na formação do verdadeiro filósofo, hoje parecem existir alguns outros elementos que fortalecem esse antagonismo, transfigurando, inclusive, a figura bem posta da erudição, do homem de ciência. Os modos de erudição na atualidade, eles mesmos encontram-se premidos pela ditadura do excesso. Excesso de informação e de pressa, no mínimo. Os próprios eruditos, homens de ciência, vêem-se instados a aderir à velocidade desarrazoada do presente, como modo de garantir sua atualização e funcionalidade. Não são poucas as críticas que se erguem contra os modelos mais clássicos de erudição, no entanto, nenhuma delas ataca de modo eficaz aquilo que importa. Buscam substituir a pesada e tradicional erudição do século XIX, pela não menos erudita leviandade das empreitadas críticas contemporâneas. Critica-se um certo modelo de erudição em favor do

estabelecimento de um outro, mais leve e versátil, mas não menos reacionário ou desmundanizado.

Se é na experiência, e apenas nela, que o verdadeiro filósofo pode formar-se como propõe Nietzsche, é oportuno nos questionarmos: como será possível a filosofia nos dias atuais, em condições tão adversas?!

Suponho que condições anímicas favoráveis, sintônicas com a grandeza sutil da experiência (condição da filosofia) só poderão ser alcançadas pela indisciplina de um certo silêncio. Não o silêncio do impedimento prescrito, da repressão, da mudez imposta. Uma outra espécie de silêncio. Um silêncio estimado, desejado, escolhido soberanamente pela vontade de seleção do que verdadeiramente nos importe. “Não nos estimamos mais o bastante quando nos comunicamos. Nossas vivências próprias não são de modo algum tagarelas. Não poderiam comunicar-se se quisessem. Falta-lhes a palavra.” (Nietzsche, 2000, §26). Silenciar o bastante, a ponto de escutar o mundo; aprendê-lo de ouvido.

Talvez o gesto mais altivo de nossa vontade de potência venha a ser um gesto de interrupção, de pausa, de aquietamento. Dar-nos tempo e espaço suficientes para que nos entranhemos de mundo e, então mundanizados, sejamos assolados por uma experiência viva que nos faça “penser autrement”, como propunha Foucault.



## NOTAS SOBRE CONVERSA MUNDANA

A conversa parece ter sido uma das mais importantes artes da nobreza francesa do Antigo Regime, nascida na forma derradeira do ideal de nobreza francês. Uma arte sustentada nos princípios da cortesia e da elegância que num rigoroso culto à forma faz da oposição à força e à brutalidade dos instintos, associada à apologia da sedução e do prazer recíprocos, sua própria ética.

Tal ideal de nobreza nasce ao longo do século XVII atrelado ao advento de uma sociedade mundana, que se distanciando progressivamente da Igreja, estabelece seu próprio campo a partir de certas leis autônomas e de códigos de conduta bastante específicos. A esse conjunto de práticas “se lhe confere o nome de monde: em pouco tempo, por efeito, o termo não indicará apenas a esfera humana por contraposição à divina, no lugar do exílio e do pecado, onde tudo parecia conduzir à perda da alma, senão que evocará uma realidade social delimitada, na qual um pequeno agrupamento de privilegiados se aliança num projeto ético e estético estritamente laico para cuja realização não são necessários preceitos teológicos” (Craveri, 2004, p.13)

É, sobretudo na passagem do século XVII ao XVIII que a constituição de uma ética mundana encontrará seu mais fecundo terreno, emergindo do encontro de uma aristocracia desbancada de sua condição de privilégio político e econômico com a necessidade de fazer de seu ócio e da preocupação de enaltecer-se um modo particular de existir. A cultura mundana francesa atende, desse modo, não só à exaltação de uma aristocracia cada vez menos poderosa política e economicamente, como também se presta a uma certa estilização do século XVIII que a despeito do avanço da Ilustração não se furta de manter certos sonhos utópicos, perfeitamente compatíveis com a emergência dos ideais franceses revolucionários.

Assim, parece que a cultura mundana constituiu-se como essa posição de passagem que tornou possível romper com o Antigo Regime, sem com isso desprezar valores estéticos que resistiram muito a morrer completamente. Os grandes salões, as conversas, os jogos, os rituais de cortesia de uma vida pautada pelo valor da aparência e da encenação pública, enfim, um ideal de perfeição estética que resistiu durante muito tempo, a despeito de todas as investidas por desmascarar a hipocrisia que tais práticas escondiam. Não me importa, no entanto, colocar em discussão a coerência moral de tais práticas.

Importa-me atentar para a força desse discurso, tornando possível um modo de socialidade bastante diferente daquele que orienta nossas práticas de conversa na atualidade. Interessam-me de modo particular os efeitos desse discurso e dessa crença na possibilidade de estilização da existência segundo certos valores e princípios orientados para perfeição. Uma perfeição a ser fabricada, produzida, construída por meio de certas práticas, rituais, exercícios que atendem a um critério estético desgrudado da perfeição religiosa de natureza essencialista e teológica. Tratou-se da “utopia de outro lugar feliz, de uma ilha afortunada, de uma arcádia inocente de onde esquecer os dramas da existência, onde albergar a ilusão da própria perfeição moral e estética, onde corrigir as feiúras da vida e remodelar a realidade à luz da arte”. (idem, p.15)

Nesse contexto, a conversa aparece como um recurso da mundanidade para fazer valer o jogo protegido da restauração dos ideais aristocráticos. Reconstruir um ideal coletivo de vida, no entanto, passava por desenvolver mecanismos que pudessem estilizar os modos de existência da nobreza produzindo uma progressiva consciência da importância dessa estilização como maneira de manter certa superioridade moral e estética. A conversa atendia a esse duplo objetivo: por um lado, criar modos de aperfeiçoamento de conduta atinentes às ambições aristocráticas e, por outro, produzir uma cada vez mais aguda consciência e reflexão sobre si mesma.

Assim, longe das práticas privadas de confissão intimista da atualidade, as conversas mundanas constituíram um lugar privilegiado de debate intelectual e político, único espaço à disposição da sociedade civil francesa desse período, que não contava com um sistema representativo nem com um espaço institucional organizado de opinião pública. Tais forças acabaram por fortalecer os ideais diplomáticos marcadamente característicos da sociedade francesa daí derivada. A conversação foi elevada ao ponto máximo da socialidade mundana, se abrindo progressivamente à introspecção, à reflexão filosófica e social. É, sobretudo na passagem do século XVII ao XVIII que encontramos a conversação com seu caráter mundano.

“Nascida como um puro entretenimento, como um jogo destinado à distração e ao prazer recíproco, a conversação obedecia a leis severas que garantiam a harmonia num plano de perfeita igualdade. Eram leis de clareza, de mesura, de elegância, de respeito pelo amor próprio alheio. O talento para escutar era mais apreciado que o

talento para falar, e uma agradável cortesia freava a veemência e impedia o enfrentamento verbal”. (idem, p.18)

Desse modo, este período parece ter produzido uma arte bastante particular, sustentada por um conjunto não menos específico de práticas e tratados. Todos eles sustentados pelo princípio de que a arte da conversa “se forma menos dos livros que da ‘boa companhia’, isto é, por experiência e ‘impregnação’, enquanto técnica de adquirir o ofício que ‘não se deve fazer sentir’. (...) Ou seja, mais do que preceitos [os tratados de conversação] fornecem modelos nos quais as provas operam por exemplos, em oposição ao ‘dogmatismo abstrato, ou preceptístico, detestado pelo espírito de salão”. (Pécora, 2001, p. VI e VII)

O que busco colocar em questão é o valor formativo das práticas de conversação, tomando em análise comparativa exemplares de dois períodos bastante marcados, quais sejam: a cultura das conversas mundanas na França do Antigo Regime e as modernas práticas de confissão psicológica da atualidade. Tomo em análise, de maneira breve, dois exemplares da tratadística francesa da conversação sob os reinados de Luis XIV e XV.

Passo às idéias gerais e a alguns fragmentos do primeiro exemplar. Antoine Gombaud – 1677, trata a conversa como uma experiência formadora que se faz na franca oposição à idéia de estudo ou erudição, que emprestariam ao discurso um tom livresco ou escolar. Nele, as conversas são apresentadas como encontro de pessoas com o propósito final do divertimento e do bem-estar. Note-se, no entanto, que a consecução de uma boa conversa está fortemente regulada por um conjunto de procedimentos que buscam sua conformação ao ideal de pureza, liberdade, honestidade e jovialidade que lhe deve caracterizar. Observemos a importância que é atribuída à cortesia e ao bem-estar disso decorrente.

“A Conversação almeja ser pura, livre, honesta, e no mais das vezes jovial, quando a ocasião e a conveniência o podem tolerar, e aquele que fala, se deseja fazê-lo de modo que seja amado, e que seja tido como boa companhia, não deve pensar senão, pelo menos no que depender dele, em tornar felizes aqueles que o escutam. Pois todos querem ser felizes, e este sentimento é tão natural, que mesmo os animais o têm ao modo deles; mas, porque quase nunca se pensa nisso, é bom dizê-lo e lembrá-lo, pois este conhecimento pode ser de extrema serventia nas conversas, assim como em muitos outros encontros.

Estimamos e desejamos as coisas apenas na medida em que podem contribuir para a nossa felicidade.” (Gombaud, 2001, p.5)

A despeito de naturalizar o gosto pelo bem-estar e pela felicidade, o tratadista cerca de importantes orientações e advertências a arte de conversar, tratando de produzir ativamente a lembrança daquilo que seria natural tanto nos homens como nos animais. É esse o tom que dará a toda a continuidade do texto, num exercício metucioso de produção de uma ética da conversação pautada pelo princípio da civilidade e pela soberania da preocupação com o bem-estar comum. Defende uma “nobreza natural” que faz da simplicidade e do senso de conveniência os principais elementos que regulam a constituição das práticas comunicativas, com as quais é forjada uma espécie particular de inteligência, diretamente ligada à elegância e ao espírito cortês.

Ao contrário das formas mais atuais de conversação, fortemente regidas pelo império de uma finalidade sempre pedagógica ou terapêutica, as conversações visadas por Gombaud são experimentadas na forma de “uma ciência que se aprende como uma língua estrangeira, na qual de início não se compreende senão pouca coisa. Mas, quando a apreciamos e estudamos, fazemos incontinentemente algum progresso”. (idem, p.9)

Trata-se bem mais de uma experimentação da palavra em condições bastante específicas: produzir formas agradáveis de socialidade e favorecer a felicidade comum. As regras importam mas não são a medida absoluta do sucesso na arte da conversação. A experiência de tal arte abre-se para um juízo ético que favorece a conformação da sociedade mais pela vivência ascética experimental que pela prescrição moral ou técnico-científica. Acompanhemos dois pequenos fragmentos que reforçam tal sentido:

“Há dois tipos de estudo, um que busca apenas a arte e as regras; outro que não interessa absolutamente por isso, e que tem por objetivo apenas encontrar, por instinto ou por reflexão, o que deve agradar em todos os assuntos particulares. Se fosse necessário se declarar a favor de um dos dois, seria, na minha opinião, pelo último, sobretudo quando se sabe por experiência ou pelo sentimento que se conhece o que assenta melhor.” (idem, p.11)

“Em todos os exercícios como a dança, o manejo das armas, voltear ou montar a cavalo, conhecem-se os excelentes mestres do ofício por um não sei o quê de livre e desenvolto que agrada sempre, mas que não pode ser muito adquirido sem uma grande prática; não basta ainda ter-se exercitado assim por longo tempo, a menos que tenham sido

tomados os melhores caminhos. (...) Isso se mostra também verdadeiro nos exercícios do espírito e na Conversação, em que é necessário ter esta liberdade para se tornar agradável. Nada faz notar tanto a ignorância, e o pouco progresso, que maneiras forçadas, nas quais se percebe muito trabalho.” (idem, p.24)

O segundo texto, do abade Nicolas Trublet – 1735, já no período de Luís XV, embora mantenha grande proximidade com a tratadística do período anterior, aplica à conversa bem mais um “sendo de utilidade comunicativa” distanciando-a de sua função predominantemente prazerosa e cortês. Note-se que a conversação passa a ser vista como um ato comunicativo, despindo-se progressivamente de sua finalidade coletiva e assumindo cada vez mais um caráter intimista de comunicação dos pensamentos e sentimentos de uma cada vez mais forte “vida interior”.

“Os homens estão em sociedade uns com os outros apenas pela comunicação mútua de seus pensamentos. A palavra, modificada de uma infinidade de maneiras, pela expressão do rosto, pelo gesto, pelos diferentes tons da voz, é o meio dessa comunicação.” (Trublet, 2001, p.67)

A ênfase deixa de estar no caráter ascético da conversação como experiência formadora do mundo, da corte, da sociedade, para dobrar-se sobre o próprio sujeito falante. Trata-se de um dos primeiros exemplares do conjunto de textos franceses que, na seqüência, trabalharão por uma crescente pedagogização/psicologização da conversa, enfraquecendo sua potência ética e estética na manutenção da sociedade de corte. Trublet o declara de maneira bastante nítida na seguinte passagem.

“Eu falo, e no mesmo instante minhas idéias e meus sentimentos são comunicados para aquele que me escuta; toda minha alma passa de algum modo para ele. A comunicação de meus pensamentos leva-o a ter novas idéias, que ele, por sua vez, me comunica. Daí surge um dos nossos prazeres mais vivos; também através disso se ampliam nossos conhecimentos: esse comércio recíproco é a principal fonte da riqueza dos espíritos.” (idem)

A arte da conversação vai sendo substituída por uma embrionária “ciência da comunicação”, na qual os princípios reguladores já não trabalham predominantemente pela ética da cortesia e do bem-estar comum, mas pela produção de um intercâmbio informativo e de uma revelação sentimental, ambos fortemente instrucionais. Conversar vai tornando-se um instrumento da ação formadora nem sempre coincidente com o prazer, a

felicidade e a pureza: trata-se do nascimento do imperativo da instrução no cenário da conversa. Conversar para aprender.

A finalidade passa a ser, embrionariamente, a comunicação de idéias e sentimentos dos interlocutores, o que resulta numa progressiva associação das práticas de conversa às idéias de conhecimento e informação. Essa é a via pela qual se pode entrever uma associação importante entre a emergência da conversa como fonte de informação/conhecimento e a geração das modernas modalidades de conversa pedagógica/psicológica de forte cunho confessional. Tal alteração sofrida pelas conversas no apagar das luzes do Antigo Regime e no acender revolucionário parece resultar numa alteração bastante significativa das práticas de conversação, submetendo-as cada vez mais fortemente ao império da finalidade comunicativa.

O que desejo destacar é que a conversação, essa arte tão cara à cultura da mundanidade, vivida como uma prática pública da nobreza, primando pelo princípio da teatralidade, da aparência e da cortesia com finalidades estéticas, cederá lugar progressivamente às modernas práticas confessionais dos séculos posteriores, com o advento de uma psicologização da intimidade e das práticas comunicativas. Uma arte da distância e do comedimento que fazia da cortesia parâmetro de regulação do convívio social, cada vez mais será substituída por uma ciência violentamente devastadora da vida pública que opera pelo império da aproximação compulsória e pela inevitabilidade da confissão íntima.

Com isso não busco fazer uma apologia da mundanidade, tomando-a como parâmetro redentor de nossas modalidades relacionais. O que interessa é dar a ver a potência criadora dessa cultura particular, que na encruzilhada dos séculos XVII e XVIII tornou possível uma experiência estética menos comprometida com os produtos da Verdade e da Moral e mais afeita à experimentação da oralidade como modo de autoconstituição ética, como experiência autoformadora. Não se trata de importar a cultura mundana francesa do século XVII e XVIII como modelo de relação e transpô-lo para atualidade de maneira simplista e linear. É, isso sim, tomar a mundanidade como um exemplar histórico em que a fragilização da moralidade e do império da ação comunicativa acabam por favorecer uma experiência mais criadora de relação com as palavras, nesse caso, através das práticas de conversação, alvo direto de todas as investidas pedagógicas e psicológicas dos quatro últimos séculos.

Pensar como podemos de algum modo atualizar essa experiência ética nas condições atuais, esta sim talvez seja uma interessante questão frente à violência confessional com que se apresentam as práticas comunicativas na atualidade. Já não se consegue manter uma conversa por mais de alguns breves minutos sem que a confissão das intimidades ocupe a cena principal ou que se torne o parâmetro de medida e juízo das “questões sociais”. De que modo driblar esse impulso, produzido sócio-historicamente, que nos faz tornar a conversação nada mais que um palco de exposição das misérias privadas?! Essa parece ter-se tornado a norma dominante: fazer da conversação um lugar das confidências íntimas, onde se espalham despudoradamente as misérias de uma vida privada cada vez mais previsível, desinteressante e repetitiva. Mas talvez nos reste alguma chance de atualizar essa experiência da conversação mundana, uma conversa que se presta bem mais à criação política do que à decifração psicológica. Quiçá Benedetta Craveri esteja certa ao julgar possível um retorno da conversação como experiência ético-estética afeita ao ideal de uma certa felicidade ainda possível, a despeito da deselegante aridez dos tempos.

“Esse ideal de conversação, que sabe conjugar a leveza com a profundidade, a elegância com o prazer, a busca da verdade com a tolerância e com o respeito da opinião alheia, não deixando jamais de nos atrair; e quanto mais se distancia ele da realidade, mais sentimos sua falta. Deixou de ser o ideal de toda uma sociedade, se converteu em um ‘lugar de lembrança’, e não há ritual favorável que nos possa devolvê-lo em condições favoráveis; leva uma vida clandestina e é prerrogativa de poucos. Ainda assim, não é impossível que um dia volte a nos dar felicidade”. (Craveri, 2004, p.18)

## PROVOCAÇÕES SOBRE ÉTICA E ESTÉTICA NA EDUCAÇÃO

Começo por uma dúvida: Por que o movimento por uma dita “pedagogia da comunicação” nasce de algum modo conectado a um projeto educacional que supostamente privilegia dimensões até então pouco prestigiadas nas práticas educativas: o corpo, a sensibilidade, a arte, o cotidiano?

Mas longe de ser uma criação deste “novo” campo, a inclusão de tais temas, ligada fortemente ao uso das novas tecnologias comunicativas, e de todos os correlatos nascidos com a “metáfora das redes”, a educação se vê desafiada por tais elementos desde muito antes. A preocupação com o conjunto de elementos que está para além da racionalidade técnica não é privilégio de uma nova pedagogia da comunicação, mas de toda uma movimentação das ciências humanas e sociais ao debruçar-se sobre temas que foram reiteradamente excluídos de seus interesses e investigações. Novas formas de organização do mundo em franca interatividade e todas as lutas pela inclusão das diversidades culturais, étnicas, raciais, sexuais e todas as outras que possamos imaginar, parecem forçar os campos dos saberes a cuidar dessa realidade multifacetada que não pode mais ser descrita apenas sob os signos de uma moral racionalista em que a ética é orientada apenas por uma Razão asséptica de pretensões universalizantes.

É o mundo, de maneira geral, que se vê compelido a olhar para suas próprias bordas e fazer valer novas modalidades de saberes e outras imagens para o que pode a educação. A garantia de direitos constitucionais que fazem da educação um “direito de todos” e a crescente valorização de “cada um” acabam por colocar em cena novos e interessantes desafios. Como conciliar uma educação para todos garantindo que o “todos” não suprima as singularidades com suas caleidoscópicas variações?! Eis os desafios que se apresentam à educação num mundo de profusas antinomias.

O que me interessa, então, é a coincidência deste progressivo interesse pela comunicação como um projeto utópico que às vezes se apresenta com faces redentoras e uma também crescente estetização da ética, resultando na valorização da diferença e todas as formas de autodeterminação existencial. São esses impactos da cultura sobre a educação aqueles que forjam nossas “inovações educacionais”?

A estética não é um tema apenas da atualidade. Trata-se de um longo percurso que vai desde os filósofos antigos, passando por formas renovadas na



modernidade e atingindo variadas expressões no mundo contemporâneo. De Platão a Walter Benjamin, nos medievais, em Kant, Hegel e Schiller, especialmente, a estética é tematizada de modo muito rico e configura-se como um campo complexo em que as relações entre ética e estética vão desde uma relação de subordinação a princípios universais informados pela Razão à formulações em que, na esteira da crítica radical de Nietzsche, a estética assume-se como forma autônoma de constituição da experiência ética, numa produtividade irreduzível às demandas dos ideais emancipatórios do Homem moderno.

No início da década de 90 do século recém passado, entre muitos outros analistas sociais, Félix Guattari (1992, p.130) anunciava de modo bastante claro a emergência de uma tendência ao estético. Dizia ele que a “potência estética do sentir, embora igual em direito às outras – potências de pensar filosoficamente, de conhecer cientificamente, de agir politicamente –, talvez esteja em vias de ocupar uma posição privilegiada no seio dos agenciamentos coletivos de enunciação de nossa época”. Ou ainda de maneira mais evidente, o encontraremos afirmando o surgimento de “um novo paradigma estético”, cujos efeitos mais sensíveis e superficiais parecemos experimentar nos dias de hoje. Acompanhemos um fragmento emblemático de tais idéias em que o autor situa a implicação da problemática estética emergente ao conjunto das justificações éticas e políticas. “O novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estado de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas. Mas essa escolha ética não mais emana de uma enunciação transcendente, de um código de lei ou de um deus único e todo-poderoso. A própria gênese da enunciação encontra-se tomada pelo movimento de criação processual” (idem)

De modo sintônico, Kastrup (1999, p.205) alinhada com numa perspectiva bastante cara ao espírito de época, busca pensar a educação como processo inventivo de abertura ao tempo e ao coletivo, desmontando as categorias fundantes da epistemologia moderna propõe que uma mudança de posição quanto ao trato da cognição e acaba por dar-lhe um caráter estético irresistível. “Insisto que se trata de uma tomada de posição política, porque há, envolvida na posição que busca ater-se ao já feito, uma política de manutenção das formas de existência estabelecidas, e de desqualificação da invenção e da diferença. Da

mesma maneira, quando as formas de ação perdem seu estatuto de eternidade e de transcendência, bem como sua garantia de neutralidade, elas se constituem em instrumentos importantes para a efetuação de mudanças no plano coletivo, de novas políticas (...) Imersas num devir criacionista, contingentes e temporárias, abertas para acolher problematizações que lhes chegam, tais formas de ação não se furtam à permanente aprendizagem e podem concorrer para novas formas de existência e para diferentes estilos de vida”.

A progressiva penetração dos temas da estética no campo das discussões éticas e educacionais é correlata a uma impotência da metafísica na consecução de um projeto universalizante do mundo moral. A educação, como agência privilegiada do pensamento moderno na instalação de um projeto ético com pretensões majoritárias, frente à crise da Razão vê-se desafiada a rever suas bases de justificação.

A ausência de um fundamento sobre o qual possam pousar com segurança os projetos educacionais ou, no mínimo, o enfraquecimento de tal idéia, faz com que se produza um importante deslocamento da ética para o estético, levando a uma mudança não menos importante nos modos de compreender, justificar e orientar o agir moral. Áreas até então aparentemente incomunicáveis passam a penetrar-se e intercambiar com facilidade.

Embora movimentos de crítica mais radical às éticas racionalistas já estivessem sendo gestados desde o século XIX, é, sobretudo no século XX que veremos proliferar os discursos que acusam a impotência de tais éticas e apontam a estética como um novo paradigma para a consecução de projetos coletivos e individuais. A educação vê-se encharcada por uma nova onda que busca nos movimentos de vanguarda possibilidades de rever seus projetos e construir práticas inovadoras. É curioso observar que a segunda metade do século XX, quando se intensificam os movimentos estéticos de toda ordem, será o campo fértil para o desenvolvimento dos ideais utópicos comunicativos. Há uma correlação forte entre tais fenômenos e isso certamente não se dá por mera casualidade. A sociedade que cada vez mais estetiza suas justificações éticas, é aquela que busca na comunicação, na metáfora das redes, nas conexões entre elementos heterogêneos, seus modos de ação e regulação das práticas.

É em Wolfgang Iser (1976) que encontro a forma mais própria de tal diagnóstico da realidade atual. Para ele, a estética está em alta e abarca na atualidade desde as coisas mais prosaicas da vida cotidiana às mais elaboradas no campo da cultura. Tudo se configura por um princípio estético e tende a ser compreendido também de tal

forma. O que o autor se propõe a fazer é uma tipologia das diferentes espécies de estetização, uma explicação do que denomina a “irresistibilidade” da estética no tempo presente e uma problematização acerca das possibilidades de crítica a uma cultura estetizada.

Interessa-me destacar que Welsch refere-se a uma estetização superficial, aquela que seria responsável pelo embelezamento, pela animação e pelas emoções. Para ele, nesta “estetização superficial quotidiana domina o valor estético de primeiríssimo plano: o prazer, a diversão, o gozo sem conseqüências. Há muito tempo que esta tendência se alastra para toda a cultura em conjunto”. (1995, p.8) Nesta nova configuração dos espaços urbanos e das práticas cotidianas, a “vivência emocional e o entretenimento tornam-se as linhas diretrizes da atividade cultural. A cultura dos festivais e da diversão expande-se; ela serve ao abastecimento de prazer e de divertimento em uma sociedade de tempo livre”. (idem)

Na educação vemos claramente o alastramento de tal tipo de estetização e a encontramos de maneira bastante clara nos desafios cotidianos de ensino e aprendizagem. A exigência de um caráter midiático da ação educativa, que a torne suficientemente atrativa e sedutora parece ter-se tornado regra geral deste tempo. Desde o uso de aparatos tecnológicos que possam tornar mais “interessantes” os conteúdos, às demandas de ação próximas de um animador, os educadores vêem-se compelidos a despir-se de qualquer elemento que possa dar margem ao enfado e ao tédio. Breton (2000) bem o define ao dizer ironicamente que “o saber não tem outra chance senão comprometer-se com o grande público, quer dizer, ser levado a um mínimo denominador comum. Agora, um especialista ou um erudito não fala sem antes depurar de seu discurso tudo que se considera enfadonho ou incompreensível”. (p.144) Os saberes são forçados a se converter em mensagens de tipo midiático, sem o que sua eficácia parece comprometida.

Evidentemente não quero fazer a defesa do enfado ou do hermetismo dos saberes. No entanto, é importante tomar em análise este movimento de forte impacto nos meios educativos que os faz cederem à inevitabilidade da midiatização dos saberes. O professorado, por sua vez, vê-se instado a desdobrar-se na conquista da atenção dos alunos, o que hoje parece ter-se tornado tarefa hercúlea. Na sociedade estetizada das redes e dos velozes intercâmbios, a atenção torna-se objeto de disputa num mercado em que a oferta deve ser cada vez mais atrativa e rapidamente atualizada. A educação, e a escola em

particular, atravessadas inevitavelmente pelas forças que compõe um novo modo de organização social, acaba forçada a entrar num “mercado” no qual, assim como no ciberespaço, a atenção é a principal moeda. Do contrário, certamente não faltariam adjetivos para (des)qualificar a prática educativa e atirá-la na vala comum dos que estão “retrô”. Conforme sugere Lévy (2004, p.179) o “principal problema, uma vez mais, é atrair, canalizar, estabilizar a atenção. E ocorre que a melhor forma de polarizar a atenção, em um mercado tão livre e aberto quanto o ciberespaço, é prestar serviço, escutar exatamente o que querem as pessoas – sonho, amor, jogos, saber, mercadorias de todos os tipos – e dar isso a elas. Senão, elas irão para outro lugar, muito rápido, num só clique”.

Esta estetização superficial acaba por produzir sérias transformações nas concepções que temos do que seja a aprendizagem e os saberes. Enquanto aprender numa sociedade organizada em torno de éticas fortemente racionalistas passava necessariamente por um trabalho rigoroso de aperfeiçoamento da razão, com vistas a tornar-lhe capaz de agir de modo “adequado”, as éticas estetizadas investem na experiência sensorial e nos efeitos disso sobre as diferentes performances.

Além da estetização midiática dos saberes, um outro efeito poderia aqui ser destacado como produto desta estetização superficial associada ao império das tecnologias comunicativas: a progressiva representação dos saberes como sinônimo de informação ou conhecimento. Tal representação restritiva tem progredido em todos os meios educativos, mas, sobretudo naqueles nos quais a educação se coloca a serviço da expansão do capitalismo contemporâneo. Fazer crer que informação é sinônimo de conhecimento e, ainda mais, sinônimo de saber, é uma via régia para a propagação da necessidade de consumir informação, o que se dá mediante a aquisição do maior número possível de senhas de acesso. Saber passa a ser saber onde encontrar, como se saber os caminhos e as condições de acesso fosse a garantia de uma experiência de ampliação dos circuitos de aprendizagem. A questão parece bem mais complexa do que surte parecer.

Como bem aponta Breton (2000), o instrumento de uma pretensa revolução informática, capaz de garantir a liberdade de estetização da cultura, é a crença na capacidade dos multimídias para realizar o sonho da uniformidade através da informação ao integrar num mesmo suporte a escritura, a imagem e o som. Isso permitiria que se modificasse completamente os problemas tratados pela educação. Com a capacidade infinita para “armazenagem” dos saberes (informações) em todas suas formas, o papel do

sistema educativo seria o de ensinar a “arte de navegar” por este saber. Assim como Breton em sua crítica a tal posição, quero engrossar a voz daqueles que vêm na relação com os saberes, na aprendizagem, uma problemática de maior monta. A possibilidade de uma experiência estética não está garantida pela possibilidade de acesso às informações, senão ao modo como se pode apropriar os elementos coletivos da subjetividade fazendo-os ganhar traços singulares numa existência particular. “Tudo isso seria simplesmente divertido se não chegasse num estancamento sobre uma dimensão essencial da problemática educativa, que todos os pedagogos, desde a escola primária até a universidade conhecem muito bem: o processo educativo não é uma questão relacionada com o acesso ao saber, senão à maneira de fazer a pergunta pela vontade de saber”. (Breton, 2000, p.147)

Além daquele primeiro, vale dizer que Welsch refere-se aos efeitos de um outro tipo de estetização: a estetização radical. Isso diz respeito ao modo como na era da microeletrônica, cada vez mais a matéria torna-se um produto estético. A fabricação de materiais industriais, por exemplo, dá-se até sua fase final por meio de simulações eletrônicas, num processo estético que ocorre apenas na tela de um computador. Desse modo, a estética, até então secundária e condicionada pelas condições materiais de possibilidade, passa ao primeiro plano, antecedendo em muito as realizações no plano da materialidade formal. A estetização de materiais torna-se cada vez mais uma estetização imaterial que interfere diretamente sobre nossa vida concreta, mas também sobre nossas concepções da realidade. Como podemos ler do próprio Welsch (1995): “Filosoficamente, é mais importante o efeito na consciência que tais experimentos cibernéticos provocam. Quando se entra no mundo virtual como num mundo real, faz-se concretamente a experiência de que o virtual também pode ser real, e daí cresce a suspeita de que talvez tudo o que há de real em outro aspecto também poderia ser virtual. A visão do mundo de um Leibniz ou de um Borges, segundo a qual o que num estado de consciência vale como real em verdade poderia ser o sonho de um outro estado de consciência, torna-se a suspeita geral sobre a realidade. As fronteiras entre realidade e virtualidade tornam-se definitivamente incertas e porosas”. (p.10)

Além disso, nos vemos com a própria estetização dos sujeitos, que diz respeito à potência de vivermos todas as possibilidades de existência, uma vez livres das determinações fundamentalistas que nos inspiraram nos séculos anteriores. O sujeito, empoderado de sua potência inventiva, francamente estética, passa a acreditar-se capaz de

moldar a própria vida segundo regras e padrões próprios, como o artista procede com seu material. Muitos foram os pensadores que engrossaram as fileiras dessa vanguarda filosófica que pretende a estética povoando o mundo da vida.

Sem dúvida, a perspectiva de uma constituição ético-estética da existência é bastante promissora num mundo desprovido de fundamentos. Criar a si próprio, inventar a si mesmo, artistar a própria vida é uma promessa entusiástica e de forte adesão.

Cada um a seu modo acaba sendo alvo desse novo regime discursivo que valoriza e exalta a possibilidade de uma autodeterminação existencial. “O homo aestheticus tornou-se a figura de proa. Ele é sensível, hedonista, educado, e sobretudo de um gesto seletivo – e ele sabe: gosto não se discute. Isso proporciona uma nova segurança em meio à insegurança que existe por toda parte. Livres de ilusões fundamentalistas, vivemos todas as possibilidades, em distanciamento lúdico”. (Welsch, 1995, p.11)

Apesar de não se tratar de um efeito homogêneo sobre o campo educacional, a influência desses tipos de estetização se faz sentir de maneira bastante nítida em muitas das práticas educativas atuais. O forte investimento nas narrativas culturalistas, a crescente comunitarização da escola, a interminável rediscussão dos currículos escolares e as aberturas institucionais de toda ordem são indícios do modo como as éticas estetizadas se alastram na cena contemporânea, dando-nos a nítida impressão de sermos artífices de nossas próprias experiências.

Uma discussão sobre as posições que a educação vem assumindo em tal conjuntura, passa necessariamente por um distanciamento crítico em que o compromisso com a própria estetização possa ficar colocado relativamente entre parênteses, para algum entendimento possível do tempo presente.

Aliás, muito me inquieta a entusiástica recepção de alguns autores e ideários no campo educacional. Na educação isso tudo ganha uma expressão muito importante. Aliás, todo fenômeno de época ganha na educação um lugar muito importante. Porque afinal de contas a educação é a mais poderosa máquina de constituição dos modos de existir e conviver, não!?

Seja na escola, fora da escola, com a escola que se abre, que se fecha, que lê Paulo Freire, os humanistas, ou Deleuze e os “pós-modernos” e tudo mais que se vai inventando... o que a mim me parece indiscutível é que a educação sempre está a serviço de

um projeto ético e político específico. E isso não começou com a modernidade, começou muito antes...

Mas é verdade que a Modernidade é o emblema mais forte daquilo que nós nos tornamos. Porque a Modernidade pretendeu a autonomia do sujeito. A emancipação dos homens pelo esclarecimento, pelo exercício da razão esclarecida. E isso tudo na pretensão da felicidade, eu acho. Afinal é isso que a gente vive perseguindo...

E também é verdade que tudo isso resultou num projeto de pretensões totalitárias. Kant, a grande matriz do pensamento filosófico moderno pretendeu uma justificação universal da ética. E para isso ele dava à educação um lugar de especial importância.

Mas a Razão Esclarecida não deu conta de produzir esse mundo feliz por conta da moralidade e da sabedoria. O século XX é a expressão mais veemente disso. Fomos capazes de uma ampla tecnologização, de um extraordinário desenvolvimento científico e não conseguimos dar conta de desafios bastante prosaicos. Aliás, a cidade contemporânea é um campo riquíssimo para exploração dessas antinomias.

Abdicar dos fundamentos metafísicos que até então orientavam o projeto emancipatório do homem moderno, então, não deverá servir como uma carta de alforria para toda e qualquer exigência de rigor ético e validade coletiva. Na educação, especialmente, a necessidade de continuar pensando, tensionados por todas as mudanças da racionalidade, muito antes de ser um exercício tranquilizador e sereno, é um trabalho árduo de tentar conciliar a necessária justificação da ação educativa com um mundo onde os ideais de liberdade e emancipação já não encontram bases políticas e sociais para sua sustentação.

O caráter estético, inventivo, criativo do desafio educacional contemporâneo é altamente agonístico, e vai muito além de uma estetização superficial e comunicativa. As profundas mudanças que vêm sendo gestadas no campo da discussão filosófica desde o século XIX, especialmente na esteira de Nietzsche, são de caráter radical e nada confortadoras. O sério desafio de constituição ético-estética de nós próprios não é uma escolha, uma opção deliberada embalada num novo clima de época. É, isto sim, o que nos resta, um certo consolo metafísico que dá sentido ao fato de continuarmos vivos. Mas isso não dispensa um trabalho árduo do pensamento e da sensibilidade sobre a matéria viva do próprio mundo, e mais, nada tem a ver com qualquer inviabilidade dos empreendimentos

críticos. Não é a crítica que deverá desaparecer, mas sim os critérios que vinham até então servindo de referência hegemônica para suas formulações. Adorno (1992, p.128) já falava de uma necessidade da sensibilidade estética ser também uma instância de sua autocrítica. Talvez ele tivesse razão.

Aliás, vale uma outra digressão. Tenho pensado que o próprio Nietzsche, que me é tão caro, torna-se facilmente “conectável” a máquinas bastante perversas para meu gosto. Nisso deve haver algo do modo como o lemos aqui no Brasil, pela mão “revolucionária” dos franceses.

A professora Scarlett Marton (2001) nos oferece uma curiosa provocação sobre a recepção de Nietzsche no Brasil nos dias atuais e nos convida a um olhar mais refinado de tal fenômeno. Segundo ela: “na efervescência de maio de 68, quando uma extrema-esquerda francesa fez dele o suporte de suas teorias, aqui [no Brasil] passou a ser visto como iconoclasta. Na França, Foucault, Deleuze, Derrida e outros, questionavam conceitos desde sempre presentes na investigação filosófica, punham em xeque noções consagradas pela tradição, subvertiam formas habituais de pensar e, ao lado de Marx e Freud, incluíam Nietzsche entre os ‘filósofos da suspeita’. Em nosso país, quase como uma caixa de ressonância [da França] privilegiava-se a vertente corrosiva de seu pensamento. Então, Nietzsche passou a nomear um estilo a serviço de um certo sentimento de existência, marcado pela ousadia e pela irreverência. (...) A ele se recorreu para afirmar a necessidade de transbordamento e excesso, o desejo de êxtase e vertigem. Enfim, dele se lançou mão para proclamar radicalismos políticos e pulsões eróticas, dele se fez o patrono de uma ‘comunidade de rebeldes imaginários’. E assim se formou e cristalizou a imagem de Nietzsche libertário.” (p.254-255)

Eu vou sendo fortemente provocado por isso que ela afirma.

“Mas a filosofia Nietzscheana apresenta, também, outra face. Evitando a todo momento recair em dogmatismos, ela se dá como um pensamento corrosivo, mas também construtivo. Ao lado da vertente corrosiva da crítica (...) existe, a meu ver, a vertente construtiva de uma nova visão de mundo, com o conceito de vontade de potência, a teoria das forças e a doutrina do eterno retorno. Longe de serem incompatíveis ou excludentes, elas fazem parte de um mesmo empreendimento filosófico.” (p.259)

O estado de impasse que se põe quando assumimos a educação como processo de “invenção de si”, como pretendem muitos, vai além das vanguardas estéticas



das derradeiras horas do século XX ou do advento galopante das novas tecnologias comunicativas e informáticas do século XXI. Trata-se de uma alteração profunda das bases de justificação que sustentaram até aqui nossas crenças na possibilidade de um homem livre, racionalmente emancipado. Os critérios para fundamentação da possibilidade do conhecimento já não encontram na “Verdade” sua âncora, mas na produtividade estética que fabrica a própria “Verdade”. Nisso talvez nos valha a elucidativa e sumária análise desenvolvida por Welsch: “Enquanto antes se acreditava que a estética só teria a ver com realidades secundárias, ulteriores, hoje nós reconhecemos que o estético já pertence à camada fundamental do conhecimento e da realidade. (...) O saber tradicional sobre a realidade pretendia ser objetivístico, isto é, fundamentalístico, enquanto que se descobria, nos fenômenos estéticos, regularidades de produção livre. Mas desde que ficou claro para nós que não apenas a arte, mas também outras formas do nosso agir – inclusive o conhecer – demonstram caráter de produção, essas categorias, estéticas – portanto categorias como aparência, mobilidade, variedade, insondabilidade ou flutuação – transformaram-se em categorias fundamentais da realidade. (...) Daí resultam duas coisas: primeiro, é claro que aqueles discursos que insistem sobre a verdade contra a estetização não convencem mais ninguém, porque a verdade mesma se desmascarou como, no fundo, uma categoria estética. (...) E, segundo, da estetização da verdade, segue-se uma explicação fundamental para os processos da estetização que se observam por toda parte.” (idem, p.16-17)

Inventar outros modos de existência sem o consolo dos ideais emancipatórios racionalistas é uma aprendizagem bastante desafiadora. É o desafio de aprender a tornar-se, a fazer-se a si próprio, a inventar outros modos de viver na permanente tensão e disputa das forças que nos subjetivam. Não é um mero ato de vontade, mas uma intrincada dança em que a vontade de invenção se enfrenta constantemente com seus próprios limites. Mas talvez essa seja a própria condição de algo genuinamente inventivo, de um caráter aprendente do humano no tempo das éticas estetizadas. Como sugere Hermann (2005, p.110): “A perspectiva do homem tornar-se criador de leis e costumes, ao produzir esteticamente um estilo de vida, traz em si uma tensão constitutiva: por um lado, requer a idéia de construção e originalidade e com frequência também oposição às regras morais, e por outro lado, requer também uma abertura a um horizonte de significados, uma forma de vínculo social (caso contrário, a autocriação recairia no

individualismo exacerbado). O reconhecimento dessa tensão é condição necessária para não permanecermos no exagero da moralidade abstrata ou do esteticismo superficial.”

De modo que, se assumimos a necessidade de encarar a educação como processo inventivo de si próprio, como experiência ético-estética de autoconstituição, não podemos deixar de nos ver com nossa própria herança. A educação é herdeira e ao mesmo tempo artífice de um ideal emancipatório que tinha suas fundações sobre um mundo que ruiu. Mas tal constatação não acaba com tudo, eu acho. Ser herdeiro do que já não se mantém em pé pode ser, ainda assim, uma atitude ativa. Mais que se reconhecer refém da própria herança, é possível escolhê-la. Ironicamente, eu diria, é Derrida (2004, p.17) quem nos instiga nessa direção, ao dizer que “a idéia de herança implica não apenas reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir”. Para tanto, qualquer pedagogia tecnológica, da comunicação, das artes do mundo da vida ou da invenção de si, não poderá prescindir de um cuidadoso e sério trabalho filosófico que lhe garanta os “fundamentos” não mais metafísicos sobre os quais empreenderá suas construções. Isso será possível?!

Talvez isso seja como um fio de navalha. Um lugar incômodo de quem não pode simplificar, recortar, reduzir ao menor denominador comum. Eleger a crítica da modernidade para a educação é um desafio desconcertante. Porque ela, a educação, é o produto mais caro dessa mesma modernidade. Haverá uma medida possível? Algo da ordem da temperança?! Talvez isso seja apenas uma grande ilusão de consenso ou alguma renascida pretensão dialógica no meu pensamento, mas eu prefiro alimentá-la. Afinal, a verdade é muito importante. Foucault curiosamente o disse de maneira inquietante: “nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade” (1991, p.240)”. Não podemos “dar de ombros” e dizer “Pronto! Pronto! A modernidade já passou!”.

Resta-nos o duro e nobre empreendimento de assumirmos a tensão que constitui as pretensões pedagógicas contemporâneas, o tensionamento de quem precisa escolher a própria herança para aprender outros modos de existir e conviver. Eis o impasse que se apresenta quando pretendemos que a educação ultrapasse seu próprio destino.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### CONVALESCENÇA

*“Essa mudez inaudita que de repente nos domina é bela e sinistra, o coração se intumescce (...) assusta-se diante de uma nova verdade, e também não consegue falar (...) Ó mar! Ó entardecer! Sois mestres péssimos! Ensinais o ser humano a deixar de ser humano! Ele deve entregar-se a vós?”*  
Nietzsche em “Aurora”, sobre o grande silêncio do mar.

Importa recolocar a tese que este trabalho percorre. A apologia da comunicação auto-referencial vem produzindo, concomitantemente, uma exacerbação do individualismo e um empobrecimento da experiência mundana.

A comunicação ganhou prestígio no mundo contemporâneo. Comunicar tornou-se, grosso modo, palavra de ordem e condição de socialidade. Tal fenômeno é correlato a uma importante mudança nos modos de controle sobre a vida e isso não é mera coincidência. De um modo geral, as sociedades que até o começo do século XX organizavam-se por meio de tecnologias fundamentalmente disciplinares, encontraram nos modelos informacionais e comunicativos, novas estratégias de regulação das multiplicidades sociais. Essas novas tecnologias, bem mais eficientes, de operação fundamentalmente biopolítica, passaram a investir os grandes coletivos sociais e a produzir séries regulares que agora primam pela apologia à individualização estética. Trata-se de

uma nova tecnologia da grande política normalizadora que tem no edifício dos ideais modernos sua principal fundação.

O nexos estabelecido entre a utopia comunicativa inaugurada com os ideias da moderna cibernética e uma suposta renovação dos modos de existir e conviver levou na direção de uma sociedade que incita à comunicação na proporção equivalente em que tecnologiza suas políticas e promove uma ilusão de autonomia humana.

Uma certa história da comunicação, especialmente quando tomada como atividade da expressão humana, confunde-se com a própria história da linguagem. De modo que o prestígio da comunicação em termos tecnológicos é correlato aos prestígio que a linguagem ganhou nas ciências humanas, tornando possível ao Homem assumir uma certa vantagem sobre o mundo. As ciências humanas, sensíveis e operativas nesse contexto de mudança política, progressivamente consolidaram a linguagem como instrumento de vantagem humana, na medida em que ela dá ao Homem uma das mais prestigiadas vantagens, o poder de falar sobre si mesmo e com isso produzir consciência. A necessidade de sobrevivência levou à socialidade humana que fez com que a linguagem e também a comunicação tornassem possíveis a consciência e, na modernidade, essa consciência assumiu sua feição mais refinada: a consciência epistemológica de si. O Homem é o único ser que reconhece conscientemente sua capacidade de consciência e com isso torna-se capaz de prometer, capaz de assumir compromissos.

A comunicação auto-referente, na forma como a concebemos contemporaneamente só é possível a partir da constituição do Homem Moderno, em sua duplicação empírico-transcendental. Homem que conhece e é, ele próprio, objeto de saber.

Desse modo, a pretensão de auto-constituição pela linguagem, de auto-referência, de consciência de si é o produto mais caro dos ideais emancipatórios do Homem moderno. E é evidente que talvez não seja mais possível viver sem eles.

O que importa aqui são os efeitos disso sobre a vida social, na medida em que essa pretensão moderna de auto-referência é a própria matriz de todos os modos de existir e conviver. A modernidade política é, antes de tudo, uma ética particular. E é da linguagem, com sua bela loucura, que dependem todas as políticas de identidade que modulam os modos de vida. A isso se refere a radicalidade da crítica nietzscheana da linguagem.

A linguagem, com sua bela loucura, produziu o maior e mais ousado projeto de todos os tempos: dar à palavra uma vantagem sobre o mundo. A modernidade, por sua vez, deu a essa pretensão sua face ainda mais grandiosa: entregou a palavra ao Homem e elevando-o à condição de consciência epistemológica, deu-lhe a possibilidade de ficcionar a respeito de si próprio e fazer-se senhor do mundo. É dessa bela loucura da linguagem que se nutre nossa vontade de Ser. Vale lembrar que a própria idéia de criação está sustentada por um golpe de linguagem. “Faça-se a luz, e a luz se fez!”

Seja encarnada no pensamento Mítico, nas pretensões da Teologia, na soberania da Ilustração, com a Magia, com Deus ou com o Homem, a vontade de Ser pretende estabilizar a multiplicidade mundana dando-lhe ordem e viabilidade. Com isso, esqueceu-se que a linguagem é aparentada com a loucura do Ser. Como uma tesoura, a linguagem parte o mundo e duplicando-o ficciona um outro mundo, uma outra vida. E cria com isso um horizonte perdido, uma vida que estaria para além da própria vida, mais verdadeira, mais bela, melhor. Assim, o melhor do mundo passa a ser pelo que lhe falta, aquele mundo perdido que a linguagem e a cultura tentam perseguir, o mundo ideal.

E então, amar o que falta é a própria lei da linguagem. Amar aquilo que persegue sem nunca encontrar, a Verdade, o Ser, o Absoluto. Essa é a matriz de uma espécie de doença denunciada por Nietzsche, não apenas na tradição do pensamento científico moderno ou da cristandade, mas na própria raiz disso tudo, a pretensão humana de não ser o próprio mundo. E é dessa doença que se nutre a modernidade. A doença que advém do excesso de si e da falta de mundo. “O grande fastio que sinto do Homem – isto penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca.’” (Nietzsche, 2000, p.261)

Mas permanece em Nietzsche a problemática tensão entre saúde e doença. Talvez não possamos prescindir da doença e em toda saúde também haja um pouco de enfermidade.

“Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso”. (Nietzsche, 2002, §120)

A doença corresponde aqui a uma espécie de caverna. A caverna do conhecimento, da Ciência, figura emblemática do platonismo. Conhecimento e criação seriam essa experiência que se dá na evasão do mundo. Sair do mundo para criar e conhecer. Sete dias de caverna.

Sete dias de caverna e uma vida de compulsão. A mesma caverna que dá o conhecimento e, modernamente, o conhecimento de si, o que equivale à criação de um “si mesmo” pela consciência, acaba por cobrar o preço de uma compulsão. Porque dispor de uma ferramenta não indica exatamente o trabalho a que se está destinado? O Homem do Conhecimento não é, por isso mesmo, um condenado a conhecer?! E o Homem da consciência de si não é um condenado a ser apenas e tão somente “ele mesmo”?

É que uma particularidade do saber-poder da modernidade é a compulsão de utilização. Já não se distingue o poder de sua efetuação. Saber e poder o que se sabe leva a uma escravidão.

“Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o Fundus de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a atualização corrente de seu potencial técnico considerado na ação conjunta de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar, de preferência àquela entre poder falar e falar. E o que vale para o Fundus presentemente disponível se estende a cada crescimento do mesmo: se esta ou aquela nova possibilidade foi uma vez aberta (na maioria das vezes por meio da Ciência) e desenvolvida em ponto pequeno, por meio do fazer, então ela traz em si o compêlir à sua utilização em ponto grande e sempre maior, e o tornar essa utilização uma permanente necessidade vital.” (Jonas, 1999, p.419)

Em toda compulsão há uma profunda heteronomia. A bela loucura do Ser, realizada na linguagem, é também a sua escravidão.

Curar-se dessa doença e granjear uma grande saúde, no entanto, não se dá de um só golpe. Há toda uma convalescença necessária. Uma convalescença de quem está se curando da doença do Ser. Porque também há uma enfermidade em toda redenção. As ciências humanas de um modo geral, e a educação em particular, são modernamente as figuras mais caras dessa vontade de Ser e de Verdade. A educação, em especial, responde pelo grande projeto de produzir o sujeito moral e deveria fazê-lo pela crença absoluta na identidade entre felicidade, moral e sabedoria. “De fato, como poderíamos tornar os homens felizes, se não os tornarmos morais e sábios? (Kant, 1996, p.28)

Contemporaneamente a apologia da comunicação auto-referente, também na educação, especialmente pelo advento de uma certa epistemologia da prática e do prestígio das narrativas de um modo geral, ativa essa vontade de Ser e molesta a vida com a loucura da linguagem. Mas talvez não seja possível prescindir de um pouco dessa loucura... A educação não poderá deixar de ver-se com seu próprio destino. Mas entre doença e saúde há todo um gradiente de possibilidades. E talvez resida no intermédio, na tensão entre os pólos, na difícil caminhada sobre o fio da navalha aquilo que resta à educação, como melhor e pior simultaneamente.

É em Zaratustra que reaparece de modo exemplar a problemática relação entre saúde e doença, conhecimento e insondabilidade, mundo e “si mesmo”.

A saúde, passados sete dias de conhecimento e criação, é dar as costas à caverna para reencontrar o mundo. É dos animais que vem a sedução. “Sai desta caverna; o mundo está à tua espera como um jardim. Brinca o vento com intensos perfumes, que te procuram; e todos os córregos gostariam de seguir os teus passos. Por ti, que ficaste sozinho sete dias, anseiam todas as coisas. – Sai desta caverna! Todas as coisas querem ser teus médicos!” (Nietzsche, 2000, p.259)

Zaratustra sabe que o remédio é cantar. Porque cantar talvez seja o modo mais eficaz de afrouxar a linguagem de sua pretensão de Verdade. Contudo, não se pode fazer do cantar uma modinha de realejo. “Que eu deva voltar a cantar – este consolo e esta cura inventei para mim; também disso quereis fazer logo modinha de realejo?” (p.262) Zaratustra indica uma necessária convalescença.

Preferir o mundo não é uma opção festiva. Na convalescença que ainda se vive, talvez um grande silêncio de perplexidade seja a ascensão a uma “potência de terceiro grau, ou seja, a uma nova situação de poder sobre a compulsão (...) que seria a superação da impotência em relação à coerção auto-imposta ao uso do poder”. (Giacioia Junior, 2005, p.183)

Não se trata de anunciar entusiasticamente na educação o fim da Modernidade, do Homem, da Verdade, de tudo o que, afinal de contas, é a própria condição de sua existência.

A tese que aponta na direção de um recrudescimento do individualismo e de um empobrecimento da experiência mundana por força da apologia da comunicação auto-referencial acaba por reforçar a suspeita de que talvez haja modos de continuar resistindo.

Re-existindo, talvez. Afirmando outros modos de existir e conviver. Numa posição quase sempre impossível: além da tradição educacional moralizadora, identitária e ajuizante da modernidade, mas também aquém do eufórico, corrosivo e displicente niilismo pós-moderno. “Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle”. (Deleuze, 1992, p.216)

Talvez do silêncio da convalescença ressurja um pensamento abismal, um acontecimento, uma condição de apaixonamento e contemplação.

Mas aqui o silêncio elogia a liberdade. Trata-se de escolher entre ficções. Conspirar a favor da derrocada do Homem antes que ele se apequene demais. O super-homem nietzscheano, anúncio do Zaratustra, é a ficção da liberdade com a qual algum sentido pode ser restaurado, com todo o risco de reapropriação individualista que isso representa.

“Poderíamos renunciar a tais ‘ficções’, com auxílio das quais compreendemos a nós mesmos, sem nada ter a oferecer em troca senão um sucedâneo, que, ao que tudo indica, torna ainda mais sombrio o horizonte no qual já se desenha um provável rebaixamento de valor e de auto-estima da humanidade, com o sentimento torturante de mediocrização do homem e de sacrílega banalização geral da existência?” (Giacioia Junior, 2005, p.184)

A convalescença requer silêncio. Uma pausa, ainda que pequena e pontual. E talvez a educação possa, precisamente por sua espúria tradição, contribuir nessa difícil arte da convalescença.

“Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Admira-se e fica em silêncio (...) E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (...) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente”. (Nietzsche, 2003, prólogo, §5)



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ed. Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor. *O ensaio como forma*. In: COHN, Gabriel (org). Theodor W. Adorno: Sociologia. 2ªed. São Paulo: Ática, 1994.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a Crítica do Sujeito*. São Paulo: Record, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- BARROS FILHO, Clóvis de. LOPES, Felipe. ISSLER, Bernardo. *Comunicação do eu: ética e solidão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1948.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente Bergson*. Tradução de Franklin L. e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BRETON, Philippe. *La utopia de la comunicación*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 2000
- CASTEL, Robert. *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- COMTE, A. (1930/1942) *Curso de filosofia positiva*. Comte. Trad. de José A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores)
- CRAVERI, Benedetta. *La cultura de la conversación*. 2ªed. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2004.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: Ed.34, 1996.

- DELEUZE, Gilles. “O atual e o virtual”. In ALLIEZ, E. Deleuze Filosofia Virtual. Trad. de Heloísa Rocha. São Paulo: Ed.34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. Conversações. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. Deux régimes de fous. 1975-1995. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, texto “Qu’est-ce que l’acte de création?”, p.299-300.
- DELEUZE, Gilles. Lógica do Sentido. 2ªed. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. Diálogos. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elisabeth. De que amanhã... diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004
- DERRIDA, Jacques. A escritura e a diferença. 3ªed. São paulo: Perspectiva, 2002.
- DUSSEL, Enrique. O encobrimento do Outro. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EAGLETON, Terry. Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, Michel. A hemenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau, 1996.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FOUCAULT, Michel. El interés por la verdad. In: FOUCAULT, Michel. Saber y Verdad. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Genealogía del racismo. Buenos Aires: Altamira; Montevideo: Nordan; s/d.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber. 8ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. 9ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 4ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. O dossier: últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

- FOUCAULT, Michel. O nascimento da clínica. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense, 1980.
- FOUCAULT, Michel. O poder e a norma. In: KATZ, Chaim Samuel. *Psicanálise, Poder e Desejo*. Rio de Janeiro, 1979, p.46-54.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? in FOUCAULT, Michel. *Ditos & escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. 2.ed. Barcelona, Paidós: 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GALLO, Sílvio. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- GIOVANNINI, Giovanni. *Evolução na comunicação: do sílex ao silício*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987
- GOMBAUD, Antoine. *Discurso sobre a conversação (1677)* In: MORELLET... [et al.] *A arte de conversar*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Clássicos)
- GONZÁLEZ, Antônio Serrano. *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*. Zaragoza: Prensas universitarias, 1987.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose – um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed.34, 1992.
- GUATTARI, Félix. e RONILK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GUATTARI, Félix. *Les Années d’Hiver. 1980-1985*. Paris: Barrault, 1986.
- GUATTARI, Félix. *revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3ªed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JONAS, Hans. *Por que a técnica moderna é um objeto para a ética*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. *Natureza Humana*, São Paulo: Educ, v.1, n.2, 1999.
- KANT, I. (1783-1784) “O que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)”. In: CARNEIRO LEÃO, E. (org.). *Immanuel Kant: textos seletos*. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

- KANT, Immanuel. Sobre a pedagogia. Tradução de Francisco Cock Fontanella Piracicaba: UNIMEP, 1996.
- KASTRUP, Virgínia. A invenção de si e do mundo: Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. Campinas: Papyrus, 1999.
- LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. In: Educação e realidade, v.29, n.1, 2004a.
- LARROSA, Jorge. Linguagem e educação depois de Babel. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação. In COSTA, Marisa V. (org) Caminhos investigativos – Novos olhares na pesquisa em educação. Porto Alegre: Mediação, 1996.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre narrativa e identidade. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. (org.) A aventura (auto)biográfica – teoria e empiria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- LEMINSKY, Paulo. Distraídos venceremos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LÈVY, Pierre. O cyberspaço e a economia da atenção In: Parente, André (org). Tramas da rede – novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- MARCONDES FILHO, Ciro. Até que ponto, de fato, nos comunicamos? São Paulo: Paulus, 2004.
- MARTON, Scarlett. Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 2ªed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.
- MCLUHAN, Marshall e FIORE, Q. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects. New York: Bantam Books, 1967.
- MCLUHAN, Marshall. Os meios de comunicação como extensões do homem. Tradução de Décio Pignatari. 4ªed. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril, 1972.
- MOREY, Miguel. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. Tecnologías del yo y otros textos afines. 2.ed. Barcelona, Paidós: 1991.
- MOREY, Miguel. Psiquemáquinas. Barcelona: Montesinos, 1990.
- MOSÉ, Viviane. Nietzsche e a grande política da linguagem. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. Além e do bem e do mal. 2ªed. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. 11ªed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. La volonté de puissance. 2 volumes. Tradução de Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. Tradução de Jacó Ginsburg. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. Oeuvres philosophiques complètes – Paris: Ed. Gallimard, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich. A genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- NÓVOA, António. Prefácio. In: JOSSO, Marie-Christine. Experiências de vida e formação. São Paulo: Cortez, 2004.
- OLSON, David R. O mundo no papel: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita. São Paulo: Ática, 1997.
- ONG, Walter. Oralidade e cultura escrita. Campinas: Papyrus, 1998.
- ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PÉCORA, Alcir. Variações para conversas entre espécies de salão. (Prefácio) In: MORELLET... [et al.] A arte de conversar. São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Clássicos)
- PEDROSA, Inês. Nas tuas mãos. São Paulo: Planeta, 2005.
- PEREIRA, Marcos. O desafio da tolerância na cidade contemporânea. In: PORTO, Tânia (org.) Tramas da rede. Piracicaba: JM Editores, 2003.
- PERROT, Michelle. O inspetor Bentham. In: BENTHAM, Jeremy. O Panóptico. Organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História Cultural. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Um roteiro para Clio. In FONSECA, Tânia M. G.; KIRST, Patrícia G. Cartografias e devires – a construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- PLATÃO. Górgias. 6<sup>a</sup>ed. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- QUEIROZ, André. Foucault – o paradoxo das passagens. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999
- QUEIROZ, André. O presente, o intolerável... Foucault e a história do presente. Rio de Janeiro: 7 letras, 2004.
- REALE, G. História da filosofia antiga. 5 vol. São Paulo: Loyola, 1993.
- ROCHA, Sílvia Pimenta V. os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- RODRIGUES, Ada Natal. Vida e obra. In: Os Pensadores: Saussure, Jakobson, Hjelmslev, Chomsky. 2<sup>a</sup>ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir - uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. In Cadernos de Subjetividade/Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. - v.1, n.2 (1993) - São Paulo, 1993.
- ROSSET, Clément. L'objet Singulier. Paris, Minuit, 1979.
- SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche – biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SCIACCA, Michele Federico. História da Filosofia. Vol 1. 3<sup>a</sup>ed. São Paulo: Mestre Jou, s/d.
- SENNETT, Richard. O declínio do homem público : as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Tomaz Tadeu. Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SLOTERDIJK, Peter. Sobre la mejora de la Buena Nueva – El quinto “Evangélio”según Nietzsche. Traducción de Gèrman Cano. Barcelona: Ediciones Siruela, 2005.
- TRUBLET, Abade Nicolas-Charles-Joseph. Da conversação. In: MORELLET... [et al.] A arte de conversar. São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Clássicos)
- WELSCH, Wolfgang. Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje. In PORTO ARTE. Porto Alegre, v.6, n.9, pp.7-22, mai.1995

WITTGENSTEIN, L. Carnets secrets. 1914-1916. Tradução e apresentação Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações filosóficas. Os pensadores. São Paulo: Abril, 1975.

## **OBRAS CONSULTADAS**

ALMEIDA, Júlia. Estudos deleuzeanos da linguagem. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. Os pensadores originários. Petrópolis: Vozes, 1991.

ANDERSON, Harlene. Conversación, lenguaje e posibilidades. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.

AROCHE, Claudine. Da palavra ao gesto. Campinas: Papyrus, 1998.

BERGSON, Henri. Matéria e memória. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BERTRAND, Yves. Teorias contemporâneas da educação. 2.ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001

BRETON, Philippe. Sociologia da comunicação. São Paulo: Loyola, 2002

CAIAFA, Janice. Nosso século XXI. Notas sobre arte, técnica e poderes. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CASTEL, Robert. “Conclusión: el mundo de los psi” In: La sociedad psiquiátrica avanzada. Barcelona: Anagrama, 1980.

CASTEL, Robert. De la peligrosidad al riesgo. In: Materiales de sociología crítica. Madrid: La piqueta, 1986.

CONSTANTINO, Núncia Santoro. Teoria da História e reabilitação da oralidade: convergência de um processo. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (org.) A Aventura (auto)biográfica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

COSTA, Jurandir Freire. A face e o verso. São Paulo: Escuta, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. Sem fraude nem favor. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. Mil platôs. Vol.1 e 2 Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

- DELEUZE, Gilles. Critique et clinique. Paris: Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Porto: Rés, s/d.
- ERIBON, Didier. Michel Foucault 1926-1984. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- FERAZ, Maria Cristina Franco. Nove variações sobre temas nitzscheanos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- FOUCAULT, Michel. Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão. 2ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.
- FOUCAULT, Michel. Lo que digo y lo que dicen que digo. In: TARCUS, Horacio (comp.) Disparen sobre Foucault. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- GABILONDO, Angel. Menos que palabras. Madrid: Alianza editorial, 1999.
- KEHL, Maria Rita. Ressentimento. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- LEVY, Tatiana Salem. A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- LYOTARD, Jean-François. O Pós-moderno. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MACHADO, Roberto. Ciência e saber. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade. 2ªed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- MAFESSOLI, Michel. O mistério da conjunção. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MARCONDES FILHO, Ciro. O escavador de silêncios. São Paulo: Paulus, 2004a.
- MARTON, Scarlett. (org.) Nietzsche abaixo do Equador. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2006.
- MARTON, Scarlett. (org.) Nietzsche na Alemanha. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2005.
- MATOS, Olgária Chain Féres. Filosofia : a polifonia da razão : filosofia da educação. São Paulo: Scipione, 1997.
- MOREY, Miguel. El hombre como argumento. Barcelona: Anthropos, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. Considerações intempestivas. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1976.



- NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos. 2ªed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ORTEGA, Francisco. Genealogias da amizade. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- PARDO, José L. La Intimidad. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- PARENTE, André (Org.). Tramas da rede. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- PETERS, Michael. Pós-estruturalismo e filosofia da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PINEAU, Gaston. Vies des histories de vie. Montréal: Université de Montréal, 1985.
- REIS, Carlos Eduardo. História Social e ensino. Chapecó: Argos, 2001.
- SENNETT, Richard, Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SLOTERDIJK, Peter. No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault e a Educação. 2ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- WAINBERG, Jacques. Casa-grande e Senzala com antena parabólica: Telecomunicação e o Brasil. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas Ciências Humanas: diagnóstico e sugestões em Educação. Porto Alegre/RS, ano XXX, n.2 (62), mai/ago 2007.