

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Programa de Pós-graduação em Educação

José William Moreira Moreno Filho

**Sobre processos de subjetivação: um estudo instável das
possíveis práticas de *resistência* na educação**

Marília/SP
2016

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Programa de Pós-graduação em Educação

José William Moreira Moreno Filho

**Sobre processos de subjetivação: um estudo instável das
possíveis práticas de *resistência* na educação**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus* de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Linha de pesquisa: **História e Filosofia da Educação**

Orientação: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni

Marília/SP
2016

Moreno Filho, José William Moreira.

M843s Sobre processos de subjetivação: um estudo instável das possíveis práticas de *resistência* na educação / José William Moreira Moreno Filho. – Marília, 2016.
175 f. ; 30 cm.

Orientador: Pedro Ângelo Pagni.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.

Bibliografia: f. 171-175

1. Ambiente escolar. 2. Professores e alunos. 3. Educação - Filosofia. I. Título.

CDD 370.1

José William Moreira Moreno Filho

**SOBRE PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: UM ESTUDO INSTÁVEL DAS
POSSÍVEIS PRÁTICAS DE *REXISTÊNCIA* NA EDUCAÇÃO**

Tese como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação

Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni

Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – Marília

2º. Examinador: Prof. Dr. Rodrigo Peloso Gelamo

Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – Marília

3º. Examinador: Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Faculdade de Educação da Unicamp – Campinas

4º. Examinador: Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa

Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará - UFC

5º. Examinador: Prof. Dr. Vandeí Pinto da Silva

Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – Marília

Marília, 13 de dezembro de 2016

DEDICATÓRIA

A José William Moreno e a Maria Magali Moreno, que, de um bom encontro, potencializou uma vida... A eles dedico mais do que este pequeno escrito!

A Dionísia Helena de Carliris, por mostrar que o esforço e a abdição vão além da racionalidade: e pelo seu amor – amizade – companheirismo.

Ao Bartô, que por vezes me faz entrar em um devir-animal.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todos os que participaram, direta ou indiretamente, desse processo de pesquisa e escrita. Agradeço às instituições IFCE e UNESP *Campus* de Marília que, junto à CAPES, proporcionaram esta aventura do pensamento. Ao Professor-orientador, doutor Pedro Pagni, que esteve sempre acessível durante esse difícil processo de escrita-pesquisa e por suas preciosas falas e textos inspiradores de um *ethos* e de uma aprendizagem filosófica.

Agradeço também a todos os membros do subgrupo de pesquisa “Filosofia da diferença e Educação” que, juntos, tentamos produzir uma *rede* de pensamento e de acolhimento da diferença como aprendizagem de si em vista da produção de formação de um si coletivo. - Jonas, Leonardo, Cíntia, Larissa, Juliana, Patrick, Manuela, Angélica, Rafael, Tiago, Pedro e Divino: muito obrigado!

Agradeço a todos os colegas do Dinter que, como uma família, ajudaram uns aos outros em momentos de saudade, crises existenciais e de reuniões divertidíssimas. Cícero, João Batista, Patrícia Lana, Patrícia Feitosa, Eugênia, Madalena, Fabíola, Jean, Glauco, Igor, Márcia, Elisângela, Anderson, Fabrício, Socorro, Eduardo, Helder, e, em especial, a Iane que partiu abruptamente desta jornada. Grato!

Aos professores da UNESP, todos atenciosos e receptivos, com quem tive o prazer de aprender e estudar nas diversas disciplinas cursadas. - doutores Graziela Zambão, Tânia Brabo, Alonso Bezerra, Sinésio Bueno, Rodrigo Gelamo, Pedro Pagni, Neusa Dal Ri e Cândido Giraldez.

Por fim, porém, não menos importante, agradeço aos professores participantes da banca examinadora: doutores Silvio Gallo, Sylvio Gadelha, Rodrigo Gelamo e Vandei Pinto da Silva, pela leitura atenta do texto, críticas e sugestões.

*Quando alguém pergunta para
que serve a filosofia, a resposta
deve ser agressiva, porque a
pergunta pretende-se irônica e
mordaz. A filosofia não serve
nem ao Estado nem à Igreja,
que têm outras preocupações.
Não serve qualquer poder
estabelecido. A filosofia serve
para afligir. A filosofia que não
aflige ninguém não é uma
filosofia. Serve para atacar o
disparate, faz do disparate
qualquer coisa de vergonhoso.
Tem apenas um único uso:
denunciar a baixeza do
pensamento sob todas as suas
formas.*

GILLES DELEUZE

*Será preciso coragem para
fazer o que vou fazer: dizer.
E me arriscar à enorme
surpresa que sentirei com
a pobreza da coisa dita.*

CLARICE LISPECTOR

RESUMO

Visa a analisar e diagnosticar os processos de subjetivação que ocorrem no território escolar em vista de traçar estratégias de luta e de resistência aos moldes de produção de subjetividades capitalísticas. O professor em sala de aula, perante este embate, seria imprescindível para acionar modos de vida outros que resistiriam a maneiras de pensar, ser e agir modelizados. O desafio desta pesquisa, além de evidenciar e problematizar o papel da escola hoje, é de suscitar, com amparo em um paradigma ético-estético-político, possíveis modos de *resistências*, ante um território, na maioria das vezes, despotencializador de vidas. Para isso, contudo, em primeiro lugar, se faz necessário um diagnóstico geral do contemporâneo com suporte na análise crítica de produção de subjetividades governadas por dispositivos e técnicas de poder-saber capitalísticos desenvolvidos especificamente nas sociedades de controle atuais. Para esse propósito, será lançado mão de conceitos de Gilles Deleuze, Michel Foucault e Felix Guattari, como o de *dispositivo disciplinar*, o de *biopolítica* e a noção de *controle*, como mote para se compreender a relação de *sujeição social* e de *servidão maquínica* que produzem subjetividades capitalísticas padronizadas em prol de um só modo de vida. Isto é, o capitalismo contemporâneo objetiva mais do que produzir mercadorias, ensejar subjetividades úteis e dóceis para a manutenção de seu sistema. Tal análise torna-se imprescindível para, em seguida, ser concedida visibilidade a possíveis modos de resistência capazes de combater ou de traçar linhas de fuga que escapem ao controle. Neste momento, precisar-se-ão os possíveis sentidos da noção de *resistência* por meio de outros conceitos, como o de *corpo sem órgãos*, *acontecimento*, *cuidado de si* e *parresia*, que se agenciam produzindo um si/comum ou a formação de um si coletivo insistente na potencialização da vida. É neste sentido, portanto, que se evidenciará a tarefa do professor, mais especificamente, do docente de Filosofia, ante um diagnóstico sombrio do contemporâneo e, por consequência, do território escolar, que reforçam os microfascismos cotidianos. A Educação Filosófica, neste contexto, pode incitar processos de subjetivações outros, modos de vidas diferenciados, ao propor experimentações, criações e revoluções. Esse é um fenômeno que transgride a *communis opinio* do ensino de Filosofia, ao incorporar em sua prática uma fala verdadeira que abre de dentro do ambiente público – a sala de aula – a diferenciação ética, a saber, uma relação franca de si consigo e com os outros, em vista de produção de subjetivações *resistentes* ao controle.

Palavras-chave: Subjetivação; Controle; *Resistência*; Escola; Professor.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze and diagnose processes of subjectivation that occur in school territory in order to draw strategies of struggle and resistance to systems of production of capitalist subjectivities. The teacher, in the classroom, in the face of that clash, would be indispensable to trigger other ways of life that would resist to modeled ways of thinking, being and acting. The challenge of this research, besides evidencing and problematizing the role of the school today is to raise, from an ethical-aesthetic-political paradigm, possible ways of *resistence* before a territory, in most cases, depowering of lives. However, for that, in first place, a general diagnosis of contemporary is necessary from critical analysis of production of subjectivities governed by capitalist power-knowledge devices and techniques developed specifically in current control societies. For that purpose, we will use concepts by Gilles Deleuze, Michel Foucault and Felix Guattari as disciplinary device, biopolitics and notion of control as theoretical driving forces for understanding the relationship of social subjection and machine-like servitude produced by standardized capitalist subjectivities for a single way of life. That is, contemporary capitalism aims more than producing commodities; it aims at producing useful and docile subjectivities for maintenance of its own system. Such analysis becomes essential in order to give subsequently visibility to possible resistance ways, capable of combating or tracing escape lines that are beyond control. At this point, we will clarify possible meanings of the notion of *resistence* by other concepts, such as the *body without organs*, *event*, *self care* and *parresia*, which are used producing a self/common or formation of an insistent collective self in life maximization. It is in that sense, therefore, that we will highlight the teacher's task, more specifically of philosophy teacher, who faces a grim diagnosis of contemporary and, as a consequence, school grounds that reinforce the daily micro fascisms. The philosophical education in this context may encourage other subjectivities processes, different life styles by proposing experiments, creations and revolutions. That is a process that violates common sense philosophy teaching when it incorporates into practice a real speech that opens from inside public environment - the classroom - ethical differentiation, namely, a frank relationship with oneself and others in order to produce *resistent* subjectivities to control.

Keywords: Subjectivity. Control. *Resistence*. School. Teacher.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
CORTE 1 - DIAGNÓSTICO DO CONTEMPORÂNEO: BIOPOLÍTICA, BIOPOLÍCIA E CONTROLE.....	17
1.1 AMBIENTAÇÃO.....	17
1.2 CULTURA DO EMPREENDEDORISMO: MODO DE VIDA E MICROFASCISMO CONTEMPORÂNEO	18
1.2.1 TECNOLOGIAS DO PODER-SI ATUANTES	18
1.2.1.1 A HERMENÊUTICA DO SI	21
1.2.2 A NOVA ARTE DE GOVERNAR, SEGUNDO AS PRÁTICAS NEOLIBERAIS: A POLÍCIA DE SI E DOS OUTROS – <i>BIOPOLÍCIA</i>	27
1.3 OUTRAS MODALIDADES DE GOVERNO NO CAPITALISMO CONEXIONISTA – LIMITE DA BIOPOLÍTICA: VIDA, CORPO E CONTROLE.....	41
1.3.1 O CORPO DESTERRITORIALIZADO: O PÓS-ORGÂNICO E SUAS REPERCUSSÕES NA BIOPOLÍTICA	52
CORTE 2 – ESTÉTICA DA <i>REXISTÊNCIA</i>	59
2.1 AMBIENTAÇÃO.....	59
2.2 MICROPOLÍTICA, SEGMENTARIDADE E LINHAS: PRODUÇÃO DE <i>CSO</i> COMO <i>REXISTÊNCIA</i>	61
2.2.1 <i>REXISTÊNCIA</i> : <i>CSO</i> , ACONTECIMENTO E <i>DEXISTÊNCIA</i>	66
2.3 <i>REXISTÊNCIA</i> E FOUCAULT	70
2.3.1 O CINISMO: CUIDADO DE SI, PARRESIA E <i>REXISTÊNCIA</i>	81
CORTE 3 - O QUE SOMOS E O QUE PODEMOS...: ESCOLA, PROFESSOR E <i>REXISTÊNCIA</i>	94
3.1 AMBIENTAÇÃO.....	94
3.2 DIAGNÓSTICO DA ESCOLA	99
3.2.1 ESCOLA: DISCIPLINA E/OU <i>BIOPOLÍCIA</i>	99
3.2.2 O GOVERNO DA ESCOLA: O CONTROLE E SEUS DISPOSITIVOS ATUALIZADOS	107
3.2.3 TERRITÓRIO ESCOLAR: MAPAS DE DESPOTENCIALIZAÇÃO DA VIDA	123
3.3 ANTIMÉTODO NA EXPERIÊNCIA ESCOLAR: A PROCURA DO <i>SI/COMUM</i> NA EDUCAÇÃO.....	130
3.4 <i>REXISTIR</i> À/NA ESCOLA: PROFESSOR E ÉTICA DO ACONTECIMENTO SINGULAR-COMUM.....	137
3.4.1 PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: ESTRATÉGIAS DE LUTA DO PROFESSOR.....	141
3.4.2 O RISCO DA ATITUDE ÉTICA: <i>REXISTÊNCIA</i> E PROFESSOR MILITANTE NA ESCOLA	161
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	169

VIDA E <i>REXISTÊNCIA</i> : O SI/COMUM DO PROFESSOR DE FILOSOFIA.....	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171

1 INTRODUÇÃO

Este texto tem como escopo analisar e problematizar a condição da existência na contemporaneidade e suas ressonâncias na educação, com origem em referenciais teóricos que reverenciam a *microanálise* como (anti)metodologia de pesquisa. Isto é, esta se encontra no âmbito da micropolítica que tem mais relação com a pesquisa de nossas ações e relações cotidianas no âmago da ética de uma existência. A micropolítica, nesse sentido, encarada ativamente, pode nos incitar a combater as tendências reativas em nós mesmos, doando consistência existencial e, conseqüentemente, fustigar o nosso entorno a se sustentar perante o mal-estar da existência. “O que a micropolítica ativa visa é, pois, à conservação da potencia do vivo, que se realiza num incessante processo de construção da realidade”. (ROLNIK, 2016, p.16). Neste sentido, conceitos como *dispositivos*, *disciplina*, *biopolítica*, *sociedade de controle*, *processos de subjetivação*, *resistência* etc. nos ajudarão a diagnosticar o presente como uma sociedade de *controle* que engloba a *disciplina*, a biopolítica e o poder pastoral como estratégias específicas de poder.

Tais conceitos, encampados como *dispositivo* foucaultiano, possibilitam a visibilidade das múltiplas e heterogêneas relações de enunciação, de força e subjetivação (discursos, instituições, arquitetura, regramentos, leis, proposições filosóficas, o dito e o não dito etc.), que não se cristalizam em apenas uma fonte de emissão em virtude de suas múltiplas linhas. Na realidade, os dispositivos em Foucault agenciam-se em várias linhas estratégicas que se mesclam e se cruzam: o de saber (epistême-visibilidade-enunciação), poder (força), de subjetivação (si), de fratura etc. Como consequência dessa filosofia dos dispositivos, Deleuze (2016), em um texto intitulado *O que é um dispositivo?*, enumera duas características importantes que norteiam esta pesquisa. Primeiro, o repúdio aos universais e, segundo, o desvio do Eterno para apreender o novo. A abordagem deleuziana, portanto, no que diz respeito à filosofia dos dispositivos, explicita seu caráter heterogêneo, de multiplicidade em vista da consecução do novo, isto é, pertencemos aos dispositivos e agimos nele – com eles distinguimos o que somos (*história* e *analítica*) e o que estamos em via de devir (*atual – diagnóstico*). Nesse sentido, a filosofia dos dispositivos (*microanálise - micropolítica*) possibilita, estrategicamente, que tragamos à baila o modo pelo qual os homens são governados, orientados, geridos, conduzidos e subjetivados (dispositivos disciplinar, biopolítico, controle) com o intuito de vislumbramos um possível porvir, em que

devimos ou em que estamos em via de devir, nosso devir-outro (subjettivações outras e contracondutas como modo de resistência).

O dispositivo disciplinar como anatomopolítica tem como objeto o corpo humano individual e sua normalização. “Trata-se de uma forma de poder que tem como objeto os corpos em seus detalhes, em sua organização interna, na eficácia de seus movimentos”. (CASTRO, 2009, p. 111). Observando o exercício desse dispositivo de poder e seu objetivo teremos como consequência imediata a produção de corpos úteis economicamente e dóceis politicamente. Por outro lado, Foucault introduz em seu arcabouço teórico o conceito de biopolítica da população (corpo-espécie), que tem como escopo o corpo vivente populacional, a saber: processos biológicos, como taxa de nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida, higiene, raça. Apesar das claras diferenças entre estas modalidades de poder (disciplinar e biopolítico), no que diz respeito aos objetos (corpo – população), aos fenômenos (individuais – massa), aos mecanismos (adestramento do corpo – estimativa estatística) e às finalidades (corpos úteis e dóceis – regulação populacional), é possível condensá-las em um só dispositivo, o de biopoder. Este foi elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo.

Apesar de a sociedade contemporânea experimentar um decurso “globalitário”¹, tais dispositivos supracitados não perderam influência e eficácia como modos de poder que conduzem vidas e corpos. Pelo contrário, ambos foram condensados em um novo dispositivo o qual Gilles Deleuze (2008) denomina de sociedade de controle. Esta estaria substituindo as sociedades disciplinares (sistemas de governo fechados) por uma vida controlada permanentemente em céu aberto. Enquanto essa substituição não acontece por completo, nossa tese é de que estamos em um emaranhado de redes de governo de condutas que mesclam os diversos dispositivos de poder-saber-subjetividade. É de dentro desta vida controlada, vigiada, examinada, subjetivada, que se podem engendrar processos de subjetivação outros, resistentes à modelização de condutas capitalísticas. Portanto, os dispositivos de poder-saber-subjetividade, imersos em uma filosofia geral dos dispositivos, suscita instalarmo-nos nestas linhas para atravessá-las e, quem sabe, arrastá-las no sentido de que estas linhas sejam transponíveis desde um Si que escapa do poder-saber, mesmo que depois ele seja utilizado para fornecer novos saberes e inspirar outros poderes.

Autores como Michel Foucault, Felix Guattari, Gilles Deleuze, Maurizio

¹ Capitalismo financeirizado introduzido pelo neoliberalismo em meados dos anos de 1970. (ROLNIK, 2016, p. 3)

Lazzarato, com seus arcabouços teórico-práticos, além de fornecerem uma perspectiva crítica do presente, nos brindam com análises que sugerem e incitam possibilidades outras de existência; existência que resiste ao controle e aos dispositivos de poder-saber-subjetividade por intermédio de práticas de *si/ comum*², que produzem e criam uma estilística da existência.

O paradigma epistemológico iluminista de conscientização e valorização do saber torna-se “secundário” perante um novo paradigma movente ético-estético-político, promovido pelos filósofos retrocitados, classificados, por vezes, como filósofos da diferença. Apesar de nenhum deles haver escrito sobre Educação ou feito especificamente Filosofia da Educação, seus pensamentos reverberam neste âmbito do saber, provocando certo incomodo e deslocamento para aqueles que se propõem trabalhar e pensar com esses autores, visto que a escola ou a educação formal é revestida de práticas e saberes recheados de valores instrumentais que visam somente ao desenvolvimento de competências e habilidades para o mercado de trabalho imposto e disseminado pelos meios de comunicação e de informação. De certo modo, esse tipo de educação corrobora os estilos de vida que, mesmo na diferença, permanecem na mesmidade, isto é, a lógica da mundialização capitalista produz subjetividades-padrão promovendo a diferença, mas esta diferença ainda subordinada à identidade.

Então, perante uma sociedade que governa e administra vidas em instituições fechadas (escola, fábricas, asilos, hospitais) e, agora, mais recentemente, também em espaços abertos de controle, como pensar uma educação ou uma (trans)formação que fuja e resista a essas cercas que nos enquadram e nos moldam de maneira asfixiante única de ser, agir e pensar? Parece-nos que uma das possíveis saídas é pensar e praticar a educação como modo de existência, estilo de vida, uma arte de viver³. É em um fora e dentro da instituição escolar que a existência pode criar algo, diferente (diferença aqui no registro dela alforriada do mesmo).

Professores, estudantes e todos os outros que compõem a instituição escolar poderiam criar algo além do exigido. Para isso, faz-se necessária uma prática que talvez

² Esta expressão demarca a tentativa de conjugar processos de singularização com processos de *comunização* (ações coletivas), ou seja, o *si* e o *comum*, por meio de uma disjunção inclusiva, passam a operar juntos em um agenciamento coletivo que interrompe os fluxos de reterritorialização capitalísticos em vista da formação de um novo território, o comunal.

³ Consultar Pedro Angelo Pagni (2014) em *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar e Biopolítica, arte de viver e educação* (2012). Ver também Nadja Hermann (2008) em *Ética: a aprendizagem da arte de viver*; Alfredo Veiga-Neto (2012) em *Arte de viver e educação escolar: caminhos, conexões, impasses*; Elisete M. Tomazetti (2012) em *Formação e arte de viver: o que se ensina quando se ensina Filosofia?*.

não parta somente da instituição, de um âmbito molar, mas do *si/comum* que comungam e se atravessam em uma multiplicidade de sentidos que podem se encontrar e desencontrar. Talvez, o aprendizado esteja aí nessas experiências que promovam bons e maus encontros, aprendizado que estaria além dos currículos e dos parâmetros escolares. Portanto, a tentativa de pensar a resistência na escola em um registro ético-estético-político é de grande valia para transfigurar por dentro e, quem sabe, também por fora uma instituição que parece ter perdido, se é que ela teve um dia sua vitalidade, sua potência de existir.

O texto que se segue caminhará por três cortes⁴. O primeiro, intitulado *Diagnóstico do contemporâneo: biopolítica, biopolícia⁵ e controle*, discorrerá sobre as modalidades de governo ou governmentação atuantes na sociedade contemporânea. Para isso, utilizaremos a análise foucaultiana no que concerne, principalmente, ao que chamaremos de *cultura do empreendedorismo* e suas ressonâncias em microfascismos. Ainda no mesmo corte, aplicaremos o conceito de *biopolícia*, como uma espécie de atualização do dispositivo disciplinar dentro de uma sociedade de controle em que o *panóptico* está em nós mesmos, produzindo, assim, modos de governo e efetivação de condutas mais eficazes. Por último, ressaltaremos outro lado do diagnóstico do contemporâneo, com suporte nos rastros da análise de Deleuze sobre as *sociedades de controle* em um capitalismo neoliberal *conexcionista*, conceito desenvolvido por Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009). Nessa parte, abordaremos os possíveis limites de uma análise biopolítica foucaultiana, no sentido de que a própria noção de vida e corpo transmuta-se por conta das novidades técnicas, tecnológicas, informacionais e científicas. Vida, corpo/alma são entendidos como peças-engrenagens de um sistema maquínico que explora agenciamentos humanos e não humanos.

O segundo corte centrar-se-á no conceito de *resistência⁶* (existência =

⁴ A divisão do texto em *cortes*, em vez de capítulos, promove a tentativa de explicitar a escrita desta pesquisa como um corte de fluxos infinitos-caóticos e de várias velocidades e intensidades, a saber - o texto não tem pretensões universalistas e de fundamento fixo, mas de captar instantes-já ou instantâneos da realidade que se diz na/da diferença. É por esse motivo que os traços destas páginas e desta pesquisa vagueiam entre o fixo e o móvel, a identidade e a diferença, no meio, onde tudo germina, de qualquer lugar. O corte é apenas um lance “mal acabado” de esboçar a realidade.

⁵ Termo cunhado por nós para salientar um novo dispositivo de poder, que se destaca da história da governamentalidade erigida por Foucault, por emergir entre os dispositivos disciplinares e os de controle. Ademais, o conceito de *biopolícia* adensa os antigos dispositivos de poder com os novos advindos do capitalismo pós-industrial.

⁶ Conceito criado por nós como tentativa de dar conta de três esferas que aparentemente se desenvolvem separadas: ética, estética e política. O termo *resistência*, nesse sentido, torna-se fundamental, por abrir possibilidades de combate contra as *sujeições* e *servidões* que produzem

resistência = experimentação = criação = revolução), investigando seus possíveis sentidos dentro do registro ético-estético-político desenvolvido por Deleuze, Guattari e Foucault. Este corte, nomeado como *Estética da resistência*, propõe-se analisar uma possível prática de existir com os acontecimentos acolhidos. Conceitos como o de *corpo sem órgãos, linhas, segmentaridade, cuidado de si e parresía* nortearão especificamente este estudo, doando inúmeros sentidos para as possíveis práticas de *resistência*, imersos em um mundo que distribui liberdades em troca de controle e aprisionamento.

O terceiro e último corte propõe, com amparo no diagnóstico elaborado na primeira parte deste trabalho, e da investida de uma compreensão do conceito de *resistência* desenvolvido no segundo corte, desbravar o campo da Educação com uma visada filosófica de como a escola pode nos perpassar com bons e maus encontros. Nessa parte, a pretensão é de falar das existências *si/comum* que passam por essa instituição escolar. Portanto, referir a algo que afetou e afeta discente e docente na vida escolar como alguma coisa que tenha um ou vários sentidos em *comum* com tantas outras vidas que entram e saem desta instituição que pode tantas coisas, mas que insiste em permanecer no mesmo, no vazio, no padrão. Para isso, desenvolveremos um diagnóstico do território escolar, a fim de mapear os dispositivos de poder investidos nele e nas pessoas que transitam por este espaço-tempo, direta ou indiretamente. A escola, nesse sentido, seria um território preñado de possibilidades e potencializações, e, também, ao mesmo tempo, de cerceamentos e despotencializações. O que iremos propor, mais adiante, como hipótese, é apenas uma dentre inúmeras possibilidades de resistência a um poder estrutural e disseminado capilarmente pelo tecido social. A linha de frente/fuga como combate às despotencializações da vida na escola tem como principal agenciador de vidas outras o professor em sala de aula. O seu posicionamento

sujeitos assujeitados, endividados, empresários de si falidos, vida despotencializada. Ao encararmos a vida com origem na prática da *resistência*, como experimentação, incorporamos em nossas atitudes processos de singularizações, agenciamentos coletivos e revolucionários em vista de criações de possíveis. Portanto, paradoxalmente, das ações coletivas – políticas – podem emergir diferenciações éticas que formariam um *ethos* destoante da cultura do empreendedor de si, pois, neste *ethos*, o comum e o singular se agenciariam em uma disjunção inclusiva. Vale indicar que Aspis (2012) desenvolve o conceito de re-existência de maneira similar, porém a autora marca o sentido de que *resistir é fazer re-existir* aquilo que estava inerte (governado-administrado), isto é, um modo de insistir na vida, no novo, na criação. *Resistência*, portanto, pende para uma conjugação entre a ontologia imanentista deleuzo-guattariana e a ontologia do presente (relacional) foucaultiana, enquanto o conceito de *re-existência*, elaborado por Aspis (2012), torna este inseparável do exercício do poder, portanto, não levando em conta necessariamente o plano imanente das máquinas desejantes (produção de *Corpo sem Órgãos*). Viveiros de Castro (2016), curiosamente, utilizou também recentemente o termo (neologismo) *resistência* em uma aula pública, sem aprofundar o que ele quis dizer exatamente com isso, porém, independentemente das diferenças conceituais, todos partem de uma ideia em comum - potencialização da existência.

ético, ante um regime de verdade imposto nas sociedades de controle, poderia lançar flechas de resistência de dentro da escola, contra e a favor dela; agir como um infiltrado, dispondo, ao mesmo tempo, menos de um arsenal técnico (saber-conteudístico-competências-habilidades), mais de um autoposicionamento ético, comportamental, gestual, isto é, enunciações não verbais que interpelariam os que o veem e o escutam.

O risco da atitude ética em sala de aula contrapõe o panorama geral dos modos de ensino e técnicas pedagógicas instrumentais, pois agencia a técnica e a instrumentalidade do ensino dentro de um paradigma outro não muito comum. Este é denominado de paradigma ético-estético-político, podendo ser encarado como uma maneira de *reexistência* que oferece riscos ao docente e, por consequência, aos estudantes. O risco que se corre, entretanto, é o que nos move cada vez mais a agir intempestivamente, criando n realidades possíveis em um mundo que só se diz, vê, pensa e sente apenas de um jeito.

CORTE 1 – DIAGNÓSTICO DO CONTEMPORÂNEO: BIOPOLÍTICA, BIOPOLÍCIA E CONTROLE

1. 1 *Ambientação*

Diagnosticar o contemporâneo é uma tarefa árdua e perturbadora. Não que o passado e o futuro não o sejam. É no presente, contudo, que acontecemos, pois, ao vivenciá-lo imediatamente, nebulosas, seguidas de vontades, desejos e inquietações, surgem como instantes-já, isto é, um limiar que pertence a todo/nenhum tempo. Deparar temas e questões que demandam esforços analíticos e *estomacais* exige paciência, não só no conceito, mas, principalmente, na existência.

Sabendo que o conceito não dá conta do todo, a não ser do seu todo particular, isso não impede sua aproximação ao existencial, até porque, num registro imanente, que é o caso, o conceito é um modo de ser da *existência*; a saber, viver conceitualmente é um modo de existir entre palavras, entre linhas, entre conectivos e disjuntivos, entre fluxos e cortes.

Conceito, como categoria abstrata, que tenta dizer o existir, remete-nos aos primórdios da Filosofia grega. Para Parmênides, Ser é Pensar, identidade que toma um só caminho para alcançar a verdade que se diz estável, imutável e eterna. Desse pensamento, dentre outros, nasce a ontologia clássica helênica, que gerou filhos de todo modo. Estes dariam orgulho a qualquer genitor. Dessa linhagem, contudo, também nasceram filosofias outras, filhos *monstros*, que, por sua errância, *desvirtuariam* o pensamento clássico heleno.

Desvirtuar o pensamento, boa linhagem e má linhagem filosófica, talvez não seja a melhor maneira de tratar esse assunto. Qualificar e valorar filosofias impõem hierarquizações que não dizem respeito ao pensamento como devir-pensante. Não nos podemos furtar, todavia, ao que nos afeta. Desse modo, em uma ontologia da diferença, o conceito é uma das maneiras de expressar o existir, a existência, uma existência... Nele o todo nunca é exaurido. O que nos resta, então, é captar parcelas do existir (real) e fazer, com procedência nelas, modos de existência outros.

Compreender o presente por intermédio de uma *ontologia da diferença* favorece o seu diagnóstico, sobretudo, em um presente em que a sociedade, cada vez mais *capitalizada*, clama pelas diferenças, ou melhor, pela inclusão e exaltação das diferenças sociais, subjetivas, econômicas, políticas, artísticas, físicas e jurídicas; não

que ela, a ontologia da diferença, seja a mais verdadeira, no entanto, parece compreender melhor os fluxos e os cortes do *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI) (GUATTARI, ROLNIK, 2011, p. 411)⁷. As práticas do CMI, ao que parece, almejam abarcar o todo, produzindo-o a sua maneira, aparando e cerceando possibilidades outras; isto é, o CMI funciona padronizando não mais apenas as identidades, mas as diferenças também. Talvez essa seja a grande potência, que despotencializa, do CMI hoje: parecer o todo, o imanente, incorporando as diferenças e moldando-as, como um demiurgo que talha a matéria (corpo/alma/subjetividades). Para isso, seus agentes, dentre vários, as instituições tradicionais (escolas, hospitais, presídios, caserna – fechada - demorada) e outras “recentíssimas” (mídia, *internet*, *cyber*-espaços, tempos-outros, redes sociais – instantâneas – abertas - controle) produzem tecnologias que atuam diretamente no nosso modo de existir. A seguir, analisaremos alguns apontamentos das investidas do poder-saber-controle (Estado – ciência – capital – tecnologias comunicacionais e informacionais) na Contemporaneidade: 1) *cultura do empreendedorismo*, 2) *biopólicia* e 3) *biopolítica* e *sociedade de controle*: ressonâncias na vida.

1. 2 *Cultura do empreendedorismo*: modo de vida e microfascismo contemporâneo

1. 2.1 *Tecnologias do poder/si atuantes*

Uma das grandes contribuições do filósofo francês Michel Foucault para as problematizações histórico-filosóficas foi a tentativa de compreender e situar historicamente as condições de possibilidade de produções e constituições de subjetividades no mundo ocidental. De acordo com ele, as *técnicas de poder/si* formam modos de existência assujeitadas e/ou livres/resistentes, conforme as exigências sociais, políticas, estéticas e econômicas de cada época.

Seguindo o rastro do pensamento foucaultiano, este subitem pretende analisar a noção de *cultura do empreendedorismo*⁸ e suas ressonâncias na Contemporaneidade; ou seja, diagnosticar parte do presente com suporte nos sintomas apresentados pelo *si produzidos em nós por nós*, no sentido de esgarçar o que já se naturalizou ou tende a naturalizar-se na nossa realidade. Portanto, o mote de partida de nossa análise é o que

⁷ De acordo com Rolnik (2011) a expressão “Capitalismo mundial integrado” é proposta por Guattari como alternativo à palavra globalização, que esconde o sentido fundamentalmente econômico da mundialização capitalista-neoliberal.

⁸ Ver Sylvio Gadelha (2009), *Biopolítica, governamentalidade e educação*.

chamaremos de *microfascismo*, existente em cada um de nós⁹. Nossa hipótese é de que o *fascismo cotidiano* nos aparece como uma das principais doenças crônicas do presente, indicando que há algo a incitar e produzir determinadas práticas no modo de existir da atualidade.

De modo livre e sem pretensões de *redizer* o que já foi expresso pelo Filósofo francês, esta análise busca situar conceitos, como os de *vida*, *poder*, *fascismo*, *cuidado de si* e o de *empreendedor de si*, regidos por práticas neoliberais. Nosso intuito consiste, então, em problematizar as condições que possibilitam padrões de vida microfascistas, motivo de grandes transtornos na vida cotidiana.

Sabe-se que o fascismo histórico, o nazismo e o stalinismo mostraram a face de um poder central regido pelo Estado, o qual promovia a vida dos “escolhidos” e eliminava a das pessoas que ofereciam riscos à manutenção da sociedade. Foi nesses tipos de regime que Foucault constatou o auge do paradoxo biopolítico do século imediatamente passado, pois, ao mesmo tempo em que o Estado fazia viver, por outro lado, também fazia morrer todos aqueles que não se encaixavam biológica e/ou ideologicamente no regime totalitário. A isso ele denominou racismo de Estado – tanatopolítica.

Sob outro aspecto, o fascismo contemporâneo deve ser entendido como aquilo que “está em todos nós, que persegue nossos espíritos e nossas condutas quotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa que nos domina e nos explora”. (FOUCAULT, 2010g, p. 105). Em outras palavras, as relações de forças que constituem a existência entram em colisão constantemente. Com efeito, o poder consiste na coalizão entre essas forças que seguem a mesma direção, a despeito de outras forças contrárias, que traçam linhas opostas. Nesse sentido, o poder é múltiplo e deve ser analisado conceitualmente em seu sentido *extramoral*. Quando, porém, as linhas de forças são manobradas por padronizações maiores, abrindo o leque de ações para extermínios, eliminações e exclusões, o poder que anima cada existência passa daquela que *seleciona* para aumentar sua própria potência, para a que aniquila para se perpetuar na potência.

Ao que parece, as práticas neoliberais endossam e produzem modos de vida microfascistas impregnados de teores econômicos, a saber, a vida hoje, social e política é regida pela estrutura flexível do mercado e das trocas econômicas estabelecidas pelo

⁹ Vide *Por uma vida não fascista*, de Michel Foucault (2010g). Prefácio estadunidense à obra de Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*.

neoliberalismo.

Peter Pál Pelbart (2013) ilustra a condição contemporânea de existência, ressaltando o que chamaremos provisoriamente, de *sintomatologia do si egoico*, a saber, a sociedade atual denota sintomas que precisam ser explorados e diagnosticados, e a *sintomatologia do si egoico* consiste numa lente de aumento para possível compreensão e combate contra os modos de existência microfascistas. Citamos Pelbart (2013), que relata sobre a noção de corpo e da bioascese, conceitos de enorme importância para entendermos nossas relações com os outros e consigo mesmo:

A bioascese é um cuidado de si, mas à diferença dos antigos, cujo cuidado de si visava a bela vida, ..., o nosso cuidado visa o próprio corpo, sua saúde, beleza, boa forma, felicidade científica e estética... Não hesitamos em chamá-lo, mesmo nas condições moduláveis da coerção contemporânea, de um corpo fascista – diante do modelo inalcançável, boa parcela da população é jogada em uma condição de inferioridade sub-humana. (Pp. 27-28).

O que esta menção anuncia são sintomas de uma nova sociedade microfascista, isto é, não um fascismo regido por um Estado centralizador do poder, mas um fascismo inerente em cada um de nós, um fascismo que desejamos e expomos em diversas situações de nossa vida. É possível garantir que as *experimentações do si* na atualidade foram comprometidas por um padrão que exige modulações de si constantes. Existe a modulação, porém, sem sair do enlace modelizador.

Deleuze (1992), em *Conversações*, diferencia os *moldes das modulações*. O primeiro era produzido e disseminado nos meios de confinamento (escolas, fábricas etc.) em uma sociedade disciplinar, enquanto a segunda deriva das sociedades de controle, isto é, um tipo de moldagem autodeformante, que faz variar constante e ininterruptamente. Essa atualização constante de si mesmo produz consequências terríveis nas relações de si consigo e nas relações com o outro e com o mundo. A competição agora permeia essas relações, ensejando rivalidades e disputas microfascistas que, ao contrário de uma autoprodução livre e interessante, consiste em uma autoprodução imposta pelas variáveis de uma sociedade de controle. Nesse sentido, a ciência, o espetáculo e as práticas neoliberais (normatividade econômica empresarial) forjaram outra cultura de si, esta marcada por aspectos ligados a uma *cultura do empreendedorismo*. O *corpo fascista*, portanto, é o imperativo que manda, cerceia e impõe um regime de verdade, sendo que os que não se harmonizam ficariam à margem da sociedade por portarem um perfil desajustado ou fora do padrão.

Desobedecido o padrão, a consequência para o corpo desqualificado seria a rejeição do sistema, principalmente a rejeição do outro que incorporou as verdades das práticas e modos de vida asséptica da atualidade. Sem perceber, ações de nosso cotidiano estão revestidas de preconceitos e de enlaces complexos, pois existem inúmeros padrões fascistas, inclusive dentro das próprias ditas minorias.

Apesar de o texto retrocitado não tocar diretamente o tema da *cultura do empreendedorismo*, Pelbart (2013), mais à frente, em seu escrito, descreve brevemente uma tipologia do homem pós-moderno imerso no contexto biopolítico que se impõe uma vida asséptica, indolor, longa e que até os prazeres são controlados e artificializados. Esse homem, que Pelbart chama de Bloom¹⁰, é o *resto* de uma vida que empreende a si mesma e que cultua e dispende assiduamente um 'capital humano'. Essa, no entanto, é uma consequência terminal de uma vida besta a qual não iremos desenvolver neste momento¹¹.

1.2.1.1 A hermenêutica do si

Antes da análise da *cultura do empreendedorismo*, faz-se necessário passar rapidamente pelo que Foucault entende por *hermenêutica do si*. Esta nos ajudará a compreender as diversas atitudes e experiências espontâneas que se difundiram pela cultura ocidental. Durante 25 anos de sua vida, Foucault despendeu esforços com o objetivo de esquematizar uma história das variadas maneiras de como os homens e nossa cultura elaboraram um saber sobre si mesmos. Não obstante, esses pretensos saberes/ciências (Psiquiatria, Medicina, Criminologia, Economia e Biologia) e seus jogos de verdades estão ligados a *técnicas* específicas que nos ajudariam em uma tentativa de autocompreensão.

De acordo com o Filósofo francês, as *técnicas* que forjam o sujeito dividem-se em quatro grandes grupos: 1) as de produção; 2) as de sistemas de signos; 3) as de poder (objetivam o sujeito); 4) as de si. Essas *técnicas* funcionam de maneira misturada, com o intuito principal de forjar aptidões e atitudes nas pessoas. Foucault, em seus estudos, centra-se principalmente nos dois últimos itens. Ele “quis fazer uma história da organização do saber tanto no que concerne à dominação quanto no que concerne ao si”

¹⁰ Termo criado pela revista *Tiqqun*, o qual representa uma existência espectral, a morte do sujeito e de seu mundo. Pelbart vislumbra neste tipo, extremo do niilismo contemporâneo, uma resistência, pois ele seria o homem sem particularidades onde já nem o biopoder captura.

¹¹ Ver Peter Pál Pelbart: *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*.

(FOUCAULT, 2014, p.266), e, ao perceber as trilhas nas quais sua pesquisa caminhava, elaborou a noção de *governamentalidade*, que une as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.

Em poucas palavras, as *técnicas de poder* determinam a conduta, das pessoas e as submetem a alguns fins ou à dominação, enquanto as *técnicas de si* permitem “aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria ou de imortalidade” (FOUCAULT, 2014, p.266). Dessa maneira, nossa hipótese consiste em afirmar que, na atualidade, as técnicas de poder se atrelam às técnicas de si, de modo sutil e quase imperceptível, tornando o si objeto, meio e fim das estratégias do poder. Estas se exercem diretamente no corpo/subjetividade das pessoas, moldando seus modos de ser e de agir. Em outras palavras, e de maneira mais precisa, a meta máxima é fazer desse si um programa técnico que engendra um esfumaçamento entre essas duas instâncias, pois o si, que tem em potência a transformação e a resistência, quer e deseja o padrão neoliberal/empreendedor de comportamentos. As técnicas de poder, assim, fizeram com que as pessoas desejassem e produzissem uma cultura do eu, pautado em um investimento constante, onde os outros são apenas concorrentes que devem ser superados.

A *cultura do empreendedorismo* que assola nossa sociedade não é um mal em si mesmo, inclusive ela até poderia ser um modo de existência resistente dentro de outro registro histórico. A questão é que o modo pelo qual ela atua na sociedade é endêmica, viral, age por contágio, quase que impossível de escapar. Características como proatividade, inventividade, senso de oportunidade, flexibilidade e polivalência formam o que chamaríamos hoje de marcas do empreendedor. Este é investido desde tenra infância, para, na fase produtiva, estar apto a atuar no mercado de trabalho. Para estar *fadado ao sucesso*, porém, o empreendedor deve investir constantemente em si mesmo, isto é, existe todo um aparato educacional para suprir, reciclar e conformar esse *ethos-empresarial*.

Para compreendermos a *cultura do empreendedorismo*, é necessário passar pelo que Foucault denominou de *governamentalidade* neoliberal, e investigar minimamente o que ele entendeu por Teoria do Capital Humano.

De acordo com Foucault, o neoliberalismo estadunidense (desde os anos de 1960) encarna e reivindica uma maneira de ser e de pensar. Além do mais, ele se propõe

como uma bandeira universal, defendida tanto pela direita como pela esquerda. “O liberalismo [anota o Pensador francês], nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais do que uma técnica dos governantes em relação aos governados”. (2008b, p.301).

Uma das concepções neoliberais estadunidenses, analisadas por Foucault em *O nascimento da biopolítica*, é a já citada Teoria do Capital Humano. Esta, desenvolvida pelos teóricos da Escola de Chicago, assere, com suporte nos preceitos neoliberais, que a economia é a ciência do comportamento, portanto, o trabalho humano não seria mais uma mera engrenagem para o acúmulo de capital, mas parte integrante deste. Com efeito, a economia se torna a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade das pessoas. A noção de trabalho, dessa maneira, deve ser investigada com outros olhos. Deve-se compreendê-la como conduta econômica aplicada, calculada e racionalizada por quem trabalha. Para ser mais explícito, o trabalhador não é mais um mero objeto (força de trabalho), mas um sujeito econômico ativo.

Aceitando a fórmula de que o capital é uma fonte de renda futura e que renda é simplesmente o produto de um capital, conclui-se que o capital de uma renda (salário) é:

o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e ao tempo [durante] o qual ela é utilizada... em termos econômicos, o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles dizem: é uma “máquina”. E, por outro lado, é uma renda, isto é, um salário ou, melhor ainda, um conjunto de salários; como eles dizem: um fluxo de salários. (2008b, p. 308).

Percebe-se, aí, não só o que chamamos anteriormente de *modulações* constantes, a saber, existências em busca de um aprimoramento e investimento de si (de seu capital), como também a estratégia neoliberal de transformar o si em um mero objeto que deve ser aperfeiçoado nos moldes de um modelo empresarial. Esse modelo de si egoico é outro em nós, *produzidos em nós e por nós*.

Foucault conduz sua análise na contramão das concepções tradicionais feitas até então a respeito da força de trabalho. A lógica não está simplesmente na noção de que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena. Além disso, o homem-trabalhador-máquina pode ser visto sob um aspecto positivo,

como aquele que não produz apenas renda, mas também fluxos de renda. Isto é, durante toda sua vida, o trabalhador investirá em si mesmo, mediante acúmulos de competências, tornando-se ele mesmo uma espécie de empresa para si próprio. Sylvio Gadelha (2009) declara que “o indivíduo moderno, a que se qualificava como sujeito de direitos, transmuta-se, assim, num *indivíduo-microempresa*: 'Você S/A'” (p. 149). Surge aí, um novo *Homo oeconomicus*, que não é mais parceiro de troca, mas sim um empresário de si, sendo ele próprio seu capital, seu produtor, sua fonte de renda.

O novo *Homo oeconomicus* procura constantemente produzir e acumular seu capital humano, já que, na economia contemporânea, a produção econômica também é desejante e subjetiva. Faremos, pois, a mesma indagação que Foucault procedeu no final da aula ministrada no *Collège de France* em 14/03/1979, com o intuito de retornar à problematização inicial deste texto, a saber, como se constitui e se acumula o capital humano. Foucault responde que este é composto basicamente por elementos que são inatos e adquiridos.

Pois bem. O capital humano inato é aquele que provém do nosso código genético, isto é, hereditário, ou simplesmente inato. Pessoas com um bom equipamento genético são aquelas aptas a desenvolverem todas as capacidades a si inerentes, sem correrem riscos de falha que possam atrapalhar o desenvolvimento da máquina-corpo-trabalho. Foucault, já no final dos anos de 1970 alerta para os possíveis perigos de um racismo genético vindouro. Ele, em poucas palavras, desenvolveu tal problemática nos seguintes termos. “Um dos interesses atuais da aplicação genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo de sua existência”. (FOUCAULT, 2008b, p.313). Diante disso, é possível constatar sem muito esforço o quanto tal situação está cada vez mais próxima de nossa realidade atual. Ainda mais problemático do que reconhecer pessoas de risco, surge a possibilidade de manipulação genética para “melhoramentos” de tais equipamentos. Isso põe em questão vários dilemas éticos, científicos e políticos, que não vêm ao caso por enquanto. Vale ressaltar, no entanto, o perigo de um novo fascismo, científico-econômico, rondando nossa existência, já que nossa sociedade situa o problema da melhoria do seu capital humano em primeiro lugar. Assim, indaga-se: o que poderíamos fazer em nome de um aprimoramento genético? Violência, morte, vida, *super-vida*, pós-humanidade, seria esse o caminho a ser percorrido, respectivamente? Se o tom hoje é a constituição de bons capitais humanos, seu crescimento, sua acumulação e sua melhoria, quem teria esse “direito”, esse mérito? De quem é o interesse?

Bom. Essas seriam das várias questões que poderiam ser problematizadas em decorrência do avanço das investigações genéticas. Mesmo sendo iminente o uso genético para investir em raros capitais humanos, o principal debate político atual ainda persiste no chamado “capital humano adquirido”. Em outras palavras, da constituição mais ou menos voluntária de um capital humano no curso da vida das pessoas. É neste âmbito, por enquanto, que as análises neoliberais são investidas prioritariamente. É aqui, também, que juntaremos esforços, mediante o que chamamos de *sintomatologia do si egoico*, para captar forças, as quais, estrategicamente, produzem subjetividades microfacistas.

É no capital humano adquirido que as análises neoliberais inovam, trazendo à baila um novo modo de ser e de agir. Nesse âmbito, a Educação torna-se imprescindível na formatação de novas subjetividades aptas a atuarem nas ditas sociedades pós-totalitárias. Os investimentos educacionais têm como objetivo formar capital humano, isto é, homens competência-máquina, que vão produzir e ser remunerados por meio de renda. Portanto, na sociedade, os investimentos educacionais, que, nesse sentido, vão além do aprendizado escolar e profissional, ressaltam que, no curso da vida de uma pessoa, este deve ser permanentemente investido, até que sua capacidade de produção desvaneça. Esses investimentos iniciam-se desde a tenra infância, como a atenção dada pelos pais na criação e na doação de afeto, “tempo passado, cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais... o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança”. (FOUCAULT, 2008b, Pp. 315-316).

De acordo com Foucault, existem dois elementos centrais na concepção neoliberal estadunidense: os conceitos de capital humano e de *Homo oeconomicus*. Este último, como já explicitado, é o sujeito empresário de si, o qual “modifica seu capital humano através de vários investimentos para aumentar a sua renda precisa muitas vezes buscar de maneira isolada a solução para seus problemas. Esse sujeito acaba sendo o único responsável pelos seus sucessos e pelos seus fracassos, de modo que precisa buscar soluções rápidas, ser flexível”. (SANTOS; KLAUS, 2013, p. 74). Quais consequências esse modo de existir sugere? Que tipos de pessoas ele produz? Há um fascismo inerente a esse estilo de vida?

Em primeiro lugar, percebemos um modo de vida pautada pelo assujeitamento, isto é, maneiras biopolíticas de controle social que nos classificam, hierarquizam e nos ranqueiam para, em seguida, sermos incluídos ou excluídos. Em segundo lugar, a vida cotidiana contemporânea denota outro grau de fascismo, muito mais discreto do que

aquele colossal que nos rodeava e nos esmagava, pois ele agora também está nas estruturas flexíveis do mercado e da Economia, estabelecido pelo neoliberalismo. O mercado, então, se tornou um instrumento de governamentalização da população, regrido-a, normatizando-a e administrando a conduta populacional. Em terceiro e último lugar, percebem-se novas normas de padronização e gestão dos comportamentos da população, naturalizando, com efeito, regimes de verdade, nos quais o livre mercado econômico se faz a instância suprema de formatação da verdade na Contemporaneidade.

O *si egoico* do mundo de hoje é o empreendedor de si mesmo. Tornamo-nos, de acordo com Duarte (2009), como Foucault compreendera no final dos anos de 1970, em:

[...] agentes econômicos que precisam valorizar e amplificar continuamente nossas capacidades e habilidades profissionais a fim de nos tornarmos competitivos para o mercado de trabalho da sociedade empresarial. Trata-se aí da descoberta que a determinação do padrão comportamental por parte dos indivíduos e da população já não depende mais apenas da atuação governamental por parte do Estado, pois o mercado de concorrência também pode perfeitamente se encarregar disso, atuando de maneira descentralizada e bastante eficaz como instância privilegiada de produção de subjetividades. (DUARTE, 2009, p. 47).

O interesse da biopolítica neoliberal consiste em difundir a *forma empresa* por todo o tecido social/individual. Nesse sentido, a conduta das pessoas deve ser pautada pelos princípios do autoempreendedorismo, os quais ditam um determinado regime de verdade a que a maioria dos homens-empresas se submeterá voluntariamente. É aí que mora o risco constante de um microfascismo cotidiano. Com o advento de um padrão comportamental empresarial, as pessoas passaram a se tratar como concorrentes em potencial, para não dizer inimigos. O clima de competitividade e busca constante de aprimoramento e/ou melhoramento enseja um sentimento de competição permanente entre si e entre os outros. O sucesso pessoal e profissional é o lugar almejado pela maioria que busca seu espaço no mundo. Portanto, é em discursos e práticas recorrentes, no âmbito supracitado, que encontramos o espectro do fascismo. Nesses discursos e práticas, são determinadas

[...] insidiosamente uma padronização homogênea de comportamentos, sentimentos e falas que invadem e regulam previamente todos os domínios da vida social cotidiana, abafando a produção das diferenças a partir do mercado econômico como novo

lugar de produção de verdade, de desqualificação e de aniquilação. (DUARTE, 2009, p. 49).

Para as pessoas que não aderem a esse estilo empreendedor de ser, cabem a margem da sociedade, a indiferença, a saber, uma vida indesejável. Isto porque, toda vida, qualquer que seja, quando percebida sua “inutilidade” no mercado concorrencial, torna-se carta fora do baralho. Não joga mais! A não ser nos submundos em que o jogo é outro. Os ditos criminosos, anormais, doentes mentais, autistas, deficientes físicos, depressivos... Todos estes que não sustentam um mínimo de “equilíbrio” físico e/ou mental e que, portanto, os medicamentos ou outras formas de tentativa de mantê-los no padrão da produtividade não funcionem, tornam-se a *diferença indiferente*. Esta pode definir-se como aquela que não pôde/conseguiu/quis se enquadrar na *forma empresa*, portanto, indiferente aos aptos que atuam na *sociedade empresarial*.

Podemos afirmar, nesse momento, que os “normais” (eficientes) e os “anormais” (deficientes) da sociedade contemporânea são sobreviventes, porque, embora despotencializados, ainda há vida. Existem, portanto, dentre os poucos modos de existência na Contemporaneidade, (esquemáticamente): 1) os que se enquadraram e naturalizaram o modo padrão de existência; 2) os que transitam numa linha tênue entre o padrão e as diferenças; 3) a diferença por “escolha”; e 4) aqueles que encarnam a diferença radical. Estes últimos, em sua maioria, quando não capturados pelos mecanismos, de padronização, restam descartados, abandonados e aniquilados facilmente. É neles, no entanto, também, que podemos encontrar mais do que resto de vida, mais do que sobrevivência, a vida que excede!

1.2.2 *A nova arte de governar, segundo as práticas neoliberais: a polícia de si e dos outros - biopolícia*

Vivemos em constante patrulhamento, tanto de nós para com os outros, dos outros para conosco, quanto de nós para nós mesmos. A patrulha que julga, prende e condena na sociedade não se restringe ao que chamamos habitualmente de justiça, polícia e presídios. Estas instâncias do poder de um Estado Democrático de Direito resvalam de um âmbito estritamente institucional para um registro microscópico, cujas pessoas assumiriam também o papel destinado às instituições retromencionadas. E isso decorre, não somente, de uma crise do Estado, por ele não garantir plenamente o que

seria direito de qualquer cidadão - moradia, segurança, educação, saúde e etc.; mas, sobretudo, de novas práticas de governo (condução) instituídas pelas leis do mercado, a saber: o Estado, com todas suas parafernálias e aparelhos de controle, repressão e formação, que nos proporcionariam uma vida “boa” e “feliz”, parece funcionar conformando-se a valores econômicos. Apesar de uma relativa autonomia e intervenção na vida das pessoas, os Estados de Direito ocidentais cada vez mais dependem das regulamentações econômicas, como em uma via de mão dupla vazada; as duas transitam interdependentemente, sabendo que o fluxo da faixa econômica é muito mais ligeiro e perspicaz.

Retomando a análise para as relações de poderes microscópicos, a ausência do Estado não é a única propulsora de ações individuais à revelia dos aparelhos estatais. Estas são perpassadas fortemente pela *cultura do empreendedorismo*, desenvolvida no item anterior. Desse *ethos* empreendedor, inculcamos valores estritamente econômicos em nossa vida cotidiana, formando, assim, outra geração de vidas guiadas pela maximização de nosso capital humano. Tudo o que reunir valor aos diversos perfis (humanos) aumenta, conseqüentemente os *status* pessoais, sociais e econômicos. Enxergar-se como microempresa, em que a pessoa deve fazer pequenos e grandes investimentos a longo, médio e curto prazo, modifica radicalmente as relações sociais, pessoais e de si para consigo.

Ora, a “vida boa” ou a “vida feliz” não depende mais exclusivamente do Estado ou de quem o dirige. O(s) governante(s) seria(m) um dos instrumentos para se chegar a tal estado de espírito/corpo. E essa “vida feliz”, entretanto, propalada nos tempos atuais, depende muito mais de você do que de qualquer outra pessoa ou instituição. O peso do “sucesso na vida”, em vários âmbitos da existência, depende quase e única e exclusivamente de nós mesmos. Essa “verdade” contemporânea acaba nos tornando paranoicos em sermos, ou ao menos parecermos, bem-sucedidos, vencedores, empreendedores, proativos...

Para capturarmos uma parte desse processo das relações humanas vigentes, investigaremos o que seria viver em uma sociedade que clama por uma vida patrulhada, ou melhor, por uma vida policiada/administrada em todos os aspectos. A polícia, nesse sentido, somos nós mesmos. Policiamos nossa vida, todavia, uma vida não basta, pois policiamos a vida dos outros, também. Para nos aprofundarmos nessa empreitada analítica, faz-se necessário compreender os meandros desse termo, polícia, tão negativo nos dias de hoje, mas que, durante algum tempo, séculos XVI, XVII e XVIII, teve

outras conotações que, de certa maneira, correspondem, ou, ao menos, indicam o que somos hoje. Então, o que queremos dizer ao acentuar que vivemos num “estado de polícia” constante? Antes de problematizar esta questão, investigaremos o termo polícia, na esteira dos estudos de Michel Foucault, para, em seguida, perspectivarmos tal vocábulo como um mote de análise, para diagnosticar o presente.

Termos como *Razão de Estado*, *Estado de Polícia*, *Governamentalidade* e *Biopolítica* permeiam algumas das investidas histórico-filosóficas do pensador francês Michel Foucault. Sabemos que sua análise da Modernidade não se detém simplesmente na compreensão do passado, mas, principalmente, para lançar luz ao que nos tornamos hoje. Então, usando do mesmo expediente, tentaremos mostrar, nos rastros de Foucault, a importância de nos situarmos no passado para entendermos nossa condição atual. Nesse sentido, Foucault nos brinda, em poucas páginas, mais especificamente nos textos *A Tecnologia Política dos Indivíduos* (DITOS & ESCRITOS V), “*Omnes et Singulatim*”: *uma Crítica da Razão Política* (DITOS & ESCRITOS IV) e nas duas últimas aulas do curso *Segurança, Território e População*, com uma análise esquemática, porém fecunda, do surgimento das condições de possibilidade de uma tecnologia da arte de governar, o Estado de Polícia. Este surgiu na Europa ocidental, envolta numa racionalização do Estado, com o intuito de melhor governar, majorando, assim, conseqüentemente, as forças do Estado. Portanto, um capítulo imprescindível dentro do que podemos chamar a história da governamentalidade ocidental.

A razão de Estado para Foucault, pois, está no contexto da racionalidade política que se desenvolveu no curso das sociedades ocidentais. Posterior ao poder pastoral, que tinha como escopo a individualização, a razão de Estado tinha como efeito a totalização. Em outras palavras, para o Filósofo francês, a principal característica da racionalidade política consiste na integração das pessoas em uma comunidade (totalidade), isto é, esse é o resultado de uma *correlação permanente entre uma individualização cada vez maior e a consolidação desta totalidade* (CASTRO, 2009, p. 378). Ora, dentre as literaturas das artes de governar as condutas, desde o século XVI, Foucault interessou-se particularmente por aquelas que caracterizam a mudança de um governo régio (imperial) para o governo de uma racionalidade política da razão de Estado. O período marcante dessa mudança tem curso desde o século XVI, indo até o século XVIII. Nesse sentido, a preocupação do príncipe não se centrava somente no

território, mas também no governo dos homens.

Durante esse período, houve mudança significativa na ordem política e histórica do que chamamos de Estado. Este não faria mais parte de uma grande soberania imperial escatológica religiosa, pois, desde então, o Estado passaria a ser entendido como um *conjunto de forças e de vantagens que podem aumentar ou debilitar de acordo com as políticas seguidas pelo governo* (CASTRO, 2009, p. 379). Seguindo esse lastro, Foucault utiliza *O Príncipe*, de Maquiavel, como analisador estratégico da mudança da noção de um governo do Estado. Gadelha (2009) delinea essa mudança, dando ênfase à concepção de governo maquiaveliano:

[...] a arte de governar o Estado proposta por Maquiavel caracteriza-se pelo imperativo de manter, reforçar e proteger o principado... o objeto do governo é o território do principado, e não sua população... sua finalidade, definida como “o bem comum e a salvação de todos”... Por fim,... a manutenção da ordem, do principado, da soberania, é feita pelo recurso à espada, que “faz morrer”. (2009, Pp. 125-126).

Em face disso, não cabe neste momento nos alongarmos especificamente nesse assunto, cumpre, apenas reforçar a noção de que, das inúmeras imagens ou racionalidades do que consiste o governo do Estado, evocadas por Foucault, é que, como foi visto, a arte de governar sob a razão de Estado, inicia-se pela *Teoria da Soberania* (*O Príncipe*, de Maquiavel), perpassando algumas nuances até chegar à concepção que nos interessa neste momento: o Estado de polícia. Ainda é necessário, todavia, nos remetermos minimamente a uma arqueogenealogia do seu aparecimento, ou seja, explicitar as condições que propiciaram o surgimento de tal modo de governar.

De acordo com Foucault, após a publicação de *O Príncipe*, houve um recrudescimento de determinadas literaturas “anti-Maquiavel”. Dessa literatura, podemos retirar traços singulares para a emergência de outra concepção política de governo. É da obra *Miroir politique contenant diverses manières de gouverner*, de Guillaume de La Perrière, que Foucault retira quatro traços essenciais de mudança do que seria política de governo. São eles: noção de governar e governante (*governo da família/economia*), o governo do Estado implica a administração racional das coisas e dos homens, o governo do Estado tem diversas finalidades e, por último, o bom governo do Estado deve ser guiado por paciência, soberania e diligência.

No que se refere à primeira noção, os termos governar e governante serão ampliados, transpondo aquelas práticas que se restringem à ação do príncipe em seu

principado, a saber, as ações de governo caberem também a um magistrado, padre, pedagogo, pai de família etc. Nenhum destes tipos de governo (governar, conduzir), porém, está fora do Estado e da sociedade, por isso há uma relação intrínseca destas maneiras variadas de governo com o governo do Estado. Em seguida, a segunda noção enaltece a ideia de que o governo do Estado deve se encarregar prioritariamente dos homens e tudo aquilo que o circunda: riqueza, os meios de subsistência, clima, fertilidade, costumes, jeitos de pensar, fome, epidemias e morte. Por conseguinte, a terceira noção de governo do Estado modifica a concepção do governo imperial, o qual governava em nome do “bem comum” e da salvação de todos. Esse fim amplo será transmutado para fins específicos, de acordo com cada coisa a ser governada, implicando uma pluralidade de fins específicos, por exemplo: aumento da riqueza, provimentos suficientes à subsistência, crescimento da população etc. Para se fazer isso, são necessários meios/táticas para atingir cada finalidade. Por fim, a quarta noção contrasta tal e qual com a *teoria de soberania* d’*O príncipe* de Maquiavel, ou seja, um bom governo do Estado deve ser orientado por *paciência*, *soberania* e *diligência*. Portanto, o governo do Estado deve ser paciente no exercício do poder, minimizando ao máximo ações violentas em que a morte seria iminente; sabedoria, no sentido de conhecer (saber) como gerir pessoas e coisas, e saber como alcançar os objetivos almejados; e diligência, por demonstrar que aquele(s) que governa(m), o fazem a serviço dos governados, assim como faria um pai de família.

Foucault nos alerta para a noção de que a racionalidade do poder, descrita sumariamente neste item, não foi desenvolvida espontânea e cegamente, mas, pelo contrário, ela foi bem pensada e consciente.

Além disso, Foucault nos chama a atenção para o fato de que essa nova modalidade de governo não é algo puramente intelectual, distante da realidade concreta e histórica que marcou os séculos XVI e XVII; antes o contrário, ela está ligada ao desenvolvimento das burocracias administrativas, as monarquias territoriais, àqueles saberes que terminaram por perfazer uma ciência do Estado (estatística, geografia, demografia, etc.), bem como ao cameralismo e ao mercantilismo. (GADELHA, 2009, p. 130).

Sob essa nova óptica, o Estado passa de uma visão unitária, estática e escatológica para um Estado que aglomera inúmeras forças que podem aumentar ou diminuir de acordo com a política utilizada. Os Estados, então, nessa nova ordem do governo do Estado, entram em constantes conflitos, ocasionando rivalidades

ininterruptas. Forçosamente, para eles continuarem aumentando suas forças, criaram-se saberes ou tecnologias políticas para salvaguardar sua soberania e poderio. A razão de Estado, assim, se faz complexa, utilizando uma tecnologia diplomático-militar (fortalecimento do exército e busca de alianças) com o intuito de manter a segurança e, derradeiramente, boas relações externas; e uma tecnologia da polícia, a qual se caracteriza como meios necessários para fortalecer o Estado desde o interior.

Deter-nos-emos, agora, sobre a técnica de governo próprio do Estado, chamada polícia. Tal técnica prima pela integração de pessoa à entidade social, isto é, Foucault está preocupado, não com as instituições (exército, burocracia etc.), mas com as práticas que dão concretude a essa nova racionalidade política. A partir daí, Foucault, em *A tecnologia Política dos Indivíduos* (DITOS & ESCRITOS V), tenta delimitar os vários significados do termo polícia, nos séculos XVI, XVII e XVIII; principalmente, *Police*, em francês e *Polizei*, em alemão. Afirma Foucault:

O sentido deles é pelo menos desconcertante, já que, pelo menos no século XIX até hoje, eles são empregados para designar uma coisa totalmente diferente, uma instituição bastante precisa que, pelo menos na França e na Alemanha -...- , nem sempre gozou de uma excelente reputação. Mas, do final do século XVI ao fim do século XVIII, os termos *police* e *Polizei* tiveram um sentido simultaneamente mais amplo e mais preciso. Nessa época, quando se falava de polícia, falava-se das técnicas específicas que permitiam a um governo, no âmbito do Estado, governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos para o mundo. (2010f, p. 309).

A polícia, então, como arte de governar, rompe com a significação negativa atual deste vocábulo, a saber, por polícia compreende-se, nos séculos XVI e XVIII, não um mecanismo no seio do Estado, mas uma técnica de governo própria ao Estado. Foucault facilita nossa compreensão, ao abordar de maneira ilustrativa os caminhos e descaminhos, pois, segundo ele, qualquer tecnologia assume ao longo de seu desenvolvimento histórico: em primeiro lugar, como uma utopia, em seguida, como prática que rege instituições, e, por fim, como disciplina acadêmica.

Seguindo tais passos, Foucault, primeiramente, nos apresenta Louis Turquet de Mayerne, e sua obra *La monarchie aristo-démocratique* (1611). Este é um bom exemplo, do início do século XVII, que demonstra a opinião da época a respeito da técnica utópica ou universal de governo. Aquele autor, segundo Foucault, propõe a especialização do Poder Executivo e dos poderes de polícia, que tinham como função salvaguardar o respeito cívico e a moral pública. *Grosso modo*, Turquet propõe a

criação de quatro conselhos de polícia em cada província, com a tarefa de manter a ordem pública. Dois destes colegiados cuidariam das pessoas e os outros dois dos bens em geral. É interessante notar a abrangência desses órgãos, pois estes tomariam conta da educação à ocupação (trabalho) de cada um no Estado, como também cuidariam daqueles considerados a escória da sociedade, como os desocupados, pobres, órfãos, idosos etc. Para isso, tais conselhos desenvolveriam atividades de prestação de serviços para essa camada da sociedade, como empréstimos financeiros aos indigentes, saúde pública, bem como seguros para pessoas que precisavam ser protegidas de possíveis acidentes, como incêndios e inundações. Os outros dois conselhos se centrariam no controle do comércio e do mercado, como também cuidariam do território, dos bens privados, das doações, estradas, rios e edifícios públicos.

Segundo Turquet, conduzidos por esses conselhos, viveríamos em um Estado bem governado. Ele daria conta da justiça, das finanças e do exército, graças a uma gestão de “polícia” que dirigiria as pessoas e o próprio Estado.

Assim, como vocês vêem, a polícia, nessa utopia, engloba tudo, mas de um ponto de vista extremamente particular. Homens e coisas são aí considerados em suas relações. O que interessa à polícia é a coexistência dos homens em um território, suas relações de propriedade, o que eles produzem, o que é trocado no comércio, e assim por diante. Ela também se interessa pela maneira como eles vivem, pelas doenças e acidentes aos quais eles estão expostos. Em suma, é de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida. Turquet emprega uma expressão extraordinária: o homem é o verdadeiro objeto da polícia, afirma ele basicamente. (FOUCAULT, 2010f, p. 311)

Conclui-se daí que o Estado de polícia, pelo menos no primeiro momento, passa a se ocupar não somente com o *status* jurídico das pessoas, como era característica do poder feudal, mas também dos homens em sentido geral, como seres que vivem, trabalham e comerciam.

A arte de governar sob a alcunha de polícia, no segundo momento da análise de Foucault, passou de mera utopia à realidade. Ao analisar um *compendium* francês do início do século XVIII, Foucault destaca as práticas administrativas correntemente usadas pelos comissários de Estado do Reino Francês. O autor N. de Lamare dividiu esse manual enciclopédico da polícia em 11 capítulos. Os principais temas de cada capítulo são: religião, moralidade, saúde, abastecimento, ruas / pontes / calçadas / edifícios públicos, segurança pública, artes liberais, comércio, fábricas, empregados

domésticos, carregadores e pobres. Assim, era constituída a prática administrativa da França do século XVIII.

De tão englobante, o Estado de Polícia, nesse âmbito prático, é caracterizado de maneiras diversas pelo próprio autor, De Lamare. Afirma ele, ora que a polícia cuida de tudo aquilo que diz respeito à felicidade dos homens, ora declara que a polícia vela por tudo aquilo que regulamenta a sociedade, como relações sociais entre os homens, e, em outros momentos, e o mais importante, de acordo com Foucault, é quando De Lamare declara que a polícia vela pelo vivo. Desta última declaração, Foucault conclui a missão da polícia nessa acepção, a saber, “a vida é objeto da polícia. O indispensável, o útil e o supérfluo: estes são os três tipos de coisas das quais necessitamos, ou que podemos utilizar em nossa vida. Que os homens sobrevivam, vivam, façam mais do que simplesmente sobreviver ou viver”. (FOUCAULT, 2010f, p. 313).

Vale ressaltar que essa preocupação com as pessoas está intimamente ligada ao enriquecimento das forças do Estado, isto é, o que é supérfluo para as pessoas pode ser indispensável para o Estado e vice-versa.

Já a polícia tratada como uma disciplina acadêmica e, portanto, ensinada em diversas universidades da Alemanha, seria a última, mas não menos importante das três fases de desenvolvimento de uma tecnologia do poder. Depois da utopia e da prática administrativa, a *Polizeiwissenschaft*, ou a ciência da polícia, toma forma como uma disciplina a ser ensinada para os futuros e principais funcionários, prussianos, austríacos e russos. Por isso, sua importância na história política da Europa.

De acordo com Foucault, o manual desenvolvido por Justi, *Éléments de police (Grundsätze der Polizey-Wissenschaft)*, destinado aos estudantes, repassa de modo geral a mesma missão que De Lamare destinou à polícia, a saber, velar pelas pessoas vivendo em sociedade. Por seu turno, Foucault destaca alguns motivos que exaltam o manual de Justi em relação ao de De Lamare. Aquele detalha e diferencia polícia (*Polizei*) de política (*Politik*), esta se caracteriza pelo seu papel negativo no Estado, ou seja, ela consiste na instância que luta contra os inimigos internos e externos mediante as leis e do exército. Aquela tem uma missão positiva, sem o manuseio de armas, em prol do respeito às leis e às interdições. Em face disso, a polícia interviria, portanto, diretamente, na conduta das pessoas, consolidando a vida cívica e o poderio do Estado. “A polícia governa não pela lei, mas intervindo de modo específico, permanente e positivo na conduta dos indivíduos”. (FOUCAULT, 2010f, p. 315).

Outro conceito importante que von Justi traz à baila e que influenciou

diretamente a política europeia foi efetivamente, o conceito de população. Este, como conjunto de pessoas que se relacionam com os elementos físicos e econômicos do Estado retroalimentam-se por intermédio da administração do próprio Estado. Em outras palavras, cabe ao Estado gerir a população e todo o meio que o circunda. Agora, é a população que se torna o verdadeiro objeto da polícia, surgindo, assim, conseqüentemente, o que Foucault chamou de biopolítica, isto é, a população é cuidada em benefício do próprio Estado, podendo produzir também o seu avesso, a tanatopolítica.

De tudo o que foi dito, Foucault esboça o desenvolvimento de uma racionalidade política ligada a uma tecnologia política, apontando para estudos arqueogenalógicos que divergem das discussões desenvolvidas por outras narrativas teórico-política. Foucault vê, pois, que a racionalidade política, assim como a científica, se articula com outros tipos de racionalidade impregnados de valores econômicos, sociais e culturais. Com efeito, retroceder, como nós fizemos, seguindo os passos de Foucault, ampliará nossa visão do presente, para efetivamente tentarmos nos compreender nesse tempo que é o nosso.

Biopolícia: nova arte de governo das condutas

A análise da tecnologia da polícia, elaborada por Foucault, levou-nos a nos reconhecermos como sociedade e como parte integrante de uma nação ou de um Estado. Por intermédio disso, pretendemos perspectivar a noção de polícia, buscando no passado resquícios do que ainda vigora na Contemporaneidade. Para compreendermos como funciona o estado de polícia, com “e” minúsculo, pois se restringe a uma análise micropolítica (molecular), hoje, faz-se necessário um esforço analítico para captarmos minimamente quais estratégias políticas, econômicas e informacionais orientam nossas condutas e nossa maneira de pensar.

Embora o significado de polícia desenvolvido nos séculos XVI e XVIII não seja o mesmo do atual, o problema levantado por autores daqueles séculos persiste até hoje com outros vocábulos políticos. Ademais, “o problema da intervenção permanente do Estado na vida social, mesmo sem a forma da lei, é característico de nossa política moderna e da problemática política.” (FOUCAULT, 2010f, p. 315). A origem, portanto, de boa parte das nossas questões contemporâneas (liberalismo, neoliberalismo e Estado de direito – biopolítica - controle), a respeito da possibilidade de o Estado assumir

somente tarefas negativas, excluindo qualquer papel positivo, no sentido de intervir no comportamento dos homens, já era discutida há mais de duzentos anos.

Em face disso, a vida entendida como objeto da política e das ciências engendra um dos maiores paradoxos da contemporaneidade, a saber, poderes e saberes que, ao mesmo tempo, por um lado, promovem a vida, por outro, a exterminam. O conceito de biopolítica, escopo e gênese do Estado policiado,

[...] tal como formulado por Foucault, [...] diz respeito a um duplo processo histórico, reconhecível a partir de meados do século 19: por um lado, a assunção da vida ao estatuto político de bem supremo, de sorte que a vida se torna, a partir de então, o objeto mesmo de inúmeras práticas políticas administrativas. Por outro lado, [...] tal cuidado da vida traz consigo, de maneira necessária, a exigência contínua e crescente da morte em massa, pois é apenas no contraponto da violência depuradora que se podem garantir mais e melhores meios de sobrevivência a uma dada população. Não há, portanto, contradição entre o poder de gerência e incremento da vida e o poder de matar aos milhões para garantir as melhores condições vitais possíveis. (DUARTE, 2005, p. 14-15).

Do século XIX a este momento, muitas mudanças decorreram, apesar da “atualidade” da biopolítica; o advento do neoliberalismo e suas tecnologias de governar atualizaram e modificaram aspectos antes não desenvolvidos. A relação entre Estado e população/pessoa, intermediada pelo Capital Mundial Integrado, passou de uma ação, ao menos como era visto pela maioria dos teóricos políticos, sobretudo unilateral e central, para algo muito mais plural e descentralizado, ou seja, as sociedades democráticas de massa, mesmo imersas na crise da política representativa, incorporaram aspectos repressores e violentos que, de antemão, caberiam ao Estado.

Pensamos, assim, que os microfascismos cotidianos da atualidade atuam de modo mais eficiente quanto os aparelhos repressores do Estado. A pessoa, o cidadão, responsável e consciente, vela por sua vida e pela de todos. Além disso, vela pelo bom funcionamento do Estado que salvaguardaria também a vida da população. Portanto, agimos como Estado, e, quando necessário, contra ele, mesmo que nossa capacidade de ação e resistência contra o Estado se resuma à indignação, acompanhada, vez por outra, de desobediência civil.

Ao que parece, a Teoria do Capital Humano, desenvolvida pela Escola de Chicago, já mencionada, pode ser o ponto inicial da análise de compreensão de como nos tornamos “Estados/polícia/empreendedores” de nós mesmos e dos outros, patrulhas repressoras prontas para eliminar ou exterminar aqueles que pensam ou agem diferente

do que é imposto sutilmente como *politicamente correto*.

Para evitar possíveis equívocos, entenda-se que, ao nos tornarmos microempresas/empreendedores de nós mesmos, os investimentos educacionais, pessoais, emocionais e sociais ensejam uma responsabilidade individual e social, isto é, de nós mesmos e daqueles que nos circundam. O capitalismo contemporâneo tenta transpor, se não uma identidade, pelo menos similitude entre os âmbitos macropolítico e o micropolítico. Em outros termos, “o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à ‘economia subjetiva’”. (LAZZARATO, 2014, p. 14).

A dominação capitalista produz subjetividades condizentes com os fluxos econômicos - vale ressaltar que a crise econômica mundial produz subjetividades em crise - a saber, subjetivações negativas, repressivas e regressivas. O homem microempresa endividado, culpado, responsável por seu destino, deprime e reprime a si e aos outros.

Uma das modalidades de governar as condutas dos homens na atualidade consiste na formação do cidadão-polícia, o que controla-administra a si e os outros. É esse cidadão “formado” pelos ditames do mercado que será o elo entre empresas, ONGs, institutos, fundações, população e Estado. Com efeito, para a manutenção da sociedade neoliberal, os fluxos de controle e policiamento se disseminaram, transpondo instituições responsáveis em normalizar e normatizar as pessoas. É senso comum, inconscientemente ou não, a ideia de que, desde nosso nascimento, somos investidos constantemente por agentes comunicacionais, sociais, midiáticos, econômicos, estatais, políticos, científicos e tecnológicos, que, de tanto produzir e reproduzir regimes de verdade, estes se naturalizam criando modos de vida padronizados, coadunados com os estilos de vida conveniente para manter de pé o próprio sistema.

A arte de governar politicamente, na Contemporaneidade, atingiu grande complexidade, porque ela não se restringe mais aos governantes, professores, magistrados, pais de família, médicos etc. A estes cabem técnicas um pouco mais elaboradas de condução e controle. Por mais paradoxal que soe, porém, a arte (técnica) de governar agora diz respeito a quase todos - homens, mulheres, brancos, negros, homossexuais, pobres, ricos etc. - que, em nome da liberdade e da segurança, policiam e conduzem a si mesmos e aos outros com técnicas menos elaboradas, porém eficazes.

Não restam dúvidas de que o governo de si e dos outros prescinde de

instituições que conduzam as vidas das pessoas e da população, mas essa seria apenas uma etapa constantemente atualizada até a pessoa alcançar sua “maturidade”, tornando-se apta a gerir e policiar sua vida, e, quando necessário, a dos outros, em prol de uma sociedade “saudável”, “justa”, “feliz”, “boa” etc., ou, como é mais comum, a favor de si mesmo, tornando-se um capital humano de alta performance.

A isso, por falta de um termo mais preciso, chamaremos de *Biopolícia*, dispositivo de poder subjetivo/intersubjetivo, no qual pessoas intervêm diretamente sobre si mesmas e sobre outras, como decorrência da atual sociedade de controle (atualização do poder pastoral e disciplinar, onde todos são pastores e panópticos). A Biopolítica, nesse novo aspecto, encontra uma parceria eficaz na governamentalidade contemporânea. Enquanto ela se dispõe sobre a arte de governar a população, a *biopolícia* age diretamente nos corpos/almas das pessoas (atualização do dispositivo disciplinar em uma sociedade aberta, isto é, somos panópticos de nós mesmos e dos outros).

A *biopolícia* tem como finalidade principal a maximização do poder político, econômico, social e cultural, com suporte em várias tecnologias de poder, dentre as quais principal expediente utilizado é a própria pessoa (sujeito e objeto da ação) – produção de almas, de ideias, de saber e de condutas. Este, o indivíduo, potencializa o sistema neoliberal, ao capturar aqueles ainda não capturados pelo modelo de vida exigido. Então, dentre todas as parafernálias e dispositivos tecnológicos, comunicacionais, políticos e econômicos, surgem os arautos (reprodutores das constantes novidades), que prezam pela disseminação do estilo de vida empreendedor. A promessa do “sucesso” na vida ligada à ideia de produtor eficiente e, conseqüentemente, de consumidor para as realizações de prazeres instantâneos, é a ladainha-mestra para a conversão de novos microempreendedores.

Não obstante, diferentemente do poder pastoral, em que o pastor resguarda a vida de todos e, principalmente, da(s) ovelha(s) desgarrada(s), os “pastores” policiais contemporâneos não perdem muito tempo com os que relutam em viver de outra maneira. Esses, “naturalmente”, seriam eliminados ou excluídos pela grande máquina econômica, política e social engendrada pelo mundo ocidental. A *biopolícia*, com efeito, “faz ronda” pelo quarteirão da vida tornando-a estéril diante de múltiplas ações que apregoam pseudos modos de vida diferentes que partem do “Mesmo.” (Identidade). A isso se deve uma “mercantilização da diferença, da originalidade – que, claro, logo se perde -, de um novo sentido que se esvai, gerando novas formas de inquietude e talvez

novos limites”. (PELBART, 2011, p. 104). E os que diferem dos modos de vida “diferenças-idênticas”? Serão eliminadas e excluídas “sem cerimônia” – *Homo sacer*.

A *biopolícia*, entendida como mero conceitual de análise crítica, funciona, principalmente, norteadas pelas diretrizes do capitalismo de *Estado conexcionista*. Quer dizer, desenvolve estratégias para maximizar alvos para os inúmeros mercados (farmacêutico, esportivo, de formação e capacitação, cibernético, informacional, turístico etc.). O que é mais notável no capitalismo contemporâneo é que ele, além dos mercados tradicionais, ampliou o seu negócio, mercantilizando os aspectos mais humanos (criatividade, afetos) como o desejo. Como, então, captar tais estratégias? Como estas funcionam? Mediante saberes (sociais, linguísticos, psicológicos, economia, ciência política, direitos de propriedade) e poderes (Estado, mídia, empresas, organizações internacionais). A instância saber-poder, desenvolvida por Foucault, ajuda-nos a dar conta minimamente do funcionamento de técnicas e estratégias de governo.

Vale ressaltar que a noção de *biopolícia*, cunhada por nós, não entra apenas como estratégia de poder da biopolítica, como Estado de polícia, como sugere Foucault. Mais do que isso, ela é uma das novidades que compõe as atualizações das sociedades de controle. Em outras palavras, ela não aparece diretamente de uma história da governamentalidade (poder pastoral, poder soberano, poder disciplinar, Estado de polícia, biopolítica, governamentalidade), mas aflore como nova estratégia de poder que condiz com as sociedades de controle. A respeito disso, podemos encontrar algumas elaborações que seguem a mesma linha de raciocínio, ao buscar noções/conceitos de estratégias/técnicas de poder dentro das novas sociedades que já não são mais apenas disciplinares. Há também quem defenda a ideia de que estas já foram completamente superadas, tornando-se obsoletas e menos eficazes. Conceitos como os de *psicopolítica* e *noopolítica* desenvolvidos por Byung-Chul Han (2015) e Maurizio Lazzarato (2006), respectivamente, serão examinados mais à frente.

Saber-poder e *biopolícia*

Sabe-se que, desde de Foucault, o poder passa a ser entendido como aquilo que age sobre ações, não diretamente sobre uma coisa ou um corpo. Isso trouxe uma reviravolta no pensamento crítico filosófico, pois poder não consiste em violência, mas

em produção. Alfredo Veiga-Neto (2007) explicita que

[...] o poder é uma ação sobre ações. Ele age de modo que aquele que se submete à sua ação o receba, aceite e tome como natural, necessário. Se na violência há dois polos antagônicos – um sujeito que a pratica e um objeto que a sofre, cuja única alternativa é a resistência ou a fuga -, no poder não há propriamente dois pólos, já que os dois elementos não são antagônicos, mas sim sujeitos num mesmo jogo. E para que isso seja possível, o saber entra como elemento condutor do poder, como correia transmissora e naturalizadora do poder, de modo que haja consentimento de todos aqueles que estão nas malhas do poder. No interior das relações de poder, todos participam, todos são ativos. (P. 119).

Nesse sentido, é importante frisar a noção de que o capitalismo de Estado conexcionista não é o detentor do poder, mas ele é um dos agentes pelos quais o poder se exerce. Dessas relações de forças que é vão se constituindo historicamente as subjetividades e os papéis sociais. Podemos reconhecer e perceber, ainda que paradoxalmente, que as instâncias macropolíticas (Estado, empresas...) incorporaram de tal maneira o exercício do poder que suas estratégias hoje se fundamentam em indicar as condutas para que não se macule a “liberdade” de cada um e de todos. É dessa relação complexa, interinstitucional, intersubjetiva e subjetivo-institucional-político-social-econômico, que se dá o coroamento estratégico de disseminação e retroalimentação de um *ethos* empresarial, que conduz sutilmente os corpos, as atitudes, os gestos, os comportamentos, as vontades, o si e os outros.

Em contrapartida, o saber, como acontecimento articulado ao poder e como elaboração histórica que cria os próprios regimes de verdade de onde se revelam as práticas discursivas e não discursivas, é estabelecido, “e se sustenta nas matérias/conteúdos e em elementos formais que lhe são exteriores: luz e linguagem, olhar e fala. É bem por isso que o saber é apreensível, ensinável, domesticável e volumoso”. (VEIGA-NETO, 2007, p. 130). Então, o encontro entre o poder (relações de força, fugaz e pontual) e o saber (relações de forma) culmina na constituição do sujeito. De outro modo, as condições de possibilidades de constituição de um sujeito dependem da relação evidente entre saber-poder. Somos, portanto, efeitos de saberes e poderes que atuam direta e indiretamente na maneira de ser, pensar e agir de cada pessoa e de cada população ou de pequenos grupos humanos - crianças, mulheres, família etc.

O Estado de polícia da contemporaneidade ou a *biopólicia*, portanto, como caracterizado há pouco, é efeito de uma sociedade pautada no trabalho, consumo e prazer cujo *slogan* seria o “*invista em si mesmo, pois você é a alma do negócio*” sob a

égide do *ethos* empresarial que atualizou e inovou modos de cultura do eu e dos outros o, que beira ao que Pelbart (2013) chama de *vida besta* (total rebaixamento da vida a uma sobrevida que “almeja uma existência asséptica, indolor, prolongada ao máximo, na qual até os prazeres são controlados e artificializados: café sem cafeína, cerveja sem álcool, sexo sem sexo, guerra sem baixas, política sem política – a realidade virtualizada”. [P.28]). Esse modo de subjetivação parece ter se tornado padrão, pois as pessoas são levadas a atuar sobre si mesma, com origem em discursos de verdade que exaltam a vida, a saúde, a família, a população, mas que, por outro lado, trazem a morte, a doença e a desagregação social em nome de uma vida “boa” e “feliz”. A *biopolítica*, assim, produz corpos/almas fascistas em alerta constantemente, policiando a si mesmo e aos outros.

1.3 *Outras modalidades de governo no capitalismo conexionista - limites da biopolítica: vida, corpo e controle*

Apesar da operacionalidade e da pertinência da biopolítica para nos situarmos no mundo contemporâneo, ao que parece, essa chave de compreensão perde um pouco sua eficácia, ao depararmos algo completamente novo, oriundo de um *capitalismo conexionista*, no qual todos estamos conectados mediante tecnologias comunicacionais e informacionais. Esse novo capitalismo, aliado aos saberes científico (sociais-tecnológicos-genéticos-físicos-químicos), modificou e modifica compreensões básicas que derivam de um passado recente ainda presente em nosso modo de pensar, sentir e agir. Do período da *Ilustração* para cá, início do século XXI, naturalizamos, mediante longos e variados processos (históricos, sociais, culturais, econômicos, políticos, etc.), o sentido de nossa existência. Este é orientado pela máxima de que a Razão nos libertaria da escuridão dos conflitos sociais (guerras), das doenças, da fome, da miséria etc. por intermédio dos avanços técnico-científicos.

Na esteira do pensamento da *Ilustração*, as subjetividades foram sendo forjadas por instituições e estruturas que governam e conduzem o que nós chamamos hoje de sociedade. O Estado e seus poderes, escolas, fábricas, indústrias, hospitais, presídios, exército, em geral, os grandes meios de confinamentos, a mídia e todos os meios de comunicação, voltados ou não para o consumo, produziram e produzem os corpos/subjetividades de nossa época. O que não poderíamos contar, desfeito o ideal

metanarrativo *iluminista*, e com o fato de que todas essas instâncias de governo (pastoral-disciplinar) contemporâneos estão em um processo crítico de transformação ou implosão, por conta dos novos saberes-poderes engendrados em meio ao *capitalismo conexcionista*. Vale lembrar que inúmeros discursos pessimistas/otimistas, dependendo do referencial, difundem o fim das instituições de confinamento que de fato estão velhas, porém, ainda não obsoletas. A escola é um dos exemplos que poderia ser indicado como uma instituição oriunda do dispositivo disciplinar que ainda funciona a pleno vapor na sociedade contemporânea.

Deleuze (2008), no fim do século imediatamente passado já anunciava, em um pequeno texto, intitulado *Post-scriptum: sobre as sociedades de controle*, mudanças significativas no *modos operandi* de nossa *sociedade disciplinar*, ao aceitar que estamos saindo desta para o que ele denominou de *sociedade de controle*. Em resumo, Deleuze, com suporte nos estudos de Foucault, explicitou o movimento de transição de uma sociedade regida por instituições de confinamento para uma sociedade controlada permanentemente a céu aberto. Para isso, ele diferenciou, em breve histórico, o que Foucault já havia demonstrado longamente em suas pesquisas, a saber, os tipos de sociedade que nos precederam e que, ao nosso ver, ainda funcionam de certa maneira. São elas: 1) *Sociedades de soberania*, que tinha como objetivo e função monopolizar a produção e decidir sobre a morte dos súditos; 2) *Sociedades disciplinares*, que prima(va) pela organização da produção e gerir a vida dos indivíduos e da população em espaços de confinamento, e, por último, 3) *Sociedades de controle*, que se anuncia por meio de novas forças que nos controlam ao ar livre, substituindo as instituições de clausuramento (fechadas).

Apesar de Foucault nunca ter mencionado a dicção *sociedade de controle*, seus estudos dão indícios, de certo modo, na esteira da biopolítica, que estaríamos vivendo em uma “sociedade de seguridade” ou “sociedade de segurança”, porém, a análise de Deleuze e Guattari aponta para uma crise desse tipo de sociedade, indicando um entrelaçamento destas técnicas de poder com outras maneiras de controle. Deleuze-Guattari concedem visibilidade, de modo mais enfático, à outra esfera de produção de subjetividades que, juntamente com as de individualização-totalização (biopoder), ou seja, de *sujeição social*, funciona além dos binarismos (patrão-operário, homem-mulher etc.) produzindo, por meio do que eles chamam de *servidão maquínica*, acoplamentos de controles e conduções de comportamentos e de pensamentos mais sutis, sistema de controle automático, onde não apenas os agenciamentos humanos são levados em

consideração, mas o não humano também.

Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado *à* máquina, e não mais submetido *pela* máquina. (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 156).

Deleuze (2008), nesse sentido, traça um paralelo esclarecedor entre as atuais sociedades, em de transição (disciplinar – controle). Em relação ao salário, como exemplo, afirma ele: “a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substitui a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás”. (P. 221). Isto é, a empresa estimula a concorrência “saudável” entre os seus, em nome de uma meritocracia salarial, emergindo, assim, uma das características das sociedades de controle, a *modulação*. Esta exige do vivente (homem/mulher, empregado, empresário...) atenção e capacitação constantes, já que o “inimigo” está ao seu lado (nos dois sentidos que a frase sugere – ele está do seu lado como um concorrente que ao mesmo tempo incentiva, mas também que impede o sucesso).

Em decorrência dessa *modulação*, característica das sociedades de controle, o homem/mulher nunca termina nada, pois o estado de variação contínua e de deformação universal impede o termo de qualquer coisa. Então, enquanto, nas sociedades disciplinares, o “poder” é massificante e individuante, ou seja, age diretamente em *corpos individuais* e *corpos espécies* (massas), nas sociedades de controle, as pessoas tornam-se *dividuais* (divisíveis) e as massas se fazem dados, cifras. Rogério da Costa (2006) esclarece a mudança do *indivíduo-massa* para o *dividual-cifra* nas sociedades de controle:

A passagem de um a outro implica na idéia de que os indivíduos deixam de ser, justamente, *indivisíveis*, porque passam a sofrer uma espécie de divisão, resultado do estado de sua senha, de seu código (ora aceito, ora recusado). Além disso, as massas, por sua vez, tornam-se *amostras*, *dados*, *mercados*, que precisam ser rastreados, cartografados e analisados, para que padrões de comportamentos repetitivos possam ser percebidos. (P. 32).

Uma das propulsoras dessas mudanças parte do novo espírito do *capitalismo conexcionista*, aliado às máquinas de informática e computadores, que exercem, portanto, poderes difusos, ilocalizáveis e disseminado por toda a malha social e por entre as próprias pessoas¹². Desse capitalismo de sobreprodução, que vende serviços e compra ações e despende todas as suas forças não mais para a produção das mercadorias, mas para o produto, deriva o que Deleuze denomina de “alma” da empresa, a saber, o serviço de vendas. A consequência disso, incitação permanente ao consumo por via da publicidade e do *marketing*, é a produção de homens endividados em meio à maioria que nem isso consegue, isto é, ter “acesso” ao endividamento. Ao nos tornarmos, portanto, individuais e cifrados por códigos, os mecanismos de controle e de dominação são outros que o do disciplinar. Com isso, cabe a nós captarmos, percebermos e sentirmos o funcionamento dessas forças de controle e dominação, para com elas buscarmos outras armas de resistência.

Em um longo texto desenvolvido a quatro mãos, Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009) discorrem sobre o novo espírito do capitalismo, o qual se redesenhou tomando novas formas e funções desde as próprias críticas desferidas a ele. Esse capitalismo regenerado atua em esferas, e, até pouco tempo, não fazia parte de seu *bussiness*, a saber, valores, afetos, sentimentos, inteligência. Em razão disso, a *vida imaterial, emocional*, portanto, amplificada, torna-se instrumento de barganha no mundo contemporâneo, contrastando com o passado recente interessado somente na força física e produtiva.

O desejo de uma vida menos regrada e mais livre desencadeou a crítica ao capitalismo dito produtivista - exemplificado pelo disciplinamento *taylorista e fordista* - expressas por estudantes e operários militantes nos anos de 1960 / 70. Reinvidicações por mais autonomia, criatividade, autenticidade, na esfera do trabalho, foram inteiramente incorporadas pelo sistema, disseminando, assim, paradoxalmente, aquilo que era desejado: a *liberdade*. Não obstante, mesmo o novo capitalismo, ainda regido pela máxima do lucro – finalidade principal desde sua origem - impõe um preço a essa *liberdade*.

Se a vida se fez o principal mercado do capitalismo, ela passará de sujeito que

¹² Biopolícia – ver item anterior.

produz e consome, para sujeito produzido e consumido. A vida, como mercadoria, entra na lógica de objetos vendáveis e que enseja lucro ou despesas, por razão que objetos obsoletos se tornam descartáveis. Esse paradigma, da vida como capital que deve ser investido e trabalhado permanentemente, para se manter útil e eficaz, gera relações outras, ou seja, modos de vida em que a violência, analisada sob o ponto de vista da Modernidade iluminista, passa a ser irrelevante, já que a vida inútil e ineficaz torna-se passível de descarte, de eliminação e exclusão do sistema. Boltanski e Chiapello (2009) chamam esse novo modelo de capitalismo de *capitalismo conexcionista*, um *capitalismo em rede*, “globalizado”, e, por consequência, “o homem conexcionista é proprietário de si mesmo, não segundo um direito natural, mas no sentido de ser produto de seu próprio trabalho sobre si mesmo”. (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 192)

Em face disso, a expressão conexão no mundo contemporâneo torna-se imprescindível na “valorização de nós mesmos”. Pélbart (2011), ao analisar o mesmo texto, assinala:

Os manuais de *management* que os autores consultaram insistem numa palavra chave: conexão. O poder de conexão, a capacidade de conectar-se, com pessoas do seu meio de trabalho, com pessoas de outros meios, com pessoas de outros universos, ampliando suas informações, seu horizonte, sua capacidade de navegação no magma de oportunidades, sua possibilidade de inventar projetos interessantes. (P. 97).

Dos textos e manuais de administração analisados pelos autores, principalmente os discursos empresariais dos anos 1990, destaca-se o apelo a novas normatividades do capitalismo e da conduta humana condizente com o espírito ensejado no momento; o empreendedor, líder, mobilizador de uma equipe, capaz de animá-la por transparecer confiança, criatividade e, principalmente, por ter contatos de esferas e âmbitos completamente diferentes que possam *somar e agregar valor* ao *status* da empresa e, derradeiramente, ao perfil de cada um.

A sociedade disciplinar - controle contemporâneo exige ao mesmo tempo autocontrole e criatividade da pessoa em seu papel particular e profissional. Na verdade, essas duas dimensões entrecruzaram-se de tal modo que somos integralmente profissionais, não só no trabalho, mas também em casa, com os amigos e familiares, nas redes sociais etc. Em tempo integral, como empreendedores de si dos outros (*biopolícia*) buscamos capitalizar o que hoje é mais vendável e consumido na Contemporaneidade: a liberdade, o desejo, em suma, “os aspectos mais humanos do

homem, seu potencial, sua criatividade, sua interioridade, seus afetos, tudo isso que ficava de fora do ciclo econômico produtivo”. (PÉLBART, 2011, p. 99). Desse esfumaçamento entre vida privada e profissional, o novo capitalismo nos brinda com tudo aquilo que as críticas sociais, econômicas e estéticas pretendiam, isto é, mais liberação, mais autonomia. O problema é que, com a *liberação* do homem na sua atividade produtiva, produziu-se também uma liberação do capital. É inegável, que quando a *vida* do homem, no seu sentido mais amplo, se faz “capital” ela também se torna mercadoria, não qualquer mercadoria, mas aquela que é mais lucrativa. A consequência disso é a impressão de uma falsa liberdade, pois o policiamento e o controle são mais sutis, havendo uma constante responsabilização pelos nossos sucessos e fracassos.

A conclusão a que os autores apontam é de que o capitalismo mercantilizou o desejo de liberação, utilizando-o ao seu proveito. Em outras palavras, ao disseminar *pseudo-liberdades*, o capitalismo conexcionista acalanta a ira das mudanças e críticas. Além disso, ao enaltecer as diferenças, a multiplicidade e a pluralidade, ele engloba e mercantiliza todas as esferas da existência, açambarcando modelos de vida diferenças-padronizadas, como se estivessem expostos em uma vitrine para serem consumidos e em pouco tempo trocados por outro que se enquadre melhor aos estilos do momento.

Após essa breve explanação do capitalismo contemporâneo, dito como *conexcionista*, cabe problematizarmos, no momento, as transformações estimuladas por essa nova modalidade de mercantilização que perpassa diretamente os processos de subjetivação. Dentro desses processos, a vida não é só objeto de uma biopolítica (biopoder) que a toma como principal objeto a ser gerido e administrado por via de dispositivos de poder, para, além disso, o *fazer viver*, principal meta da governamentalidade biopolítica, modular-se entre o *fazer sobreviver*¹³ e a eliminação e descarte da vida sem-cerimônia. Nesse sentido, a vida *modulada* e moldada como cifras ou dados perde sua singularidade, ensejando uma impessoalidade, já que não se trabalha, conversa, debate com pessoas, mas com perfis e dados que reúnem valor ou *status*.

Então, a vida só merece ser vivida por quem a capacita, a investe de estudo, de cursos, e acumula capital humano que ajunta valor? E se a vida se fez capital, quanto ela vale? Não pretendemos responder a essas questões, senão somente, através delas,

¹³ O biopoder contemporâneo, de acordo com Agamben, reduz a vida à sobrevida, vida nua. Ver *O que resta de Auschwitz*.

perceber e explicitar que a vida em suas mais diversas dimensões está impregnada de valores econômicos, estéticos, éticos, políticos etc. que a tornam útil e vendável, e, seguindo essa lógica, a vida entendida como o bem supremo, com origem nos direitos universais do homem, herdeira de uma visão iluminista-humanista, parece cair por terra em vários eventos que demonstram indiferença diante da banalidade da vida, da morte e da violência.

Para ampliar o conjunto de análises dos processos de subjetivações capitalísticas, traremos à baila um duplo movimento conceitual ampliado por Maurizio Lazzarato (2014) com origem em Deleuze e Guattari (2007), conforme indicado anteriormente. De acordo com eles, no capitalismo contemporâneo, a produção de subjetividades opera de duas maneiras: o dispositivo de *sujeição social* e o de *servidão maquínica*. O primeiro dispositivo diz respeito à instância que nos dota de uma subjetividade, “atribuindo a nós uma identidade, um sexo, um corpo, uma profissão, uma nacionalidade e assim por diante”. (LAZZARATO, 2014, p. 17). Já o segundo dispositivo, a *servidão maquínica*, explicita mediante sua força maquínica, como o capitalismo realmente funciona, a saber, neste território, o homem não é mais visto por meio de distribuições de papéis sociais (sexo, profissão, nacionalidade, raça), mas como “divíduo” (cifras, estatísticas, banco de dados genéticos, informacionais e de consumo) “afetado” por signos a-significantes (equações, gráficos) em um plano pré-subjetivo, pré-pessoal, pré-cognitivo, pré-verbal (percepção, sentido, afetos, desejo); e supra-pessoais (maquínicas, linguísticas, sociais, midiáticas, sistemas econômicos etc.).

Acerca dessa divisão, Lazzarato (2014) invoca tais dispositivos para captarmos o que Guattari já anunciava nos anos de 1970, a saber, que estamos passando por uma crise da subjetividade, mais do que uma crise propriamente econômica e política. Até porque, no capitalismo atual, os fluxos econômicos, políticos, tecnológicos e sociais articulam-se intimamente com a produção de subjetividades. Então, o Pensador italiano propõe que o neoliberalismo falhou em articular a Economia Política à “economia subjetiva”, pois aquilo que seria sua fonte última de riqueza e lucro teria se esgotado, ou seja, a produção de subjetividades. De acordo com Lazzarato (2014), além de o neoliberalismo ter minado as relações sociais anteriores e as subjetividades consequentes (subjetivação operária, comunista, social-democrata, burguesa etc.), ele também estagnou a sua derradeira criação, a saber, a subjetividade empreendedora de si.

Esta que transformou a pessoa num negócio resulta em diversos paradoxos como incentivo à autonomia que produz heteronomia, inclusão que exclui, liberdade que inculpa etc. A crise culminou com a produção de dívidas e de sujeitos endividados.

Nosso intuito aqui não é desenvolver aspectos dessa crise estudada por Lazzarato (2014), a não ser introdutoriamente, mas nos apropriar dos dispositivos de *sujeição social* e de *servidão maquínica* para problematizar os limites da biopolítica, conforme já mencionado. Ora, se por um lado a *sujeição social* fortalece a dicotomia sujeito/objeto em resposta às necessidades da divisão social do trabalho, de outra parte, “a servidão maquínica desmantela o sujeito individuado, sua consciência e suas representações, agindo sobre os níveis pré-individuais e supraindividual”. (LAZZARATO, 2014, p. 17). Dessa visão ampla dos processos de subjetivação no *capitalismo conexcionista*, podemos emitir a hipótese de que, - mesmo sabendo da complementação entre os dispositivos, - na *servidão maquínica* o homem deixa de ser homem, o sujeito se dessubjetiva, assim, desse modo, a biopolítica parece perder sua eficácia ou então atingir seu auge de controle e poder.

Se compreendermos a “biopolítica” como Foucault a designou, isto é, como uma das modalidades de exercício do poder sobre a vida, em que a população é o seu principal alvo, encontramos nela vidas geridas ou administradas para potencializar a própria vida como processo biológico e, conseqüentemente, o capitalismo de Estado. Mediante, porém, os avanços técnico-científicos e as mudanças das relações sociais (econômicas, políticas e subjetivas), a compreensão do conceito de vida complexificasse. Um grupo de autores - Antonio Negri (2005), Giorgio Agamben (2010) e Michael Hardt (2005) -, na maioria, italianos, incluindo Lazzarato, propôs algumas mudanças no conceito de biopolítica e, conseqüentemente, no conceito de vida.

Pélibart (2011), acerca dessa mudança, declara:

[...] a vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia aorgânica, corpo-sem-órgãos. O bios é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico. Aquém da divisão corpo/mente, individual/coletivo, humano/inumano, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza. E, ao descolar-se de sua acepção predominante biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosiana. Daí a inversão, em parte inspirada por Deleuze, do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como poder *sobre* a vida, mas como a potência *da* vida. (Pp. 24-25).

Pélbart, Lazzarato, Negri (2005), entre outros autores que endossaram essa modificação, não só semântica, mas também conceitual e política da biopolítica, produziram não somente outra acepção do termo, mas, a nosso ver, traçaram limites da biopolítica como compreensão da realidade. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que tais autores criam novo significado para a biopolítica, a partir da análise do capitalismo contemporâneo, encontram nela (na biopolítica) a chave para produções de linha de fugas e resistências.

A força do capitalismo, segundo Lazzarato, está muito mais na dimensão maquínica, a-significante, do que na dimensão da sujeição, do significante, da consciência e da representação. O capitalismo funciona por via das servidões maquínicas, apesar de ser indissociável da máquina social. Assim, as máquinas técnicas e as máquinas sociais, “as quais ‘humanos’ e ‘não humanos’ funcionam juntos como partes componentes no agenciamento corporativo, no agenciamento do Estado de bem-estar social e no agenciamento midiático” (LAZZARATO, 2014, p. 17-18), estão por toda parte.

Diante de um *capitalismo conexcionista*, de *sujeições sociais* e *servidão maquínica*, que bloqueiam outras produções de subjetividades, resta-nos apreender que é principalmente entre esses dois dispositivos que a produção de subjetividades se dá. O problema é que, com a crise econômica, subjetiva e política atual, o que se produz são apenas sujeições negativas e repressivas (o homem endividado), pois o capitalismo, apesar de sua dinâmica e força modulatória, só articula produção e produção de subjetividades com um objetivo, - proteger os proprietários do capital.

Seguindo os rastros de Lazzarato (2014), aprofundaremos essa problemática, com o intuito de captar o conceito de vida que se expande, demarcando, com isso, contornos do que ainda chamamos de biopolítica. Ora, a produção de riqueza no mundo neoliberal depende da interseção de dois dispositivos de poder heterogêneos: *sujeição social* e *servidão maquínica*. Enquanto a *sujeição social* produz um sujeito individuado, o qual o modelo principal tem sido o do “capital humano” e do “empresário de si”, na *sujeição maquínica*, o “[in]divíduo” é considerado como uma engrenagem dos diversos agenciamentos produzidos (empresa, sistema financeiro, mídia, Estado de bem estar-social e de seus equipamentos coletivos – escolas, hospitais, internet, televisão etc.).

É interessante notar que a *sujeição social* é muito bem descrita quando Foucault descreve a governamentalidade desses sujeitos. Estes se concebem e se

produzem

[...] como um modo de dominação do próprio sujeito sobre si (autoexploração, autodomação). As funções de usuário, trabalhador, consumidor, e as divisões homem/mulher, pais/filhos, professor/estudante, entre outras, são investidas por conhecimento, práticas e normas – sejam elas sociológicas, psicológicas, de gerenciamento ou de polícia – que solicitam, encorajam e predisõem a produção de indivíduos alienados no interior da divisão do trabalho social e por gênero. (LAZZARATO, 2014, p. 28).

Se a *sujeição social* pode ser compreendida pela análise da governamentalidade neoliberal despendida por Foucault, Lazzarato utiliza-se da ideia de *servidão*, elaborada por Deleuze e Guattari, que significa “governo” dos componentes de um sistema: tais como variáveis (pressão, força, temperatura, velocidade etc.) estabelecendo e mantendo o funcionamento e a coesão do todo de um sistema. A *servidão* é, portanto, um modo de controle de uma máquina social ou técnica (fábricas, empresas). Assim, a *servidão maquínica* é a outra modalidade pela qual o capitalismo age nas subjetividades, não obstante, diferentemente da *sujeição social*, ela se dê por meio da dessubjetivação, mobilizando semióticas funcionais e operacionais (a-significantes e não representativas).

Retomando o texto citado há pouco, *Post-scriptum sobre a sociedade de controle*, Lazzarato o utiliza para mostrar que Deleuze já havia captado esses duplos dispositivos de poder como produtores de tipos de subjetividades. Segundo Lazzarato (2014),

A *sujeição* fabrica um sujeito vinculado a um objeto externo (uma máquina, um dispositivo de comunicação, dinheiro, serviços públicos etc.), de que o sujeito *faz uso* e com o qual ele age. Na *sujeição*, o indivíduo trabalha ou se comunica com outro sujeito individuado via uma máquina-objeto, que funciona como “meio” ou mediação de sua ação ou uso. A lógica “sujeito-objeto”, que constitui o modo de funcionamento da *sujeição social*, é uma lógica “humana, demasiado humana”.

Em contrapartida, a *servidão maquínica* não se constringe com os dualismos sujeito/objeto, palavras/coisas ou natureza/cultura. O *dividual* não se opõe às máquinas, nem faz uso de um objeto externo; ele é adjacente às máquinas. Juntos, eles constituem um dispositivo “homens-máquinas” nos quais homens e máquinas são meras partes recorrentes e intercambiáveis de um processo de produção, comunicação, consumo etc. que os excede. (P. 29).

“Governado” pela *servidão*, os *dividuais* constituem os fluxos do mundo global com *entradas e saídas*, cortes e liberação, os quais agenciam forças que não se dividem

em ‘vivos’ e ‘mortos’, isto é, agentes humanos e não humanos funcionam como pontes que interligam, separam ou conectam os mais variados fluxos (empresarial e comunicacional). Dentro desses agenciamentos maquínicos, o individual não é só uma peça conectada. Mais do que isso, ele é fragmentado, não restando nenhuma referência como um “eu” individuado que detém inteligência, afetos e sensações. Estes componentes não residem mais em uma pessoa, mas, sim, nos agenciamentos ou nos processos.

Não desprezando a *sujeição social*, muito pelo contrário, reconhecendo como um dos lados dos processos de subjetivação, faz-se necessário reconhecer o outro lado desses processos, os quais desfiguram todos os papéis e representações sociais. E é com a entrada do conceito de *servidão maquínica* que se pode compreender e alçar voos maiores para uma investida mais atenta e profícua dos modos de governo, controle ou até dominação em um *capitalismo conexcionista*. Nesse sentido, a biopolítica como foco de análise central para compreender a realidade atual necessita cambiar, mutar e, quem sabe, ampliar seu horizonte conceitual, não só enxergando na vida uma potência, como fizeram alguns autores italianos, porém, mais do que isso, enxergar a vida como algo transpondo às representações biológicas e civilizatórias, o que tanto pode trazer terríveis modos de domínio e controle, como, por outro lado, a implosão e o surgimento de *uma vida*, múltipla e intensiva, que guardaria nela inúmeras possibilidades de ser, pensar e agir, além da falsa *diferença* propalada pelo capitalismo conexcionista.

Não se trata aqui de uma questão de sociedade civil ou de instituições políticas dependentes de “sujeitos individuados”, da pessoa, dos “direitos humanos” e de cidadãos. A servidão é, antes, o modo pelo qual a ciência, a economia, as redes de comunicação e o Estado de bem-estar funcionam. Guattari chama esse domínio, cujas atividades (“diagramáticas”) não se passam pela representação nem pela consciência, de maquínico (ou molecular) a fim de distingui-lo do mundo dos sujeitos individuados [...]

Molecular ou maquínico – os termos são sinônimos – indicam uma diferença de natureza e não de escala em relação à dimensão molar de sujeitos individuados, da representação e da consciência.

Os dois dispositivos diferem de outras maneiras também. A sujeição remete à transcendência dos modelos aos quais as subjetividades devem moldar-se e aos moldes aos quais elas devem se acomodar (homem/mulher, capitalista/trabalhador, professor/estudante, consumidor, usuário etc.), enquanto a servidão se refere, ao invés disso, à imanência do processo que se desdobra, ao devir que envolve a dimensão molecular, maquínica e supraindividual da subjetividade.

O capitalismo deve sua eficácia e poder ao fato de reunir as duas dimensões heterogêneas da subjetividade – molar e molecular, individual e pré-individual, representacional e pré-representacional

(ou pós-representacional). (LAZZARATO, 2014, Pp. 32 – 33).

1.3.1 *O corpo desterritorializado: o pós-orgânico e suas repercussões na biopolítica*

Antes de entrarmos propriamente na questão do novo corpo contemporâneo (pós-orgânico) e, por consequência, de uma ampliação da concepção de vida, é necessário retomar, mesmo que sucintamente, alguns pontos centrais da filosofia de Foucault, no que se refere às noções de dispositivo disciplinar e à concepção de biopolítica, já que ambas incidem diretamente no processo histórico da formação do conceito de vida. Primeiro, vale salientar, de acordo com Deleuze, que vivemos em uma era marcada pela transição de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Nesta direção, pode-se dizer que, ao mesmo tempo, vivenciamos esses dois tipos de sociedades em uma só. Isso não implica asserir que elas são da mesma natureza, muito pelo contrário, pois agem por meio de tecnologias diferentes, ora convivendo e ora se complementando para garantir a reprodução do *capitalismo connexionista*. Em face disso, pretendemos privilegiar – em vez de uma continuidade constantemente atualizada entre estas sociedades - as descontinuidades que abrem portas para uma nova concepção e organização da vida. Basicamente transitaremos da noção de corpo erigida pela sociedade disciplinar (configurado no nível do indivíduo como organismo e no nível da população como espécie) para a nova noção de corpo que foge aos limites traçados pela biopolítica.

Foucault, em suas obras, ditos e escritos, sinaliza constantemente o caráter histórico-filosófico de suas investigações. Expresso de outra maneira, por meio de sua arqueogenealogia, não pretendia captar a totalidade do real nem as continuidades históricas, mas, ao contrário, enxergar nas pequenas rupturas dos saberes e poderes a formação do que somos hoje. Com base nisso, seguindo Foucault, a emergência de uma sociedade disciplinar (biopolítica) diz respeito a um momento específico histórico. Não obstante, isto não inviabiliza atualizações e compreensões mais abrangentes destes conceitos (AGAMBEN, 2010; NEGRI; HARDT, 2005).

Feita essa ressalva, o conceito de disciplina na obra de Foucault pode ser compreendido de duas maneiras diferentes, porém complementares: uma na ordem do saber e outra na do poder. A primeira compreensão dedica-se à delimitação de campos do conhecimento (controle de novos discursos), conforme regras específicas, métodos e

técnicas para adentrar o campo do discurso verdadeiro. O segundo sentido do conceito estende-se para o funcionamento das relações de poder, a saber, o poder disciplinar. Este se caracteriza por focar sua ação nos corpos em seus detalhes e organizações internas para o melhor funcionamento de seus movimentos. Diferentemente da *escravidão*, *domesticação*, *vassalagem* e do *ascetismo cristão*, que tinham em comum uma relação de domínio/violência ostensivo de uns contra os outros, o poder disciplinar, por meio de técnicas distributivas de espaço e tempo, sutilmente, mantém com o corpo uma relação anatomo-política, o qual produz corpos úteis para a produção e dóceis politicamente, gerando assim individualidades. Assim, os dois sentidos da disciplina evocados por Foucault produzem na sociedade moderna regras que norteiam os saberes e os investimentos políticos nos corpos individuais e sociais (CASTRO, 2009, p. 110-112).

A racionalização das artes de governar trouxe outra preocupação que não se restringe as pessoas, mas também ao conjunto daqueles que compõem a população, cujos mecanismos principais são os dispositivos de segurança. Isso implica que, na Modernidade, por via do surgimento de saberes e disciplinas, como a Biologia e a Estatística, o homem é inserido num conceito de população que pressupõe uma ordem classificatória no plano biológico e político-social.

Nesse momento da história ocidental, séculos XVIII e XIX, o Humanismo e o Antropocentrismo instituem e restringem o conceito de vida ao homem. Por esse motivo, pode-se concluir que o conceito de biopolítica cunhado por Foucault nos remete a uma ordem de enunciados localizáveis historicamente, onde a noção de “bios” é perpassada pelos regimes de verdade representativos, o que produz as concepções vigentes na época, quando a natureza humana era sinônimo de vida especificamente superior por sua racionalidade e sua moralidade. Então, do corpo-indivíduo (anatomopolítica, disciplina) ao corpo-espécie (biopolítica), transcorreram forças, saberes, que normatizaram os modos de vida voltados para um capitalismo nascente, em que o corpo individual e o corpo populacional se tornaram alvos principais de investimento, cuidados, administração, isto é, de um *fazer viver* disciplinar que dociliza os corpos para a reprodução de uma vida capital (orgânica produtiva).

A sociedade moderna, portanto, se mantém, e se desenvolve por um duplo movimento: pela disciplina que garante a produção de pessoas socialmente saudáveis e produtivas, e pela biopolítica, que administre pelo dispositivo de segurança a população com a finalidade de preservar o Estado-Nação.

Seguindo os passos de Gisele Gallicchio (2012), em sua tese intitulada *Eliminação: uma desterritorialização da violência* (linhas transversais aos territórios escolares) e em um artigo publicado¹⁴ em anais do IV Colóquio Nacional Michel Foucault, nomeado *Limites da biopolítica: alguns apontamentos*, nos apropriaremos de sua oportuna análise condizente a um processo nomeado de *desterritorialização do corpo* em uma sociedade de controle. A autora desenvolve uma investigação que traça os limites da biopolítica, mencionados há pouco. Ela parte seu exame da seguinte constatação:

É interessante observar que o controle da sociedade, operado pelos dispositivos de segurança, não corresponde às sociedades de controle, as quais anunciam mutações e rupturas, diferenciando as concepções de Foucault e Deleuze. Enquanto os mecanismos de segurança, concernentes às sociedades disciplinares, destinam-se ao controle do detalhe, levando em conta a circulação e a liberdade, os “controlatos” investem num movimento contínuo e ondulatório, através da informação e da informatização da vida, erigindo uma nova superfície, um novo corpo. A segurança ainda está vinculada ao corpo-população. Foucault (2008, p. 60) menciona que “a segurança tem por função apoiar-se nos detalhes”. O detalhe é “considerado pertinente por se situar no nível da população”. As sociedades de controle, segundo Deleuze (1992, p. 209-226), tendem a diluir este corpo, o qual abandona a dimensão do organismo-indivíduo e de espécie-população, visto que indivíduo e massa fragmentam-se em amostras e dados. (2015, p. 6).

Além dessas informações, amplamente desenvolvidas mais atrás, o que a autora traz de novidade é sua análise físico-química (biomolecular) dos seres considerados “vivos” e “não-vivos”, orgânicos e inorgânicos, como modo para ampliar a noção moderna de corpo e de vida. Seu interesse é justamente lançar alguns apontamentos e provocações sobre um provável esgotamento da biopolítica, já que o seu principal objeto (corpo, vida) está se tornando outro, ou melhor, as ciências biológico-genéticas (físico-química) e seus meios propõem novas perspectivas para definir o que seria vida, ou seja, seus limites e contornos.

Antes de qualquer coisa, Gallicchio (2015) exprime considerações sobre o conceito de vida e de corpo desde a visão de Deleuze e Guattari, pois estes, de certa maneira, se coadunam com uma nova concepção de corpo. Eles afirmam que vida consiste em uma produção desejante que se efetiva em agenciamentos maquínicos do

¹⁴ Publicado no IV Colóquio Nacional Michel Foucault: o ronco surdo da batalha – 40 anos de Vigiar e Punir – *CD-Anais* – ISSN 2237-163X. Uberlândia – MG-Brasil 02 a 04 de setembro de 2015.

desejo e coletivos de enunciação, a saber, vida e/ou corpo entram em constantes processos de agenciamentos: agenciamento “maquínico do desejo porque é cortes e fluxos de máquinas, sendo máquina de máquinas. [...] [e] agenciamento de enunciação, envolvendo conteúdo e expressão, respectivamente, tornando-se um 'sistema pragmático' de ações e paixões e um 'sistema semiótico', um regime de signos”. (2015, p. 7)

Em linhas gerais, o *agenciamento* produz *território*, *estratos* e *máquinas abstratas*. Nesse sentido, todo agenciamento funciona com linhas que territorializam e desterritorializam. A desterritorialização das linhas trança um movimento importante, porque elas abrem possibilidades para outros rearranjos agenciais. Dessas linhas, derivam-se as máquinas abstratas e concretas, a primeira das quais engendra os devires dos agenciamentos mediante de aberturas e fechamentos. Segundo os autores franceses, existem três tipos de máquinas abstratas: *máquinas de consistência*, *máquinas de estratificação* e *máquinas de sobrecodificação ou axiomática*. A primeira caracteriza-se por ser singular, mutante, com conexões variadas. A segunda circunda o plano de consistência, já a última engendra homogeneizações e conjunções de fechamento. Desse modo, as máquinas abstratas são compostas por matérias não formadas (*phylum*) e funções não formais (*diagrama*), gerando os movimentos de desterritorialização dos agenciamentos e dos estratos (GALLICCHIO, 2012, p. 73).

Deleuze e Guattari mencionam três grandes superfícies de estratificação (estratos) que compõem os agenciamentos. Elas funcionam articuladamente: o *organismo*, que consiste em um fenômeno de acumulação e sedimentação, impondo aos corpos organizações dominantes e hierarquizadas para extrair um trabalho útil, a *significação*, que estabelece ligações de significância e de interpretação; e a *subjetivação*, que determina um ponto de sujeição. De tal sorte, para compreendermos o corpo como agenciamento, de acordo com que Deleuze e Guattari propõem, é exigido um contorcionismo conceitual que cartografe seu devir, sua desterritorialização e suas reterritorialização, tarefa grandiosa, por isso, sem espaço para este trabalho. Iremos resumidamente mapear uma das linhas que atravessam o corpo no âmbito da enunciação científica.

Fazendo contraposição à ideia de corpo das sociedades disciplinares, marcado pela concepção de organismo como unidade biológica e de indivíduo como uma unidade social, e o corpo “contemporâneo”, desde os saberes técnicos e científicos advindos da Biologia Molecular, encontraremos rasgos dissonantes que suspendem a

concepção do corpo como organismo. Seguindo de perto os passos de Gallicchio (2012), em uma aventura frutífera com outra área do conhecimento (a Química), ela afirma que houve uma fragmentação do corpo quando novas técnicas e tecnologias oriundas da Bioquímica o tomam como um

[...] composto formado por aminoácidos que se ligam e se configuram em inúmeras variações. Um corpo orgânico-inorgânico, dessa forma, emerge definindo um novo organismo, não mais compreendido como unidade biológica, mas como rede de conexões e combinações de elementos químicos. (2012, p. 75).

Na Química, há uma dificuldade em classificar e demarcar entre o que é orgânico e inorgânico, pois nem todo composto que possui carbono é orgânico, mesmo sabendo que todo composto considerado orgânico contém carbono. Esse impasse entre o biológico e o físico-químico provoca o desaparecimento da unidade orgânica e antropomórfica, pois os elementos químicos que compõem as moléculas dos seres vivos são, na sua maioria, considerados inorgânicos (ácidos, bases, sais ou hidróxidos, óxidos - não possuem carbono – metais, minerais, silício, fósforo, cloro, oxigênio, metais de transição e espécies doadoras de elétrons). Nesse sentido, o corpo desterritorializa-se em corpo-fluxo, descontínuo, conector e condutor de velocidades e informações que se pulverizam em máquinas biológicas, sociais, políticas, econômicas, culturais, cibernéticas. O corpo aufere assim, novas dimensões, velocidades e lentidões, densidade e volume diferente do corpo-organismo biológico da Modernidade. A princípio, o denominaremos de *corpo-fluxo*.

O corpo fragmentado da Contemporaneidade, como objeto-produto-mercadoria do capitalismo conexãoista, acoplado às máquinas financeiras, atualiza-se, reproduzindo o funcionamento das sociedades de controle. A compra e venda de “peças” destacadas do corpo, como produto acabado, - silicones, implantes capilares, próteses (dentárias) - funcionam como um *marketing* pessoal (*upgrade* no perfil) reunindo “valor” à sua imagem. Além disso, a venda de suplementos alimentares, hormônios e aminoácidos também aumentam a eficácia e o desempenho do corpo-fluxo-capital. Afirma Gallicchio (2015):

Nestes movimentos, as noções de indivíduo, de sujeito, de identidade/identificação e de trabalho desaparecem, produzindo novos códigos. Os indivíduos viram cifras. O sujeito cede lugar para o espírito de equipe, o espírito da empresa que, ao enfrentar desafios, institui uma rivalidade inexplicável modulada pelo “salário por

mérito” e pelo melhor desempenho. A “alma gás” incita e reconhece o mérito da eliminação de obstáculos para obtenção de maior eficácia nos resultados. (P. 14).

Em face disso, podemos concluir parcialmente é que a biopolítica e seus prolongamentos teóricos parecem não dar conta de um novo corpo e de outra vida, esta compreendida e produzida por outros regimes de verdade. A transmigração do corpo biológico (unidade orgânica) para um corpo composto físico-químico (fluxo) provoca mudanças amplas em diversos âmbitos e dimensões, como o político, econômico, social, subjetivo, cultural etc. Tais mudanças envolvem aspectos macro e micro e engrossam, portanto, o caldo de concepções e conceitos que nos enchem de terror e/ou esperança em um futuro próximo. Não cabe aqui alarmarmos com discursos pessimistas ou otimistas a respeito dessas rupturas mencionadas. Podemos afirmar é que os avanços técnico-científicos, medicinais, informacionais, cibernéticos etc. trouxeram com eles um novo mundo com novos arranjos de saber e poder. Enquanto houver vida, mesmo que controlada, dominada, administrada, há possibilidades de resistência que demarcam diferenças e singularidades, rompendo e extravasando as malhas padronizadas que violentam uma vida liberada, violência que nos é imposta ostensiva e/ou sutilmente dentro de uma sociedade de controle.

Corpo-fluxo, vida, biofluxopolítica e biopolícia

Sob outro aspecto de análise, para concluirmos este corte, privilegiaremos agora a noção de vida (bio) que anima o corpo, do que propriamente o corpo-fluxo desterritorializado (fragmentado), visto que, mesmo tensionando a caducidade do dispositivo biopolítico, esse é ainda um processo em via de atualização, portanto, devemos considerar os agenciamentos de todos os dispositivos de poder-saber-subjetividade como complementares ao dispositivo de controle. Nesse aspecto, a(s) vida(s) abrigada(s) por esse(s) corpo(s)-fluxo(s) em uma sociedade de controle é (são) capturada(s) diferentemente, pois mais do que o corpo, em nossas sociedades atuais, o que está prioritariamente em jogo é a dimensão incorpórea da vida, ou seja, é no plano da memória, da atenção e das emoções que é investido prioritariamente o controle social, político, econômico e cultural da vida. Portanto é, nas novas tecnologias midiáticas de informação que encontramos o meio pelo qual ondas e energias não vitais (rádio, televisão e computador) e interferem diretamente nas energias vitais (memória,

atenção, emoção) meio este, produzido por um dispositivo de poder que comanda todos os outros dispositivos componentes da sociedade.

A vida incorporal capturada, ou o *bio* da memória modulada, Lazzarato (2006) denomina como dispositivo *noopolítico*; neologismo que deriva do termo grego *noos* (ou *noûs*), que significa a parte mais elevada da alma (intelecto) de acordo com Aristóteles. Além disso, a diferenciação do bio como características biológicas da espécie humana (morte, nascimento, doença) e do bio como memória (incorporal – virtual), promove a compreensão de um novo dispositivo de poder que não descarta os outros anteriores. Isso quer dizer que, mesmo que hoje a tendência seja o controle da vida incorporal (memória, atenção, *conatus*) os dispositivos disciplinares e biopolíticos continuam fazendo parte como dispositivos complementares.

Existe, portanto, uma moldagem dos corpos, garantida pelas disciplinas (prisões, escola, fábrica), a gestão da vida organizada pelo biopoder (Estado-providência, políticas de saúde) e a modulação da memória e suas potências virtuais reguladas pela noopolítica (redes hertzianas, audiovisuais, telemática e constituição da opinião pública, da percepção e da inteligência coletiva). (LAZZARATO, 2006, p. 86).

O conceito de biopolícia, desenvolvido há instantes, portanto, nesse sentido, torna-se o elo entre a disciplina – biopolítica e o controle, vida orgânica e vida incorporal. Isto é, como vivemos em uma transição paulatina tornada complexa com dispositivos, emergem dispositivos outros que transitam de um corpo a corpo a um incorporal a incorporal. Por isso que se pode afirmar que entre a biopolítica (corpo orgânico) e o controle (corpo-fluxo) produziu-se um elo que garante em certa medida uma disjunção inclusiva que chamaremos de *biofluxopolítica*, complementar à biopolícia.

Com isso, tanto a noopolítica pensada por Lazzarato (2006) como a noção de biopolícia, desenvolvida mais acima, atuam conjuntamente, compondo um dispositivo complexo de poder-saber-subjetividade que capturam as vidas-corpos-orgânicos-fluxos com tamanha maestria que pensar sobre processos de contracondutas e resistência torna-se emergente. É com esse intuito que passaremos para o próximo corte, tentando evidenciar novas maneiras de resistência diante de outros modos de controle da vida.

CORTE 2 – ESTÉTICA DA *REXISTÊNCIA*

2.1 *Ambientação*

Levando em consideração a mescla da *sociedade disciplinar-controle* na qual vivemos, tutelada pelas leis do mercado financeiro, cabe a nós perguntarmos o que a vida pode diante deste panorama contemporâneo de empobrecimento relacional de *si* sobre *si*, de *si* sobre os outros e de *si* sobre as instituições. A resposta para essa pergunta pode ser desenvolvida de inúmeras maneiras, mas, ao que parece, persistimos em um modelo único de “salvação” e resposta, derivado imediatamente do século XVIII, o século do *esclarecimento*. Desse paradigma epistemológico-filosófico, permanecemos reféns, pois permanece a crença de que o conhecimento, a consciência e os avanços tecnológicos e científicos seriam os caminhos para a libertação humana da dominação. Com prudência, primeiramente, precisamos problematizar noções que nortearam e norteiam até hoje nosso modo de pensar e agir - ideias como *salvação* (telos), *liberdade*, *conhecimento*, *ser humano* e *poder*.

Dentro do paradigma epistemológico iluminista, as noções supracitadas são reduzidas basicamente a duas instâncias morais: o mal e o bem. São oposições clássicas que operam dentro de um regime de verdade que esmagam possibilidades outras de existência. Opressor x Oprimido, Poder x Liberdade, Poder x Consciência, Senhor x Escravo, e assim por diante, oposições estas que deveriam ser superadas em um movimento dialético, ou seja, passando pela categoria do negativo. Nesse registro, liberdade e salvação constituem sinônimos da finalidade existencial humana, isto é, a luta contra o poder, contra a opressão, inimigos que devem ser eliminados com origem numa conscientização que nos salvará, senão em terra, no além-mundo. Ao passo que o bem nos salva e nos liberta, o mal deve ser combatido e superado por anseio de uma vida eterna e plena de paz.

Com amparo no outro paradigma de combate, que não o epistemológico, é possível traçar linhas outras que não nos salvam, muito menos nos libertam, mas que acolhem o acontecimento, a diferença ou a singularidade. Nessa perspectiva, autores como Espinosa, Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari tornam complexa tal discussão, ultrapassando binarismos morais-molares.

Nesse sentido, um dos combates políticos e existenciais da Contemporaneidade refere-se à produção de subjetividades capitalísticas. Neste embate, surgem outros

paradigmas que se distanciam da abordagem epistemológica (cognitivos, linguísticos e informacionais). Não basta “demonizar” ou maldizer o capitalismo em nome de outra vida “fora” do capitalismo (identificações fáceis como capitalismo=mal). A revolução, antes (além) de macropolítica ou molar, transita também na esfera do micropolítico ou do molecular. Neste aspecto, forçosamente, cria-se um paradigma estético-ético (estético) como uma maneira de viver, como um estilo de vida que transborda as oposições impregnadas de *moralina* (veneno que despotencializa a vida).

Ora, somente encarando a vida como aquilo que acolhe o acontecimento, que se experimenta, transpassando e transbordando seus limites (com doses de prudência), é que podemos afirmar que existir é resistir, em uma palavra, *resistir*¹⁵. Tudo o que desmobiliza (fixa-enquadra) a vida dentro ou “fora” do seu fluxo a despotencializa. Cabe criarmos singularmente, como em uma arte de viver, linhas de fuga que resistam às cristalizações-padrão que acomodam, cerceiam e inibem nossas potencialidades. A potência da vida é *resistência*. Por isso, a emergência de criarmos um *si* singular em uma *estética da resistência* (a arte de acolher as intensidades que nos perpassam).

No que tange a tal abordagem, é necessário considerarmos os variados aspectos sociais, culturais, econômicos e geopolíticos que cerceiam, estratificam e fazem a vida minguar em um resto que parece incapaz de existir ou/e *resistir*. Encontramos, talvez, em espaços considerados de abandono (campos de concentração, base de Guantánamo, “cracolândia”, abandono institucional estatal ou de órgãos internacionais) o exemplo extremado de vidas tornadas trapo, o que sugere impossibilidades de uma vida potente. A história nos mostra exemplos de vidas inseridas em espaços que cerceiam a existência por todos os lados, encurralando-a num beco sem saída. Expressamos isso para não cairmos em meros devaneios filosóficos que, das profundezas ou das alturas, se esquecem da superfície, das velocidades e das lentidões que se movimentam pela vida/corpo em todos os âmbitos individuais e coletivos.

Não nos esqueçamos de que a questão anterior e mais urgente do que a dos campos sociais é a questão do *si*, isto é, do que fazemos de nós mesmos. Os campos sociais nos atravessam, nos fixando, estratificando e nos tornando outros em nós mesmos. Eu, sujeito e, consciência são efeitos dos campos sociais e linguísticos produzidos em nós. O problema aí está. Somos produzidos somente, somos efeitos e

¹⁵ Termo escrito propositalmente com “x” para demarcar, em uma palavra, que, no contexto em que vivemos, existir é resistir – *resistência*. Todo o segundo corte gira ao redor da tentativa de explicitar e compreender esse neologismo.

reflexos de outra coisa que não somos. A capacidade de nos produzir com tudo o que nos afeta é a potência de existir, é a potência da vida, é a *reexistência*.

Surgem destas constatações histórico-sociais problemas que merecem atenção. Dessa vida produzida em nós, vida escassa, em todos os sentidos, podem brotar existências potentes, *reexistentes*? Isto é, propor modos de existências outras não seria um despropósito diante do descalabro e da miséria social-político-econômica? Propor uma “arte de viver” diante de tantos problemas “práticos”, do dia a dia, como a falta de um prato de comida, de um copo d'água, sem mencionar tantas outras coisas que ultrapassam as necessidades biológicas, não seria um falso problema?

Acreditamos que não, se levarmos a sério as interdependências entre o macro e micropolítico. No registro micropolítico, não é desmerecida nenhuma das questões feitas no parágrafo anterior, embora ele aja em uma esfera das intensidades e dos devires. Não renegamos aqui a importância das macropolíticas, papéis sociais e individuações, pois, o apelo é que, antes de pensarmos em revolucionar o polo molar, é necessário revolucionar nós mesmos, encontrando outros modos de compreensão/sensação da vida que não se restringem a esses enquadramentos pré-moldados. Nesse sentido, falar em arte de existir ou em modos de existência outros atravessa a individuação e o papel social que cada um assumimos. Trabalhador, miserável, refugiado, asilado, doente, jovem em conflito com a lei, idoso, mendigo - tudo isso, entre outras tipificações, - se embaralham em face de uma política dos desejos (micropolítica). A seguir, analisaremos de perto conceitos produzidos que podem nos ajudar a compor o que chamaremos de *reexistência*.

2.2 *Micropolítica, segmentaridade e linhas: produção de CsO como reexistência*

Deleuze e Guattari no platô *1933 – Micropolítica e Segmentaridade*, logo na segunda linha do texto, assinalam que *o homem é um animal segmentário* (1996, p. 83), segmentado *binariamente* (homem-mulher, pobre-rico), *circularmente* (centros de poder) e *linearmente* (espaços de deslocamentos – planejamento territorial). Dessas segmentaridades, podemos diferenciá-las entre segmentaridades duras ou flexíveis. Em termos gerais, as segmentaridades duras estancam as multiplicidades, nesse caso, as binaridades-círculos-linhas resultam de grandes máquinas de binarização, de centro de poder como caixa de ressonância concêntrica e territorial, já as segmentaridades flexíveis produzem “binarizações”, “círculos” ou espirais (se é que podemos dizer isso

no segmento flexível) e linhas de “multiplicidades com n dimensões”. A árvore como exemplo de endurecimento e de dicotomias, segmentaridade dura, esquadrinha o possível. Por outro lado, a segmentaridade flexível trabalha em rizoma, isto é, acolhendo as multiplicidades que não tem início nem fim, somente meio que é pura intensidade e caos.

Apesar da oposição entre segmentaridade dura e segmentaridade flexível, ambas são indissociáveis, embaralhadas uma na/com a outra. “Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 90). Ou seja, elas não têm a mesma natureza, porém coexistem pressupondo uma a outra. Nesse viés de pensamento, compreendemos que “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 90).

Em uma escala *micropolítica*, desenvolvem-se inúmeros focos moleculares inseparáveis do fascismo. Isso nos dá uma noção de que é no nível molecular que encontramos diversas potências, tanto fascistas, como também libertárias. Isto é, a *reexistência* cria-se em riscos constantes de escoar-se em fascismos. O fascismo, diferentemente de um Estado totalitário (âmbito molar), age nas entranhas em pequenas zonas intercomunicáveis antes de ressoar em uma grande zona centralizadora (Estados). Fascismo rural, fascismo de esquerda, fascismo de escola, de família etc. são potencializados quando dentro de cada zona (*buraco negro*) se instala uma *máquina de guerra* (“fluxo de guerra *absoluta* que escoar de um polo ofensivo a um polo defensivo e não é marcado senão por *quanta* [forças materiais e psíquicas que são como que disponibilidades nominais da guerra]”). (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 97).

O fascismo, portanto, torna-se perigoso dentro de um registro molecular, pois ele age viralmente, ou seja, como um corpo canceroso que se dissemina rapidamente. Para sermos mais preciso, é em pequenos grupos, seitas, famílias e bandos que encontramos frequentemente focos moleculares fascistas, que agenciam o desejo, moldando previamente as atitudes, percepções, semióticas etc.

Se o desejo é resultado de agenciamentos complexos e de uma montagem elaborada, filtrar ou selecionar aquilo que tonifica a vida torna-se muito mais difícil. Deleuze e Guattari assinalam, em face disso, que “é muito mais fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas”. (1996, p. 93). Por conta disso, eles alertam acerca de quatro possíveis erros que devem ser evitados no que diz respeito a

essa segmentaridade flexível-molecular. O erro *axiológico*, o *psicológico*, o erro da *não abrangência* molecular (termo não utilizado pelos pensadores franceses) e, por último, o erro da *não relação* das linhas. Em suas palavras,

Evitaremos quatro erros que concernem essa segmentaridade maleável e molecular. O primeiro é axiológico e consistiria em acreditar que basta um pouco de flexibilidade para ser “melhor”. Mas o fascismo é tanto mais perigoso por seus micro-fascismos, e as segmentações finas são tão nocivas quanto os segmentos mais endurecidos. O segundo é psicológico, como se o molecular pertencesse ao domínio da imaginação e remetesse somente ao individual ou ao interindividual. Mas não há menos Real-social numa linha do que na outra. Em terceiro lugar, as duas formas não se distinguem simplesmente pelas dimensões, como uma forma pequena e uma grande; e se é verdade que o molecular opera no detalhe e passa por pequenos grupos, nem por isso ele é menos coextensivo a todo campo social, tanto quanto a organização molar. Enfim, a diferença qualitativa das duas linhas não impede que elas se aticem ou se confirmem de modo que há sempre uma relação proporcional entre as duas, seja diretamente proporcional, seja inversamente proporcional. (1996, p. 93).

Alerta a esses erros, surge outro tipo de linha tão produtiva quanto perigosa: as *linhas de fuga*. É nesse traçado de produção de linhas de fuga, que, do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define. As linhas e segmentos caracterizam o movimento molar, enquanto somente a noção de *fluxo* convém melhor às composições moleculares. Apesar dessa diferença, uma sobrepõe-se à outra, ou melhor, em uma linha dura, bem determinada, prolongam-se *fluxos de quanta*. É nessa lógica que os pensadores franceses, ao contrário do marxismo, demarcam a ideia de que os centros de poderes se definem por aquilo que lhe escapam (pela sua impotência). Assim, a micropolítica e o molecular são mais do que apenas questão de tamanho, mas fluxos de força, fluxos puros abstratos-reais, ideal-eficaz, absoluto-diferenciado.

Embora a linha de segmentos e o fluxo de *quanta* sejam complementares e coexistentes, porque um só existe por conta do outro, pode-se distingui-los da seguinte maneira: o fluxo, como o próprio nome sugere, não se prende, não se captura, tende sempre a escapar aos códigos; e os *quanta* “são precisamente signos ou graus de desterritorialização no fluxo descodificado”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 99). De outro modo, a linha dura implica sobrecodificações como substituta de códigos já desgastados e os segmentos são reterritorializações na linha sobrecodificante ou sobrecodificada.

É interessante notar o fato de que a política opera por macrodecisões

(binaridades), contudo, o domínio do decidível permanece nas microdeterminações moleculares (desejos e atrações). “Boa ou má, a política e seus julgamentos são sempre molares, mas é o molecular, com suas apreciações, que a ‘faz’”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 102). Novamente, Deleuze e Guattari trazem à tona a anterioridade daquilo que nos constitui, isto é, um *si*. Pensá-lo, produzi-lo, cuidá-lo, criá-lo é a tarefa primordial para que não sejamos apenas restos ou efeitos de algo que produzem em nós. Disso não derivaria nenhum egoísmo, pois o ego aí não somos nós, mas outro em nós.

Se ampliarmos um pouco mais o sentido da palavra “linha”, além das outras duas já mencionadas, a dura e a flexível, descobriremos uma ou algumas linhas de fuga marcadas pela desterritorialização. Todas essas linhas funcionam em máquinas abstratas distintas. Por exemplo, é na *máquina abstrata de sobrecodificações* que é definida a linha dura. Uma máquina abstrata deste tipo remete-se ao aparelho de Estado, isso não querendo dizer que ambas são iguais, pois o aparelho de Estado é somente o agenciamento de reterritorialização que efetua a máquina de sobrecodificação em tais limites e sob essas condições.

Há também outra máquina que opera por descodificações e desterritorializações, denominada *máquina abstrata de mutação*. Ela traça as linhas de fuga, pilota e cria conexões dos fluxos de *quanta*, faz escoar entre os segmentos duros as linhas para outras direções. E, apesar de todas as diferenças, os dois polos das máquinas abstratas funcionam e sobrepõem-se ao mesmo tempo em um emaranhado de linhas.

Destas três linhas, não cabe dizer ou classificar se são boas ou más, necessariamente ou por natureza. Cada linha comporta seu perigo, e é nesse sentido que a *reexistência* é cartografar, fazer mapas, traçar linhas que desviem ou escoem, que se misturem, que se conjuguem, que se conectem e se desconectem. Deleuze e Guattari, nesse sentido, comentam sobre quatro perigos que derivam das três linhas (dura, flexível e de fuga): o medo, a clareza, o poder e o grande Desgosto.

Em poucas palavras, discorreremos sobre os perigos inerentes nas linhas descritas por Deleuze e Guattari. *Medo* de perder a suposta segurança que uma linha dura dá, isto é, de perder a grande organização molar que nos sustenta. Endurecemos os segmentos para não sairmos das zonas de conforto, entregando-nos a uma lógica binária. *Clareza*, quando se percebe e se sente molecularmente que as linhas duras não são únicas, abrindo assim um conjunto de incertezas, de flexibilidades aparentes e de

vazios no pleno. Ao reconhecer esse novo universo da clareza do microscópio, acreditamos ter compreendido tudo e, em consequência disso, nos tornamos arautos de uma nova verdade. Recai-se aí em uma reprodução em miniatura das linhas duras, mediante substituições. Afirmam os filósofos:

Substitui-se a família por uma comunidade, substitui-se a conjugalidade por um regime de troca e de migração, mas é pior ainda, estabelecem-se micro-Édipos, os microfascismos ditam a lei, a mãe se acha na obrigação de embalar seu filho, o pai se torna mamãe. Obscura clareza que não cai de estrela alguma e que exala tanta tristeza: essa segmentaridade movediça decorre diretamente da mais dura, ela é sua compensação direta. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 110).

Portanto, no perigo da *clareza*, são produzidos reterritorializações marginais piores do que as outras. Em seguida, o *poder* está nas duas linhas ao mesmo tempo, dos segmentos duros aos flexíveis. O mundo com seus fluxos mutantes despotencializa o poder em decorrência de sua multiplicidade. É essa impotência do poder que o torna perigoso, pois o homem do poder fixará a máquina abstrata mutante na máquina abstrata de sobrecodificação. Dessa análise do perigo do poder, que analisaremos com maior cautela adiante (com amparo nos textos *desejo e prazer*, de Deleuze, e *microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos*, de Guattari), vale indicar sua posterioridade em relação ao desejo, a saber, o poder não é constitutivo da existência, mas um efeito de linhas que nos amarram, nos destituindo de nós mesmos. Por fim, o quarto perigo refere-se às próprias linhas de fuga. A *fuga* traz em si o risco de sairmos desfeitos, aniquilados, como em uma linha de destruição, a saber, da passagem de uma linha de fuga para uma linha de morte, núpcias e morte ao mesmo tempo. De todos os perigos inerentes nas linhas, esse é o mais intenso e destrutivo.

Como encarar a existência com tantos perigos, molares e moleculares? Se afirmarmos que a vida é um combate constante, ela parece definir-se também como *rexistência*, aquilo que desterritorializa constantemente para escapar do poder ou da *dexistência*¹⁶. Esta, justamente, carrega a vida para a destruição, linhas de morte, *paixão de abolição*. É válido ressaltar e tencionar as possibilidades que levam alguém em uma linha de destruição. Partindo de uma perspectiva amoral, podemos questionar: o drogadito, o alcóolatra, o suicida, os moradores de rua, ou seja, aqueles que “preferem não” ser governados desta maneira seguem uma linha de *dexistência* que já é

¹⁶ Termo derivado do neologismo *rexistência*. Este pode modular em linhas de *dexistência*.

reexistência? Ao pensarmos que a vida pode ser afirmada ao desistir dela, seria necessário compreender as singularidades de cada acontecimento-vida que *dexiste*. Não cabe aqui julgar, ou considerar facilmente, sem nenhuma maior ponderação, o fato de que aqueles que abdicam da vida necessariamente a estão despotencializando. Talvez, pensando pela lógica da intensidade e de que vida (uma imanência) perpassa as noções de sujeito, pessoa, felicidade, alegria, tristeza, morte e vida, percebamos que a afirmação da vida possa estar na negação da vida orgânica. Nesse sentido, desistir da vida orgânica, não necessariamente, é *dexistir* da potência de vida. Esta transborda os estratos, as linhas, as paisagens, desterritorializando por *reexistir*.

O vocábulo neológico *reexistir*, grafado com “x”, pode ser entendido, a princípio, de três modos: (1) luta pela sobrevivência, termo que se explica por si mesmo, (2) acolhimento do acontecimento em nós e (3), paradoxalmente, *dexistência*, também expressa com “x”. A ausência do “s” ou a presença do “x” nestes termos, demarca a diferença de que estamos no âmbito do desejo, que é anterior ao poder. Nesse aspecto, onde há vida (orgânica, inorgânica, vegetal, animal, coisas, mineral...) há potência de *reexistir*. Nesses modos de *reexistir*, atravessam as várias linhas supra-analisadas, tanto no âmbito molar, quanto no molecular. Além disso, podem-se encontrar todas essas formas de *reexistência* em um só corpo. A seguir, ampliaremos a discussão, abordando uma espécie de tipologia da *reexistência*.

2.2.1 *Reexistência: CsO, acontecimento e dexistência*

Praticar o *corpo sem órgãos* (CsO), ou fazer um ou vários para si, significa *reexistir* de algum modo. O CsO é um exercício, um conjunto de práticas, uma experimentação que nem sempre se acerta. A falha e o erro são constantes como em toda experimentação. E o sucesso nessa experimentação também é inalcançável, pois nunca se chega ao CsO, ele é apenas um limite. Nele deslizamos plenos de alegria, de dança, de tristeza, de terror. Nele experienciamos uma realidade que não é apenas um conceito. O intuito desta prática é produzir realidade na existência, é encarar a existência como acontecimento, é resistir ao poder e *reexistir* como vida. Neste lance de dados, *reexistir* é investir na potência, na diferença, na intensidade.

Criar para si *reexistências* ou CsO talvez seja a tarefa singular e constante para acolhermos a vida que acontece em nós, um tempo outro que dura. Por isso, evitar o mau jeito na existência é propor a prática dos bons e maus encontros, encontros que nos

potencializem mesmo que a princípio nos martirizem.

A prática de *reexistência/CsO* exige prudência, justa dosagem como regra imanente à experimentação. Esse alerta em nada se relaciona com preceito moral, pois ela é singular. Cada corpo pleno ou vazio tem limites. Não existem, nesse aspecto, normas ou leis transcendentais que regulem o existir, pois cada um experimenta seus limites. A questão que pode ser expressa, a despeito do que foi dito, é quando a própria prudência acolhe e extrapola o que pode um corpo, levando-o em uma linha de destruição. Esse acolhimento da destruição ou do aniquilamento não poderia ser caracterizado como *reexistência*?

Em primeiro lugar, a *dexistência* pode ser um tipo de *reexistência* ao acolher o acontecimento vida-morte como um só. A destruição ou a aniquilação pode ser um ato de potência de vida-morte. Mesmo para uma filosofia dita vitalista, a prática da *dexistência*, não necessariamente, é negação da vida, até porque vida e morte fazem parte dos mesmos fluxos. O que quer dizer, então, nas palavras de Deleuze, tornar-se um *trapo*? Não seria um tipo de *dexistência* despotencializada? Acontecer *trapo* parece estar ligado muito mais a um mau jeito na existência; em acolhimentos, e em seguida, em fixações dos mesmos em uma lógica binária, social, econômica, cultural. Dessa reprodução e repetição do mesmo, cria-se nada, inventa-se coisa alguma. A produção aí é a do mesmo, da identidade, são corpos que destruíram os órgãos, mas os deixaram vazios de criação. Seguindo Deleuze e Guattari (1996), no Platô 6. *28 de Novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos*, buscar um corpo sem órgãos e saber fazê-lo é uma questão de vida ou de morte (vida-morte). “É aí que tudo se decide”. (P. 11).

A prática de produzir um CsO é uma prática do esvaziamento; retirada ou limpeza dos estratos, das significâncias e das subjetivações, para que algo passe, circule e deslize sobre ele sem bloqueios. O CsO é atravessado, povoado por fluxos de intensidade que podem intensificá-lo ou bloqueá-lo. Nesse sentido, o CsO é matéria ou energia intensa não formada, que se define por vetores, eixos, gradientes e limiares, capaz de criar e produzir realidades desde o zero de intensidade.

Produzir um CsO e fazer passar ou circular algo, selecionando o que passa e o que não passa, é de um paradigma ético-estético.

O CsO é o *campo de imanência do desejo*, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria

torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo). [...] Existe uma alegria imanente ao desejo, como se ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações [...] posto que é esta alegria que distribuirá as intensidades de prazer e impedirá que sejam penetradas de angústia, de vergonha, de culpa. (Pp. 15-16).

Para produzir um CsO, faz-se necessário um programa, um procedimento, para traçar um plano de consistência do desejo. *O Corpo drogado, o corpo masoquista, o corpo paranoico e o corpo esquizo* são exemplos de experimentações que se servem do sofrimento, do prazer, da dor e da alegria como um meio para constituir um corpo sem órgãos. É nele que as intensidades devem passar, abolindo o eu e o outro se criando multiplicidades singulares em um Fora absoluto, onde interior e exterior fazem igualmente parte da imanência na qual eles se fundiram. Criar um campo de imanência onde nada falta ao desejo rompe com a visão psicanalítica de que desejo é falta, que busca por algo transcendente. O plano de imanência ou o campo de consistência, nesse sentido, deve ser constituído por via de múltiplos agenciamentos diferentes e que não têm o mesmo corpo sem órgãos: perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos.

De acordo com Deleuze e Guattari (1996),

O plano de consistência seria, então, o conjunto de todos os CsO, pura multiplicidade de imanência, da qual um pedaço pode ser chinês, um outro americano, um outro medieval, um outro pequeno-perverso, mas num movimento de desterritorialização generalizada onde cada um pega e faz o que pode, segundo seus gostos, que ele teria conseguido abstrair de um Eu, segundo um política ou uma estratégia que se teria conseguido abstrair de tal ou qual formação, segundo tal procedimento que seria abstraído de sua origem. (P. 19).

Assim, os CsO diferem, pois cada um tem seu grau zero de intensidade, são diferentes no que produzem e no que fazem passar neles mesmos, além do que é no conjunto eventual dos CsO que se produz um plano de consistência; platô e CsO, regiões de intensidades contínuas, pedaço de imanência que podem se comunicar sobre uma superfície, o plano de consistência. O CsO oscila entre dois polos: “de um lado, as superfícies de estratificação sobre as quais ele é rebaixado e submetido ao juízo, e, por outro lado, o plano de consistência no qual ele se desenrola e se abre à experimentação”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.21).

Agora, podemos asserir que *reexistência*, de certo modo, consiste no combate a toda e qualquer superfície de estratificação que fixa, prende, bloqueia ou até rebaixa o CsO. O plano de consistência, que libera o CsO, combate as amarrações e

estratificações. Destas estratificações, as mais recorrentes ou as mais perceptíveis, segundo os autores franceses, são o organismo, a significância e a subjetivação. O CsO desarticula as articulações de organismos e organizações, os significantes e os significados e os sujeitos de enunciação e de enunciado.

Com suporte no que foi exposto, a *dexistência* como *reexistência*, portanto, pretende desfazer o organismo, não como suicídio, mas como ampliação do corpo para outras conexões que supõem agenciamentos e intensidades imanentes. Por isso, a importância da prudência como a arte das doses, para não nos lançarmos no perigo da overdose, constante e iminente. A potência da vida, paradoxalmente, tangencia a morte, que pode ser o último suspiro de potência (*dexistência* potencializadora) ou a completa aniquilação e entrega à negação da existência. Liberar o CsO de modo demasiadamente violento, soltando os estratos sem prudência, é precipitar uma queda suicida despotencializadora.

Em *Diálogos*, Deleuze e Parnet (2004), ao analisarem as linhas de fuga como paixão da abolição e destruição exemplificam, este tracejo de vida, reportando-se a alguns escritores. Nesse sentido eles indagam:

Como é possível que todos os exemplos que demos de linhas de fuga, ainda que apenas dos escritores de quem gostamos, acabem tão mal? E as linhas de fuga acabam mal, não porque sejam imaginárias, mas justamente porque são reais e na sua realidade. Acabam mal não apenas porque são curto-circuitadas pelas outras duas linhas, mas porque se curto-circuitam a si próprias, devido ao perigo que segregam. Kleist e o seu suicídio a dois, Holderlin e a sua loucura, Fitzgerald e a sua demolição, Virginia Woolf e a sua desapareição. Podemos imaginar que algumas destas mortes foram apaziguadas e mesmo felizes, hecceidade de uma morte que já não é a de uma pessoa, mas a libertação de um acontecimento puro, na sua hora, no seu plano. (2004, p. 169).

O combate da *reexistência* exige prudência. Assim, os autores franceses, curiosamente, indicam como proceder na experimentação da produção do CsO. Como o molar e o molecular transitam juntos e ao mesmo tempo, é necessário guardar o suficiente dos estratos para que haja uma recuperação a cada dose de intensidade e de desterritorialização. Deleuze e Guattari indicam o que seria prudência em meio aos estratos e aos planos de consistência:

[...] instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las,

assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo um “diagrama” contra os programas ainda significantes e subjetivos. Estamos numa formação social; ver primeiramente como ela é estratificada por nós, em nós, no lugar onde estamos; ir dos estratos aos agenciamentos mais profundos em que estamos envolvidos; fazer com que o agenciamento oscile delicadamente, fazê-lo passar do lado do plano de consistência. É somente aí que o CsO se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades. Você terá construído sua pequena máquina privada, pronta, segundo as circunstâncias, para ramificar-se em outras máquinas coletivas. (1996, p. 24).

O CsO, nesse aspecto, é um lugar, um plano, um coletivo em que deslizamos, agenciando coisas, animais, vegetais, homens, mulheres, crianças. E o conjunto dos CsO só pode ser obtido por intermédio de uma máquina abstrata capaz de traçar linhas em um plano de consistência. *Rexistir*, portanto, é um processo de singularização (perceptivo, semiótico, de experimentação) produtor de novas realidades que promove a seleção do que passa em nós, acolhendo o acontecimento para nos potencializar, eliminando ou deixando passar rapidamente fluxos cancerosos e fascistas; é embriagar-se com água pura, drogar-se sem droga, viajar parado, solidão povoada e um conjunto de oximoros representativos dessa ideia.

2.3. *Rexistência* e Foucault

Em um pequeno texto intitulado, *1985 – Microfísica dos poderes e Micropolítica dos desejos*, Félix Guattari aproxima-se das análises foucaultianas, utilizando o aparato conceitual do filósofo de Poitiers como uma caixa de ferramenta. Diz Guattari: “não é por uma prática exegetica que se pode esperar manter vivo o pensamento de um grande falecido, mas somente por sua retomada e seu relançamento em ato”. (2007, p. 33). De acordo com esse autor, Foucault se distingue das abordagens reducionistas da subjetividade ao encará-la por via de componentes de semiotização institucional, histórica e contingencial (reterritorialização). E, por outro lado, mais ainda se distingue, por seu “materialismo incorporal”, ao acentuar que a alma é real e incorporal, produzida permanentemente em torno, na superfície e no interior dos corpos.

Foucault, mediante de uma prática analítica do discurso, pensa em maneiras de

escapar às instâncias de dominação assujeitantes, propondo criações de modos de subjetividade em que se pode chamar de lutas de transformação da subjetividade. Estas lutas caracterizam-se menos pela sua oposição à autoridade, mas mais pela sua *transversalidade*, pela sua oposição a todas as categorias de efeitos de poder - isto é, além das lutas sociais visíveis (corpo, saúde) - pelo seu caráter imediato, visando às formações de poder mais próximas, pela sua análise ao estatuto da pessoa normalizada - exaltando um direito fundamental à diferença - pela sua análise dos privilégios do saber e pela recusa das noções de repressão e ideologização do Estado e de todas as suas modalidades de inquisição científicas e administrativas.

Dessa maneira, Guattari situa seus estudos bem próximos do pensamento foucaultiano, ao verificar que o deciframento das “tecnologias políticas do corpo”, da “microfísica dos poderes” e da “polícia discursiva” demarca o que ele chama de *micropolítica*, a saber, “uma análise molecular nos fazendo passar das formações de poder aos investimentos de desejo”. (GUATTARI, 2007, p. 37). Malgrado, aparentemente, Foucault compreender o desejo ainda sobre a tutela da falta (tema que será mais desenvolvido a frente), podemos notar que sua concepção de poder se desdobra, para Guattari, em direção ao desejo.

Em *História da sexualidade 1: vontade de saber*, por exemplo, Foucault (1988) propõe uma analítica do poder, no sentido de liberá-lo de uma interpretação representativa, “jurídico-discursiva”. (P.92). Assinala o Filósofo sobre a “Teoria” do Poder Repressivo:

Sob o tema geral de que o poder reprime o sexo, como na ideia da lei constitutiva do desejo, encontra-se a mesma hipotética mecânica do poder. Ela é definida de maneira estranhamente limitativa. Primeiro, porque se trataria de um poder pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre. Em segundo lugar, porque é um poder que só teria a potência do “não” incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente anti-energia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência. (1988, Pp. 95-96).

Foucault, dessa maneira, enxerga na noção de poder tradicional vários entraves que não dariam conta da compreensão do que ele chamou de *dispositivo de sexualidade*¹⁷. De acordo com ele, interessa o poder que funciona, não pelo direito, não pela lei e pelo castigo, mas pela técnica, normalização e controle, isto é, uma noção de poder que se exerce extravasando o poder estatal e seus aparelhos repressivos. É dessa imagem, portanto, que devemos nos libertar, mergulhando numa análise do poder sob os meandros concretos e históricos de seus procedimentos. Isso não implica, no entanto, o abandono da concepção jurídica do poder, até porque, segundo Foucault, não se pode escapar do poder, como não é possível escapar da lei.

Afinal, como Foucault entende o poder e conseqüentemente a resistência, já que este é o conceito que buscamos problematizar? Ainda em *História da sexualidade I*, mais especificamente no tópico intitulado *Método*, o Filósofo francês delimita o que ele entende por poder. Vejamos: (1) poder como a *multiplicidade de correlações de forças*; (2) poder como *onipresente*, porque ele está em toda parte; e, enfim, (3) poder como “uma *situação estratégica complexa* numa sociedade determinada”. (FOUCAULT, 1988, p. 103).

Para aprofundar essa compreensão, Foucault introduz algumas proposições, das quais enfatizaremos a que mais nos importa. Ora, o poder consiste em relações de forças, ele não é algo adquirido ou compartilhado, mas se exerce de maneira difusa em relações desiguais e móveis. Estas relações são imanentes às relações de conhecimentos, relações sexuais e processos econômicos. Além disso, mais do que repressoras, elas exercem o papel de produtoras. Nas relações de poder, não há oposições binárias (dominadores e dominados), mas relações de forças múltiplas que se formam e atuam nas diversas instituições sociais. Elas, também, são, ao mesmo tempo, não intencionais e não subjetivas, isto é, não provêm de uma escolha de um sujeito central, porém elas são perpassadas por um cálculo que se exerce numa série de miras e objetivos. Por fim, Foucault traz à baila o conceito de resistência como forças indissociáveis ao poder:

– que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. [...] Elas [as correlações de poder] não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de

¹⁷ Penetração e controle do corpo individual e social; para isso, são utilizados mecanismos, táticas e estratégias de poder, os quais constituem o dispositivo de sexualidade.

resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. [...] não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa [...] Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico da relação de poder. (1988, Pp. 105-106).

Sendo assim, de acordo com Vilela (2010), Foucault rejeita aquilo que denomina como a *metafísica do poder*, ou seja, uma fundamentação ontológica do poder onde existem dois lados: o poder em geral e os que resistem a ele.

O que os conflitos das múltiplas relações de forças nos mostram é um contínuo *agonismo*, do qual, surgiriam práticas de liberação, isto é, “a resistência é um gesto constitutivo das relações de poder”. (VILELA, 2010, p.219). Pode-se asserir, então, que o par poder/resistência não entra na lógica dialética entre dominação e liberdade; até porque, se seguirmos à risca o pensamento foucaultiano, verifica-se que a resistência não é uma imagem invertida do poder, mas sim partilha das mesmas características dele.

Dessa maneira, podemos concluir desta breve analítica do poder que o pensamento foucaultiano enxerga no poder algo positivo e produtivo, no sentido de que é nas relações de poder que a história e as subjetividades são produzidas, inventadas e cunhadas. Desse modo, munidos de uma determinada estratégia, as práticas (experimentações) de resistência podem criar modos outros de existência, desde o momento em que singularidades sentem que não querem mais ser governadas de determinado modo.

Guattari (2007) ressalta que, mesmo com diferenças de “enquadramento de campo”, Foucault e ele se assemelham em suas problemáticas de singularidade analítica, pois ambas se recobrem. O que os vincula, portanto, é a evidenciação das dimensões de singularidade como objeto analítico e de seus procedimentos de elucidação. Assim, o pensamento foucaultiano, para Guattari, trata “de uma micropolítica da existência e do desejo. A finitude não deve ser suportada na resignação como uma falta, uma carência, uma mutilação ou uma castração: ela é afirmação, engajamento existencial”. (P. 40).

Sob o ângulo supra-analisado, as micropolíticas do desejo se fazem adjacentes

às microfísicas do poder. Anota Lazzarato (2014), ao aproximar o “último” Foucault e Guattari, em *Signos, máquinas, subjetividades*:

A existência é da ordem do autoposicionamento, da autoafetação. O percurso de Guattari é paralelo ao de Foucault, que chega, praticamente ao mesmo tempo, às mesmas conclusões: há uma diferença de natureza entre a enunciação parresiástica, que exprime a afirmação de “si”, e a discursividade da pragmática linguística, mesmo que seja aquela do performativo. Nos dois casos utilizamos palavras, preposições, usamos a língua, mas a lógica que as conduz é radicalmente heterogênea. (2014, p. 176).

Lazzarato, em consonância com a interpretação guattarriniana, aproxima bem mais ainda os dois pensadores sob o viés dos últimos textos foucaultianos. É por via dos discursos parresiásticos, como crítica à sociedade contemporânea, que se pode iniciar a luta por uma vida outra, por um mundo outro e pela transformação política e de si. De acordo com o Pensador italiano, as últimas palestras de Foucault fazem eco ao paradigma estético de Guattari, ao entender a política como invenção e experimentação e condição indispensável para fazer rupturas subjetivas.

É interessante notar a importância do conjunto argumentativo de Lazzarato para compreendermos melhor o que estamos chamando aqui de *reexistência*. Em Lazzarato, é forçoso pensar na relação entre instâncias diferentes, mas complementares, dentro de um plano de imanência: a *existencial* e a *enunciação*, a afirmação de si e a fala política. Observa-se que Lazzarato tende, especialmente, nessa argumentação, para uma compreensão crítica, política e democrática das sociedades contemporâneas. De acordo com ele, o ponto culminante do pensamento de Foucault é a elaboração de uma subjetividade política indissociável de uma *ethopoiesis* (relação ética - relação consigo mesmo) que passa pela transformação das leis, das instituições, de si mesmo, dos outros e da existência. Ante a interpretação, de Foucault, da democracia grega, vê-se uma relação paradoxal da enunciação, pois, ao dizer a verdade, se implica aí uma diferenciação ética na própria igualdade da linguagem. A ação política, nesse caso, paradoxalmente, engendra igualdade e diferenciação na enunciação e, além disso, produz também novos modos de subjetivação e singularidade.

Lazzarato (2014) assere que Foucault aborda a democracia mediante a noção de parresía (dizer-a-verdade), isto é, coragem de enunciar a verdade sobre os assuntos da cidade. Nesse momento do pensamento foucaultiano, a relação entre sujeito e verdade não se exprime mais nos termos das análises dos dispositivos de poder,

anteriormente descrito pelo próprio Foucault. Agora, sua pesquisa se acha nos seguintes termos: que, no discurso de verdade, o sujeito é “suscetível e capaz de dizer sobre si?”. (2014, p.195). O ato político não deve ser isolado, mas há de compreender a análise de modos de subjetivação, de práticas discursivas e também de mecanismos destinados a orientar a conduta dos homens. Lazzarato resume:

[...] sujeito, poder e saber devem ser pensados tanto em sua irredutibilidade quanto na sua necessária relação. A *parresía*, ao derivar-se do modo de subjetivação política, no qual ela nasce, para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral, nos oferece a possibilidade de pensar as relações complexas entre esses “três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros (...) mas nos quais as relações são constitutivas de uns e de outros”. (2014, p.196).

No âmbito da *parresía*, não são suficientes a *politeia* (constituição que garante a igualdade dos homens) e a *isegoria* (o direito legal de cada um falar). Elas apenas constituem as condições necessárias para se falar publicamente. O que efetivamente faz falar é a *dunasteia*: “a potência, a força, o exercício e a efetivação real do poder de falar que mobilizam relações singulares do enunciador consigo mesmo e com aqueles a quem ele se dirige”. (2014, p. 196). Lazzarato declara que a *dunasteia* é uma força de diferenciação ética, pois ela implica uma relação entre o si, os outros e o mundo. Sendo mais claro ainda, a enunciação da verdade *parresiástica* acarreta um risco ao falante, exigindo dele coragem para assumir as várias consequências de seu discurso. Nesse sentido, a *parresia* é uma potência, uma força que se volta sobre si mesma, uma ação que também se dirige aos outros com o intuito de conduzi-los e/ou persuadi-los. Por isso, a *parresia*, de acordo com o pensamento de Foucault, resulta em uma diferenciação ética, pois entra em constantes processos de singularização.

Dessa maneira, o sujeito político supõe antes de tudo um sujeito ético que se compromete por via, de um autoposicionamento e de uma autoafetação, que o tornariam capaz de conduzir a si mesmo e, por consequência, os outros dentro de uma situação de conflito. O paradoxo *parresiástico* advém de regimes heterogêneos, de um lado, a face do direito (*politeia* e *isegoria*) e, por outro, a face da força e da potência (*dunasteia*). Essa é a problemática que Foucault (2010b), em seus últimos textos, mais especificamente na aula de 2 de fevereiro de 1983 (Governo de si e dos outros, p. 147), nos traz para pensarmos além de uma democracia representacional. Quer dizer, com a *parresia*, introduz-se uma diferença de fato dentro da igualdade. Não há democracia, na medida em que não há discurso verdadeiro e este só pode derivar de uma diferenciação

ética. Dentro da própria noção de igualdade, contudo, existe a possibilidade da morte de um dizer verdadeiro. Eis o belo contrassenso com o qual a democracia, o sujeito político e o sujeito ético devem lidar.

Lazzarato (2014) vê em Foucault uma espécie de estética da enunciação, ao excluir a *parresia* da racionalidade discursiva e universal. Foucault, na verdade, propõe a subjetivação como um processo imanente de ruptura e constituição do sujeito, pois a enunciação não verifica o que já existe (igualdade), mas se abre ao novo no próprio ato de falar.

Ao analisar a democracia ateniense, segundo Lazzarato (2014), Foucault entende que sua derrocada não se deu somente por conta dos interesses aristocráticos de reaver seus privilégios de nascimento. Mais do que isso, ele vê na crise da democracia grega o problema relacional entre ética e política, igualdade e diferenciação. Isto é, os inimigos da democracia afirmam que ela não pode dar lugar à diferenciação ética dos sujeitos falantes que pensam e agem. A crise da *parresia* na democracia grega fez com que Foucault buscasse nos cínicos um novo modelo de estilo de vida que incorpora o dizer a verdade na própria ação, não se expondo mais aos riscos políticos, mas se restringindo à esfera pessoal e à constituição do sujeito moral, politizando o que aparentemente parecia ser individualismo.

Diz Lazzarato,

Mas isto é feito de acordo com uma dupla alternativa: de uma “metafísica da alma” ou de uma “estética da vida”; do conhecimento da alma e de sua purificação, que permite o acesso a um outro mundo, ou de práticas e técnicas para se por à prova, para experimentar a si mesmo, a vida e o mundo no *aqui e agora*. A constituição de si, não como “alma”, mas como “bios”, como um modo de vida. (2014, p. 201).

Ao contrário do platonismo, os cínicos buscam na própria existência uma vida outra, uma verdadeira vida pautada em técnicas e hábitos de um cuidado de si que conduziria, em última análise, o cuidado do outro e do mundo também. Na realidade, os cínicos dramatizam e reformulam politicamente a relação de si, implicando laços éticos e políticos por meio da verdade. É por intermédio dos cínicos, escola filosófica *menor, marginal* e com pouca estrutura doutrinária, que Foucault se apoia em sua crítica transvalorativa. Assim como os cínicos e como Nietzsche, Foucault busca uma *transvaloração de todos os valores* que interrogam as instituições e os modos de vida vigentes autoexperimentando e autoexaminando, algo que não se ensina nem se

aprende; é tudo uma questão de exercício sobre si mesmo, autoexame, testes de resistência, o combate neste mundo. Lazzarato denomina isso de uma espécie de política de experimentação que aliam direitos e formação de *ethos*.

Experiência para Foucault, no sentido pleno da palavra, significa uma transformação do próprio sujeito. A princípio, entretanto, após a leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot, o Filósofo francês toma para si a noção de experiência como uma espécie de dessubjetivação, que teria como função arrancar o sujeito a si mesmo, fazer de modo que não seja mais ele mesmo, ou que seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução. Isso seria a ideia de uma experiência-limite, puramente dionisíaca¹⁸. O conceito de *experiência*, todavia, receberá uma elaboração própria nos últimos textos redigidos pelo Pensador. Tal conceito seria como a maneira histórica de subjetivação, isto é, pensar a historicidade própria dos modos de experiência. Dessa maneira, existem três elementos que compõem toda a experiência: (1) um jogo de verdade, (2) relações de poder, (3) modos de relação consigo mesmo e com os outros.

Percebe-se aí que Foucault tenta direcionar toda sua produção filosófica com origem num só viés. Diz ele: “Meu objetivo [...] foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (2010d, p. 273). Assim, não o poder, mas o sujeito, constitui o tema geral de suas pesquisas. A formação do sujeito, porém, como ele mesmo garantiu, é constituída por três estádios que compõem a experiência: o saber, o poder e a relação consigo mesmo.

Ao adotarmos o sentido de experiência como abertura de possibilidade de transformação, podemos asserir que sujeito de experiência é aquele aberto a mudanças mediado por uma autoconstituição. Este é o sujeito ético proposto por Foucault em suas últimas reflexões, ou seja, tomar-se a si mesmo como objeto de conhecimento e de ação.

Vilela (2010) expõe o que é para Foucault esse sujeito da experiência:

O sujeito que Foucault toma como objecto de análise não é um sujeito abstracto ou *a priori*, mas sim um sujeito de experiências que se forma, precisamente, nas práticas do eu e na abertura à experiência. O trabalho empreendido pelo sujeito sobre si realiza-se, então, a partir da *experiência do fora*, do *outro*, implicando um regresso a si mesmo

¹⁸ Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche discorre sobre a experiência da magia do dionisíaco, na qual o “subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento”. (1992, p.30).

para se transformar. Isto é, a experiência abre a possibilidade de uma transformação da relação que mantemos com o saber, com os outros e com nós mesmos. [...] abrindo a possibilidade de *ser de outro modo*. (P. 243).

Esta menção situa o sujeito num devir constante, onde o princípio de identidade do “eu” cai por terra. Isto é, o *si mesmo* é múltiplo e indefinido, podendo ser formado, transformado ou deformado. Em outras palavras, o sujeito não é uma substância, muito menos uma essência preestabelecida, mas sim uma *forma* capaz de modulações constantes num devir incessante. O exercício de si para consigo é constituído por um feixe de relações. A experiência de si para consigo não é isolada, mas remete-se a um fora, a saber, a uma alteridade. Diz Vilela: “no ponto de intersecção dessa relação advém o nascimento de uma subjectividade que desenha sua existência a partir de um tecido de relações”. (2010, p. 244).

É dessas relações consigo, os outros e o mundo, perpassados por um movimento do pensamento, que podemos desenharmos a existência desde uma experiência estética, ética e política. *O cuidado de si*, entretanto, como ação rigorosa, prescinde de atividades que implicam atenção, conhecimentos e técnicas. Nesse momento, podemos falar de uma *estética da existência* ou de uma ética como arte de viver, por outras palavras, o exercício estético é dar forma à própria vida e conduzi-la como um sujeito moral de suas próprias ações, não supondo, assim, preceitos normativos, legais ou metafísicos.

A experiência da *resistência*, nesse sentido, pressupõe uma arte de viver, a qual faz frente às forças de sujeição no contexto do biopoder¹⁹ contemporâneo. Isso significa que, nessa perspectiva, *resistir* não é apenas uma reação passiva aos assujeitamentos e sujeições *de motu próprio*. Mas sim, um gesto que exprime vida, ação, criação, afirmação, portanto, o jogo agônico da própria existência. A esse respeito, Vilela (2010) reúne as noções de resistência e existência, tornando-as uma só:

Ser um existente é desenvolver, de uma maneira mais ou menos activa, as forças que o animam e que fazem com que ele exista. Existir é, assim, resistir. E a existência é, em si mesma, uma *força*. Se ninguém sabe o que pode um corpo é porque um corpo é uma força (*puissance*); mais do que indeterminada, *infinita*. Ora, nenhuma força

¹⁹ Poder sobre a vida (as políticas da vida biológica) e o poder sobre a morte (o racismo). Foucault analisa esses dois sentidos do biopoder ao nível das tecnologias do poder.

conhece limites, nem normas. Toda força tende para o ilimitado e apenas conhece a lei do tudo ou nada: antes destruir ou ser destruído do que não se desenvolver, antes não ser do que ver o seu ser diminuído. [...] Deste modo, toda a força é envolvida num jogo de acções e reacções. *Relação de forças* significa: força *contra* força. (P.276).

Encarar a existência como *reexistência* consiste, portanto, em uma estratégia de enxergar o sujeito, dotando-o, assim, de uma plasticidade maleável e (trans)formativa, tendo nas práticas de si a possibilidade de liberação e fuga. É na perspectiva da cultura grega do *cuidado de si*, a qual Foucault retoma como eixo de análise principal em seus últimos textos, que podemos vislumbrar uma abertura do pensamento para a formação humana como *estética da existência*. É com ela que, talvez, se possa, na atualidade, resistir à formalização do existente e à instrumentalização da cultura.

Retomando a análise de Lazzarato (2014), ele questiona-se sobre o funcionamento do processo de subjetivação que se abre para uma vida outra e um mundo outro. Isso não devém apenas da fala e da razão. Os cínicos faziam bem isso, não só como seres falantes, mas também como corpos que enunciam algo, ou seja, suas técnicas “performáticas” forçam os outros a pensar e sentir, convocando uma multiplicidade de semióticas.

O cajado, as vestes, a pobreza, a errância, a mendicância, as sandálias, os pés nus etc., pelos quais os Cínicos exprimem seu modo de vida, são modalidades não verbais de enunciação. Os gestos, as ações, o exemplo, o comportamento, a presença física constituem práticas e semióticas de expressão dirigidas aos outros através de outros meios que não a fala. Nas “*performances*” cínicas, a língua tem mais que uma função denotativa e representativa; ela tem uma “função existencial”. Ela afirma um *ethos* e uma política, ela ajuda a construir territórios existenciais, para usar os termos de Guattari. (LAZZARATO, 2014, p. 206).

Esse modo de vida não opõe “*logos*” e “*existência*”, mas situa-se entre os modos de vida e as instituições. Os cínicos, por esse ângulo, provocaram um ataque feroz às fundações da Filosofia e da cultura grega ocidental, ao trazerem à tona um devir-animal-político, algo impensável na esfera logocêntrica.

Em sua análise, Lazzarato (2014) evoca a dicção *a partilha do sensível* para designar as binaridades molares que distribuem e organizam os papéis sociais e

políticos, bem como os modos de subjetivação. Neste caso, a *partilha do sensível* exprime o poder molar que estratifica as relações micropolíticas ou maquínicas. Estas últimas agem além dessa partilha, em que laborem humanos e não humanos. O capitalismo contemporâneo parece estar agarrado no maquínico, não se centrando nas pessoas ou nas binaridades. Estas ainda permanecem, mas sob o jogo imanente das *servidões maquínicas* e *sujeições sociais* (ver o Primeiro Corte). Declara Lazzarato (2014): “é impossível compreender o capitalismo contemporâneo sem problematizar a relação que o molar (...) entretém com a microfísica e os agenciamentos maquínicos”. (P. 208). Ainda mais, diferentemente do que Deleuze (2016) desenvolveu em no texto *Desejo e prazer*, o Autor italiano dá um passo à frente em sua interpretação, ao redirecionar o poder como aquele que investe na relação consigo mesmo, na ética.

É nesse sentido que Maurizio Lazzarato (2014) encontra a possibilidade de resistência na contemporaneidade, ao apoiar-se nas considerações de Foucault sobre os cínicos, pois “o *bios*, a existência e a subjetivação 'militante', pode fornecer armas para resistir aos poderes do capitalismo contemporâneo, que faz da produção de subjetividade a principal e mais importante de suas operações (Guattari)”. (P. 208). A questão expressa é como romper com as sujeições por meio da relação consigo, ou seja, como politizar as relações de micropoderes mediante a subjetivação. Os cínicos, na verdade, desenvolvem uma subjetivação “militante” de formação de um *ethos* que se relaciona e se desenvolve por experiências de si, aglomerando, a um só tempo, saber, poder e relação para consigo.

A formação de um si/comum (coletivo) talvez seja a maior preocupação de Lazzarato, ao propor uma resistência que se encontrará nas brechas da igualdade e da desigualdade. A questão política nessa visão abre espaço para a diferenciação ética. Trabalho de si sobre si e o processo de constituição do coletivo seriam a resistência propícia a encarar nossa época, caracterizada, segundo ele, pela *servidão maquínica* e pela *sujeição social*.

A política não deve ser buscada na instituição democrática (sob a forma representativa ou “grega”), já que é o capitalismo em sua dupla implicação da subjetividade (sujeição e servidão) que constitui o ponto e o vetor de subjetivação. É impossível pensar e praticar a subjetivação se esta última não se articula e não rompe com os fluxos econômicos, sociais, maquínicos, semióticos do capital. Apenas na ruptura com a “economia”, e a partir das possibilidades de mutação da subjetividade, abertas por essa ruptura, é que os agenciamentos coletivos de enunciação serão capazes de destituir as subjetivações personológicas (trabalhador, consumidor, telespectador, etc.) nas quais

os indivíduos se alienam. (LAZZARATO, 2014, p. 210).

Lazzarato se esforça para aglutinar os pensamentos guattari-deleuzeanos, foucaultiano e marxista em uma proposta de luta e resistência contra a sociedade de controle ou contra o *capitalismo connexionista*. Ao que parece, mesmo trespassado pelo pensamento guattari-deleuzeano, Lazzarato busca, ao nosso ver, uma reterritorialização no conceito de igualdade, mesmo ele assumindo a relação paradoxal que este conceito nos traz, o que nos faz pensar, mesmo que por instantes, no perigo de um caminhar salvacionista. O agenciamento desses pensadores e de seus conceitos ressoa largamente em vários pensadores contemporâneos que buscam opções contra aquilo que nos assola - Antonio Negri e Michael Hardt, por exemplo. O objetivo geral de todos os autores já mencionados, mesmo que por vias desencontradas, é produzir ou fazer emergir outra realidade, ao mesmo tempo, política, ética, estética e existencial por meio do que denominamos *resistência*.

2.3.1 O cinismo: cuidado de si, *parresia* e *resistência*

Indo diretamente ao último curso de Foucault, *A coragem de verdade*, especificamente em suas últimas aulas, analisaremos de perto o desenvolvimento de sua pesquisa no que se refere ao pensamento-prática dos cínicos. Este tema é relevante para compreendermos uma das várias facetas do que estamos chamando de *resistência*. Mesmo depois de termos passado rapidamente pelo cinismo, à luz da interpretação de Lazzarato (2014), torna-se iminente debruçarmo-nos um pouco mais sobre a instigante abordagem que o Autor francês faz sobre o *cinismo*, a *verdade*, o *cuidado de si* e a *parresia* imerso naquilo que ele chamou de *estética da existência*.

Foucault encara o cinismo, ou sua história, não apenas como uma doutrina filosófica, mas sim como maneira de ser e atitude (filosófica). Destoando das tradições interpretativas sobre tal movimento, que apontavam o cinismo como uma espécie de individualismo exagerado pautado em uma existência animal e natural, Foucault, na realidade, tenta extrair algo que se destaque dessas interpretações uníssonas, ao suscitar a hipótese de que existem outras dimensões mais fundamentais que estão no cerne do cinismo: o relacionamento entre formas de existência e manifestação da verdade – a existência como escândalo vivo da verdade, estilo de vida ou modo de vida como lugar de emergência da verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 158).

Com essa visada foucaultiana do cinismo, novas maneiras de entender e experimentar a Filosofia, e, conseqüentemente, a própria existência, surgem, explicitando modos outros de vida que não aqueles impostos pelas convenções, hábitos e instituições. A *reexistência* encontrar-se-ia aí coberta por outros *princípios* que não epistemológicos, mas éticos, estéticos e políticos, perpassados, portanto, por uma vontade de *transvaloração de todos os valores*. O cinismo, nesse sentido, nos desloca, porque ele rompe com toda e qualquer padronização imposta nas maneiras de viver. Ele seria uma grande arma, não como exemplo a ser seguido, mas como um orientador de atitudes que mostram serem possíveis outros modos de se relacionar consigo, com os outros e com o mundo.

É expressa longamente a ideia equivocada de que o modo de ser cínico prevaleceu somente na Antiguidade greco-romana. Foucault aponta pelo menos três fatores que disseminaram o esquema cínico na longa história da Europa. (1) Pela religião por via de práticas e pelas instituições do ascetismo na antiguidade cristã. (2) Nas práticas políticas como movimentos revolucionários ao longo do século XIX. (3) E, por último, outro veículo de estilo de vida cínica pode ser encontrado na arte dos séculos XVIII e XIX. Sem poder desbravar esses três possíveis campos de investigação de estilos de vida com atitudes baseadas/inspiradas no cinismo, cabe apenas apontar a noção de que em todas elas imperavam maneiras intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir. Afirma Foucault em um manuscrito de aula que não foi pronunciado verbalmente:

Pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência. Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade. (2011, p. 166).

A vida, nesse sentido, principalmente nos moldes na que vivemos, está atrelada a regimes de verdades que cerceiam e bloqueiam a assunção de uma vida verdadeira. Viver “verdadeiramente” é encarar a existência como inventividade, como um cuidado de si constantemente elaborado e reelaborado, criando valores e anulando valores caducos ou pueris que nos amarram em falsos problemas. Percebe-se que não existem fórmulas prontas e acabadas para uma vida verdadeira, por isso, também, não existem

fórmulas/programas fechados para a *reexistência*. A cada momento, a todo instante em que duramos, ou seja, em que acolhemos os acontecimentos, existimos em um tempo que não é o cronológico (cronopolítica- política de otimização do tempo, fazer o tempo render). É nessa elaboração de um tempo outro em nós que produzimos esquemas de atitudes que potencializariam a vida.

O importante para os cínicos, no tocante ao ensino de sua Filosofia, segundo Foucault, era “dar aos indivíduos que eram formados um treinamento ao mesmo tempo intelectual e moral. Tratava-se de armá-los para a vida, para que pudessem enfrentar os acontecimentos” (2011, p. 181). O ensino cínico, nesse aspecto, é um atalho, um caminho breve para a virtude. Breve, porém, difícil e árduo. Uma trilha sem discursos repleta de exercícios e de práticas de despojamento e resistência (*áskeisis*).

Entender o cinismo sob a óptica da *parresia* (dizer a verdade) que não se contenta apenas em dizer a verdade, mas vivê-la e experienciá-la mediante uma manifestação de existência, implica um posicionamento ético-político. O tema da produção da verdade no próprio modo da vida convida-nos a problematizar o que seria uma verdadeira vida (*alethès bios*) para os cínicos e, por desdobramento, para nós mesmos. Foucault nos serve um princípio sobre o modo pelo qual os cínicos jogavam com essa noção da verdadeira vida. A *fórmula* “mudar o valor da moeda” traz em si a proposta cínica para ter uma verdadeira vida. Os termos moeda e costume, lei e regra confundem-se em tal asserção. *Numisma* é a moeda. *Nomos* é a lei; ou seja, mudar o valor da moeda pode significar também mudar o valor da lei, das regras ou dos costumes. Nietzsche denominou essa mudança de *transvaloração de todos os valores*, isto é, a capacidade de criar valores outros ou/e de levar ao limite valores canônicos como escárnio e escândalo; o cinismo como careta da verdadeira vida (entendida pela Filosofia clássica).

Investigando a Antiguidade grega, podem ser traçadas três características no que diz respeito à *parresia* (coragem da verdade). A primeira centra-se em uma ousadia política, - que é a bravura política do dizer a verdade, tanto do democrata, quanto do cortesão que difere das opiniões unânimes. A segunda coragem da verdade, estudada por Foucault, chama-se de ironia socrática. Esta consiste em fazer as pessoas reconhecerem sua ignorância, acarretando para o parresiasta riscos de vingança, raiva ao tentar conduzir as pessoas a cuidar de si mesmas. A terceira coragem da verdade, a que nos interessa mais nesse instante, é o escândalo cínico. Este arrisca a vida, não simplesmente dizendo a verdade, mas pela própria maneira como se vive (FOUCAULT,

2011, Pp. 205-206). Com efeito, o Filósofo francês demarca diferenças entre duas maneiras de vida filosófica (*bios philosophikos*). Filosofar não é somente produção de discursos seguindo regras metodológicas que obedecem a um princípio de razão determinado, mas, também, a Filosofia é uma modalidade de vida. Isto é, o filósofo, nesse segundo âmbito, expõe sua vida não só por seus discursos, mas também por sua existência, por sua maneira de existir.

Todo esse estudo do estilo de vida filosófica dos cínicos relaciona-se diretamente com a questão das práticas e das artes de existência. Elas é que tornam a existência em *reexistência*, pois põe em xeque modelos de vida padronizados, produzidos atualmente pelo estilo neoliberal de ser, que cerceiam possibilidades outras de existir; os temas clássicos e recorrentes da Filosofia antiga, disseminados por Sócrates, pelos estoicos, epicuristas e cínicos, existem temas comuns entre eles. A Filosofia entendida como preparação para a vida, como um ocupar-se de si mesmo antes de tudo, como um estudar apenas o que é realmente útil na e para a existência e, por último, como um estilo de vida que autentica seus princípios desde a própria maneira como se vive.

Desses temas, apenas um destoa da tradição. E, justamente por meio deste novo tema, todos os outros são revistos e revisitados singularmente de acordo com o estilo de vida cínico. O princípio que ordena alterar, mudar o valor da moeda, é tido como um princípio de vida dos cínicos. O sentido dessa fórmula pode ser vislumbrado por via de alguns autores da Antiguidade que remetiam a vida do cínico como a vida de um “cão”. Acentua Foucault, com base nalgumas interpretações canônicas sobre a vida cínica:

A vida *kinikós* é uma vida de cão na medida que não tem pudor, não tem vergonha, não tem respeito humano. É uma vida que faz em público e aos olhos de todos o que somente os cães e os animais ousam fazer, enquanto os homens geralmente escondem. A vida de cínico é uma vida de cão como vida impudica. [...] a vida cínica é uma vida de cão porque, como a dos cães, é indiferente. Indiferente a tudo o que pode acontecer, não se prende a nada, contenta-se com o que tem, não tem outras necessidades além das que pode satisfazer imediatamente. [...] a vida dos cínicos é uma vida de cão, ela recebeu esse epíteto de *kynikós* porque é, de certo modo, uma vida que late, uma vida diacrítica (*diakritikós*), isto é, uma vida capaz de brigar, de latir contra os inimigos, que sabe distinguir os bons dos maus, os verdadeiros dos falsos, os amos dos amigos. [...] a vida cínica é *phylaktikós*. É uma vida de cão de guarda, uma vida que sabe se dedicar para salvar os outros e proteger a vida dos amos. (2011, Pp. 213-214).

A vida cínica, dessa maneira, dispõe de todas as questões já postas pela tradição, contudo, eles as conduzem ao limite, ao escândalo, revertendo, assim, o que se entendia até então por vida verdadeira. A vida verdadeira cínica é a vida outra, não uma outra vida existente em um outro mundo. Para Foucault, esses são os dois principais temas que a Filosofia ocidental não cessou de desenvolver: outro mundo e vida outra.

O outro mundo é forjado pela crença de um mundo puro da verdade que derivaria, também, da crença de um “si”, constituído como alma de que é preciso cuidar. Contemplando esta alma, contempla-se a si mesmo, descobrindo o mundo puro da verdade. Funda-se, com efeito, o princípio do outro mundo que assinala a origem da metafísica ocidental. Já o cuidado de si como vida outra leva ao ponto, não de saber o que é esse si em sua verdade, “mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e o que deve ser uma vida que pretende cuidar de si”. (FOUCAULT, 2011, p. 216). Essa última linha de desenvolvimento do cuidado de si fornece o fundamento filosófico para a questão da arte de viver, da verdadeira vida como vida outra, divergindo, então, da metafísica ocidental do outro mundo.

O que faz com que a vida outra aconteça, segundo Foucault, é uma dramatização do princípio de não dissimulação na e pela própria vida. É uma encenação da vida em sua realidade material e cotidiana pública. Isso provocaria uma reversão de seus efeitos pelo fato de sua radicalização, ou seja, a não dissimulação que provocaria a vida verdadeira, a vida outra é a naturalização da vida em todos os seus sentidos. A animalização como o estilo de uma vida inteiramente boa, porque inteiramente visível rompe com os limites habituais e convencionais do pudor que o homem acredita serem indispensáveis.

“A natureza nunca pode ser um mal”. (FOUCAULT, 2011, p. 224). O lema cínico é viver sem se envergonhar do que se faz, pondo “pelos ares o código de pudor a que esse princípio de não dissimulação permanecia, implícita ou explicitamente, associado”. (FOUCAULT, 2011, p. 225). A verdadeira vida compreendida como vida outra marca o que Foucault entende como o cerne do escândalo cínico.

O que torna interessante o relato do cinismo foucaultiano é a possibilidade de vislumbrar a arte de existência como um dos modos de resistir às ficções e às “falsas” realidades. Os cínicos produziram realidade, criaram realidade desde os princípios do cuidado de si e da *parresia*, romperam, assim, com aquilo que é produzido em nós e se instala como instâncias fixas como o eu, o sujeito, a consciência etc. Então, encarar a

existência porém de uma estética da *reexistência* parece ser uma das saídas para um mundo repleto de controle e submissões voluntárias como o nosso.

Uma das reversões ou transvalorações que os cínicos produziram, além das que já foram mencionadas, é a do tema da *vida soberana*. Esta é uma vida em posse de si mesma e que funda por consequência uma relação com o outro e os outros, pois essa posse de si permite ser útil aos outros quando eles estão em dificuldades ou em desgraça. O cínico é o único rei verdadeiro, pois despido por completo de qualquer instância que o torne dependente além de si mesmo. Essa não necessidade de nada além de si mesmo torna o cínico o verdadeiro rei, o rei antireal, o “rei real” e derrisório. A dramatização da vida soberana pelos cínicos torna-a uma vida militante, vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros. Foucault (2011) declara a respeito da vida militante dos cínicos:

Os cínicos, parece-me, têm uma idéia um pouco diferente. Seria a idéia de uma militância de certo modo em meio aberto, isto é, uma militância que se dirige a absolutamente todo mundo, uma militância que não exige justamente uma educação (uma *Paidéia*), mas que recorre a meios violentos e drásticos, não tanto para formar as pessoas e lhes ensinar, quanto para sacudi-las e convertê-las, convertê-las bruscamente. É uma militância em aberto no sentido que pretende atacar não somente este ou aquele vício, defeito ou opinião que este ou aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam nos vícios, defeitos, fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral. É portanto uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscaria simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz. [...] um militantismo aberto, universal, agressivo, um militantismo no mundo, contra o mundo. É isso, creio, que constitui a singularidade dessa soberania cínica. (P. 251).

O movimento cínico, em face disso, teria uma grande importância na história da Filosofia, levando-se em consideração as artes de existência como o seu fio condutor. O resgate desses filósofos “mal-ditos” e de suas concepções “estranhas” e escandalosas põe em pauta, na Contemporaneidade, a emergência de novas experiências éticas que sacudiriam e transformariam a vida em uma vida outra para um mundo outro.

Em seus ditos e escritos, além das obras e dos cursos, Foucault mostra seu lado *cínico*, militante, no que diz respeito à sua orientação sexual e a vida em geral. Em seguida, faremos breve análise da militância (*reexistência*) foucaultiana com apoio numa entrevista intitulada *Da amizade como modo de vida*.

Na mesma linha de raciocínio, Foucault (1981), no texto *Da amizade como modo de vida*, explicita outras maneiras de vida possíveis resistentes às padronizações das sociedades ocidentais. Como um “militante”, “ativista” da causa homossexual, Foucault propõe que, por via das relações homoafetivas, poder-se-ia estabelecer e inventar relações outras, multiplicidades de relações. Não interessa para ele encontrar o segredo do eu e do desejo, mas usar a sexualidade para chegar a modulações relacionais. Emerge dessa problematização a amizade. Esta é caracterizada pelo Pensador francês como algo que sempre se deve estar inventando, ou seja, a amizade, na perspectiva da homossexualidade, é uma relação ainda sem feição, inquietante, que produziria alianças e linhas de forças imprevistas. “Penso que é isto que torna ‘perturbadora’ a homossexualidade: o modo de vida homossexual, mais do que o próprio ato sexual”. (FOUCAULT, 1981, p. 349).

As relações que produzem curto-circuito nas leis, regras e hábitos embaralham os códigos institucionais, produzindo vidas outras. Para se alcançar outros modos de vida, é necessário um trabalho sobre si mesmo, um ascetismo que não tem finalidade alguma, objetivo nenhum, a não ser o próprio processo ininterrupto de si sobre si mesmo até que surja uma maneira de ser ainda improvável e que sugira, portanto, mais do que liberar nossos desejos, que nos torne cada vez mais suscetíveis ao prazer. Por isso, para Foucault, a noção de modo de vida aufere destaque, pois ele pode dar lugar a relações intensas, a uma cultura e a uma ética - eis o desenvolvimento de um modo de vida que difere por completo das institucionais.

Em face disso, Foucault, assinala:

A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas porque a posição desse “de esguelha”, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social permitem fazer aparecer essas virtualidades. (1981, p. 351).

Para que se abram novas possibilidades de modos de vida como resistência, precisa-se de um programa vazio, que abra para a inventividade e não para as leis. Foucault finaliza a entrevista com as seguintes palavras: “É preciso fazer aparecer o inteligível sobre o fundo de vacuidade e negar uma necessidade, e pensar o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis”. (1981, p. 353).

Em contrapartida à análise de Guattari e de Lazzarato, Deleuze (2016) é incisivo em sua análise ao pensamento de Foucault. O texto *Desejo e Prazer*, carta enviada a Foucault em 1977, para exprimir sua amizade, demarca a diferença entre eles (Deleuze e Foucault) distanciando-os de modo mais radical da aproximação feita por Guattari. O texto de Deleuze circula ao lado da noção de *dispositivos de poder* como o centro do elogio e da crítica desferida ao Pensador parresiástico. Os dispositivos de poder para Deleuze, nesse texto, são essenciais sob três aspectos. (1) Poder entendido de maneira diferente da análise tradicional (Teoria do Estado). (2) Descoberta da relação intrínseca entre poder-saber (formações discursivas e formações não discursivas). (3) Os dispositivos de poder não procedem via repressão ou ideologia, mas mediante normalizações e disciplinas.

Segundo Deleuze (2016), os dispositivos de poder compreendem duas direções distintas, de microanálise. Sendo esses dispositivos irreduzíveis a um aparelho de Estado, por um lado, eles podem ser de uma multiplicidade difusa, mas, por outro lado, eles remetiam a um diagrama, “um tipo de máquina abstrata imanente a todo campo social” (P.128), por exemplo, o panoptismo. O primeiro tensionamento que Deleuze desfere à noção de dispositivos de poder é quando Foucault, em *Vontade de saber*, amplia a noção de dispositivo de poder não somente como poder normalizante, mas também como poder constituinte (da sexualidade) que produz verdade. Eis o perigo de surgirem falsas questões como: “será que Michel retorna a um análogo a um 'sujeito constituinte', e por que experimenta ele a necessidade de ressuscitar a verdade, mesmo fazendo dela um novo conceito?” (P. 128).

De fato, a primeira crítica de Deleuze surge quando a noção de microanálise é posta frente à ideia de macroanálise, isto é, mesmo sabendo da imanência entre ambas, a pergunta que se faz é: qual a diferença de escala entre essas análises? Para Deleuze, Foucault, em *Vontade de saber*, parece remeter o macro ao modelo estratégico e o micro ao modelo tático. Isso, porém, incomoda Deleuze, pois, para ele, os microdispositivos têm também toda uma dimensão estratégica. Outra asserção foucaultiana dá a entender que o que determina o micro são as “relações de força” ainda não muito desenvolvidas por Foucault, segundo Deleuze até a publicação de *Vontade de saber*.

O pensador nômade destaca sua primeira diferença em relação ao pensamento de Foucault, quando ele questiona em última instância se a diferença de natureza, na imanência, entre o micro e o macro, permitiria ainda se falar em dispositivos de poder,

pois “a noção de Estado não é aplicável ao nível de uma microanálise, porque, (...) não se trata de miniaturizar o Estado. Mas a noção de poder seria mais aplicável? Não seria ela também a miniaturização de um conceito global?” (P. 129). A desconfiança de Deleuze é a de que os microdispositivos não possam ser descritos em termos de poder, mas sim em agenciamentos de desejo.

Os agenciamentos de desejo, para Deleuze e Guattari, demarcam a não “naturalidade” do desejo, a sua não “espontaneidade”. Assim, os dispositivos de poder estariam imersos nos agenciamentos de desejo, portanto, situá-los nos distintos agenciamentos seria uma das tarefas para demarcar sua posterioridade ou como um dos elementos que compõem os agenciamentos.

Sendo um componente dos agenciamentos, os dispositivos de poder não seriam constituintes, “mas os agenciamentos de desejo é que disseminariam formações de poder segundo uma de suas dimensões”. (P. 130). Desse modo, para Deleuze, o poder é uma afecção do desejo, por isso, primeiro como elemento de uma microanálise. Deleuze ainda desconfia de um efeito de repressão nos dispositivos de poder, coisa que para os agenciamentos de desejo em nada se relaciona. As operações desses dispositivos de poder esmagam as pontas dos agenciamentos de desejo. É, então, em uma das teses de Foucault, em *Vontade de saber*, que Deleuze encontra, com apoio em sua análise, um contrassenso na microanálise foucaultiana. A afirmação de que *o dispositivo da sexualidade assenta a sexualidade sobre o sexo* deixa entender que há aí um efeito de repressão, precisamente na fronteira do micro e do macro; isto é, o dispositivo de sexualidade será assentado sobre uma instância molar, “o sexo”.

Retomando o exposto há pouco sobre as linhas de fuga, é nelas que os dispositivos de poder vão tentar se atar, emperrar... Nesse momento, mais uma vez, retomemos nossa análise para o conceito de resistência foucaultiana, para, em seguida, nos apropriarmos dele à vontade.

A noção de resistência em Deleuze torna-se secundária, pois não adquire o mesmo estatuto que Foucault tinha doado. Ora, “se os dispositivos de poder são, de alguma maneira, constituintes, contra eles só podem haver fenômenos de 'resistência', e a questão incide sobre o estatuto desses fenômenos”. (P. 132).

Aos olhos de Deleuze, qual seria, então, o estatuto dos fenômenos de resistência para Foucault? Há várias direções: (1) os fenômenos de resistência seriam como uma imagem invertida dos dispositivos de poder com as mesmas características, difusão e heterogeneidade. Nesse sentido, para Deleuze, eles, na verdade, bloqueiam as

saídas. (2) Se os dispositivos de poder constituem verdades, os fenômenos de resistências produziram também uma espécie de poder da verdade contra os poderes. (3) A terceira direção dita sobre os prazeres. Estes significam para Deleuze outra coisa, diferentemente do que Foucault entendia. Até porque, nesse momento, as problemáticas de ambos parecem distanciar-se um pouco mais. Deleuze faz uma abordagem crítica da concepção de poder e resistência erigida por Foucault, com base em outros conceitos e concepções filosóficas. As noções de *desejo*, *linhas de fuga* e *máquina de guerra*, até então, não têm equivalência no arcabouço teórico foucaultiano. Para Deleuze, não há o problema do estatuto dos fenômenos de resistência, já que as linhas de fuga (os movimentos de desterritorialização como determinações coletivas históricas) são primeiras. O desejo é que agencia o campo social, fazendo dos dispositivos de poder efeito desse plano anterior. O que caracteriza em primeiro lugar uma sociedade é o fato de que nela tudo foge, tudo se desterritorializa.

Percebe-se aí o distanciamento de problemática evidenciado por Deleuze entre ele e Foucault. Nesse aspecto, resistência e linhas de fuga se diferenciam em grau e potência. Isto é, se a resistência é assim como o poder, não constitutivo da realidade, ou melhor, um efeito produzido em nós e por nós, faz-se necessário criar outra noção de prática/conceito, que já denominamos de *resistência*. Esta unifica as duas concepções, pois, ao fugirmos, ou ao traçarmos linhas de fuga, buscamos armas contra tudo o que barra e estratifica nosso plano de imanência. E essa aproximação entre as teorias de Deleuze, Guattari e Foucault parece efetivar-se mais ainda desde os últimos escritos foucaultianos, os quais abordam o *cuidado de si* e a *parresía*; práticas de si que evocariam uma faxina das estratificações em nosso plano, para, em seguida, acolhermos o acontecimento sem necessidade de fixá-lo em ficções como o eu, o sujeito, a consciência. Estas são outras coisas em nós, produzidos pelo lixo social, informacional, comunicacional, ambiental etc. Portanto, a conjugação entre duas ontologias, uma da imanência, outra das relações, dá um contorno efetivo para o que estamos chamando de *resistência*.

É válido ainda persistirmos um pouco nas diferenças expressas pelo próprio Deleuze entre ele e Foucault. O clímax do texto *Desejo e Prazer* é atingido justamente quando Deleuze propõe uma diferença radical entre o que ele entende por desejo. Para ele, desejo não comporta qualquer falta. Ele não é um dado natural e está constantemente unido a um agenciamento. Desejo é um processo, pois ininterrupto, é um afeto, uma “hecceidade” (uma vida...), é acontecimento. Dele implica a constituição

do campo de imanência e dos CsO. Ele é que comporta as linhas de fuga e as desterritorializações. Portanto, novamente Deleuze reforça a ideia de que esse é um plano que se opõe às organizações, aos organismos, às estratificações e às organizações do poder.

Dessa maneira, desejo e prazer se distinguem absolutamente. O prazer interrompe o processo imanente do desejo, pois ele estaria ao lado das estratificações e organizações, negando, assim, o campo de imanência próprio do desejo. É como se o prazer interrompesse a positividade do desejo ao se reterritorializar no sujeito.

Outra crítica interessante é quando Deleuze indica que o biopoder opera reterritorializações do corpo, a saber, corpo-indivíduo e corpo-população. Nestes dois aspectos do biopoder, é imposta uma organização aos corpos, nada mais distante do CsO desestratificado.

Deleuze finaliza seu texto, indagando se Foucault conseguiu permanecer no que eles entendem por microanálise, ou seja, análise que independe das noções molares, como a de Estado, partido, totalização, representação. Ao que parece, de acordo com Deleuze, em *Vigiar e punir*, Foucault estabelece duas características para a análise dos dispositivos de poder: o caráter difuso e parcelar dos microdispositivos, e, por outro lado, o caráter de análise unificador dos microdispositivos que cobre o conjunto do campo social. Este pode ser denominado diagrama (irredutível à instância global do Estado – operando microunificações dos pequenos dispositivos) ou máquina abstrata.

Depois da escrita de *Vontade de saber*, parece que o problema de interação dessas duas instâncias da microanálise muda um pouco. De um lado, permaneceria a análise das microdisciplinas e, de outro, os processos biopolíticos. Deleuze deixa transparecer seu apreço pela noção de diagrama em virtude da sua possibilidade de riqueza de análise, diferentemente de sua desconfiança ante a emergência dos processos biopolíticos que aparentemente transitaria em uma análise molar ou macropolítica.

Deleuze nos deixa uma interrogação que será tema de debate posterior deste trabalho. Do lado das linhas de fuga, como se dariam os processos de unificação? Qual conceito/noção corresponderia ao diagrama nas análises das linhas de fuga? Haveria um campo de imanência do coletivo onde se traçariam os agenciamentos complexos de linhas de fuga. O agenciamento complexo que seria capaz de agenciar as linhas de fuga Deleuze e Guattari chamaram de *Máquina de guerra*. Este completamente diferente do aparelho de Estado e das instituições militares como também dos dispositivos de poder. Finaliza Deleuze:

Portanto, de um lado se teria: Estado-diagrama do poder (sendo o Estado o aparelho molar que efetua os microdados do diagrama como plano de organização); e, de outro, máquina de guerra-diagrama das linhas de fuga (sendo a máquina de guerra o agenciamento que efetua os microdados do diagrama como plano de imanência). (P. 137).

A persistência de situar em jogo o conceito de *reexistência* como criação e potencialização da vida, isto é, propondo uma arte de viver com/contra todas as cercas de uma sociedade que mescla dispositivos de poder disciplinar, biopolítico, de biopolícia sob a égide do controle, irrompe como uma das opções possíveis de escape ao que nos prende, angústia, anestesia, automatiza, modeliza e mortifica em uma produção de sobrevivida que não vive, mas sobrevive. A arte de viver, a potência de agir e de criar modos de vida oxigenam o ar que de tão rarefeito sufoca a existência que poderia inventar e produzir modos de relação consigo e com os outros. É nesse sentido que, talvez, por meio de uma *micropolítica do desejo*, de um *novo paradigma estético*, ético e político, possamos encontrar algo de *comum* entre o *si*, os outros, o mundo e o universo que transforme e transvalorize as relações vigentes menos medíocres, mais amáveis, desejáveis e combatentes.

Como diria Deleuze, em seu *Abecedário*²⁰, não existe governo de esquerda, mas ser de esquerda é em primeiro lugar uma questão de percepção, um fenômeno de percepção de que, primeiro, se percebem o contorno, o horizonte, a ponta dos problemas que assolam o mundo (a fome, a miséria, a sede etc.). Isso, para ele, não tem qualquer relação com a ideia de boa alma, mas apenas um modo de perceber o mundo e a si mesmo. Em segundo lugar, ser de esquerda é ser ou devir minoria, é aquilo que foge do padrão estabelecido, por exemplo: homem, adulto, macho e cidadão da cidade. Atingir esse padrão é atingir a maioria, mas para o Filósofo francês, a maioria nunca é ninguém, é um padrão vazio que há quem se enquadre nesse esquema. Ao lado disso, estão os devires que são minorias, como, mulher, criança, animal, entre outros, que fogem do padrão vazio. A esquerda, então, é, nesse aspecto, o conjunto de processos de devir minoritário que é todo mundo²¹.

²⁰ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, disponível na internet, no mercado francês e em uma série legendada para o português veiculada pela TV Escola (MEC).

²¹ Deleuze no trecho "ser de esquerda" em *Abecedário*: https://www.youtube.com/watch?v=_Wer1VGBZi8

Com suporte nessa valiosa e profícua reflexão sobre o que seria ser ou não ser de esquerda, faremos, por fim e por enquanto, a última e breve consideração sobre o conceito de *reexistência*. As palavras de Deleuze explicitam, a nosso ver, um belíssimo paradoxo no que ele denomina de fenômeno de percepção. Ora, ser de esquerda, para ele, é perceber primeiro o mundo, o universo, para depois chegar ao seu bairro, sua casa e em *si* mesmo. Esse movimento de percepção é um deslocamento que, inevitavelmente, parte de *si*, ou seja, para perceber o horizonte, é necessária também uma percepção de *si* anterior. Então, é nesse paradoxo que encontramos a *reexistência*, paradoxo que constitui e reconstitui a relação do *si* e do outro, não qualquer outro, mas o mais distante do *si*, que produziria, portanto, modos de existência outros. Então, é nessa ambivalência que o jogo se põe. Entre o *si* e o *todo mundo*, que, inclusive, no *todo mundo*, está ainda, o *si*. A isso, ou melhor, a esse encontro *si-todo mundo* (devir-minoritário), chamaremos de *comum*. O que há de *comum* é a diferença, e é nessa diferenciação ética que se disparariam outros modos de relação de vida.

Com efeito, na *reexistência*, há um certo militantismo cínico-esquerda no que se refere a uma tomada de posição diante de *si*, dos outros e do mundo. Portanto, uma ação política que implica uma atitude ético-estética, isto é, a estética da enunciação de um *parresiasta militante* provoca uma singularização e, por consequência, uma diferenciação ética na política que afeta e engaja, suscitando algo de novo, pois ele, o *parresiasta*, toma para *si* a vida como um modo de existir.

Ante o que já foi exposto, nestes dois cortes, cabe-nos ativar, desde agora, os conceitos desenvolvidos anteriormente, dentro de análises-lutas mais específicas e transversas.

CORTE 3 – O QUE SOMOS E O QUE PODEMOS...: ESCOLA, PROFESSOR E REXISTÊNCIA

3.1 Ambientação

Seguindo o rumo dos primeiros dois cortes, reduziremos o território de análise em um espaço bem menor. De um âmbito global, capitalístico ocidental, aumentaremos o grau da lupa para enxergarmos um dos microespaços e personagens de fundamental importância para a manutenção do *status quo* vigente. A escola e o professor! Esse território e esse personagem escolar, ao mesmo tempo desgastados, devastados, sucateados e reprodutores de um sistema despótico, são prenes de potencialidades intensivas e criativas. É inegável uma apatia quase generalizada de quase todos os personagens que participam, ativamente ou não, dessa instituição. Ainda há resistência, contudo, por parte de muitos que ainda acreditam que a escola pública (estatal) e privada possa ser outras coisas além do que é.

Nesse sentido, é plausível acentuar que o diagnóstico feito anteriormente da sociedade contemporânea ocidental pode se estender aos seus microespaços e/ou personagens componentes destes espaços que reproduzem o funcionamento de uma *máquina abstrata* de produção de subjetividades e significantes despóticos²². A escola, nesse sentido, é uma *máquina concreta* que consiste em um território de disseminação de clichês e redundâncias de um só modo de vida: as subjetividades capitalísticas. Assim, mais do que uma crise econômica ou política, enfrentamos uma crise ético-estético-política, a saber, em todos os microespaços (escolas, universidades, hospitais, família etc.) redonda o mesmo, uma só possibilidade de ser, pensar e agir; crise subjetiva!

Lazzarato (2014), na esteira de Felix Guattari, ensina:

O capitalismo “lança modelos (subjetivos) do mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros”. Portanto, o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção de subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à “economia subjetiva”. (p. 14).

²² *Mil platôs*, vol. 3. Ano zero – rostidade.

Essa hipótese de Guattari, de acordo com Lazzarato, não só é viável como também pode ser ampliada no sentido de asserir a ideia de que se deve reconhecer haver falhado o neoliberalismo, ao tentar articular Economia Política e economia subjetiva. Isto é, o capital ou o mercado financeiro, por um lado, ao trazer à baila, forçosamente, apenas uma subjetividade empreendedora de si, acaba por produzir somente sujeições negativas e regressivas (o homem endividado é o responsável pelo seu constante fracasso); além disso, e mais condizente com o capitalismo contemporâneo, por meio da *servidão maquínica*, ocorrem, por outro lado, processos de dessubjetivação, desmantelando, portanto, o sujeito individuado ao agir sobre níveis pré-individual e supraindividual. O que vemos hoje, então, por conta de um “impasse subjetivo” capitalístico, é a ebulição de modos de governança fascistas e autoritárias, suspendendo as vias democráticas em nome da proteção dos proprietários do capital. Além disso, e conjuntamente, vemos a consolidação do mais sinistro hóspede (o nihilismo) que o homem já criou para si - o vazio existencial, a vontade de nada, o ressentimento! Como, então, lidar com essas paixões que rebaixam a vida? A escola é um território produtor de vidas decadentes – que julgam a vida?

Como tentativa provisória de oferecer respostas a tais inquietações, evidenciaremos nas próximas páginas as conformações de governo proeminentes de produção institucional-escolar e de subjetividades capitalísticas, com base nos conceitos de *sujeição social*, que age na produção de processos de subjetividades identitários (sexo, profissão, nacionalidade...) e o de *servidão maquínica*, que desmantela o sujeito individuado, agindo em esferas pré-individuais/supraindividuais. A produção de subjetividades capitalistas opera dessas duas maneiras, mediante a interação destas duas esferas. Podemos adiantar como hipótese, nesse sentido, é que a implosão desse feito de governo, como *reexistência*, pode vir por intermédio do próprio excesso do poder. Ao extravasar seu limite, o seu esgotamento, pode ser que surja *o povo que falta*²³. Isso não quer dizer, todavia, que, enquanto o novo não vem, assistiremos passivamente ao seu estrangulamento. Pelo contrário, agiremos nas brechas e fendas, produzindo vacúolos, curtos-circuitos e interruptores para, quem sabe, acelerar o esgotamento total, ou pelo menos para escapar do controle.

²³ Expressão utilizada por Deleuze (2008) para demarcar o ato de criação - fabulação (literatura, escrita) como saúde. Atividade que consiste em inventar um povo menor tomado em um devir-revolucionário.

Será desenvolvida, portanto, uma análise da produção de subjetividades capitalísticas na escola enganchadas em um só e aparente modo de vida (capitalístico). Para isso, conceitos como o de *controle*, *biopolícia*, *disciplina*, entre outros dispositivos, retornarão, lançando visibilidade no processo de formação dessas subjetividades-padrão. Em seguida, evidenciaremos *resistências* como modos de vida outros que escapam das identidades, representações e da codificação, cifras e dados que são outros produzidos em nós.

Sendo a instituição escolar um dos territórios de redundância, mas, também, mesmo com seus limites, de criação, conceitos como o de disciplina, biopolítica, biopolícia e o de *resistência*, desenvolvidos nos cortes anteriores, possibilitam uma análise crítica da sociedade *capitalística conexcionista*²⁴, na qual ela está inserida. Isto porque, dentro de uma crise generalizada das subjetividades, onde possibilidades outras de ser, pensar e agir são cerceadas, faz-se necessário um diagnóstico que promova no mínimo a potencialização da existência por meio de artes de existir. A escola, portanto, pode ser um dos territórios propícios a produzir pontas de desterritorializações.

Fica evidente a noção de que, em uma sociedade de biopolícia, na qual o patrulhamento e, conseqüentemente, a condução de si e dos outros, desde a lógica do capital financeiro, torna-se imperativo nas relações sociais, políticas e culturais. Isto é, o controle em/de nós e dos outros é parte integrante de nossa vivência cotidiana, por já nascermos imersos sob os códigos capitalísticos empresariais. Esse estilo de vida que nos conduz a um padrão subjetivo produz diversos sintomas que culminam, talvez, em uma das piores doenças do homem: o fascismo, consequência última do homem ressentido.

Ampliando nosso diagnóstico, Byung-Chul Han (2015), em seu texto *Psicopolítica*, explicita outra crise que está diretamente ligada à crise da subjetividade, a saber, a crise da liberdade. Segundo o autor sul-coreano, radicado na Alemanha, o poder do capitalismo atual é um poder que atinge diretamente a psique, fazendo a pessoa acreditar na liberdade, quando, na realidade, sua liberdade é explorada. “A liberdade do *poder fazer* engendra até mais coações do que o *dever* disciplinar”. (HAN, 2015, p. 11).

²⁴ Ver Primeiro Corte.

A liberdade nesse sistema neoliberal se torna coação! Para ilustrar sua posição, o mencionamos:

O neoliberalismo é um sistema muito eficaz, e de fato, inteligente, de explorar a liberdade. Explora-se tudo o que pertence a práticas e formas de liberdade, como a emoção, o jogo e a comunicação. Explorar alguém contra sua vontade não é eficaz. Na exploração de outrem, o produto final é parco. Só a exploração da liberdade gera o rendimento máximo. (P. 13).

Por outro viés, Han chega à mesma conclusão a que apontamos anteriormente, no qual afirmamos que vivemos em uma sociedade de biopolícia, que não é mais um estádio ou modalidade da biopolítica, porém, mais do que isso, é um novo modelo de governo/controle de si e dos outros muito mais eficaz. “Hoje, cada um de nós é um *trabalhador que se explora a si próprio na sua própria empresa*. Cada um de nós é senhor e escravo na sua mesma pessoa. E também a luta de classes se transforma em luta interna de cada um consigo próprio”. (P.15). Em nossas palavras, tornamo-nos policiais de nós mesmos! Essa, pode-se dizer, é apenas uma das faces da biopolícia!

A consequência desse modo de vida, principalmente para aqueles que não se enquadraram nele, geralmente se responsabilizam e se envergonham pelo seu fracasso, pela sua inaptidão ao empreendedorismo. Os sentimentos de vergonha, culpa, dívida infinita, aliados a um só regime de verdade nos levam a uma sobrevivência insignificante e descartável, ou seja, apta à eliminação sumária. O *bios* da biopolícia é, portanto, apenas um instrumento para pôr em funcionamento a maquinaria capitalística; pessoas administrando pessoas e a si próprias, conduzidas para uma vida “correta”, quer dizer, condizente com as diretrizes do (auto)empreendedorismo. A vida do homem, do indivíduo, só será válida em consonância com as diretrizes econômicas. Dessa feita, juízes e algozes sobram na sociedade para determinar uma vida que merece ser (sobre)vivida ou eliminada. A vigilância de si e dos outros provoca transtornos nesse “bios” desnudado. “Esta auto-agressão”, e acrescentamos, a agressão dos outros, “transforma o explorado, não em revolucionário, mas em depressivo”. (HAN, 2015, p. 16).

Outra faceta da biopolícia Byung-Chul Han (2015) deduz do que ele chama de uma “ditadura da transparência”. A rede digital, a comunicação instantânea e as redes sociais criam um novo panóptico digital muito mais eficaz do que o panóptico disciplinar, pois deles não podemos nos esconder. É patrulhamento e vigilância total. Aqui, se existe coação, é muito sutil, pois há, na nossa Era digital, uma produção ou

uma criação da necessidade de exibição, de exposição “voluntária”. “Apareço, logo existo!” O dispositivo da transparência, portanto, coaduna-se com a noção de biopolícia, no sentido de que ele promove o patrulhamento e a repressão dos desvios dos outros que escapam, pensam e agem diferentemente das normas preestabelecidas de conduta. Anota Han (2015):

A rede e a comunicação totais têm já *enquanto tais* um efeito nivelador. Geram um efeito de conformidade, *como se cada um vigiasse o outro*, e isso *anteriormente* a qualquer vigilância e controle por serviços secretos. Hoje, também a vigilância tem lugar sem vigilância. Como que por ação de moderadores invisíveis, a comunicação é nivelada e reduzida ao acordo geral. Esta vigilância *primária, intrínseca*, é muito mais problemático do que a *secundária*, da qual se encarregam serviços secretos. (P. 19).

É nessa relação de vigilante e vigiado, consumidor e consumido, espectador e espectado, por meio da noção de transparência e de liberdade, que se engendram a política, a economia, o social e o cultural de hoje. É imerso nesse paradigma de controle, de despotencialização da vida, de sequestro da vida por Estados/Instituições/Empresas/subjetividades, que se pode minimamente problematizar as questões da existência de cunho geral, dentre elas, especificamente, o papel da instituição escolar e de seus agentes.

A criação de um sujeito em nós, que se agencia com uma variedade de macro e micropolíticas representacionais-informacionais de cunho identitário-“coisificante”, exclui ou subsume aquilo que investe a vida de potência. A macropolítica e a micropolítica são de naturezas distinta, porém complementares. Se hoje ainda há uma complementação entre ambas, tal decorre da eficácia da captura da vida.

Não resta dúvida de que este diagnóstico sombrio de nossa realidade impregna todos os âmbitos da vida. A escola e o professor, que são os focos de nossa problemática, agem, de modo geral, em parceria com esse estilo de vida insalubre e nadificante. A cumplicidade com o sistema retira toda sua potencialidade engajada, já que ela é um espaço-tempo relacional, isto é, que envolve relações diretas entre pessoas que “pretendem” “formar” qualquer/cada um para a “vida”. Nesse sentido, cabe-nos esmiuçar como a escola, derivada, ao mesmo tempo, de um dispositivo especificamente disciplinar, mas também prenehe de potências revolucionárias, exerce sua “força” na sociedade contemporânea. Hoje, a escola é domada por forças capitalísticas, onde

vigora um “mix” de conformações de governo que produzem, por meio de processos de subjetivação, subjetividades-padrão. Cabe-nos identifica-las e, quem sabe, em um “por vir”, usarmos a escola de maneiras outras, como produtora de singularizações comunais.

3.2 *Diagnóstico da escola*

3.2.1 *Escola: disciplina e/ou biopolícia*

Sabendo que a escola, em sua origem na “Alta Modernidade” (século XIX), deriva estritamente de um dispositivo pastoral-disciplinar, como evidenciá-la em tempos em que o exercício de poder se tornou complexo? Apesar de várias transformações e reformas no trato e nas estratégias escolares, cada vez mais a escola aparece no mundo contemporâneo como anacrônica. Isso não quer dizer que seu fim está próximo, ou que a sociedade a repudia por ser desnecessária. Muito pelo contrário, cada vez mais é na Educação e na escola que se deposita a esperança de um futuro melhor, pois os jovens, como se diz, “são o futuro do país!”. Por isso, a importância da “formação” escolar. Ela propicia, além da socialização, a preparação para o mercado de trabalho.

Não é surpresa afirmar que a escola hoje trabalha sob a tutela do Estado, ou seja, do capital financeiro. Este propõe um estilo de vida que movimenta esse mercado, ditando, assim, regimes de verdade, os quais a escola acata facilmente. Mesmo assim, não é possível generalizar, pois existem iniciativas de resistência, não só institucional, como também de agentes envolvidos e preocupados com a “formação” das crianças, dos jovens e dos adultos. Muito das resistências partem dos gestores, professores e até dos próprios estudantes. Talvez, no entanto, as mais eficazes sejam aquelas que surgem de iniciativas de movimentos, muitas vezes, à parte do modelo imposto vigente.

Sendo raras as exceções de resistência, a escola reproduz e induz os parâmetros da subjetividade capitalística -, do consumo, do sucesso, da felicidade, da fama... Assim expresso, cabe analisarmos agora o que a escola “ainda” tem como disciplinar, no entanto, mais do que isso, indicar suas transformações em um mundo dito “pós-disciplinar”²⁵ (biopolícia e controle).

²⁵ AQUINO, Julio Groppa. *Instantâneos da escola contemporâneo* [livro eletrônico]. – Campinas, SP: Papirus, 2015.

Antes de tudo, vale lembrar a que o dispositivo disciplinar se refere. De acordo com Julio Groppa (2015, p. 8), na esteira das reflexões foucaultianas, esse tipo de organização da vida surge no século XVIII com o intuito de fabricar modos de vida (subjetividades) por intermédio da racionalização e da normalização do espaço, tempo e corpos das pessoas. Nas instituições sociais, como na escola, é que são operacionalizadas suas técnicas de poder. Vigilância, punição e exame são técnicas eficazes em espaços fechados, como a escola, a fábrica, a prisão, o exército etc. Seu potencial destaca-se na produção de saberes dos vigiados que acatam ou não as normas de “boa” conduta para si e para os outros. A Modernidade, então, mostra “a que veio”, principalmente nas práticas educativas e prisionais. Os sujeitos modernos, assim, são forjados por esse dispositivo de saber-poder que modeliza modos de existências obedientes e úteis na vida socioeconômica. Segundo Groppa (2015),

O objetivo último das instituições na sociedade disciplinar é o aprendizado paulatino do autogoverno, isto é, que todos e cada um sejamos capazes de dizer a nós mesmos o que é certo e o que é errado fazer com nossas vidas – qual, enfim, a destinação mais apropriada, produtiva e saudável de nossa força vital. Para os disciplinados (“gente de bem”): a família, escola, trabalho, religião, lazer, honradez e dignidade existencial. Para os anômalos e disfuncionais: reformatório, manicômio, asilo, prisão, vergonha e culpa. (Pp. 8 - 9).

O dispositivo disciplinar torna-se mais efetivo quando as instituições e seus espaços restritos, em conjugação com suas regras e normas de ser e de agir, funcionam de modo a não deixar escapar seu principal objetivo que é a vigilância individual. Quanto mais vigilância, mais eficácia nos resultados do corpo/alma. A Educação, portanto, não deixa de ser uma instituição de confinamento, imprescindível para o assujeitamento dos corpos.

Em outro polo de análise, também de suma importância para o alcance da Educação escolar hoje, Foucault alarga sua analítica do poder, introduzindo conceitos como o de biopoder (anatomopolítica e biopolítica) e “governamentalidade”. Sob esse aspecto, a biopolítica, ou o outro polo do dispositivo disciplinar evoca para seus questionamentos, não mais a pessoa, mas a ideia de população. Sendo assim, se no dispositivo disciplinar o foco era a docilização dos corpos, no biopolítico, o relevante é a regulamentação dos fenômenos gerais populacionais (natalidade, mortalidade, habitação etc.). O efeito normalizador da biopolítica, fundamentada em discursos e expertises científicas (médico-psiquiátricas, pedagógicas etc.), identificam os grupos

que escapam à “normalidade”, “ganhando” a alcunha de deficientes e incapazes de se enquadrar no mundo competitivo do mercado. Nessa lógica do discurso científico, a população, em geral, esforça-se para adquirir hábitos que não a prejudiquem social, profissional e pessoalmente. Isto é, o padrão imposto de normalidade introjeta nas subjetividades um ideal quase sempre inalcançável, derivando disso uma culpabilização por uma má gestão da própria existência. É esse acoplamento entre o dispositivo disciplinar e o biopolítico que transforma a vida individual e coletiva em uma vida vigiada, controlada e governada por forças externas que não provêm dela própria.

Groppa (2015) indica um exemplo no que se refere a alcançar a biopolítica na esfera escolar:

Um bom exemplo dos ecos da biopolítica nas práticas educativas é a alegação, bastante em voga, da existência de um número crescente de crianças e jovens disléxicos. Segundo os oniscientes pesquisadores da área médica, entre 5% e 17% da população brasileira padeceria do mal das letras. Somem-se a isso os 7% de crianças e jovens vitimados pelos transtornos de atenção e hiperatividade. (P. 10).

O problema que deve ser expresso imediatamente, sem uma perspectiva imediata de resposta, é: como a escola, que deriva propriamente do dispositivo disciplinar, se mantém em uma sociedade de biopolítica (controle), exposta mais acima? Declara Groppa (2015):

Não mais a coerção da disciplina, mas a cooptação do controle; não mais a contenção física dos corpos, mas o incitamento rumo a ideias intangíveis; não mais a exclusão dos diferentes, mas a adesão voluntária de todos. (P. 14).

O confinamento entre outras estratégias de poder, pois, já não é tão eficaz. A hipótese a ser lançada, apesar do fatalismo indicado por Deleuze em seu *Post-scriptum*²⁶, é que vivemos em uma sociedade de controle (transparência-biopolítica) que ainda se utiliza de meios de governo “ultrapassados”. Ao que parece, ainda se percebe grande relevância dessas instituições na sociedade atual, mesmo com suas constantes crises e reformulações. Ora, pois, a escola, que é nosso mote de estudo, ainda sobrevive com absoluta importância na realidade mundial. A que se deve isso - já que em sua

²⁶ Para Deleuze, o fim das instituições de confinamento, como escola, hospitais e prisões, está perto de ocorrer, pois, a vigilância e o governo das condutas hoje prescindiriam de instituições e conformações arquitetônicas fechadas para o controle individual e coletivo. Em outras palavras, câmeras, aparelhos digitais, entre outras tecnologias e saberes, dariam conta de um controle e vigilância muito mais eficaz, e tudo isso ao ar livre.

“essência” ela continua a “mesma”, partindo dos “mesmos” pressupostos pastorais-disciplinares? Deleuze, em algumas palavras, acentua, sem titubear: “Trata-se apenas de gerir (sic) sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam”. (P. 220). Diante desse quadro, vale a pena resistir? Revoltar-se? Sim!

A indisciplina, o desinteresse e a evasão por parte dos estudantes já são reflexos da crise? O desânimo, as doenças psicossomáticas, a má remuneração são indícios do fim dos profissionais da Educação dentro de uma instituição escolar? Nesse aspecto, vale a pena lutar por escolas de qualidade, que valorizem o professor e os estudantes, não só como parte da modulação capitalística, mas também como seres que, por via de uma relação de cuidado ético-estético-político, promovam modos de existência outros, quer dizer, trazendo para o chão da sala de aula a noção do comum (comunal) e da singularização?

No texto intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault (2010d) define a instituição escolar, após a formação do Estado moderno (século XVIII), como um *bloco de capacidade-comunicação-poder*. Seu intuito, na realidade, antes de utilizar a instituição escolar como exemplo de um modo complexo de exercício de poder, era de explicitar o modo pelo qual o poder se exerce. Este, por um lado, age sobre as coisas (pessoas, corpos) com o intuito iminente de utilização, consumo e destruição. Sob tal aspecto, o poder capacita algo diretamente no corpo ou mediatizado por dispositivos instrumentais. O poder, necessariamente, supõe relações entre sujeitos (grupos), pois é inevitável que uns não exerçam um poder sobre os outros. Por outro lado, o poder é exercido também, por meio de relações de comunicação. Não que isso seja obrigatório, mas a transmissão de informação, por via de uma língua ou qualquer outro meio simbólico, pode ser um modo específico de agir sobre o(s) outro(s).

Foucault explicita, portanto, a diferenciação de cada um dos componentes desse *bloco* (relações de poder, relações de comunicação e capacidades objetivas) vinculando-os e imbricando-os, malgrado suas distinções. Vejamos o que enfoca Foucault:

Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento. A aplicação da capacidade objetiva, nas suas formas mais elementares, implica relações de comunicação (seja de

informação prévia, seja de trabalho dividido); liga-se também a relações de poder (seja de tarefas obrigatórias, de gestos impostos por uma tradição ou um aprendizado, de subdivisões ou de repartição mais ou menos obrigatória do trabalho). As relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. Quanto às relações e poder propriamente ditas, exercem-se de forma extremamente importante, através da produção e da troca de signos; e também não são dissociáveis das atividades finalizadas, seja daquelas que permitem exercer esse poder (como as técnicas de adestramento, os procedimentos de dominação, as maneiras de obter obediência), seja daquelas que recorrem, para se desdobrarem, a relações de poder (como na divisão do trabalho e na hierarquia das tarefas). (2010, p. 285).

A instituição escolar funciona, assim, como um *bloco* racional que agencia a capacidade objetiva, a comunicação e as relações de poder, de modo regular e concorde. O espaço escolar, seu regulamento interno, as atividades desenvolvidas, os personagens que transitam por esse território com funções distintas, constituem a paisagem escolar entendida como um bloco de capacidade-comunicação e poder. A escola, nesse contexto compreensivo, exerce seu poder *disciplinar* por meio de comunicações reguladas (aulas, exames periódicos, obediência) e procedimentos de poder, como o respeito aos profissionais da escola, vigilância, recompensa e punição. É neste território, portanto, que encontramos o funcionamento de uma das instituições na sociedade que molda, racional e economicamente, nosso modo de ser, agir e pensar em vista de uma vigilância e obediência cega; produção de subjetividades dóceis politicamente e úteis produtivamente.

Ao caracterizar a escola como uma das instituições que funciona de modo a disciplinar as condutas em conjunto com outros inúmeros formatos de governo da sociedade atual, percebe-se que ela concorre como amálgama de modos de governo de si e dos outros por via de vários dispositivos que provêm da história da formação do sujeito na sociedade ocidental. O poder pastoral e sua individualização disciplinar, o regulamento dos corpos-espécies (população) por meio de normatizações e normalizações das condutas e, por fim, o controle que não mais se interessa pelo corpo (indivíduo-população), mas pela memória, atenção e emoção dos futuros empresários de si, explicitam a mudança de um paradigma fabril da escola para um paradigma empresarial. Este também age por interesse de constituir futuros trabalhadores e

consumidores, esvaziando mais ainda o que já era raro, a potência ético-estético-política de ser-pensar-agir no mundo, consigo e com os outros.

Do paradigma da fábrica para o empresarial, divide-se, claramente, a conversão de um dos domínios dos blocos de poder como o agente principal de condução de si e dos outros. A comunicação e todos os seus meios de circulação parecem dominar estrategicamente os outros componentes dos *blocos*, doando o “tom” do modo de disseminação dos saberes, conhecimentos, competências e habilidades. A Educação Escolar, em sua *práxis* e modelo de ensino-aprendizagem pedagógico, cerceia outros tipos de relação pedagógica, a qual valorize mais do que a eficiência do aprendizado e a transmissão de habilidades e competências (capacidades) para a formação de uma atitude ética diante da vida. Esse jeito de pensar e praticar a Educação por parte de seus agentes principais é relegado em nome de uma subjetividade capitalística-padrão, que, em última análise, tolhe todo um viés educativo mais amoroso e rico nos processos de transmutação de si e dos outros.

É nesse contexto que a *reexistência* na prática docente deve exercer seu papel crítico, singular-comum, dentro de sala de aula, provocando transmutações de si mesmos e, conseqüentemente, na própria transmutação dos outros e do mundo. O professor que *reexiste* opera e prepara uma aula, pensando nos possíveis encontros e acontecimentos dos quais geralmente nunca damos conta, todavia, só em pensar em se preparar para o impreparável, os ares de uma sala de aula se modificam, abrindo espaço e tempo outros que reivindicam uma vida insubmissa e errante no que tange ao único modo de ser da sociedade atual.

Em ultrapasse à crise escolar em sua dimensão estrutural, infraestrutural e pedagógica, soma-se o aparecimento de outras mídias/redes educativas (“concorrentes”), do alheamento político e problemas que englobam toda a conjuntura social-político-econômica contemporânea; o que mais nos aflige é a perda quase que total da dimensão ético-estético-política nos territórios escolares. Nesse sentido, a falência da escola vem a reboque de um modo de existir cada vez mais competitivo; de um estilo de vida mais interessado na ascensão profissional e mercadológica. Isso as grandes escolas privadas, das maiores cidades do Brasil, desenvolvem com “eficiência” para os poucos filhos da camada mais rica da sociedade; ou seja, restam às escolas públicas milhões de crianças, jovens e pais que estão na base da pirâmide social-

econômica, lutarem minimamente por uma igualdade social e econômica. Sabe-se, no entanto, dessa luta falaciosa, pois, embora as escolas públicas promovessem o mesmo ensino de “qualidade” operado nas escolas particulares, a ausência de uma diretriz ético-estético-política permaneceria.

Ora, a Educação no Brasil explicita o retrato claro da ainda permanente desigualdade social no país - escolas para ricos e escolas para pobres! Se realmente a Educação fosse levada a sério, como projeto nacional, todas as escolas se fariam, em sua maioria, comunais. Por quê? Existem serviços e profissões em que a noção de comum parte de um conceito “real” de política intensiva (democracia?). Isto é, minimamente, saúde, educação e segurança, por excelência, derivam da noção de “igualdade ideal” entre os singulares, pois parece inconcebível ver a Educação e a Saúde tornando-se meras mercadorias na mão de interesses privados.

Na qualidade de docente uma rede institucional federal de ensino, fazemos distinção entre duas unidades de ideias - escola pública (estatal) e escola comunal. A primeira pressupõe a ideia de que o público é de todos, conseqüentemente, de ninguém. O espaço público nesses termos perde forças intensivas, pois, por ser de todos e de ninguém, este território torna-se zona fácil de controle e manipulação estatal-mercadológica. Enquanto isso, a segunda dicção, deriva do potencial intensivo e revolucionário da palavra grega *skholé*, isto é, tempo livre, tempo não produtivo para experimentações e processos de conhecimento oferecido como um “bem comum”. Na escola comunal, a singularização e a diferenciação produzem o comum. Em outras palavras, é na singularização que o comunal se produz. Além disso, o território escolar comunal abre brechas para tempos e espaços outros que não condizem com o social, econômico e familiar. Velocidade e duração retirariam os alunos, e outros personagens escolares envolvidos, para fora da ordem econômica e social.

Jan Masschelein e Maarten Simons (2013), em sua obra *Em defesa da escola: uma questão pública*, demarcam o que faz a escola uma escola, ou seja, diferente de outros ambientes de aprendizagem. Eles mostram, apesar de não distinguirem o comum do público, o que caracteriza a escola por excelência. Mencionamos esses autores:

A escola cria igualdade precisamente na medida em que constrói o tempo livre, isto é, na medida em que consegue, temporariamente, suspender ou adiar o passado e o futuro, criando, assim, uma brecha no tempo linear. [...] A escola, como uma questão de suspensão, implica não só a interrupção temporária do tempo (passado e futuro), mas também a remoção das expectativas, necessidades, papéis e

deveres ligados a um determinado espaço fora da escola. [...] devemos ver a escola como uma espécie de puro meio ou centro. A escola é um meio sem um fim e um veículo sem um destino determinado. (Pp. 36-37).

A escola, portanto, é, ou pelo menos deveria ser, um *rizoma*, sem começo nem fim; somente meio em que a velocidade e a duração constituem o que importa: o acontecimento ou o *instante-já* produzindo singularizações que provavelmente resistirão ao padrão universal capitalístico, criando, portanto, o comum.

Em uma linha de análise diferente e, talvez, estrategicamente mais profícua para entendermos a escola como lugar-tempo de insubmissão, Foucault (2010) aborda o tema do ócio e da *skholé* com base no estudo do cuidado de si na Antiguidade greco-romana. Na aula de 20 de janeiro de 1982 (segunda hora) do curso *A hermenêutica do sujeito*, o cuidado de si entendido como uma arte de viver em um âmbito geral da existência passou a ser difundido como uma espécie de lei ética universal desde um determinado tempo histórico com a observância de que essa universalidade ainda se restringia a poucos, ou seja, a fórmula “cuida de ti mesmo” como uma lei geral é inteiramente fictícia. Nesse sentido, entretanto, o cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida de pessoas ou grupos e redes de amizades que compunham o período helenístico romano.

Portanto, é em um viés de uma ética da amizade que Pagni (2016), por intermédio dos estudos foucaultianos, nos invoca a nos debruçarmos sobre o tema da ética da amizade no território escolar, tornando este um campo efetivo de experimentação transversal, levando em conta os acontecimentos que emergem da ação educativa. A amizade na escola entre professores, estudantes e funcionários, nesta argumentação, extrapola o sentido quase que autoimune da noção de *skholé* como produtora de igualdade mediante a suspensão histórica, política e social entre seus pares. Mais do que considerar a escola como um território que constitui o tempo livre, é necessário, em primeiro lugar, considerar a militância docente em prol de uma prática de si, pois a resistência está nas relações transversais que perpassam o território escolar.

Introduzir o conceito de amizade na Educação escolar, como escape dos moldes-padrão de Educação, parte do pressuposto das práticas de si, que constitui em uma ética em vista de um contágio político. Isto é, expor-se diante de estudantes oferecendo e partilhando um modo de vida e de sentimentos que não cabe nas regras institucionais mobiliza e interpela a si mesmo e ao outro ao pensamento diferente, com suporte na diferença e não em suposta igualdade.

Sob essa óptica, portanto, Jan Masschelein e Maarten Simons (2013), ao defenderem o retorno do sentido grego de *skholé* para as escolas atuais, parecem romantizar a Antiguidade Clássica. Ainda assim, vemos, contudo, nesta interpretação, apenas uma das várias estratégias contra o embrutecimento escolar atual. Por mais interessante que seja tal posicionamento, a eficácia de uma estratégia de luta contra os contornos da vida governada sugere uma estética da *reexistência* que privilegia dar mais visibilidade aos modos de vida potentes nas relações escolares.

Voltando do virtual ao atual, perguntamos: qual o estado das escolas em uma sociedade capitalística de biopolícia-controle-transparência? Quais sintomas e curtos-circuitos o território escolar apresenta? A vida, como potência de acontecimento, desaparece neste território insalubre? E, por fim, necessita-se ainda da escola como estratégia de controle - manter os despossuídos economicamente “ocupados” ou capacitar os abastados para uma só finalidade, alimentar o sistema?

3.2.2 *O governo da escola: o controle e seus dispositivos atualizados*

Hoje, no mundo neoliberal do *capitalismo connexionista*, mesmo com a situação complexificada e a sofisticação dos exercícios dos poderes, ainda é possível vislumbrar feitura atuação de poderes que aparentemente estão extintas (pastoral – disciplinar). Na verdade, a complexidade do poder não é disjuntiva e excludente, mas cumulativa e inclusiva. *A sociedade de controle* e seus novos dispositivos de poder articulam-se às outras modalidades de poder, recobrando-os e atualizando-os. Podemos concluir daí é que dispositivos de poderes dos séculos passados no mundo ocidental ainda funcionam a pleno vapor, reorganizados por outro diagrama de forças. Seria interessante esmiuçar, em uma espécie de cartogenealogia, as características desses poderes atuantes diretamente nas instituições de ensino.

O grande-agenciamento poder pastoral-disciplinar-biopolítico-biopolícia-psicopolítica-noopoder-controle é exercido na escola de que maneira? A escola gerencia inúmeras vidas em vários âmbitos: individuais, institucionais, pré-individuais e supra-individuais (profissionais da Educação, família, estudantes, aluno-cifra, professor-cifra, escola-cifra); por esse ângulo, é possível afirmar que o poder pastoral, disciplinar e biopolítico na escola, reconfigurado sob outros modos de exercício de poder, permanece tendo o seu lugar e suas vocações específicas na instituição escolar. Portanto,

genericamente, por exemplo, a função do poder pastoral é zelar pela vida de suas “ovelhas”, isto é, a instituição escolar tenta proteger a vida dos personagens principais que frequentam este espaço. Cabe-nos perguntar: a que preço nos deixamos governar pelas instituições escolares sob a tutela desse grande-agenciamento supracitado? Despotencialização da vida!

No que se refere ao caso brasileiro, ainda mais, onde o bloco de comunicação que prepondera com o agenciamento dos grandes oligopólios de ensino e de apostilas definem no campo comunicacional um ensino pautado da transmissão não das tradições, mas das informações selecionadas.

A escola está imersa em uma complexa relação de forças que, ao mesmo tempo, se valoriza ou se desvaloriza tal qual a bolsa de valores. Ocorre é que existe uma tensão desagregadora-agregadora entre esse “pequeno” espaço, a escola, e todos os outros possíveis espaços (virtuais e televisivos) que disputam a atenção em outro registro de produção de subjetividades: as mídias “educativas”. Além do espaço escolar, a sociedade contemporânea proporciona miríades de atividades socioeducativas que o atravessam e, na maioria das vezes, se fixam na conduta das crianças e jovens como produções subjetivas não escolares. Deve-se deixar evidente é a rendição do território escolar às novas modalidades de governo impostas principalmente pelo capital financeiro. Dessa feita, refém e, na maioria das vezes, cúmplice, a escola vai seguindo o fluxo-padrão, majoritário, não exercendo o pleito “defasado” de uma educação ético-estético-política.

Essa disputa, muitas vezes desleal, diminui a força de ação escolar, tornando a escola e seus personagens principais (estudantes e professores) ovelhas do capital financeiro. Poderíamos até afirmar que esta é uma nova figura do pastorado: um pastorado sem pastor, uma vida conduzida por máquinas, dispositivos, e como uma mecânica. Essa recorrente transmutação das forças desconfiguram as relações de poder em estratos mais duros, quer dizer, incapazes de acompanhar a velocidade das mudanças, dirimindo, assim, a possível potência da Educação escolar, tornando-a apenas uma máquina de fazer futuros produtores, consumidores etc., contrapondo à potencialidade virtual de uma escola intensiva-comunal que produz singularizações-comunais (ético-estético-político).

Seguindo uma linha mutante, que chamaremos provisoriamente de cartogenealógica, tentaremos captar como age esse grande agenciamento de poder, ao mesmo tempo pastoral-disciplinar-biopolítico-biopólicia-psicopolítica-control-

no poder, em uma perspectiva descontínua da história conciliada com a intensidade dos devires (o virtual). Para isso, exporemos a atuação desses poderes dentro da perspectiva genealógica e cartográfica, produzindo mapas e diagramas localizados em uma noção de história descontínua do governo das condutas do homem.

O poder pastoral, “velha” técnica de poder derivada da Antiguidade e das instituições cristãs, integra-se hoje ao *estafe* neoliberal, do qual todos nós, de certo jeito, somos funcionários. Visualizar sua formação, assim como dos outros exercícios de poder, torna-se fundamental para nos situarmos hoje. Foucault (2010), com o intuito de explicitar a história do poder pastoral, foca sua atenção nas suas origens greco-cristãs. Em sua análise, ele explicita que, apesar, por muitas vezes, da tentativa de identificação entre o pastor e o político, desde os textos clássicos da Filosofia grega, o Autor francês demonstra suas diferenças, evidenciando o fato de que o político, na acepção platônica, exerce seu poder sobre um território, estabelecendo leis de cunho público. Já o pastor, da tradição judaico-cristã, exerce seu poder sobre um rebanho, ou melhor, sobre pessoas dispersas, não sobre um território. Nesse aspecto, o pastor não só abandonaria seu rebanho em busca de uma ovelha perdida, como daria a vida para qualquer uma delas.

Foucault destaca seu interesse em uma noção de poder, menos central, mais individualizante. Em outras palavras, o trabalho desse pensador, neste ponto específico, “incide sobre o problema da individualidade – ou, deveria dizer, da identidade em relação ao problema do ‘poder individualizante’”. (2010a, p. 357). O pastorado, então, pode ser chamado de poder individualizador, uma técnica de individualização. Essa e outras técnicas desenvolvidas, por mais opostas que sejam entre si, chegam a um momento de associação ou de cumplicidade para melhor governar a vida.

Foucault, em *Omnes et Singulatim: uma Crítica da Razão Política*, e em algumas aulas de *Segurança, Território e População* (08/02/78, 15/02/78, 22/02/78, 01/03/78 e 08/03/78), enumera algumas características dessa maneira de poder que vai se atualizando com o advento do cristianismo. O poder pastoral: 1) O poder do pastor é exercido sobre o rebanho e não sobre um território. Nesse sentido, o aparecimento de um Deus-pastor como doador da “terra prometida” e da salvação impõe um novo modo de exercitar o poder sobre os outros. 2) A existência e presença imediata do pastor é imprescindível para manter a união entre indivíduos dispersos, pois sua ação é individual e total. 3) O pastor tem como função assegurar a salvação de todo o seu

rebanho. Essa salvação depende da benevolência constante do pastor, de ações individualizadas e final, isto é, o pastor tem que conduzir seu rebanho para um desígnio final, ou melhor, a salvação eterna. 4) O conhecimento do íntimo de cada uma das ovelhas para submetê-las a uma obediência total. Técnicas como o exame e a condução de consciência faziam parte do arsenal do pastoreio. 5) A benevolência pastoral pode ser entendida também como um sacerdócio, o pastor não espera nada em troca, a não ser a salvação de todos e de cada um de seu rebanho. Assim, podemos afirmar que o pastor devota sua vida ao bem de seu rebanho, conhecendo-o no conjunto e em detalhe. E, por último, 6) A mortificação do rebanho também era tarefa da condução do pastor. Essa mortificação pode ser compreendida como uma morte cotidiana neste mundo, isto é, surge aí uma técnica de relação consigo mesmo como uma espécie de renúncia a este mundo e a si mesmo.

Percebemos que o poder pastoral, exposto esquematicamente há pouco, com supedâneo nos estudos foucaultianos, exerceu e exerce até hoje suas técnicas de poder-saber, ao passo que a nossa sociedade vai se fazendo complexa. Foucault narra a história da (trans)formação do sujeito ou dos processos de subjetivações produzidos em nós, nos remetendo a forças históricas longínquas constituintes do que somos, pensamos e agimos. Vale indicar a noção que de nosso intuito aqui, assim como o de Foucault, é de sugerir, partindo de um contexto histórico, uma abordagem dos exercícios de poder na atualidade, mais especificamente, na atualidade da instituição escolar.

Não seria muito prudente saltar de uma realidade restrita ao início da Era cristã para a Contemporaneidade, porém será possível observar que práticas de governo da atualidade ainda se fazem por meio de políticas identitárias mais finas e individualizantes. Se observarmos o funcionamento do capitalismo mundial integrado, incluiremos o poder pastoral com a importante função de localizar e marcar a pessoa com fixações identitárias. Essas marcas nos deixam mais suscetíveis ao governo e à condução de nossos comportamentos. Demarcamos, então, o poder pastoral (sem pastor) na sociedade capitalística como parte integrante e imprescindível na produção de subjetividades capitalísticas. Ele se insere no entrelaçamento do que chamamos, mais acima, dispositivo de *sujeição social* e *servidão maquínica*.

No contexto da história da governamentalidade, Foucault analisa o poder pastoral antigo e o pastorado cristão como condução das almas até a formação de uma tecnologia de governo dos vivos. E é neste momento, nos séculos XVI e XVII, que surge o problema do governo em geral desligado da pastoral das almas. Com o

surgimento da problemática da condução dos vivos como problema político (público), o poder pastoral será incorporado às técnicas de poder emergente (técnicas de polícia) que tinha o interesse de governo da vida cotidiana das pessoas.

Kleber Prado Filho (2012), em seu artigo *A política das identidades como pastorado contemporâneo*, publicado em *Foucault e o cristianismo*, nos ajuda a pensar em uma atualização do poder pastoral na Contemporaneidade, por via do que ele chama “a política das identidades”. De acordo com ele, na esteira de Foucault, foi no século XVII que o biopoder começou a tomar forma:

Deve-se notar que esse é o momento de emergência das disciplinas como primeira forma de exercício de biopoder – poder que se exerce sobre a vida -, assim como o século XVIII será o período de desenvolvimento das biopolíticas e do poder da norma. As práticas biopolíticas surgem no contexto de uma preocupação política em torno da vida das populações, como técnicas de regulação e governo da vida das populações e de cada indivíduo. Não é difícil perceber as correlações entre as práticas biopolíticas e a tecnologia pastoral, considerando alguns deslocamentos: do rebanho à população; da ovelha, do fiel, ao indivíduo; da vigília à vigilância; do olhar de Deus, que tudo vê, ao panóptico que tudo vigia; com uma estratégia em comum: o jogo totalização + individualização, e um objeto em comum: a vida, governada por um poder que investe, vela e cuida. Tudo isso mostra o atravessamento das biopolíticas modernas por práticas pastorais. (Pp. 115-116).

A racionalidade estatal engendra, assim, no século XVIII, técnicas de governo da pessoa e da população com o apoio de saberes-poderes, que surgem na mesma época, produzindo conhecimento para melhor governar a pessoa-população, com o intuito de majorar a força do Estado. Este, por sua vez, torna complexo o uso do poder pastoral da Antiguidade e cristão, incorporando-o em suas técnicas de condução, produzindo uma política pastoral. Com este viés de análise, podemos afirmar que a tecnologia pastoral de individualização produziu e produz hoje (1) sujeitos que proclamam verdades, (2) sujeitos assujeitados, que se submetem a regimes de verdades, e (3) singularizações, que resulta na produção de uma verdade interiorizada de si mesmo. É neste último aspecto, o da singularização, que encontraremos maior relevância do pastorado político na Contemporaneidade, como resistência a um poder objetivante, pois os modos de singularização implicam relações éticas de si consigo mesmo, isto é, produção de singularização. Aprofundaremos isto mais adiante.

O poder pastoral e suas práticas individualizantes-objetivantes, todavia, aprimoradas por poderes e saberes técnicos, como as técnicas-saberes *psi*, predominam no mundo atual com o intuito de produzir corpos úteis e dóceis, marcando-os e classificando-os para o melhor controle e condução das vidas das pessoas. A consequência desse poder é a normalização que indica os corpos aptos e inaptos para determinadas funções na sociedade. Quer dizer, com o suporte dos saberes *psi*, a classificação e identificação de sujeitos desviantes para uma possível correção torna-se, desde o século XX, a mola-mestra da condução dos “normais” e “anormais”. [Isto significa que, quando a norma é definida com base numa lógica binária imposta pelo bloco de comunicação, o normal torna-se a média que está dentro das informações circulantes selecionadas; isto significa que navegar fora dela ou por uma lógica ou racionalidade mais ampla é estar quase-morto.

O poder da norma, nesse sentido, parece derivar do poder pastoral, ao tentar corrigir e bem conduzir os desviantes à norma-padrão, como uma espécie de “ortopedia da subjetividade”. Nesse caso, pode-se perceber que os saberes das ciências, hoje, são os saberes que determinam a verdade, o bom caminho, não mais Deus e seus pastores. A escola, como parte integrante do dispositivo da aprendizagem, não parece fugir da regra na sociedade atual. Ela pode ser entendida como uma das instituições de classificação e demarcação de corpos e almas, saudáveis ou doentes, normais ou anormais, eficientes ou deficientes. A escola é uma estratégia de higienização e de correção da sociedade contemporânea, que explicita a fusão entre o poder pastoral e o Estado, isto é, a incorporação de técnicas de condução pastoral pelo Estado moderno e, consequentemente, pelas instituições que a permeiam. Podemos concluir daí que o novo pastorado é uma estratégia de articular a micro com a macropolítica, sem dar margem aos escapes, governando as diferenças, instaurando no seio do Estado Moderno um novo poder soberano o fascismo legitimado por soberanias.

Em um contexto onde a escola é somente um fio do emaranhado de relações de força da sociedade capitalística, tal instituição se utiliza não só de regimes de verdades científicos, como método de adestramento político-social-cultural-econômico, como também cria relações de poder e de governo no interior deste espaço unânime, mas tão controverso. A escola e seu estafe psicopedagógico, juntamente com o fora da instituição escolar (se é que se pode afirmar a possibilidade de um fora, já que tudo está interconectado), que podemos chamar de outros poderes institucionais (mídia, rede social, família, igreja...), objetivam e individualizam todos os personagens que

perambulam pelo ambiente escolar. Ninguém escapa das possíveis marcas de identificação que uns e outros intitulam a si e aos outros.

Ante esse breve diagnóstico da intermitência do poder pastoral na Contemporaneidade, é possível mapear no universo escolar as normas básicas de conduta entre seus integrantes. Além da relação mais evidente escolar, a de professor-aluno, existem várias outras que se cruzam, evidenciando mais ainda a força de uma só produção de subjetividade, a subjetividade capitalística. Nessa linha de raciocínio, a relação entre os próprios alunos já é de identificação entre eles, por exemplo: marcação dos “inteligentes” (“CDF”) e “não inteligentes”, da “galera do fundão” e da “turma da frente”, dos populares e dos tímidos, dos feios e dos bonitos, do bom de bola e do “perna de pau”. Assim poderíamos estabelecer regras de marcação interiorizantes entre os estudantes em que o normal e o anormal (estranho) vai variar dependendo das circunstâncias dos acontecimentos. Apesar da regra-padrão capitalística permanecer, da busca de identificação dos futuros seres eficientes e ineficientes, percebem-se aí linhas soltas que, por mais que se distanciem da realidade social, sucumbem às demandas da sociedade atual.

Das ameaças de estigmatização de pessoas (dos professores, alunos, coordenadores, terceirizados, administrativos etc.), intermediadas pela normalização pastoral, que rondam e perpassam as escolas, talvez a mais poderosa e eficiente seja a “psicologização” do poder escolar. Essa sim, mais séria e contundente, por usar regimes de verdades pautadas nas ciências, isto é, não é um “mero”²⁷ senso comum supra-exemplificado dos constantes entreveros entre os estudantes. Os disseminados diagnósticos de alunos com “problemas psicológicos” parecem regra na instituição escolar. Esta, para minimizar sua efetiva contribuição no desenvolvimento do “problema”, elege, indica e condena o estudante como se ela não tivesse nada com isso. Portanto, o cientificismo “psicologizante”, como máquina identitária, estigmatiza a infância e a juventude, rotulando-as para melhor controlá-las. O capitalismo identifica para melhor controlar!

Outra consequência negativa da “psicologização” exacerbada na escola é o desvio da função do professor para orientador terapêutico. O professor, portanto, necessita preocupar-se, antes de tudo, com o bem-estar psicológico do aluno, como pre-

²⁷ Vale ressaltar que existem casos que vão além do que denominamos “brincadeiras de criança”. O tema do bullying, por exemplo, de tão difundido, virou moda nos discursos pedagógicos e familiares, o que não retira a importância de tal debate.

condição do ensino. Isto é, além de ministrar sua disciplina, ele deve motivar o alunado, utilizando técnicas de autoajuda para chamar a atenção do aprendiz. A motivação, contrariando a tendência atual, é pessoal, no sentido de que o aluno é jogado novamente a si mesmo, retirando, assim, uma das potencialidades da escola, que é lançar flechas do fora, de “mundos outros”, atravessando-o e, por assim dizer, transmutando-o para além de uma visão individualista ²⁸.

O professor, nesse aspecto, conduz a alma dos alunos para o “sucesso” profissional, motivando-os à dedicação aos estudos, pois o retorno desse investimento em pouco tempo aparecerá em capital humano apto a ser vendável. Por outro lado, o professor não é o único responsável pelo “sucesso” do aluno. Este deve trabalhar em si mesmo, investir em si mesmo e ininterruptamente, pois só a aprendizagem permanente o manteria no mercado. Ao fracassar, pois o sistema não incorpora todos os “vendáveis”, surge uma das mais novas técnicas de governo na atualidade, que é culpar e responsabilizar a cada um pelo seu destino. Aqui está um paradoxo da escola contemporânea, que é permanecer conduzindo os novos viventes, mas, ao mesmo tempo, preparando-os para se conduzirem constantemente. É nessa adaptação ao mundo do trabalho que o estudante deve focar sua atenção, ou seja, produzir-se em uma individualização variável (adaptável), aprendendo a aprender permanentemente. Portanto, a individualização nas técnicas de governo de si mesmo (ética) e de si para com os outros (política) é parte fundamental nas sociedades atuais.

Dora Lilia Marín-Díaz (2015), em seu livro *Autoajuda, educação e práticas de si*: genealogia de uma antropotécnica, ressalta a importância do aparecimento do conceito de aprendizagem nas práticas educativas desde o século XX:

O aparecimento e a difusão dessa noção [aprendizagem], além de expressar a centralidade que a atividade do indivíduo começou a ter no processo educativo, definiram as bases conceituais daquilo que Noguera-Ramírez (2011) chama de sociedade da aprendizagem [...] Dessa forma, o uso e a difusão do conceito “aprendizagem” tornam-se uma evidência importante da mudança de ênfase que as práticas educativas tiveram ao orientar-se mais para a atividade do sujeito que aprende, do que para os conteúdos ou para os processos de ensino. Tratou-se de uma mudança que significou o ajuste e articulação de um conjunto de práticas para produzir um sujeito ativo, um sujeito *aprendente*, esse indivíduo que, por sua própria experiência, por sua própria atividade, aprende o que precisa para viver e ser feliz. (Pp. 202-203).

²⁸ Ver Jan Masschelein: *Em defesa da escola*. p. 126.

A moda, portanto, vigente na instituição escolar é focar no aluno, não mais na transmissão de conteúdo e no professor. Não que esta última fosse melhor e a certa a ser feita na escola, mas apenas uma constatação da criação de outro modo de governar o potencial do território escolar. Ou seja, surge aí uma cópia invertida de técnica de governo, em que a tradição e o velho são submetidos aos jovens e à infância. Então, ao que parece, ambas as modalidades de governo na arte pedagógica, uma focada no professor e na transmissão dos valores e conhecimentos da tradição, e a outra centrada no aluno criativo e “quase” independente, cerceiam a capacidade potente na ambiência escolar.

O discurso pedagógico propalado no início do século XX, cujo foco era o conceito de aprendizagem, induzido pelo novo modo de existir fustigado pelo capital financeiro, levou-nos a mudar nossas práticas pedagógicas, contribuindo com a consolidação da ideia de capital humano e de competência, conceitos-chave para compreendermos a escola no capitalismo neoliberal contemporâneo. A noção de empregabilidade (politização da escola) e, portanto, de formação permanente para ter acesso ao mercado de trabalho, exigiu uma formatação da arte pedagógica por via de outros dispositivos de poder que se agenciam com o poder pastoral já mencionado.

É válido indicar a noção de que o ensino formal hoje se restringe a tecnologias de aprendizagem e de um eu, centrado na aquisição de competências, com origem no treinamento de habilidade e no desenvolvimento de capacidades (pedagogia), mas raramente se ocupando com a formação de atitudes (psicagogia²⁹). O mais curioso é que, mesmo não se ocupando desta última tarefa, elas ocorrem na instituição escolar à deriva, na sua transversalidade. As ocupações escolares atuais como modo de luta (insurreições) congregam atitudes potentes que dão visibilidade a um singular-comum pautado em outro tipo de formação que parte da experimentação, do *phatos*, da amizade, do risco, do gesto, do eros, da atitude ético-política. É essa vida intensa pulsante na escola que pode produzir outras subjetividades, outras maneiras de convívio além das relações institucionalizadas. A vida aí, mesmo que por instantes, escapa da norma, do padrão, do regimento, onde as relações e os modos de vida se engendram no ato. Portanto, ocupar de si mesmo e ocupar os espaços, bloqueando as estratificações, é *reexistir*.

²⁹ Entendemos aqui *psicagogia* como a transmissão de uma verdade que tem como fim último transformar o modo de ser do sujeito como um outro modo de conceber a formação humana diferente da Pedagogia. Ver Pedro Pagni (2014, p. 163).

Se seguirmos a história da governamentalidade foucaultiana, o biopoder e sua dupla articulação, disciplinar e biopolítico, dissemina-se na sociedade ocidental, principalmente desde o século XIX, como a nova arte de governar o corpo-indivíduo e o corpo-população. Isso incidirá diretamente no território escolar, já que a escola é uma das instituições que ainda comporta, apesar de várias atualizações, um caráter propriamente disciplinar e biopolítico.

Podemos asseverar, já que Foucault não trabalhou especificamente com a Educação e a escola, que o enlace entre Educação e o Autor francês se solidifica na ideia de produção de subjetividades. A escola, dessa feita, tem papel central nessa produção de subjetividades, pois ela é, por um lado, polo de disseminação e produção de dispositivos e técnicas de constituição de identidades, maneiras de agir e de pensar, regulamentando e normalizando subjetividades e, de outra parte, como aquela que age como um possível, isto é, uma resistência aos poderes despotencializadores de existência. Por seu turno, percebe-se é que a escola, no último caso, não tem o seu devido valor nas sociedades ocidentais. O aspecto ético-estético-político que poderia ser desenvolvido na escola, como meio de produção de singularidades, evidenciando as relações de si para consigo e para com os outros (comum), é deixado de lado em nome de uma função-escola normalizadora.

Como já visto, o poder pastoral tem intensiva influência na sociedade e também especificamente na escola contemporânea. Se o pastorado ainda vigora nos dias de hoje tal decorre da sua incorporação nas técnicas de poder e de governo disciplinar e biopolítico. A noção de **norma**, nesse sentido, aparece como fio condutor ou de mutação que interliga os poderes pastoral, disciplinar e biopolítico. Todos agem por intermédio de uma normalização, ora objetivando e subjetivando as pessoas, ora regulamentando suas condições de vida biológicas.

Para normalizar, faz-se necessário um aporte dos saberes e das práticas exercidas que irão determinar os que fogem da regra e os que obedecem ao cálculo do normal. Se verticalizarmos e aprofundarmos a análise do território escolar e seus agentes e “pacientes”, verificaremos uma gama de saberes e práticas que fundamentariam a prática e o exercício da atividade escolar. Para isso, basta buscarmos os fundamentos que alicerçam o saber pedagógico, pois ele necessita de saberes ligados a áreas de Humanas e Clínicas para exercer eficazmente sua função normalizadora.

De acordo com Sylvio Gadelha (2009),

Depreende-se daí que a pedagogia (e portanto, as instituições educativas) recebe “de fora” as referências que lhe permitem produzir e representar seu objeto – o sujeito da educação - , individualizando-o, num sentido amplo, como “o aluno”, “o escolar”, “o aprendente”. Dentre essas referências, talvez a mais importante seja justamente a *norma*, isto é, não uma referência qualquer, mas aquela tida por modelo, uma referência modelar, ótima e imanente. (Pp. 177-178).

É assim, portanto, que é conduzida a ordem das práticas e dos discursos pedagógicos, com origem em classificações arbitrárias provenientes de outros saberes que incidem diretamente na atividade escolar. A normalização regulamenta a vida das pessoas e da população, ditando o que é normal e anormal em determinada sociedade.

A escola, assim, é um dos exemplares que derivam de uma sociedade disciplinar - espaço fechado, tempo cronometrado, produzindo pessoas e populações dóceis e úteis para a produção industrial. O papel relevante do professor era indubitável como agente fundamental de autoridade na condução dos alunos e no domínio do conteúdo da disciplina. A escola, por esse lado, tem a função normalizadora disciplinar atuando na produção de pessoas (professor, aluno, família) que se relacionam entre si, gestando-se e fazendo autogestão. Por outro lado, conjuntamente, a sociedade disciplinar também produz outro tipo de normalização que podemos chamar de regulamentadora, esta agindo mediante dispositivos de segurança e da Medicina Social que governam o corpo-espécie da população. Nesse âmbito, constantemente, a escola é acionada para viabilizar campanhas e/ou políticas de prevenção contra doenças, drogas, gravidez precoce, má alimentação, violência etc. Além disso, a Educação escolar participa diretamente, também, reforçando, em geral, condutas e prescrições padrão, para uma melhor adequação da população com outros setores sociais (igreja, fábrica, empresa, sindicatos).

Disso tudo, podemos considerar que a Educação escolar institui, produz, reproduz e reforça, em um contexto geral, uma função específica nas sociedades disciplinares. Sua função é a de indicar, dar visibilidade e, quem sabe, corrigir os possíveis riscos e perigos advindos das pessoas e/ou da população; isto é, uma tarefa de higienização em prol da segurança e do adestramento.

Cabe-nos defrontar a atualidade escolar dentro de uma sociedade que incorporou todas as outras forças e poderes já mencionados. Se seguirmos agora os rastros de Deleuze, ao caracterizar a sociedade atual como *sociedade de controle*, verificaremos que estamos plena transformação das forças. Lazzarato (2006), em *As revoluções do capitalismo*, indica o surgimento de novas forças e de relações de poder já no século XIX:

Tanto as técnicas disciplinares quanto as técnicas biopolíticas conhecem seu maior desenvolvimento após a Segunda Guerra Mundial, com o taylorismo e o Estado-providência. Esse apogeu corresponde a uma reativação dos dispositivos de aprisionamento e de gestão da vida, sob o impacto das novas forças e das novas relações de poder. Mas, no final do século XIX, já se encontravam em gestação novas técnicas de poder, que não tinham mais nenhuma semelhança com as disciplinas ou com o biopoder. (Pp.74-75).

Essas novas relações de poder Deleuze as chama de relações de controle. Estas colocam em primeiro plano o tempo e suas virtualidades, isto é, o espaço físico fechado tornar-se-ia secundário, já que a comunicação e sua velocidade ocorreriam instantaneamente e em espaço aberto. Podemos apontar, então, algumas características centrais da sociedade de controle que irá influir ativamente na instituição escolar. A conexão em fluxos ou redes entre os cérebros por meio de tecnologias que possibilitam a comunicação instantânea (telefone, internet, televisão, cinema) e, conseqüentemente, os processos de sujeição e de subjetivação muito mais eficazes, pois incorporam em suas estratégias de poder as outras tecnologias e estratagemas advindos desde os tempos mais remotos da Antiguidade grega e cristã (pastoral), passando pelas tecnologias mecânicas ou termodinâmicas (sociedades da soberania ou disciplinares).

Ainda seguindo de perto a argumentação de Lazzarato (2006), nessa transição de forças das sociedades disciplinares para as de controle, as noções de vida e de ser vivo permanecem de enorme importância, porém o *bios* das sociedades de controle terá outro sentido do *bios* das técnicas biopolíticas. Correndo o risco de simplificar a argumentação do Filósofo italiano radicado na França, explicitaremos em poucas palavras a definição de vida adotada por ele com amparo em, sociólogos e biólogos do século XIX (Nietzsche, Tarde e Haeckel, respectivamente). “O vivo da biologia molecular contemporânea não se distingue em nada do vivo de Haeckel: ‘A essência do vivo é uma memória, a preservação física do passado no tempo presente. Ao se reproduzirem, as formas de vida reconectam o passado ao presente e deixam gravadas

as mensagens para o futuro”’. (P.82). As sociedades de controle, nesse sentido, se interessam por capturar as forças sociais e econômicas mobilizadas em cooperação entre os cérebros - a *memória* e a *atenção*. Estas se remetem mais à memória mental do que à corporal (sociedade disciplinar) e são capturadas com procedência nas tecnologias inorgânicas que funcionam como máquinas de modular e cristalizar as ondas (rádio, televisão e computadores). Aí encontraremos o agenciamento orgânico-inorgânico que surge por meio de intervenções no funcionamento da cooperação entre os cérebros³⁰.

Segundo Lazzarato (2006),

É preciso, portanto, distinguir a vida como memória da vida como características biológicas da espécie humana (morte, nascimento, doença), ou seja, distinguir o bio contido na categoria biopoder do bio presente na memória. Para evitar ter que nomear coisas tão diferentes com uma mesma palavra, poderíamos definir, à falta de melhor opção, as novas relações de poder que têm como objeto a memória e *seu conatus* (a atenção) como noopolítica. A noopolítica (conjunto das técnicas de controle) se exerce sobre os cérebros, atuando em primeiro lugar sobre a atenção, para controlar a memória e sua potência virtual. A modulação da memória será então a função mais importante da noopolítica. (P. 86).

Se a noção de vida não se resume mais a características biológicas da espécie humana (corpo e população), isso implica ser necessário lançar mão de outras estratégias de poder para controlar a conduta da memória mental. A sociedade de controle, no entanto, não só faz uso da noopolítica como também ainda se utiliza da moldagem dos corpos, sustentadas pelas disciplinas (escola, prisão) e pela administração da vida gerida pelo biopoder (Estado-providência, políticas de saúde), sendo que a noopolítica agora comanda e reorganiza as outras relações de poder.

Nos países ocidentais, o controle não passa apenas pela modulação dos cérebros, mas também pela moldagem dos corpos (prisões, escolas, hospitais) e pela gestão da vida (Estado-providência). Seria dar um papel bem mais nobre ao capitalismo não pensar que tudo acontece pela variação contínua de sujeitos e objetos, pela modulação dos cérebros, pela captura da memória e da atenção. A sociedade de controle recupera e reintegra os velhos dispositivos disciplinares. (LAZZARATO, 2006, p. 106).

Por outra via de argumentação Byung-Chul Han (2015), como já visto, chega a uma conclusão parecida com a de Lazzarato, ao garantir que o regime neoliberal explora principalmente a *psique*. Han aponta, entretanto, o biopoder como estratégia totalmente

³⁰ Ver primeiro Corte.

inadequada para a realidade contemporânea (2015, p.31). Nossa argumentação é a de que o regime neoliberal se utiliza de estratégias de poder que mesclam os dispositivos que já tiveram seu auge na história ocidental, incorporando-os à nova realidade da corrente época - sociedades de controle.

Desse modo, cabe a pergunta: como a escola e seus agentes lidam com esse poder diferente e mais abrangente? A escola e os processos educacionais, apesar de suas características tipicamente disciplinares de governo de condutas, voltadas para a vigilância dos alunos entre os muros da escola, não escapam das novas modalidades de poder. A compartimentalização do conhecimento, mediante a *disciplinarização*, processos de avaliação, incorporação/ensino/aprendizagem da disciplina como obediência e, de modo mais claro, o exercício da disciplina para disciplinar (métodos), mostra efetivamente que a escola é um dos lugares estratégicos de exercício de poder (condução de corpos/almas). Estes exercícios na escola, e na sociedade em geral, se sofisticaram com o surgimento do neoliberalismo e suas estratégias de controle permanente, avaliação contínua e formação constante, como reciclagem, sobre a própria instituição escolar. A relação entre escola e empresa tecnifica a tarefa escolar, pautando-a na formação permanente para o mercado de trabalho, que exige muito mais do que apenas corpos dóceis e úteis. Além disso, como já exposto, compreendendo a escola como um bloco de capacidade-comunicação-poder, concluiremos que a sua ocupação com a circulação, absorção e uso da informação, por meio de tecnologias de aprendizagens, qualifica antes para o trabalho do que para o consumo.

A escola atual governa a vida de seus participantes pautada sob o lema do empreendedorismo, que é uma instância anterior e antecipa a instituição escolar. Em última análise, este estilo de vida (vida como capital) torna todos nós responsáveis pelo nosso sucesso e fracasso, pois nossas aptidões serão constantemente estimuladas para a criatividade, o investimento de si, o consumo e o sucesso (em todas as “áreas” da vida, considerando que é possível separar a “vida” profissional da pessoal) travestido de felicidade.

Sabendo que o neoliberalismo, mais do que uma atividade econômica produz modos de existência (subjetividades capitalísticas) aptas à prestação de serviços, a escola introduz esse modo de vida, abrindo seu território e a instituição a uma vigilância imperceptível, transparente e voluntária, ou seja, o controle, além de individual e populacional, passa a ser impessoal. Tornamo-nos dados, blocos de informação e de estatística que traduziriam a eficácia (“qualidade”) ou não eficácia da instituição

escolar. É nesse âmbito das sociedades de controle que há um deslizamento das *sujeições sociais*, por via das políticas identitárias, para a *servidão maquínica*, estratégia de controle pré-individuais e supraindividuais.

Informação, palavras, signos e imagens, pelo lado da *sujeição social*, forjam parte das subjetividades capitalísticas, a saber, a escola seria um primo pobre de todo um aparato tecnológico do *marketing*, publicidade e propaganda que transmitem ondas que modulam nossa forma de ser e de agir. Nesse sentido, o corpo do aluno não é mais forjado pelo disciplinamento (corpo mudo), mas pelo corpo e alma marcados e falados pelos signos e logos das empresas (imagens) como tatuagem: o homem-etiqueta. “O capitalismo contemporâneo chega primeiro com palavras, signos, imagens. E as máquinas de expressão, hoje em dia, não precedem apenas as fábricas, mas também a guerra”. (LAZZARATO, 2006, p. 105).

Posto isso, podemos neste momento argumentar que uma das estratégias de poder que está entre o disciplinar e o controle, isto é, age como uma ponte, interligando os dois dispositivos, é o que denominamos de *biopolícia*. Este é imerso, ao mesmo tempo, no conceito de vida como indivíduo-população e como conjunto de dados (informação). O que a diferencia do biopoder foucaultiano é a entrega plena ao jogo de poder-controle-vigilância em espaço aberto onde nos tornamos vigilantes de si e dos outros. O outro e o si mesmo disseminam a lógica do controle permanente por meio de personificações do que é considerado fora da norma, a saber, a denúncia ou a delação de todos contra todos, e inclusive, de si para si mesmo, como autossabotagem, torna-se imperativo na sociedade neoliberal.

Essa estratégia de poder no território escolar é muito comum desde o instante em que quase todos incorporam e internalizam o modo neoliberal de pensar e agir. O outro e o si mesmo podem ser inimigos constantes para o alcance do sucesso escolar e profissional. É evidente que nem todas as relações na escola são pautadas sob essa lógica, mas, em geral, ela age sem nos darmos conta de que ela já está em nosso hábito cotidiano. Nada é mais comum do que observar entre alunos e professores uns com os outros, entre eles e com eles mesmos, disputas pautadas na exibição e na delação ou depreciação daqueles que não atingem a meta ou se enquadram à norma. A competitividade é lançada, nesse sentido, como o novo totem da Contemporaneidade, ou seja, superar a si e aos outros constantemente é a exigência e a receita da felicidade-sucesso.

Um dos exemplos evidente desta constatação é o emprego de aparelhos celulares para postar e disseminar atos ou acontecimentos que ridiculizam os outros, como também modo de denúncia a uma atitude considerada indevida por determinado grupo. É indubitável a relevância da posse destes pequenos aparelhos nas mãos de quem quer que seja para denunciar ou provar casos de abuso e violência em várias esferas, mas, ao mesmo tempo, esta ferramenta na mão causa vários transtornos nas vidas controladas, não mais somente pelo Estado, mas por todos os “cidadãos de bem”.

O perigo deste dispositivo de biopolicamento não está apenas em exemplos do cotidiano supracitado, mas também no modo de existência que ela sugere: o microfascismo.

A partir deste diagnóstico, percebem-se no território escolar uma despotencialização da vida, um cansaço e esgotamento de todos os que convivem neste espaço, pois ali a vida parece estar sufocada sem abertura para possíveis acontecimentos que resistam e fujam à produção de subjetividades capitalísticas. Sylvio Gadelha (2012), em um capítulo de livro, intitulado *(Bio)política, democracia, pluralismo e educação: dilemas que demandam uma politização outra*, expõe uma das maiores inquietações sobre a dificuldade da Educação hoje. Essa dificuldade deriva dos próprios educadores. Por quê?

Porque os educadores vêm sendo formados sem que sua sensibilidade seja minimamente perturbada, sua capacidade fabuladora seja incentivada, sua indignação (pois ela existe) seja incitada, encontrando canais de expressão outros, que não os que lhe são massivamente ofertados pelos meios de comunicação, pelo *marketing* e pelo *branding*. A sensação é a de que a formação educacional hoje disponível é pródiga em aceitar sem mais os imperativos que lhe são endereçados pelo mercado, dos quais a apologia do empreendedorismo é um dos mais candentes, e, por outro lado, pobre em vislumbrar quaisquer tipos de novos possíveis diante dos modos de existência e do *ethos* empresarial, ambos determinados pelas grandes corporações como imperativos e incontornáveis a cada um e a todos. (P. 99).

O perturbador desta análise é perceber que a escola, o educador e o aluno não conseguem, ao menos em parte, se desvencilhar, um pouco que seja, da noção de que a escola é a escada para o emprego, isto é, ela nos preparará para a competitividade do mercado de trabalho. Enxergar a escola somente sob esse prisma tolhe toda e qualquer tentativa de mudança no território escolar em razão do eclipsamento da Educação vista como transmutação, como criação de possíveis e de revoluções moleculares. Ora, se a

escola só tem um objetivo a oferecer à comunidade, para que inventar e experimentar jeitos outros de educar (afetar e ser afetado)?

3.2.3 Território escolar: mapas de despotencialização da vida

A escola é um território fértil, tanto para os microfascismos quanto para processos de singularização-comunal. A questão é que, desde seu nascimento, na Grécia Antiga, entendida como tempo livre (*skolé*) para estudo e prática disponibilizada a pessoas não consideradas cidadãs, até hoje a escola é boicotada ou subjugada a forças estranhas ao seu caráter comunal e múltiplo³¹. Ainda hoje a escola é alvo de ações de censuras para não agir de modo inventivo e potencializador. Não é difícil notar várias esferas do poder público, privado e social indicar em caminhos outros a uma escola que possibilitaria a tonificação de todas as vidas que passam por esse território. Por mais confuso e paradoxal que isso pareça, a escola atravessa potencializando e despotencializando vidas que perambulam, muitas vezes, como zumbis, poucas vezes com intensidade.

Ao vaguear entre os corredores escolares, salas, gabinetes de estudo e bibliotecas, encontramos diversas vidas rodeadas de material escolar, mochilas, cadernos, lápis, canetas, pensamentos... que, se “bem” “utilizados”, os levariam ao sucesso, ao consumo, a vencer na vida! Essa vitória almejada por muitos é um tanto quanto perigosa, ao limitar os diversos caminhos a serem percorridos e alcançados a apenas um objetivo. Dessa maneira, a rarefação de possibilidades de vida, de modos de existência, torna o território escolar árido e sombrio, isto é, vida potente e que potencializa parece ser rara ao trilharmos os caminhos entre as salas, corredores e pátios.

Como a escola exerce seus desígnios de despotencialização da vida? Quais poderes a atravessam e a modulam tornando-a útil para quem a frequenta e, principalmente, para quem não a frequenta (estado, empresa...)? Como os saberes da atualidade se integram ao seu exercício de poder (Pedagogia, saberes médicos e *psi*)? A partir daí, indaga-se, o que a escola produz hoje, isto é, quais suas consequências na vida de qualquer um e de todos?

³¹ Ver *Em defesa da escola* – Jan Masschelein, Maarten Simons.

Defendemos aqui a posição de que a sociedade ocidental globalizada (conduzida pelo Estado-Empresa – nova modalidade de colonização), incluindo a escola como um de seus dispositivos, captura a multiplicidade da vida, isto é, a reduz a modelos padronizados, extirpando os inúmeros devires possíveis; vida potente e afirmativa e diferenciação e multiplicidade e...; enfim, vida é potência em ato. A escola, portanto, subsumida ao Estado-empresa produz um mau encontro no sentido de que, em geral, essa escola diminui nossa capacidade de agir/experimentar. Como consequência, o uso desse mau encontro pode ensejar um dos maiores venenos já criados no ocidente, o ressentimento. Este atola nossos afetos, produzindo um “eu” – estado em nós – que interpreta tudo – a realidade, os outros e nós mesmos - a partir desse preposto. Esse “eu” ressentido (preposto) exclui em nós nossa potência de criação e de experimentação. A existência na escola, com todos seus dispositivos disciplinares, biopolíticos e de controle, impede que experimentemos a fonte de criação da realidade. Ou seja, a escola em nossa sociedade descola a vida dela mesma por deixar passar o acontecimento, produzindo assim um modo baixo de vida (ressentida e em atraso).

Passemos para uma análise mais próxima da escola, tentando compreender o Estado-empresa do que ela (escola) e nós todos fazemos parte. Ao afirmarmos que vida (pensamento) é acontecimento, vejamos como a escola pode ser interpretada desde o bacilo do ressentimento.

Renata Pereira Lima Aspis (2012), em tese de doutorado, explicita, por meio de exemplos, como age o poder do Estado. Em suas palavras,

Pensar como Estado: legitimar a qualidade pela quantidade, acreditar na representatividade como forma de relação humana, aceitar a cisão entre o que se pensa e o que se faz como inevitável, aceitar a injustiça e a miséria como decorrentes de uma “natureza humana”, acreditar na razão (*cogitatio universalis*) como ápice da perfeição do instrumento para solucionar os problemas da existência, acreditar em um mundo único, acreditar na linearidade progressiva da vida, acreditar no poder como uma força vertical contra a qual podemos resistir opondo força contrária, fidelidade como monogamia, amor materno como incondicional, “todo um consenso” etc., são alguns exemplos. (P. 75).

Podemos acrescentar a estes exemplos o pensar e agir específico da escola que de vários modos reproduz essas tendências de subjetivação-padrão.

Pensar como Escola capturada: conduzir ações (corpos e mentes) eficientes, consequentemente, limitando possíveis ações outras, repetições contínuas dentro de um espaço-tempo predeterminado, elaboração de métodos cada vez “melhores” para o

processo “ensino-aprendizagem” (Pedagogia e Psicopedagogia), atingir metas, subir nos ranques, aprender a aprender, “socializar” o indivíduo, diários de classe, presença, ausência, evasão, normalização (normal e anormal), *bullying*, preparar para o mundo “lá fora”, preparação para o vestibular, preparação para o mundo do trabalho, disciplina, disciplinarização-obediência, instrumentalização, espaço, tempo (espaço fechado), professor, aluno, diretor, disciplinas específicas, conteúdos, ensino, aprendizagem, métodos pedagógicos, formação de caráter, valores e formação profissional, ambiente virtual (espaço aberto), educação permanente, estudante, facilitador, gestor, desenvolver habilidades e competências, proatividade, participação, trabalhar em equipe, espírito empreendedor e de liderança... regime de verdade que opera com a ilusão de liberdade e de livre iniciativa para o sucesso, consumo. A noção de comum e de público desaparecendo com a emergência do privado, do interesse individual – competitividade; “Domínio totalizante sobre cada ovelha na escola: formação. Formação controlada, contínua: sujeitamento. Individuação assistida, disciplinada e modulada: escola”. (ASPIS, 2012, p. 55).

A princípio, podemos classificar a escola de hoje como um dos equipamentos produtivos modelizantes das sociedades capitalísticas. Sua função maior é apresentar/induzir as crianças e os jovens às línguas e às atitudes dominantes. Isto é, apresenta-se o modelo de vida a ser desenvolvido no decorrer de toda uma vida útil. No espaço escolar, portanto, o que encontramos de mais pungente é a sua ressignificação como um lugar de investimento humano. Em outras palavras, nele são feitas transações econômicas em que o resultado deveria ser o lucro do investidor. Engana-se quem pensa que as escolas estatais escapam desse regime dominante de existência, pois, mesmo o público, com suas variações regionais, sucumbe à lógica da subjetividade capitalística.

A escola nesse sentido oferece serviços (mercadorias) como habilidades e competências educacionais a consumidores ávidos por uma preparação promissora, a saber, apto a atuar eficientemente (técnica e emocionalmente) no mercado de trabalho. A afirmação de que a escola se tornou mercadoria (coisa vendável) não é nenhuma novidade em pesquisas de cunho crítico ou para aqueles que tenham o mínimo de percepção do que acontece ao redor do tecido social em que se vive. Essa afirmação deriva do casamento dinheiro – mercadoria – consumo – publicidade, pois transforma a escola e a Educação em um território vazio de vida e de novas experiências consigo e com os outros.

A publicidade e a propaganda não deixam dúvidas do caráter econômico da escola contemporânea. O que se vende são futuros! São competências e habilidades trajadas de sucesso (felicidade) e aprovações em exames, vestibulares e concursos. Ou seja, ter lugar ao sol: ser consumidor!

De acordo com Gert Biesta (2013) a ligação entre a relação educacional (escola) e a relação econômica é inviável, pois a escola está sujeita à força do mercado, individualizando a Educação, de acordo com as necessidades de cada consumidor: “questões de preferência individual”. A escolha dos conteúdos e dos objetivos escolares, segundo Biesta, deve ser vista como questão social e interpessoal, quer dizer, a escola deveria ter uma força prioritariamente política e social. Deixar, desse modo, a escola “a cargo das forças de mercado – e todos sabemos como os mercados podem ser manipuladores para assegurar seu próprio futuro – priva-nos da oportunidade de ter uma voz democrática na renovação educacional da sociedade”. (Pp. 42-43).

Nesse sentido, a posição de Biesta é bem clara. Independentemente de sua proposta por uma educação democrática, que não cabe a nós neste momento analisar, quando afirma sobre a incompatibilidade entre a escola e a economia, desde uma visão crítica, a qual defende a noção de uma escola que valorize as relações políticas democráticas pautadas na pluralidade e na diferença (P. 159). Por esse viés crítico, percebe-se a banalização do termo “democracia” ao ser utilizado indiscriminadamente sem as devidas matizações.

O que acontece, então, quando uma escola supostamente democrática se coaduna aos discursos de meritocracia, empreendedorismo como “passaporte para o sucesso profissional”? Na verdade, a escola age aí como mero instrumento, meio que possibilitar a imersão do estudante-“cidadão” para o mercado de trabalho, dotando-o, assim, de competências e habilidades sem a mínima preocupação com o contexto político e social vivido. Felizmente, não podemos colocar todas as escolas no mesmo “saco”, todavia, o que vemos é quase uma generalização de um modo específico de educar nas escolas contemporâneas: produzir “cidadãos de bem”, capacitados, competitivos, proativos, adaptáveis, e por que não dizer, flexíveis a demanda do mercado financeiro. Subjetividade capitalística!

Encontramos nesse breve relato sobre o território escolar o quanto o seu potencial pode ser tolhido por imagens de pensamento tacanhas e monotemáticas, escamoteando, assim, toda uma pluralidade e diferença em cada uma das vidas que cruzam tal instituição. Ao que parece, o que é menos importante são as vidas que

passam pela escola. Estas são múltiplas e diferentes, apesar da tendência capitalística, isto é, nem todos se enquadram no padrão majoritário e dominante exigido (ressentido). As consequências do não enquadramento são inúmeras, concomitantemente no quadro social (desemprego, competitividade exagerada, isolamento) e no quadro mental (depressão, fobia, pânico, compulsão).

Essas vidas, enquadradas ou não, tornam-se doentes, impotentes, sem vida, pois são usurpadas delas mesmas. Desde a tenra infância, a criatividade, as multiplicidades de possibilidade de ser, pensar e agir, são escamoteadas em prol de uma racionalização da existência. A escola torna-se um dos territórios de despotencialização da vida, ao introduzir nas crianças as “línguas dominantes”. Isto é, “a criança, que tem capacidades extraordinárias como as de dança, de canto e de desenho, perde em poucos meses toda essa riqueza. Sua criatividade cai numa espécie de grau zero: ela começa a fazer desenhos estereotipados, ela se modeliza segundo as atitudes dominantes”. (GUATTARI, ROLNIK, 2011, p. 115).

A produção de subjetividades capitalísticas, portanto, é talvez uma das armas mais importantes de sustentação do novo capitalismo financeiro. Desse modo, a escola, mesmo antiquada para uma era digital, ainda tem sua função e ainda terá enquanto não surgirem outras forças para substituí-la. Ao passo que isso não vem, resta-nos lutar por escolas outras que prezem pela potência da vida, pela criatividade, pela multiplicidade, pelo acontecimento e pela diferença. O que nos move, então, a princípio, é a afirmação da vida potente contra uma vida decadente.

Sintomas de uma escola decadente: não afirma a potência da vida (intensidade), preparatória para exames vestibulares (ENEM), produtora de subjetividades endividadas (econômico-social-político-cultural-artístico), infraestruturas precárias, professores “mal” “formados”, mal remunerados, lógica mercadológica, escola-empresa (bônus para professores), escolas ranqueadas, escola como investimento, conclusão: empobrecimento da experiência escolar.

Podemos afirmar que a escola como saúde consiste em inventar um povo que falta. Nada mais apropriado para um território preñado de fabulações e confabulações. A este respeito, mas por outra perspectiva, Deleuze (2008) enuncia a literatura como saúde em *Crítica e Clínica*. Não hesitamos em roubar este conceito elaborado pelo Filósofo francês sobre a criação literária e a escrita, por pensar que a escola, tal como a literatura

(a arte), tem em potência criar possibilidades de vidas potentes e de outras coisas que não a despotencialização. Como já indicamos, entretanto, em vez disso, a escola se descola da vida potente ao apenas transmitir o que já se sabe como preparação para o “mundo empresa”. Uma subjetividade única para um mundo único: capitalístico.

Não há dúvidas de que se perguntarmos para algumas pessoas sobre o papel da escola em sua vida, talvez a maioria respondesse que, “apesar de tudo” – este “apesar de tudo” seria o que se considera “chato” na escola: disciplina, obediência, tarefa, atividades extraclasse - talvez tenha sido a melhor fase da vida delas. É evidente que tal pergunta sugere respostas subjetivas e, por isso, bastante variáveis. Se considerarmos, porém, que o *status quo* e o senso comum não nos permitem vislumbrar algo além do imediato, seria estranho de fato alguém responder a esta questão com um tom crítico e num sentido mais amplo do que nossa experiência individual. Esta é forjada pelo que já está posto (social-político-econômico), podendo-se dizer que é uma “experiência viciada”.

Essa experiência já é marcada e predeterminada por um mundo racional despótico e significante, a saber, as linhas e os estratos já estão delineados, criando uma vida decalcada onde as linhas de fuga se fazem ínfimas, impotentes, ao serem tracejadas. Nesse sentido, a análise que aqui nos interessa passa pela cultura estabelecida com o intuito de ir contra ela mesma. Ou seja, além das opiniões, apostar em uma análise crítica que torne visível o empobrecimento da noção de experiência escolar ao se padronizar em um procedimento de produção serial de subjetividades.

A nadificação da vida nas sociedades atuais, herdeira do niilismo europeu, é da percepção, mesmo que rasa, de que viver passou a ser luta pela sobrevivência; mesmo com todo o interesse estatal e público em regulamentar a vida e nos fazer viver “bem”, “saudáveis”, aptos, competitivos... O que se sente, na verdade, para os mais sensíveis, é um vazio existencial “ao perceberem a vida restrita à mera sobrevivência e aos dispositivos de poder”. (PAGNI, 2010, p.24). A arte de governo pedagógica envolta sob esse paradigma parece não oferecer nenhuma resistência ao reproduzir e disseminar a mesma lógica de vida despotencializada. Pagni (2010) explica:

Isso acontece na medida em que a arte pedagógica formaliza o aprendizado e restringe o ensino a uma tecnologia, elaborando-os teoricamente sob a ótica de uma racionalidade que exclui aquilo que provêm do sensível, do inefável, enfim, da experiência, rompendo nesse ponto os laços dos saberes e práticas escolares com a vida, embora a redimensione como vida nua. (P.25).

O que vemos aqui na argumentação de Pagni (2010) é uma defesa da experiência como acontecimento que corrobora a posição ético-estético-política na arte pedagógica. Esse tipo de experiência é, em geral, rechaçado, por escapar da lógica racional das práticas e dos saberes escolares instituídos pela lógica vigente. Se o empobrecimento da vida decorre da exacerbação da racionalidade em detrimento da vida como experiência-acontecimento (trágico³²), atestamos que o exagero da crença na razão deriva de uma vida ressentida que necessita de um porto seguro para suprir sua vida faltosa, culpada, decadente, fraca e esgotada.

Em outras palavras, a escola torna-se um território de rebaixamento da vida desde o momento em que ela vira cúmplice da lógica do capital financeiro racional. Em primeiro lugar, a escola, do jeito que está, não promove o tempo-espaço do acontecimento, a duração. Nesse aspecto, ela provoca encontros que nos obrigam a nos defender, podendo ensejar um *mau encontro*, uma diminuição da capacidade de agir. O mau encontro produz uma carência por não experimentarmos os acontecimentos, por isso nós os ressentimos constantemente por nos sentirmos atrasados. A busca pelo acontecimento perdido é produzida por um mau uso daquilo que nos sucede, quer dizer, o acontecimento passa sem ser percebido e, ao nos darmos conta disso, buscamos nos adiantar. Essa tentativa de adiantamento produz um atolamento afetivo, um “eu” em nós pelo qual interpretamos os outros e a nós mesmos.

Por conseguinte, em segundo lugar, a existência é interpretada como imperfeita em razão do seu estado de impotência (sofrimento pela falta). A busca pela causa do sofrimento, por aquilo que atrasou a vida, passa a ser formalizada pela linguagem. Esta é utilizada como uma produtora de ideais compensatórios para uma vida injustiçada. A vida, então, passa a ser julgada por algo fora dela: Deus, significante, capital, Estado...; tornando-a negativa, passiva e reativa.

Ora, a escola participa ativamente desse processo de envenenamento da vida, desde o momento em que ela lança mão dos dispositivos de poder que governam pela identidade, pelo mesmo, pela subjetividade capitalística. Isto é, o que encontramos na escola não é diferente do que achamos no mundo social, cultural, político e ético: negação da vida, do homem e da própria vontade (desejo). Essas negações, portanto, geram nada de vida e nada de pensamento, assim, negação da diferença³³.

³² Ver *Acontecimento e experiência no trabalho filosófico com crianças*, de Maximiliano Valerio López.

³³ Ver F. Nietzsche, *Genealogia da moral*, e G. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*.

A seguir, após este diagnóstico, nos interrogaremos: existe remédio para tal mazela na paisagem escolar? O professor filósofo (médico da vida) pode agir eticamente para sanar tais despotencializações? O que emerge na escola como acontecimento e nos interpela em busca de um comum-singular que afronta os dispositivos de controle?

3.3 *Antimétodo na experiência escolar: a procura do si/comum na Educação*

Lembranças, memórias, esquecimentos, vivências e experiências dentro de uma instituição de ensino parecem ser constantes na vida de qualquer um que teve ou tem o (des)prazer de frequentar esse espaço, ao mesmo tempo, necessário e importante para nossa inserção no mundo, porém problemático no que diz respeito à vida, à potencialização da vida. O corpo perpassado por esses encontros vibra, aquieta-se, silencia, fala, enrubesce, tonifica-se, se despotencializa, enfim, inúmeros atravessamentos com os quais nos compomos, nos organizamos e nos desorganizamos, nos preparamos e nos despreparamos etc.

Aquilo que nos compõe, desde os atravessamentos de linhas que selecionamos, cultivamos e deixamos passar, provoca uma variabilidade de acontecimentos que seria impossível delinear de modo universalista ou mesmo em um âmbito generalista. A experiência *comum* de *um si* e de um “eu” produzido em nós, que não somos nós, na escola, é a problemática deste Corte. Eis uma pretensão e o risco de falar do *si/comum*, do que acontece com um *si* singular e com qualquer pessoa. Essas narrativas podem nos levar a uma espécie de relatos biográficos e autobiográficos que fogem do intuito do que pretendemos captar. Para isso, será necessária uma árdua busca por uma metodologia que não recaia em textos conscienciosos, até porque o que se pretende dizer, em geral, escapa à linguagem-padrão. Gesto que não implica, de maneira nenhuma, em uma falta de rigor, mas um rigor outro de consistência intensiva que busca constantemente uma linguagem da percepção, isto é, não essencialista. Encarar, todavia, a experiência escolar do modo proposto passa por vários graus de intensidade, de aprendizagens, que só a experiência do *si/comum* como acontecimento singular/comum poderia testemunhar.

Portanto, a maneira de dizer algo como testemunho, sem cair em psicologismos e induções de um particular para narrativas universalizantes, é dizer algo como

acontecimento, como experiência vivida de um *si/comum* que habita em nós, mesmo que envolto por estratos que nos codificam e sobrecodificam. Talvez o testemunho conceitual (referência ao conceito de conceito em Deleuze e Guattari) do que há de *si/comum* ainda permita escapes e descodificações que invoquem sentidos outros para um mundo tão marcado por padrões normalizadores e para uma vida que espirra tantos significantes-informacionais que inebriam em uma torrente de caos-cosmos.

Aprendizagem e desaprendizagem no acolhimento do acontecimento - esse é função do acolhimento do *si/comum* como aquilo que pode afetar aqueles suscetíveis ao acontecimento. Entre o dizível e o inefável, está o *si/comum*. Nesse sentido, pensar a Educação com suporte no *si/comum* (do *qualquer um* e de *cada um*) que vive na instituição escolar é uma modalidade capaz de atravessar outros *sis* de maneira viva e potente. Dar visibilidade àquilo que afeta e afetou existências no âmbito escolar seria um estado de autoaprendizagem e de autolimitação, como também de cuidar do acolhimento do outro, produzindo, assim, um aprendizado outro que não forma, mas transmuta que não capacita, mas descapacita, que não gera competências e habilidades para um mercado de trabalho, mas que ensejam acontecimentos *comuns* que duram e transmutam, pois o acontecimento é mais do que um evento, é mais do que uma história que contém passado, presente e futuro. Ele é o virtual de *n* possíveis. É o processo de singularização (DELEUZE; PARNET, *Diálogos*). A *reexistência* concebe-se aí entre o real e o virtual.

A escola, como espaço heterogêneo e plural, condensa inúmeros saberes-poderes que dialogam entre si, possibilitando e propiciando o “melhor” funcionamento desta instituição ainda tão cara para a sociedade ocidental contemporânea. Os saberes pedagógicos volteados e normatizados, principalmente, pelos saberes “psi”, médicos, administrativos, informacionais e científicos, conduzem a marcha metodológica dos procedimentos mais adequados para um “bom” funcionamento da instituição escolar. Sua heterogeneidade e pluralidade derivam, portanto, nesse sentido, dessa amálgama de saberes-poderes interdependentes que modulam³⁴ a substância escolar³⁵.

³⁴ Modulação. Ver *Conversações*, de G. Deleuze e/ou no capítulo acima.

³⁵ Substância entendida aqui como um conceito amplo e modificável, compreendida em uma filosofia da diferença ou em uma ontologia do presente (relacional).

São evidentes a confluência e a penetração de outros saberes, discursos, técnicas e práticas não citados, que engrossariam o caldo de um tipo de governo de conduta focado, mormente, no estilo capitalista neoliberal, tais como: filosófico, artístico/estético, antropológico e etc., ou seja, saberes e práticas das “Ciências Humanas” que teriam como principal tarefa ir contra o estabelecido (*status quo*). Desse modo, o redemoinho capitalista e sua grande força centrípeta sugam até aqueles (saberes) que parecem não se enquadrar em seu estilo empreendedor (subjetividade capitalística). Com isso, a maré de um *capitalismo conexcionista*, o qual axiomatiza subjetividades eficientes capazes de remar a favor da correnteza neoliberal, suscita um enorme desconforto naqueles (saberes, subjetividades, singularidades) que não querem ser governados desta maneira. Parece inútil revoltar-se; remar contra a maré.

O acolhimento “proposital”³⁶ de saberes e técnicas na escola que despotencializam a vida tornou-se tão comum que não se consegue enxergar a instituição escolar funcionando de outro jeito, isto é, “utilizando” saberes-poderes em prol de uma afirmação da vida (isso é possível? Os saberes e poderes permitem a efetivação da vida como potência?). Vivificando a existência. Em uma palavra, as Ciências, as Artes, as Filosofias, as Pedagogias e tantos outros discursos e práticas que permeiam e normatizam a vida escolar poderiam ser utilizados de modo menos “eficaz” e mais potente, com metas a menos para alcançar e mais flechas para lançar.

A escola, com seu espaço abarrotado e fechado, com seu tempo marcado e predeterminado, impõe uma dinâmica não muito fértil para que aconteça algo de interessante. Aliás, acontecimentos são constantes, porém não são acolhidos e vividos, não os vemos por falta de espaço, tempo, sensação e percepção, intensidade, problemas do olhar manchado... Ou seja, não basta “reformular” a escola, sua arquitetura e seus horários de funcionamento, mas também modificar e ampliar aquilo que chamamos de *percepção* de intensidades, visibilidades outras. Estas partem de nós mesmos, em conjugação com o mundo. O exercício da percepção de nós mesmos e do mundo tem a capacidade de transmutar o modo de agir e pensar. *Perceber*, contudo, como capacidade “inata” de nada serviria sem as outras faculdades e possibilidades sensitivas que funcionam ao mesmo tempo atravessadas por outras vidas/espacos (familiar, escolar, social, político...). Tornar perceptível o imperceptível! Para isso, a instituição escolar, em vez de somente se preocupar com metas, ranques, presenças, ausências,

³⁶ “Proposital” no sentido de um investimento constante, por todos os lados, de uma forma de vida capitalística.

competências e habilidades, ensino e aprendizagem, avaliações, capacitações, cursinhos preparatórios etc., poderia abrir um conjunto de possibilidades outras, tempos outros, espaços outros, vida intensiva; produções de outras percepções de vida com o intuito simples e único, - o de singularizar, e com isso, produzir o comunal (diferenciação).

Em muitos casos, a experiência escolar mais fértil se dá na hora do “recreio”, fora de sala de aula, pois é nesse momento que os acontecimentos se fazem mais fluídos, porém mais perceptíveis para quem os acolhe, dando-lhes consistência-densidade-volume, como também há maior disposição do olhar, maior mobilização da atenção para aquilo que efetivamente perpassa os agentes nesses momentos. Neste instante, o tempo dura e por isso passa mais rápido. Essa é uma das problemáticas que dá o que pensar! Como resistir à serialização escolar que faz parte do grande jogo capitalístico? Como transmutar a escola e seus “atores” (“personagens”) em um agenciamento criativo em vez de depósito infantojuvenil que repete e copia o que já foi dito, “pensado”, o que já se “sabe”? É possível perceber e fazer da escola/professor uma máquina de guerra, torná-la uma heterotopia da duração? Ou, pelo menos, quem sabe, criar planos de imanência nos estratos que possibilitem traçar linhas de fuga, linhas de errância que rivalizem com o que já está posto? A questão é agonística. O combate é incessante. É uma luta de infiltrados... Contra a instituição presente, a favor de uma instituição futura.

Não há dúvidas de que a escola é um microrreflexo da realidade atual. Ela não é somente reflexo do que nos tornamos, como também reflete o que nos tornaremos, mas, sobretudo, refrata o que se vive no mundo. Compreender as entrelinhas do funcionamento escolar como professor de Filosofia, por via de um diagnóstico filosófico-crítico (ontologia do presente – cartografia do desejo), torna-se premente para traçarmos rotas de fuga e até mesmo de colisão que resistam aos poderes e saberes que tendem à dominação e ao (micro)fascismo. Esse é um trabalho árduo, instável e inacabável. Trabalho de Sísifo! Ele não “termina quando acaba”. Não faremos disso, no entanto, um vazio com sentimentos de impotência e culpa, sim um vazio a ser preenchido por vários sentidos como *cabeças pensantes*³⁷; vida que brota e contamina

³⁷ Ano zero – rostidade. *Mil platôs* 3.

como um vírus. “Nós” (professores, assistentes sociais, psicólogos, estudantes, merendeiras, gestores...), os infiltrados!

Infiltrados porque é de dentro da escola (do mundo, do outro e de nós mesmos – imanência) que agiremos para produzir “foras”, brechas que não cabem na rotina escolar e num mundo paranoico-neurótico capitalista. É dessa memória despótica, repleta de promessas de salvação, de culpabilização, de falta. que devemos lembrar de esquecer, nem que seja por instantes, com a devida prudência singularizante; onde na beira, no limiar, oxigena-se, encharca-se, seca-se, limpa-se a vida, abrindo novas possibilidades de criação; onde o fora produzido gera consistências. Imanência! O singular-comunal.

Dentre as diversas práticas de governo³⁸ efetuadas na escola, é inegável que é na formação humana, como formatação de futuros cidadãos, e na preparação para o mundo do trabalho, que se encontra o cerne da existência escolar hoje. Podem-se pinçar pequenos blocos de relações entre os principais “atores/personagens” deste pequeno território curioso e interessante. Destas relações, permeiam poderes inventados no rincão embrionário da sociedade ocidental. Trataremos aqui de algumas relações de poder que circundam este lugar, que de tão óbvio tornou-se invisível. Tornar visível como se exercem esses poderes que governam condutas, possibilita, a qualquer um que se interesse por mudanças relacionais, uma transmutação das práticas escolares com procedência em contracondutas e atos de resistência.

É evidente a impossibilidade de esgotar a análise das práticas de governo em virtude de sua fluidez e maleabilidade no mundo contemporâneo, até porque aqui não se pretende a universalidade. É possível cartografar, contudo, com origem em situações, casos e vivências, especificidades de exercícios de poder na instituição escolar. Situamo-nos aqui, como um espião (infiltrado) desejante capaz de relatar o que atravessou e atravessa “nossas” experiências escolares. Ou seja, não haverá relatos pessoais, entrevistas, coletas de dados...; mas, “apenas”, a percepção, o olhar, a visada - afeto de quem vivencia e vivenciou acontecimentos (fatos, ficções/fabulações), mantendo, contudo, a escrita acadêmica sob a óptica de um antimétodo cartográfico crítico de análise e de exposição.

Buscamos, desse modo, pôr em funcionamento uma das *técnicas de si* relatadas e estudadas por Michel Foucault, que remonta o pensamento dos antigos gregos e

³⁸ Governamentalidade ou governmento – prática de governar condutas.

romanos com o intuito de pôr em evidência a potência das “artes da existência”. Portanto, é em uma *escrita de si*, como exercício ético-político-estético, porque envolve o cuidado de si e do outro (singular-comunal), que nos lançaremos em uma pretensão de elaboração ética como prática de liberdade e de resistência. Vale ressaltar o fato de que, desta prática, estão imbricadas necessariamente máquinas analíticas, artísticas e revolucionárias baseadas em um *ethos* que respeita as diferenças, o singular e o comum; agenciamento (analítico-estético-revolucionário) que põe a produzir devires por meio de encontros inauditos. Em outras palavras, produção de modos de existência que agencia processos de singularização de si mesmo com os outros. Dessa inter-relação (si-outro), nascem as microguerrilhas ou revoluções moleculares, que, com base em processos de subjetivações, produzem interferências no plano macropolítico. Portanto, criar, cuidar e resistir fazem parte de um mesmo agenciamento, e possibilitam produções de subjetividades outras que respeitam a diferença em si e nos outros.

Para não haver dúvidas com o que pretendemos nesta tese, é necessário diferenciar o que significa uma “escrita de si” e uma “escrita confessional”. Margareth Rago (2013) explicita a tensão e a diferença entre a “escrita de si” e a escrita confessional, que deriva de uma sujeição expressa por um dispositivo disciplinar. Rago acentua, com suporte nas análises de Foucault:

A “escrita de si” é entendida como um cuidado de si e também como abertura para o outro, como trabalho sobre o próprio eu num contexto relacional, tendo em vista reconstituir uma ética do eu³⁹. Portanto, mostra ele [Foucault], a “escrita de si” dos antigos opõe-se à confissão, modo discursivo-coercitivo de relação com a verdade que se difunde desde o cristianismo e que se acentua na modernidade. (2013, p. 50).

Ora, neste instante, vale expor, mesmo que em poucas palavras, a oposição entre a *escrita de si* e a prática confessional. Esta supõe uma autoridade que julga, isto é, é uma narrativa de si que busca o perdão ou a purificação ante uma autoridade (padre, pastor, Deus, psicanalistas...) que absolve os pecados e os erros. Essa prática deixa implícito um dispositivo de produção de subjetividades culpadas e envergonhadas que devem reconhecer os seus erros, menos em nome de um amadurecimento e de um autoconhecimento, mais por uma absolvição/perdão de uma autoridade superior

³⁹ Apesar de este texto não pretender “reconstruir uma ética do eu”, por justamente focar no “entre” e nas “relações” de força impessoais, cabe esta citação para ilustrar de uma tensão no relatar a si mesmo. (Ver Butler).

detentora do regime de verdade dominante. O falatório ou a verborragia emitida nesses discursos e enunciações confessionais, subsumidas a um regime de verdade, auxilia no controle e no policiamento de condutas desviantes da norma moral.

Mais impressiona é que essa prática discursiva está tão entranhada em nosso modo de ser e agir contemporâneo que dispensa autoridades personificadas, pois todos podem assumir o papel de juiz, seja na internet e/ou nas redes sociais. A vida torna-se, nesse âmbito, impotente, ressentida e culpada, o que é desalentador. A exposição da vida íntima torna-se o objetivo, malgrado há pouco tempo fosse impensável abrir publicamente seu diário e seus segredos mais íntimos. Nesse sentido, a produção da verdade sobre o sujeito é imposta do outro para si, esquecendo-se da relação consigo mesmo – singularização - que escapa das tecnologias do saber-poder.

A *escrita de si*, sendo oposta a confissão, “não se trata de um dobrar-se sobre o eu objetivado, afirmando a própria identidade a partir de uma autoridade exterior” (RAGO, 2013, p. 52), mas, mediante a experiência da escrita como prática de liberdade, constituir singularizações, resistentes às maneiras de poder individualizantes; um dizer a verdade (*parresía*) que nos põe em risco diante dos outros. Desse modo, a *escrita de si* como prática de liberdade não só abre inúmeras possibilidades de atravessamentos potentes, como também de constituir para si um outro de si mesmo que parecia já cristalizado. Escrever para modificar-se!

Tendo em vista esse arcabouço teórico, e se pudermos chamar também antimetodológico, analisaremos adiante a escola e o personagem-professor que a compõe e que contribui para a repetição dele (normatividades capitalísticas), mas que em si podem, mediante de experimentações, *reexistência*, ensejar a diferença, a repetição da diferença. O novo; possibilidades outras de fazer funcionar a *máquina concreta*⁴⁰ escolar.

Não “estarei” só nesta escrita de si, pois somos uma multidão, povoados por vários intercessores filosóficos e não filosóficos, artísticos e não artísticos, científicos e não científicos. “Entrarei” em um agenciamento que contempla o fato e a fábula, a verdade e a ficção, pois é entre as variáveis e as variabilidades da Ciência, da Filosofia e da Arte que se “ordena” o caos das virtualidades. Nesse motim contra a ordem-padrão metodológico as alianças são imprescindíveis. Agenciamento Nietzsche – Foucault – Deleuze – Guattari - Lazzarato, entre outros, marcarão presença constante neste corte

⁴⁰ *Mil platôs 3: ano zero, rostidade.*

ensaio-tese. Por outro lado, das alianças não filosóficas, o conjunto de opções, torna-se muito mais abrangente, porém bem mais implícito neste espaço em branco e preto.

3.4 *Reexistir* à/na escola: professor e ética do acontecimento singular-comum

Reexistir à/na escola não é uma tarefa simples para os profissionais docentes. Dizemos isto por participarmos ativamente deste território desmobilizador de vidas, mas, ao mesmo tempo, prenhe de acontecimentos possíveis que bagunçam a ordem preestabelecida das atividades escolares. Só podemos afirmar isto por experienciarmos cotidianamente os fatos e acontecidos neste terreno fértil de saber-poder, governo e resistências.

Na qualidade de professor de Filosofia em uma instituição de ensino público (IFCE), é possível perceber por meio de nossas vivências, a multiplicidade de escolas dentro da mesma escola. Em cada espaço-tempo desse território, é possível encontrar multiplicidades de existências, saberes, técnicas, estratégias, para citar apenas algumas destas multiplicidades, que perpassam a escola, tornando-a, neste aspecto, uma nebulosa cheia de mistérios que não necessariamente precisam ser desvendados. Ter esse foco de experiência, praticamente todos os dias, produz algo em nós, que pode não corresponder à realidade (atual), mas que se insere em outro registro de análise que podemos denominar provisoriamente de registros da percepção e de intensidades (virtual, força-acontecimentos), em um *ethos*. É por isso que os mistérios da escola, e, principalmente, as relações vividas nela permanecem mesmo utilizando os mais eficazes “métodos” de análise e de pesquisa. O que interessa, portanto, é relatar os acontecimentos que nos perpassam dentro da escola sob uma perspectiva ético-estético-política. Isto é, como “no” conduzimos e conduzimos os outros (condução que rompe com os comportamentos clichês) a partir destes atravessamentos que marcam a vida de *qualquer um*.

Este território onde habitamos e que mora em nós (escola) produz transformações subjetivas tanto em nosso *si* quanto em todos os outros *sis* viventes neste espaço. Isto quer dizer que o convívio escolar é pautado nas trocas éticas, estéticas, epistemológicas e políticas (para mencionar apenas algumas das instâncias que a permeiam). Tais *trocas*, mediadas principalmente pela voz, signos, gestos, nos

conduzem a um campo de acesso difícil, por nos atar somente em um modo de ser e de agir. A ética, nesse sentido, encarada como produtora de modos de vida outros, produzindo ações e gestos diferenciados da maneira preestabelecida, poderia conduzir a vida no território escolar, e, mais especificamente, na sala de aula, de modo potencializador em detrimento da centralização logocêntrica que investe somente na amplificação do desenvolvimento de técnicas, saberes e competências curriculares.

Ora, a ética, nesta acepção, não se restringe a preceitos ou regulamentos internos-externos em que os viventes deveriam obedecer para manter a ordem e a harmonia em um determinado espaço-tempo. Pelo contrário, sua tarefa é de interpelar os *eus* e/ou os outros dentro de uma cena propícia aos movimentos de mudanças, isto é, forçar o pensamento a refletir o não habitual e forçar os gestos e as ações a agirem de modos outros.

Em resposta a um esvaziamento das relações interpessoais nas instituições sociais, neste caso, prioritariamente na instituição escolar, a ética (*ethos*), assim, será entendida como um modo de ser do sujeito que pratica sua liberdade de maneira refletida, atravessando ou não os outros viventes em seu campo de ação. Ou seja, condução de nós mesmos em vista de uma crítica do presente que constituirá subjetivações outras de nós mesmos e dos outros. Ora, aqui ética pressupõe, nos rastros de Foucault, Deleuze e Guattari, experimentação de nós sobre nós mesmos, com o intuito de promover transformações parciais nos modos de condução da vida. A atitude ética é, portanto, uma prática constante que fazemos de nós sobre nós mesmos, buscando transgredir os limites históricos que nos são impostos mediante práticas preestabelecidas por saberes-poderes individualizantes e normalizantes. Assumir o papel da ética sob estes moldes incita à luta e a resistências transversais contra a biopolítica, à individualização e a tudo o que neutraliza relações potencializadoras de vida.

Ademais, a prática ética na instituição escolar não configura liberar as pessoas de tal “instituição de sequestro”, mas liberar-nos dos tipos de padronização-individualização que ela promove. Problematizar a ética no território escolar, desde estas análises, promove uma prática que engloba política, estética e conhecimento de verdades transformadoras, a saber, uma vida filosófica.

É de dentro da sala de aula que o professor, interpelado e interpelante, pode agir em prol da produção de acontecimentos como laços afetivos que produzem novos saberes e conhecimento técnicos do que sentidos e intensidades. É evidente que sem o público que o assiste nada seria possível, pois a atitude-pensamento ético-político só se

efetua com a presença do outro. Dessa tensão entre o si mesmo e o outro é que pode nascer algo além do “normal”, fora do tempo atual, intempestivo, extemporâneo. Portanto, se pudermos caracterizar a tarefa principal do professor (de Filosofia) em poucas palavras, como um argumento inicial, é de que ele saiba manejar/conduzir a própria existência e, conseqüentemente, os conceitos em vista da tonificação da vida, isto é, propiciando visibilidade a pensamentos impensáveis, imaginações inimagináveis, percepções imperceptíveis, enfim, práticas de si, como modo de conduta, em vista da condução dos outros e de si mesmo para além do currículo escolar formatado.

Não se queira tomar estes argumentos propedêuticos como um método único e universal de trabalhar Filosofia em sala de aula. Muito pelo contrário, se seguirmos à risca nossa indicação, não existe receita, pois a mudança é constante, a adequação às ocasiões é inventada diariamente em cada encontro sem garantia de sucesso algum. Resistir como professor em uma instituição pública, portanto, vai para além das opções pedagógicas corriqueiras. Acreditamos que, por mais difícil que sejam as condições que nos são postas (subjetividades modelizadas: enferrujadas, singulares-padrões) como houver práticas de si que transgridam a pedagogização de si e dos outros, mantem-se a chama do professor-combatente, aquele que age enquanto experimentador sem promessas de emancipação, somente experimentação, invenção e microrrevoluções. Se existir, nesse aspecto, finalidade para o professor de Filosofia, seria a de vivenciar junto com os alunos o mundo e os conceitos que o diz de vários modos, esperando, sem muita possibilidade de êxito, os efeitos produzidos pelos encontros em sala. Ativado aí é uma outra esfera que não exclui necessariamente as regras tradicionais escolares (currículos, ensino, aprendizagem etc.), pelo contrário, o intuito é de dar visibilidade a aspectos da vivência escolar a muito esquecidos e escamoteados por uma visão restritamente racional, técnica e eficiente.

Esse é o caminho que tentamos traçar em sala de aula. Encaramos esse modo de ser-agir do professor como uma *resistência* diante do diagnóstico sombrio de nossos tempos atuais. É trazer de volta a vida em um território estratégico na sua condução. Ao nos preocuparmos em nos conduzir de outro modo que não o já estabelecido, produziremos campos de luta e de resistência, incitando os que convivem conosco a desobedecerem à ordem por meio de pequenas brechas e fissuras já produzidas por outros combatentes. O trabalho docente consiste na singularização e produção do comunal, que, ao singularizar, produz um lastro comum. Este agir singular, que traça rotas e linhas de fuga, cria algo de comum, a *resistência* ou a diferenciação ética.

Pelo que explicitado, não se pode exigir imparcialidade integral do professor em sala de aula, pois “dar aula” “é uma intervenção, um modo de influir intencionalmente na experiência das pessoas. É uma intervenção consciente e premeditada”. (LÓPEZ, 2008, p. 69). Nesse viés, Deleuze, em seu abecedário, na letra “p” de professor, relata que uma aula é um ensaio constante. É uma árdua preparação para instantes de inspiração. Para ele, então, além de conhecimento e inteligência, o professor necessita também de emoção, em outras palavras, de ter entusiasmo ao dizer, pois se nem o professor achar interessante o que ele diz, muito menos os estudantes o acharão. Em vista disso, em sala de aula, o professor não só se investe pelo domínio de seu saber, mas também pelo modo de que é feita a conversação, isto é, palavras e sentidos, saber e intensidades-devires, um agenciamento de significações, referências, símbolos e semióticas a-significantes.

Para bolarmos resistências contra o controle na escola, que é uma entre tantas outras que assumiram o papel de educar (*mass*-mídia, principalmente), faz-se necessário identificarmos minimamente os agentes que perpassam esta instituição que institui o instituído (ver o diagnóstico nos cortes anteriores). O professor e o aluno são as personagens principais deste picadeiro, seguidos por sua estrutura física e temporal que visa a algumas finalidades (disciplinamento, normalização, preparação para o mercado de trabalho ou para o meio social).

Sabe-se que, no modelo atual de escola-empresa, esta oferece serviços para seus clientes (pais e mães exasperadas por um futuro promissor de seu rebento). Neste sistema de governo, a escola qualifica as pessoas para desqualificá-las, isto é, produz subjetividades em série aptas a atuarem no mercado de trabalho. A vida, então, se torna aí desqualificada por assumir uma função que a despotencializa. Nesse sentido, precisa-se lutar contra/com a escola, contra/com os pais, contra/com os professores, esgarçando o modo de subjetivação capitalístico para a consecução de outras maneiras de ser. Lutar contra/com a escola não é contraditório, apesar de paradoxal, pois nos encontramos em um registro de *disjunção inclusiva* em que as multiplicidades se compõem rizomaticamente, rechaçando a simplificação das oposições binárias.

No caso específico do professor, modo de vida que assumimos, que também já foi produzido pelas mesmas instituições pelas quais passou ou ainda passa como estudante, ao adentrar uma sala de aula, vê-se muitas vezes de mãos atadas por não saber lidar em/com determinadas situações por estar a margem de nossas “competências”. Nós, os professores, não fomos preparados para agir por via de um

ethos que combate a sobrevida a favor da vida, mas nosso ser “(de)formado” age como um prestador de serviços moralizante, individualizante e, em muitos casos, como aquele capaz de corrigir ou ajeitar as vidas errantes (diferentes). Estar na escola de outra maneira, perceber-se nela de outro modo que não nos foi imposto, é o mote inicial para, primeiro, não querer ser mais governado assim e, segundo, experimentar conduzindo de outras maneiras menos técnicas e mais ético-afetivas.

Esse é o grande problema da formação docente: não somos preparados para transgredir, resistir, experimentar, agir como um infiltrado (espião) na escola e contra a escola. Supondo que isso seja possível, tal preparação que trilha na lógica da vida e não na do mercado financeiro, minimamente, produzir-se-ia modos de vida mais combatentes, isto é, guerreiros que agem contra a grande máquina: a *servidão maquínica* e a *sujeição social*.

Já que não nos formam tonificando a vida, como transgredir como professor desde dentro da escola? Existem resistências imperceptíveis na escola (professor-aluno)? Como agir e lidar com as *semiologias mistas*⁴¹ na instituição escolar (significantes, simbólicas e semiologias a-significantes)? Como ler os signos que não são ditos? Que relações podemos ter com os estudantes além do ensino-aprendizagem? (Segundo Deleuze: ensinar que eles fiquem felizes com sua solidão e utilizem as ideias/conceitos filosóficos que possam ser manejados de vários modos). Sala de aula como uma trincheira. Local que pode ser desterritorializado-reterritorializado por meio de linhas de fuga.

3.4.1 *Processos de subjetivação: estratégias de luta do professor*

Lutar na/contra a escola é uma das principais tarefas a serem cumpridas por todos os participantes deste território. Os processos de desterritorialização e reterritorialização no território escolar fazem-se necessários para traçarmos linhas outras, menos duras e mais flexíveis. Para isso, é preciso praticar criticamente o *cuidado de si* e dos *outros* por meio de ações, gestos e atitudes, mesmo que estas não contenham em si mesmas uma finalidade específica além dela mesma, o agir. A escola como máquina de outra maquinação maior (capitalística), produz subjetividades-padrões para

⁴¹ Ver o item logo na sequência.

a manutenção de um sistema de *sujeição* e *servidão*. Nós, professores, desse modo, trabalhamos nesta empresa-indústria (escola) que produz subjetividades para atuar em outras empresas-indústrias que não obrigatoriamente a escola. A luta contra esses processos de subjetivação padronizados permanece atuante desde o instante em que problematizamos conceitualmente os componentes e as modalidades da produção de subjetividades na sociedade contemporânea.

De acordo com Lazzarato (2014), a subjetivação, ou melhor, a produção de subjetividades, não se restringe a operações da linguagem (significante). Mais do que isso, as subjetividades são produzidas estritamente por “dimensões etológicas, fantasmática, semióticas econômicas, estéticas, corporais, territórios existenciais e universos incorpóreos, todos irredutíveis a uma semiologia da linguagem”. (P. 54). Ademais, as máquinas técnicas (mídia, comunicação, digital) e sociais (agentes coletivos) modulam subjetividades além dos registros intrasubjetivos (pulsões e afetos) e intersubjetivos (relações intersubjetivas), explicitando a parte maquínica (não humana, extrapessoal, extraindividual) da própria produção de subjetividades.

Se a lógica da produção de subjetividades está além e aquém da lógica do significante (semiologias de significação: Linguagem – estruturalismo - Psicanálise), encontraremos então outro registro de análise que transita entre as máquinas técnicas, sociais, não humanas e de intensidades pré-verbais que obedecem à lógica dos afetos e das intensidades (semióticas a-significantes).

O que nos interessa na análise de Lazzarato (2014) sobre a produção de subjetividades é que ele conseguiu compreender as relações maquínicas que vão além de um entendimento crítico logocêntrico do capitalismo contemporâneo. Em vista disso, ele nos oferece pistas preciosas sobre a gestualidade e visibilidade de modos de *reexistências* na escola, pois, com o capitalismo vigente, a função da linguagem é configurada de outro modo que não a da pessoa da Modernidade. Em suas palavras:

Em um universo maquinocêntrico, movemo-nos da questão do sujeito para a da subjetividade de tal modo que a enunciação não se refere primeiramente a falantes e ouvintes – a versão comunicacional do individualismo -, mas, sim a “agenciamentos complexos de indivíduos, corpos, máquinas sociais e materiais, máquinas semióticas, matemáticas e científicas etc., que são as verdadeiras fontes da enunciação”. As máquinas de signo de dinheiro, economia, ciência, tecnologia, arte, etc. funcionam em paralelo, ou independentemente do fato de produzirem ou transmitirem significações, contornando, dessa maneira, a linguagem, as significações e a representação. (LAZZARATO, 2014, Pp. 56-57).

Imerso nesse registro maquinaocêntrico retrocitado, em que agenciamentos complexos compõem a enunciação, a noção de indivíduo ou sujeito de enunciação moderno perde sua efetividade, no que se refere aos processos de subjetivação, com a emergência do atual capitalismo financeiro, o qual impõe novas modalidades de enunciação que não derivam necessariamente do sujeito-indivíduo, pois este já é “formado” por enunciações não verbais, ou seja, não humanas. Desse diagnóstico, surge o que poderíamos chamar de um *novo poder pastoral*, composto por pessoas especializadas, como o cientista, o experto, o jornalista, que fixam e instituem (produzem) o real, fazendo, assim, circular em determinados signos que se cristalizam nas almas de um novo rebanho, o público. O professor, nesse sentido, este entre os expertos e o público a ser governado, isto é, ao mesmo tempo em que ele pode desferir sentidos outros da mídia massificante, também transmite signos já fixados pelo *novo pastoreio*. Cabe-nos neste momento problematizar o que é enunciado pelas coisas, antes do *sujeito*, para minimamente entendermos os processos de subjetivação contemporânea na escola.

Nos rastros de Guattari, Lazzarato expõe a importância da noção das semióticas a-significantes. Estas deixam a linguagem significativa em segundo plano para se efetuar em uma esfera maquinaocêntrica, portanto, só será possível cartografar essa instância abandonando a noção de sujeito e de poder de enunciação como exclusividade do homem e de sua subjetividade. Desse modo, “há outras forças além das forças da consciência, da sensibilidade e da linguagem do sujeito individuado, que podem funcionar como vetores de subjetivação ou como focos de enunciação”. (P. 58).

É válido ressaltar o fato de que Lazzarato não exclui a semiótica cognitiva e significativa como um modo de expressão humana. A questão é que, com a semiótica a-significante, ele abre um conjunto de expressividades da realidade oriundo do humano, não humano e do extra-humano, que aciona processos de subjetivação, criação e enunciação. Emerge daí a abordagem da subjetividade e da enunciação do ponto de vista das próprias coisas, antecipando uma interpretação representacional e conscienciosa da própria subjetividade e da enunciação.

A novidade trazida à baila por Lazzarato, mediante suas análises dos textos de Guattari, foi de evidenciar a força da semiótica a-significante no capitalismo financeiro. Esta se diz por meio da “linguagem das infraestruturas” (economia, ciência, técnica, estética etc.) permitindo uma nova pragmática (teoria da enunciação) em que a fonte de

enunciação não é discursiva, mas *existencial*. Sendo mais claro ainda, esses filósofos põe em evidência a relação entre linguagem e formas de vida, entre ética e enunciação.

A análise das semiologias significantes e das semióticas a-significantes torna-se imprescindível, já que estas são efeito da força do capitalismo como *sujeição social e servidão maquínica*, respectivamente. Para Guattari, segundo Lazzarato, existem tipos de semióticas não necessariamente mediadas pela linguagem humana. 1) *Codificações a-semióticas “naturais”* (DNA e pedra, por exemplo), este tipo de semiótica caracteriza-se por não haver diferenciação entre expressão e conteúdo, forma e matéria. Somente com o surgimento da vida é que a autonomização da expressão começa a se dar, isto é, a transmissão da “forma” de uma planta ou de um animal passa por processos de criação de códigos complexos que começam a se autonomizar. 2) *Semiologias significantes*, que incluem as **semiologias simbólicas** (pré-significantes) e iniciam-se com o comportamento humano que podemos denominar de aprendizagem. Esta, para ser transmitida, solicita memória, linguagens, símbolos, equações, gestos, rituais, diagramas, isto é, uma semiótica funcionando mediante sintaxes e expressões autônomas e independentes do código genético. “As semiologias simbólicas funcionam de acordo com uma multiplicidade (“n”) de estratos ou substâncias de expressão”. (LAZZARATO, 2014, p. 64). E as **semiologias de significação** em que a relação entre expressão e conteúdo se mantém por via da representatividade, da interpretação, referência e significação, congregando apenas dois estratos: *significante* e *significado*. 3) *Semióticas a-significantes* (ou pós-significantes), que também funcionam autonomamente de códigos predeterminados, necessitando, assim como a *semiologias significantes*, de uma sintaxe ou expressão para sua transmissão.

As semiologias de significação (mediadas pela linguagem humana) têm um papel político fundamental, pois elas estabelecem uma linguagem e um sistema de significações dominante que estabiliza os processos de desterritorialização capitalistas por meio do estabelecimento de uma língua nacional (leis) que se sobrepõem sobre outros tipos de linguagem (menores - dialetos, expressões artísticas, expressões infantis, do “louco” etc.). Isso quer dizer que as formações capitalísticas marginalizam e sobre-codificam todas as outras semióticas para melhor guiar, gerir e controlar as produções econômicas e subjetivas (*o novo poder pastoral*).

É interessante notar que, nas sociedades arcaicas, os estratos semióticos (artísticos, econômicos, linguísticos, musicais) não entravam em relação de dependência ou de hierarquização entre si. “A fala interage diretamente com outras formas de

expressão (rituais, gestuais, musicais, produtivas etc.) em lugar de constituir uma modalidade mais elevada”. (LAZZARATO, 2014, p. 64). Isto é, nas semiologias simbólicas, cada estrato de expressão conserva sua autonomia, pois não havia uma formalização significativa de uma linguagem despótica. Na verdade, ocorria um agenciamento social (tribo, comunidade) que interditava o surgimento de uma síntese significativa a qual subordinaria as outras modalidades de expressão à linguagem.

Leciona assim Lazzarato:

Diferentemente dos agenciamentos territorializados das sociedades arcaicas, o capitalismo deve estabelecer a homogeneização, uniformização e centralização de diferentes economias expressivas humanas e não humanas: a língua, ícones, gestos, a linguagem das coisas (urbanismo, mercadorias, preços etc.). Todas as semióticas devem ser compatíveis e devem se adaptar às semióticas do capital, especialmente as que têm a ver com a força de trabalho. (2014, p. 65).

Compreendendo a escola como uma instituição que faz parte da semiótica capitalista, sua tarefa é investir desde a tenra infância do aprendente na formatação semiótica da significação dominante. É nela (escola) e na instituição familiar que são transmitidos os primeiros códigos sociais de poder. Pode-se afirmar, portanto, que a formatação semiótica escolar (entre outras) produz, além de conhecimento e informação, também modos de ser e de agir de acordo com os estereótipos de comportamento aventados pela hierarquização semiótica capitalística. O professor, na maioria das vezes, age como cúmplice dessa lógica hierárquica, por não conseguir visualizar outras maneiras de ser e de agir em um mundo que tagarela ininterruptamente o que se deve pensar e agir para “ser alguém”, consumir; isso não por culpa ou incapacidade de percepção da realidade, mas por estar envolto neste agenciamento que “governa as almas”, fabricando liberdades que nos aprisionam quase sem deixar escapatória.

De início, pode-se indicar com o advento e fixação das semiologias de significação no capitalismo contemporâneo, formalizadas e coordenadas por um triângulo semiótico (referência, significação, representação), o estabelecimento de significações invariantes de equivalências e correspondências, padronizando a linguagem ao ponto de eliminar o quanto possível as intensidades e afetos indeterminados univocamente. Dessa pauperização da expressão, por conta de uma racionalização e tecnificação exagerada, é que as escolas e seus agentes funcionam. As análises aqui desenvolvidas, contudo, mostram semiologias outras, como a simbólica,

por exemplo, que emergem além das cristalizações e equivalências entre signo e referente que fixam os significados, produzindo a redução da polivalência e da multirreferencialidade. Por esse ângulo, deve-se considerar que diminuir a clareza e as fixações das significações pode neutralizar as unidades significantes da língua em nome de uma polivocalidade e multidimensionalidade da expressão. Em outros termos, um formato de resistência pode estar na produção de sentidos outros que não obedecem à ordem gramatical e semântica, que fixa o processo num significante final, isto é, o significante despótico, antes de ser um marcador sintático, é um marcador de poder; neutralizá-lo, portanto, emerge como um gesto de resistência.

A relação destas duas semiologias significantes (de significação e simbólica) dentro de uma máquina significante produzem, no entanto, efetuações contraditórias, pois, ao mesmo tempo em que elas abrem espaços para a criatividade, produzem também um sujeito aprisionado no gueto significante. O problema está no acesso ao real, pois o signo nesse âmbito não se refere diretamente à realidade e só assim ele pode ser semioticamente eficiente em uma mediação de ordem simbólica. A mediação é feita pelo sujeito consciente e representacional, ela torna o signo impotente por desvinculá-la de um acesso direto à realidade onde “não há separação entre produção semiótica e produção material, pois os signos se constituem no real ou vice-versa”. (LAZZARATO, 2014, p. 68).

Poder, significação e política são inseparáveis, na medida em que a língua fechada em si mesma neutraliza os componentes não linguísticos (os de intensidade). Nesse sentido, liberar o signo da gramaticalidade e das significações dominantes (homem, mulher, profissão, identidade etc.), a saber, da sujeição social, torna possível problematizar o que Guattari chamou de pragmática ou “função existencial” da expressão. Esta não separa a enunciação do sujeito da dimensão existencial dos agenciamentos, ou seja, a enunciação não é reduzida a um “eu” – sujeito individual – que sobrecodifica as multiplicidades semióticas. A tarefa política do professor-militante, como combatente do significante despótico, é talvez desdobrar, redobrar e dar consistências outras aos encadeamentos coletivos (povos que nos habitam-devires) para produzir outras falas e outros enunciados. Isso exigiria campos de experimentação pessoal e de grupo que suspenderiam, mesmo que por instantes, as relações de poder, fazendo emergir da singularização do professor o comunal entre professor e aluno, *resistência*. Retomamos aqui a discussão do Corte anterior em defesa da ação docente como esquerdismo militante (similar ao cinismo do helenismo) para esclarecer que sua

prática *psicagógica* em determinados instantes em sala de aula pode ser ativada por acontecimentos determinantes que muitas vezes fogem ou se deixa escapar por obrigação do cumprimento dos processos pedagógicos curriculares. O professor militante age em lutas locais de modo transversal às rotinas-padrão. É aquele que fica à espreita de acontecimentos imperceptíveis, doando sentido e visibilidade ao que atravessa em sala de aula em vista da formação de atitudes ético-políticas. Para adentrar essa lógica do sentido e dos afetos, é necessário por parte do docente disposição relacional, isto é, estar aberto a relações de cuidado do cuidado do outro; práticas experimentais que estão além das regras e normas pedagógicas e justamente por isso servem de estratégia para o exercício da arte de viver, da transmutação de si e dos outros. E por que não fazer da sala de aula um foco de experimentação filosófico?

Os agenciamentos coletivos de enunciação que comportam componentes heterogêneos (biológico, social, maquínicos, imaginários etc.) tentam ir além das instancias individuadas de enunciação. Estas funcionam por meio de *disjunções exclusivas* (homem ou mulher, patrão ou operário, estudante ou professor) que impedem o desenvolvimento das sínteses *disjuntivas inclusivas*, como acontecia, por exemplo, nas sociedades arcaicas (“eu sou jaguar”, “eu sou um outro”). Essa barreira imposta pela máquina de significação linguística neutraliza devires e processos heterogêneos de subjetivação, concentrando toda a subjetividade e expressividade no homem, reduzindo o outro (natureza, cosmos) a um objeto.

O avanço teórico de Lazzarato e Guattari-Deleuze consiste na distinção, já mencionada, entre duas esferas que compõem o capitalismo, a molar (*sujeição social*) e a molecular (*servidão maquínica*). É nesta última que se pode captar o funcionamento substancial do capitalismo contemporâneo, pois nela operam as semióticas a-significantes que abolem as divisões da sujeição social (sujeito/objeto, signo/coisa). Nas palavras de Lazzarato,

As semióticas a-significantes (cotações da bolsa, do câmbio, contabilidade corporativa, orçamentos nacionais, linguagens de computador, matemáticas, funções científicas e equações, mas também as semióticas a-significantes da música, da arte etc.) não ficam prisioneiras das significações e dos sujeitos individuados que as carregam. Elas deslizam em vez de produzir significações ou representações. Elas envolvem modos de semiotização mais abstratos do que a linguagem. Manifestam-se nos domínios das ciências, das corporações industriais, da indústria de serviços, do mercado de ações, das máquinas militares, artísticas e comunicacionais em vez de no

mundo da sociedade civil, da representação política ou da democracia. (2014, p. 72).

O entendimento desse registro molecular (semióticas a-significantes) se expande com a elaboração do conceito de “máquina”. Este não trabalha com oposições (natureza/cultura, por exemplo), mas ela se faz prerequisite e faz parte da própria “natureza” humana, pois o maquinismo se constitui com o homem e com qualquer outra coisa (animal, elementos materiais, sociais, institucionais, semióticos e incorporais). As máquinas, nesse sentido, ultrapassam a noção técnica tão desenvolvida desde o modelo clássico de ferramenta. Elas consistem em um agenciamento material e semiótico, atual e virtual, por englobar e maquinar (agenciar) pessoas, procedimentos, técnicas, regras etc. A instituição escolar, nesse viés, é uma máquina – sem metáfora - que agencia toda sua multiplicidade (professor, aluno, instituição familiar, saberes, técnicas, mídia, estatísticas, ranques, vestibulares etc.).

A linguagem nessa esfera maquínica é insuficiente para dar conta dos recorrentes agenciamentos de comunicação entre humanos e não humanos. Ela é ainda “humana” demais para captar esses movimentos. Somente as semióticas a-significantes atravessam a barreira ontológica estabelecida pela *sujeição social* entre sujeito e objeto. Elas manipulam figuras de expressão “não humanas”, enunciando a máquina por via de equações e planos, fazendo-a agir de modo diagramático sobre os dispositivos técnicos e experimentais. Na passagem a seguir, Lazzarato (2014) expõe a diferença com a qual estamos lidando entre as semiologias significantes e as semióticas a-significantes:

Com as semióticas a-significantes, não estamos mais no registro pré-significante de expressão polívoca das sociedades primitivas, que misturam e transversalizam as semióticas de dança, canção, fala e assim por diante, nem estamos no regime significante em que o signo remete a outro signo por meio da representação, da consciência e do sujeito. Semióticas a-significantes remetem a agenciamentos em que o homem, a linguagem e a consciência não gozam mais de nenhuma prioridade. (P. 75).

Com efeito, os signos da semiologia de significação tornam-se impotencializados por serem mediados pela consciência. Elas perdem força e intensidade ao serem representados, diferentemente dos “signos de poder” ou “pontos-signos” das semióticas a-significantes que agem diretamente sobre os fluxos materiais, ou seja, signos diretos de poder por não haver mediação. Os *signos de poder* consistem, portanto, por não representarem algo, mas por anteciparem, criarem e modularem

qualquer coisa. É uma economia de possíveis de dupla modalidade de ação: age mesmo com a deterioração da significação, mas também pode operar diretamente nos processos materiais, independentemente das funções de denotação e significação. Os signos e objetos agenciam-se prescindindo de subjetividades individuadas.

Às operações das semióticas a-significantes Guattari denomina de diagramáticas. Estas reproduzem com grande exatidão as articulações funcionais de um sistema, rompendo com a representação bidimensional da *sujeição social*. O diagrama, nesse sentido, traduz maquinicamente os fenômenos, ao reduzir a matéria a opções. Além disso, o diagrama e as semióticas a-significantes funcionam, desterritorializando continuamente a expressão e o conteúdo, permitindo capturá-los, controlá-los e até produzi-los. O déficit da linguagem em apreender os processos de desterritorialização é sanado pelos signos diagramáticos que têm por vocação, por via dos *signos de poder*, interagir com a expressão e o conteúdo dos estratos inorgânicos, orgânicos e cósmicos.

Toda essa análise nos leva a crer que, em um mundo maquinocêntrico, o homem seria incapaz de traduzi-lo, compreendê-lo e até intervir em seus processos de desterritorialização se ele não se compusesse com as máquinas e as semióticas a-significantes. Nesse sentido, podemos afirmar que as máquinas e as semiologias a-significantes constituem focos de enunciação e vetores de subjetivação. Essa afirmação é de suma importância, por nos situar em uma esfera muitas vezes negligenciada por vários teóricos críticos⁴² da sociedade capitalista, ao manterem suas pesquisas focadas em apenas um dos vetores da produção de subjetividades (*sujeição social*).

A força do capitalismo reside na exploração das máquinas e dos sistemas semióticos que conjugam funções de expressão e funções de conteúdo de todos os tipos, humanos e não humanos, microfísicos e cósmicos, materiais e incorpóreos. (LAZZARATO, 2014, p. 78).

⁴² De acordo com Lazzarato, Butler, Badiou, Jacques Rancière acabam por distorcer a atuação do capitalismo, por considerá-lo apenas sob o ponto de vista da sujeição, perdendo as especificidades das formas de dessubjetivação maquínica e seu funcionamento diagramático. “Sem levar em conta as servidões, corremos o risco de confundir, como fazem Rancière e Badiou, a democracia grega com o capitalismo, o trabalho de artesãos e escravos com o trabalho maquínico dos “operários”, Marx com Platão” (2014, p. 37). “Se, como nas teorias de Badiou e Rancière, não se encontra traço de ‘máquinas’, servidão maquínica, semióticas a-significantes e diagramáticas, você pode estar certo de que, por mais interessantes que essas teorias possam ser, elas não tem nada de relevante a dizer sobre a natureza do capitalismo – de maneira bastante simples, porque sem ‘máquinas’ e sem semióticas a-significantes, sem diagramas não há capitalismo. Ainda mais preocupante: a ‘partilha do sensível’, o ‘sujeito’ e a ‘subjetivação política’, sem o agenciamento maquínico, sem suas operações moleculares e microfísicas, sem suas dimensões não humanas, equivale a um idealismo do ‘sujeito’ e a uma política tão ‘pura’ quanto improvável”. (P. 80).

A subjetividade ou a consciência é agenciada às máquinas com origem nas semiologias a-significantes. Essa subjetividade, entretanto, não é reflexiva, isto é, não se origina em um sujeito individuado, mas sim parcial e modulado. Isso quer dizer que, em um agenciamento maquínico, nossas ações e consciência são tomadas por um quase involuntarismo, já que agimos como peça da grande máquina. Portanto, a subjetividade funciona de dois modos: dessubjetivando e subjetivando. O primeiro se diz de um funcionamento automático, de rotina, e o segundo ações de um sujeito individuado que inova de acordo com os eventos ocorridos.

Enquanto a *sujeição social* formaliza um sujeito, apenas uma consciência, realidade e existência, a *servidão maquínica* assimila uma multiplicidade de modos de subjetivação, de modos de consciência, de inconscientes, de realidades, de existências, de linguagens e de sistemas semióticos. Como, então, lidar com esse mundo maquinocêntrico, capitalístico que nos afeta e nos arrasta para além do logocentrismo do qual a escola é parte integrante?

Guattari e Lazzarato afirmam: devem-se libertar as forças humanas e não humanas que estão aprisionadas no trabalho, na linguagem e na vida, abrindo e ativando outros processos de sua produção, nos apoderando, assim, das desterritorializações como uma oportunidade, pois as máquinas e as semióticas a-significantes oferecem para a ação coletiva ir além dos modos de vida biopolíticos (controle). Estes reterritorializam por meio da linguagem (significantes – significações dominantes) a dessubjetivação operada pela *servidão maquínica* no indivíduo, trazendo de volta modos de subjetivação nacionalista, racista e classista – microfascistas - sobre os quais o capital se territorializa e os sujeitos individuados se alienam.

Seguindo as pistas de Lazzarato e pressupondo que a escola é uma das máquinas que fazem funcionar os dispositivos biopolíticos-controle, mas ao mesmo tempo, também, abre fendas de desterritorialização que podem não se reterritorializar sob as metas do capital, perguntamos: o que emerge na escola como ato de *reexistência*? Qual o papel do professor feito condutor de ações-pensamentos nesta máquina?

Saindo para mais um dia de trabalho a fim de ministrar cursos de Filosofia em uma instituição federal de ensino *suis generis*, pois engloba ensino, pesquisa e extensão nas modalidades de ensino médio, técnico, tecnológico (licenciaturas, especializações e pós-graduação), ao entrar em sala de aula, independentemente do grau de ensino, quase

todos estão conectados a redes de informação e comunicação instantâneas, inclusive o autor deste relatório de tese. O primeiro gesto que fazem, contudo, é cortar os fluxos ininterruptos da grande máquina para produzir outros fluxos de uma máquina menor. Explicamos. Dependendo do momento e do estilo de aula que será ministrado, em geral, a tentativa é de desconectar da grande máquina informacional e comunicacional (midiática e redes sociais) na intenção de produzir experiências de solidão em sala. Órfãos de internet, meio atual que nos acopla à grande máquina, tentaremos trazer de volta o espaço-tempo tradicional de uma sala de aula. Não, não pretendemos retroagir ao estilo magistral de lecionar da tradição, mas sim dar visibilidade aos ouvintes-falantes à ideia de que é possível acionar modos outros de existência, inclusive o desconectado, por mais absurdo que isso pareça.

Fazer parte da máquina cortando os fluxos de matérias, de incorporais, de informação etc., sabotando-a quando possível, demarca a tarefa, eleita por nós, na qualidade de professor de Filosofia. As estratégias de lutas são muitas e variáveis, dependendo dos atravessamentos do dia, do espaço (coisas, sala, quadro negro, carteira, ventilador, ar-condicionado etc.) e do tempo e dos outros que compõem o pequeno mundo de uma sala de aula. Parece-nos, entretanto, que há uma estratégia que perpassa todas as outras: criação de um *ethos* próprio, singular-comum; ato de *reexistência* (criar-experimentar-revolucionar) ao introduzir um modo outro de sentir, agir e pensar, onde o singular se coletiviza e o comum é singularizado.

Problema! A maioria não está disposta a encarar o jogo proposto! É o que podemos chamar de resistência da resistência: resistir, mesmo que inconscientemente, a não sair do modo conectado de ser. Este estilo de ser e de agir nos torna dependentes de um espaço-tempo, de velocidades e transmutações contínuas. Tal compulsão por informações-comunicações-signos, das mais banais às mais interessantes/importantes, põe em xeque a função-professor como “transmissor” de informações-comunicações-signos, já que a máquina-mundo atual impõe modos de transmissão de informação e conhecimento que transbordam os jeitos tradicionais de transmitir (professor-sala-escola).

Paradoxalmente, é possível analisar este evento como quatro modos de resistência: 1) resistência dos alunos contra a instituição escolar e especificamente ao professor que obedece ainda uma lógica disciplinar; 2) resistência do professor, não às inovações tecnológicas que são de grande valia na vida escolar, mas à dispersão do aluno que em sala de aula entra em transe por estar imerso em uma máquina tecnológica

que o coloca em vários estados de consciência em um determinado lugar e tempo, a sala de aula; 3) indiferença dos próprios alunos em relação à resistência do professor; 4) e uma resistência comum entre professor e aluno, porém, seguindo fluxos divergentes, em relação ao anacronismo da escola. Não seria neste último aspecto que a militância do professor-militante deveria atuar, repensando as suas táticas e estratégias, atuando ao lado daqueles que também resistem não para imergir na maquinaria, mas para sair dela?

Especificamente sobre essa problemática, surge um impasse entre a relação professor-aluno. De um lado, 30, 40 alunos, imersos na grande máquina; de outro, um professor de Filosofia, que tenta pela voz, por gestos e argumentos, produzir conversações em um espaço fechado e hora determinada. Parece-nos, portanto, que a disposição da conversação como resistência depende das atitudes do professor, do seu tom de voz e de seu charme (resquícius de loucura - Deleuze) como atrativo que obsta momentaneamente os “n” números de captura da consciência. Talvez o maior gesto do professor de Filosofia, recorrendo a Deleuze em seu Abecedário, seja *ensinar* aos alunos que eles fiquem felizes com sua solidão e que os conceitos demonstrados em sala possam ser manejados de vários modos por cada um deles. Em transe ou não, é necessário estabelecer um vínculo entre os agentes escolares professor-aluno. Esta relação que pode ensejar vínculos de tonificação da vida funciona tanto pela linguagem (invocando sentidos), por símbolos (gestos, imagens) e/ou por semióticas a-significantes.

Vejamos o que Lazzarato, com supedâneo em Gabriel Tarde, diz ao comparar os oradores políticos gregos com os jornais e transmissões radiofônicas:

Os oradores políticos faziam um “discurso preparado para um período de tempo muito breve, em um espaço nunca excedente àquele que a voz humana pudesse ouvir”, diante de um número limitado de pessoas “momentaneamente retirado de todas as outras influencias prevalecentes,” um discurso escrito pelo orador nesse mesmo espírito. “O jornal é preparado para uma audiência muito maior, embora dispersa, uma audiência feita de indivíduos que, enquanto leem seu artigo, permanecem sujeitos a todos os tipos de distração, ouvindo o zumbido de conversações em torno deles, entre amigos ou num café, ideias contrárias às do autor”. Leitores, como ouvintes de rádio, nunca veem o escritor/falante nem seus gestos, movimentos do corpo ou expressões faciais e, diferentemente do rádio, eles não ouvem sua voz ou entonação. Apenas com a sua fala, o orador afeta sua audiência. Por outro lado, vários artigos são necessários para atingir o mesmo resultado, pois um “artigo não é senão um elo em uma cadeia de artigos, vindo em geral de múltiplos escritores que compõem a redação”. O jornal não pode expressar um conjunto de ideias coerentes, com uma exposição harmoniosa de argumentos, como

acontece com a retórica do orador. “O assunto do jornal é composto de diversos tópicos que são dados todas as manhãs com os acontecimentos do dia ou do dia anterior. É como se, no meio de uma das arengas de Demóstenes contra Filipo, mensageiros se aproximassem a cada instante para dar-lhe as mais recentes notícias, e como se a história e a interpretação de todas essas informações devessem formar o conteúdo do seu discurso.” Gabriel Tarde, *Les transformations du pouvoir* (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2003), pp. 256-258. (2014, p. 81).

O trecho ora mencionado nos ajuda a compreender a força que os professores têm em mãos e na boca diante de uma audiência baixa ou dispersa. Isto é, mesmo com presença física e sonora, em um espaço restrito, é difícil manter a atenção dos estudantes perante toda a parafernália informacional. A sala de aula, muitas vezes, torna-se praticamente uma feira livre, pelo trânsito de informações sussurradas e até mesmo praguejadas em alto e bom som. O que fazer diante de uma “feira livre” – sala de aula - onde todos querem a atenção?

A princípio, faz-se necessário interromper e selecionar os fluxos que não acrescentam em nada ao que vai ser expresso pelo professor. Mesmo estes fluxos, ainda assim, podem ajudar como uma entrada do professor em cena. “Olha! O professor tá por dentro do assunto!”, comentam os alunos que acabam se dando conta de que tem alguém tentando dizer algo mais ou menos importante para eles; aí depende do referencial.

Enfim, ao entrar em cena o professor, o jogo de entrada e saída do palco é constante. Manter-se nela (em cena, no picadeiro) não é uma tarefa simples, principalmente em um ambiente que não favorece a atuação. Interpelar o aluno por meio de gestos e entonações ajuda na troca relacional de um “contra” muitos. Apesar de o professor tentar ser, ou ao menos na maioria das vezes, o centro das atenções, não impede de estar aberto a interpelações dos estudantes. E, ao que parece, é nesse momento, que há uma troca e que o acontecimento brota, produzindo vacúolos de solidão e silêncio. Quer dizer, ambos interpelados dentro de uma cena determinada podem produzir repercussões e ressonâncias para a vida, ainda mais quando são rompidos paradigmas de existência, aparentemente, até pouco tempo, inabaláveis. Criar esse vazio, espaço de atordoamento e de deslocamento que interrompe a comunicação maquínica, pode ser uma tarefa interessante lavada a cabo por um professor de Filosofia, mesmo não sabendo dos resultados de suas intervenções. Isso não entra nas estatísticas!

Por outro lado, é válido ressaltar que o jogo ou o combate de interpelações entre ambos os protagonistas da Educação parte da grande máquina que transmite suas informações por meio das semióticas a-significantes. E é justamente compreendendo esta semiótica que podemos lutar efetivamente contra os automatismos de uma sociedade de controle-biopolítica. A saber, dentro da escola, contra e a favor dela, podemos reterritorializar os acontecimentos desterritorializantes mediante a produção de subjetividades outras; usar a máquina escolar e mundial ao nosso favor, desfazendo individualizações sociais em que o capitalismo se mantém; humanos e não humanos acoplados em desterritorializações, produzindo devires, intensidades e experiências outras de vida. Somente em uma perspectiva ético-político-estética é que a emergência de uma vida singular-comum pode surgir contra o modo capitalístico de ser.

Segundo problema. O professor ensina oferecendo signos. Interpele e intervém por meio da linguagem, gestos, símbolos, imagens etc. A questão que se põe imediatamente é: que linguagem, se é que seja linguagem, pode escapar dos significantes e dos significados? Como entrariam as semiologias a-significantes nesse processo de dessignificação da linguagem?

Ora, a primeira hipótese, que se refere à primeira questão, é de que a linguagem do professor, mais do que epistemológica, científica, jurídica, deve permanecer com as devidas alternâncias na dimensão ética, pois o que mais importa, no caso do professor de Filosofia, além da História da Filosofia e seus campos de saberes e práticas, é oferecer visibilidades de modos de vidas possíveis por intermédio de signos, símbolos, gestos, comportamentos e coisas que falam por si mesmas (*função existencial*), explicitando, assim, que o que levamos da vida é somente a vida que levamos! O comportamento, não apenas/necessariamente o disciplinar, mas também o comportamento ético-político de contestação, modifica a existência, por alterarem a ordem estabelecida. A isso podemos chamar de formação de atitudes.

A segunda hipótese, referente ao segundo problema, é a introdução e problematização da diferença entre signos e sentidos. Essa diferença abrirá o caminho para darmos conta do paradoxo do ser-professor: transmitir os significantes e, quando possível, produzir sentidos como atitude ética. “As palavras são matérias, e os sentidos, imateriais, acontecimentos que se produzem nas palavras, insistem nelas, mas não lhes pertencem”. (LÓPEZ, Maximiliano Valerio, 2008, p.71).

Com suporte na segunda hipótese, tentaremos explicitar a operacionalidade das semióticas mistas dentro da escola para, em seguida, identificar quais delas

preponderam na atividade docente e, por fim, perguntar como despertar ou utilizar outras semióticas que porventura se destacam das preponderantes como um ato de resistência contra os poderes individualizantes-totalizantes, e de *reexistência*, que potencializam a vida em um registro intensivo de devires outros.

Devemos clarificar a ideia de que todas as semióticas já mencionadas e desenvolvidas trabalham juntas e misturadas, isto é, as subjetividades são produzidas por agenciamentos de níveis semióticos heterogêneos. Sua separação foi apenas para efeito de análise. Portanto, considerando que o funcionamento das semióticas é mista, ou seja, ao mesmo tempo significantes, simbólicas e a-significantes, ora uma desenvolvendo o papel principal, ora outra, é mostrado que não somente a linguagem constitui matérias de expressão e focos de subjetivação. Nesse aspecto, a noção de sentido (âmbito da força, intensidade) e de enunciação vai ser alterada profundamente.

A instituição escolar, como visto anteriormente, opera de acordo com os dispositivos biopolíticos e de controle, isto é, sua função, assim como todas as funções institucionais-estatais, individualizantes-totalizantes, reterritorializam as desterritorializações a-significantes e simbólicas em significantes despóticos de binarização social – “as semiologias significantes, os discursos e as atividades cognitivas preenchem uma função específica: controlar a desterritorialização e a dessubjetivação que as semiologias simbólicas e as semióticas diagramáticas definem”. (LAZZARATO, 2014, p. 89). O professor e o aluno dentro da máquina escolar despontam como peças principais para a manutenção e perpetuação do governo de condutas baseado na prática neoliberal. É possível verificar esse processo de produção de subjetividades na escola, quando esta incorpora no seu fazer pedagógico uma racionalidade governamental cognitivo-linguística, a qual prepondera sobre a dicotomia enunciativa falante/ouvinte, mantendo-se, portanto, na circunscrição de identidades.

Nesse aspecto, na escola um de seus principais agentes, o professor, tem por mister a reconstrução do sujeito, constantemente aniquilado pelo funcionamento real da megamáquina. Esta, por meio dos bancos de dados, dos mercados de ação e da bolsa de valores, dessubjetiva o sujeito por categorias pré-pessoais que antecipam e desfazem o sujeito racional. Este último é o escopo de um processo de desterritorialização-dessubjetivante e reterritorialização-subjetivante racional, que engloba o misto de semióticas e semiologias, a-significantes e significantes.

Ora, é justamente na reterritorialização-subjetivante que a escola age. Ela recompõe um sujeito racional, que nem se dá conta de seus constituintes não

linguísticos. Podemos afirmar, desse modo, que a escola, no mundo neoliberal, age mutando as subjetividades dessubjetivadas devolvendo-as na forma do *Homo oeconomicus*, do empreendedor, do competidor etc.

Retomando o problema anterior, a guerrilha particular entre professor e aluno nas tomadas de interpelação como resistência de ambas as partes e na possibilidade de resistência e *reexistência* em vista de uma reterritorialização outra, que não a do empreendedor de si mesmo, a partir de *signos de poder* que rompem com os significantes despóticos, evidenciaremos a abordagem das semiologias a-significantes, que contribuem efetivamente para a produção de subjetividades, pois se encontram, segundo Guattari, na raiz de todos os modos de subjetivação. Ele denomina essa dimensão pré-pessoal ou pré-individual ou pré-verbal de dimensão *existencial* e autorreferencial, pois a relação a si, antes das subjetivações individuantes, passa por um “auto-posicionamento que é existencial, pático ou afetivo, antes de ser linguístico ou cognitivo”. (LAZZARATO, 2014, p. 90). É nesse núcleo inefável – a-significante – portanto, que o professor poderia se debruçar como gesto ético-político de *reexistência* à maquinaria capitalista da *servidão maquínica* que explora, mais do que qualquer outra coisa, os afetos, os ritmos, os movimentos, as intensidades e as próprias semióticas a-significantes.

Guattari, com suporte nas análises de Daniel Stern, na obra *O mundo interpessoal do bebê*, aponta para quatro níveis de subjetivação que convivem mutuamente. Os três primeiros denominados de “sentidos do si” [*senses of self*], nos quais as experiências subjetivas independem da consciência e da linguagem. São eles: o sentido de si emergente, do si nuclear e do si intersubjetivo, - todos estes se matêm em uma esfera, a qual é incapaz de diferenciar o sentimento de si e do outro. E, por último, o sentido de si verbal com a emergência da linguagem.

O domínio do *sentido de si emergente* é expresso por meio das semióticas a-significantes afetivas e perceptivas, onde ainda não há distinção entre sujeito e objeto, pois são maneiras de sentir que, por vezes, expressam raiva, alegria, tristeza (afetos categoriais) e afetos de vitalidade (dinâmica e cinética). É interessante notar que, nesse estágio, a comunicação ocorre por contágio, sendo, portanto o âmbito fundamental da subjetividade humana, por ser nele que subjaz o foco existencial de toda e qualquer experiência criativa.

O *sentido de si nuclear* e o *intersubjetivo* funcionam por meios das semióticas simbólicas. O primeiro introduz a noção de experiência de si e dos outros como

existência física, afetiva e de ação, integrando a experiência a uma memória sem palavras. Enquanto isso, o segundo sentido acontece quando se é percebido como portador de uma mente e que os outros também a têm, descobrindo a capacidade de comunicação sem palavras. O importante dessas duas fases é a percepção da capacidade de dividir os estados mentais e afetivos por via de uma estrutura comum de significação simbólica e modos de comunicação pré-verbal, como gestos, posturas, expressões faciais, expressão vocal etc.

Por fim, o quarto sentido de si, o *verbal*, promove uma disjunção inclusiva entre as semióticas simbólicas a-significantes e as semiologias significantes. Com o surgimento da linguagem, emerge uma diferença entre a experiência tal como esta é vivida e tal como representada. Por um lado, a linguagem pode ser de suma importância para o compartilhamento acessível do que pensamos, sentimos, desejamos etc., porém ela pode tornar certas experiências inacessíveis aos outros, já que não consegue dar conta do existencial. Isso quer dizer que as semióticas a-significantes e as semiologias significantes podem coabitar harmoniosamente os estados existenciais e subjetivos, quando uma não interpõe sua função ao da outra. Vimos, porém, que não é isto que acontece, pois a prevalência da linguagem por suas características de fácil transmissibilidade e receptividade, muitas vezes, soterra o foco existencial, ofuscando-o em nome de um entendimento racional e puro dos acontecimentos, sentidos e afetos.

Entendendo que os quatro sentidos de si funcionam autonomamente sem uma finalidade definida, ou seja, as três primeiras etapas do si não caminham intencionalmente para a formação do *si verbal*, concluímos que a oposição caricatural entre as semióticas verbais e não verbais, linguagem e pulsão (desejos – ordem dos afetos), elaboradas pela Linguística e pela Psicanálise, não procede, pois ambas as semióticas trabalham de modo diferencial em que uma não deveria se sobrepor a outra.

A proposta desta breve análise dos “sentidos dos sis” é de mostrar que, destes modos de expressão, percepção, afetos e sentidos, podem brotar subjetividades outras dentro de uma instituição que privilegia apenas um modo de subjetivação individualizante-totalizante em que a linguagem se torna a única peça central do suposto jogo ensino-aprendizagem. Noutro torneio, nossa intenção é explicitar que da intermediação do discursivo com o não discursivo, podem ser elevadas entre elas enunciações e subjetividades outras, resistentes ao padrão de ensino.

Não é fácil abrir mão ou ao menos tensionar os modos de ensino praticados. A indústria escolar, assim como qualquer outra indústria que induz a unidade do sujeito,

contribui fervorosamente na construção de papéis, funções e, mormente, na fabricação do sujeito individuado e de seu inconsciente. Por outro lado, por mais dificultoso que isso seja arriscar em experimentar formas outras de ministrar uma aula com o intuito de desfazer a unidade subjetiva, torna-se de grande valia, a partir do momento em que põem em xeque as modalidades tradicionais (comunicacionais, informacionais) de lecionar, fazendo pulular problematizações éticas, estéticas e políticas.

O professor-infiltrado, agindo de dentro da escola, arrisca-se ao não se submeter a todas as normas e regras curriculares e pedagógicas, ao suspender ou neutralizar, nem que por instantes, os dois componentes de expressão (significante/significado). Sua insubmissão pode ser malvista aos olhos dos gestores, dos outros professores e, inclusive, do próprio aluno, acostumado a um estilo de transmissão de um saber. O que pode ser feito é experimentar em sala com os alunos outros componentes que ativem subjetivações outras, tais como imagens, sons, textos, gestos, posicionamento espacial e ético etc. Uma aula pode ser vista ou ministrada sob o ponto de vista destes vários componentes, aguçando, nesse sentido, as particularidades imponderáveis da aprendizagem que não pertence ao professor, mas só àquele que foi afetado.

Jogar com a lógica dos componentes de expressão faz-se necessário e delicado, pois não se sabe em que vai resultar uma interpelação diferencial ética. Expresso em outro torneio, por vezes suspender o significante/significado, abrindo possibilidades para outros componentes de expressão, adentrar o jogo pode favorecer a experimentação de um processo de dessubjetivação que desativa as individualidades humanas (função social). Portanto, as imagens e as intensidades, movimentos, velocidades etc. desestabilizam as certezas dos saberes, tornando a expressão aberta, polívoca, multidimensional e multirreferencial. Essa, talvez, seja uma das batalhas permanentes que o professor-infiltrado pode demandar. É uma batalha ético-política de imersão das semióticas multirreferenciais e polissêmicas dentro de uma instituição (escolar) de disseminação de valores capitalísticos e, por que não, na própria maneira de experimentar o fazer filosófico em sala de aula.

Trabalhar também sob a lógica dos afetos e das intensidades é manejar não só com a consciência (cidadã, de um saber específico), como já o faz a linguagem, mas, com semióticas a-significantes que não agem sobre a consciência, pois age diretamente sobre “a variação contínua e a força de existir e a potência de agir”. (LAZZARATO, 2014, p. 99). É aí, sobretudo, que se encontra a eficácia do capitalismo contemporâneo,

pois ele sabe explorar não só a linguagem, como também as semióticas a-significantes. Isto é, a linguagem só funciona bem-sucedida porque é apoiada pelos diagramas, orçamentos, relatórios, estimativas, indicadores das semióticas a-significantes. Por isso, a dificuldade de resistir a um estilo de vida transmitido incessantemente por todas as vias semióticas já mencionadas, sobretudo, a a-significante, que se exerce por dispositivos de rastreamento que privilegiam o automatismo e a impessoalidade.

Nesse sentido, a luta por uma educação resistente aos domínios das *sujeições sociais* e das *servidões maquínicas* deveria primar por inventar (produzir) outras subjetivações ético-políticas no momento em que a *servidão maquínica* dessubjetiva (desterritorializa) o sujeito individuado, deixando um vazio a ser preenchido por uma reterritorialização estetizante. No meio desse processo de *des-reterritorialização*, tem-se uma brecha que rapidamente é recoberta por um sujeito empresário de si mesmo. A questão é: como ocupar essa fenda, impedindo seu recobrimento pela reterritorialização capitalística?

No caso específico do professor de Filosofia, na medida em que ele é produtor de narrativas que reinjeta sentidos, um meio viável de *resistência* seria encarar o encontro professor-aluno como acontecimento. Renata Pereira Lima Aspis assinala que

Ensino de filosofia não é comunicação. Pense-se em “vacúolos de não-comunicação” (DELEUZE, 1992, p. 217) como resistência. Não há nada a ensinar, não há nada a comunicar/transmitir. Filósofos/professores de filosofia, do mesmo modo como desejam resistir a serem controlados, desejam não controlar. Ensinar não é controlar. Pense-se em um ensino de filosofia como acontecimento. Pense-se em um ensino/acontecimento como resistência. (2012, p. 92).

Talvez, neste momento, possamos afirmar um fazer filosófico em sala de aula que não se restrinja somente ao ensino de História da Filosofia e aos seus campos específicos, pois, se não há nada a ensinar, a comunicar/transmitir, cabe ao menos ao professor conduzir a maneira de experienciar a Filosofia como modo de vida, arte de viver, sem abdicar da história, porém em vista de devires e acontecimentos. Condução e controle não se confundem a partir do momento em que o professor experiencia junto com os estudantes o fazer filosófico, mantendo-se aberto mais às intensidades-desejos-afetos do que ao poder-controle. Esse estágio nos remete aos conjuntos de práticas ascéticas do cuidado de si e do outro elaborados pela tradição filosófica socrático-helenística na Antiguidade e incorporado por outros filósofos de épocas distintas por outros meios.

Não se pode olvidar é de que a Educação funciona basicamente em dois registros inseparáveis, o das semiologias de significação e das semióticas a-significantes, como já desenvolvido. Sobre o mesmo tema, contudo, com abordagem diferente, Maximiliano Valério López (2008) garante que a Pedagogia, ou nos nossos termos, a experiência filosófica, se desenvolve por via de dois eixos: o cronológico e o intensivo. O primeiro diz respeito a um tempo linear que perpassa o passado, presente e futuro, onde palavras (saberes-dados-informações-habilidades) são transmitidas, enquanto o segundo eixo promove o estabelecimento de sentidos a todo instante, pondo em xeque o sentido e o valor transmitido pelos significantes. Desse modo, argumenta López (2008), “as palavras são matérias, e os sentidos, imateriais, acontecimentos que se produzem nas palavras, insistem nelas, mas não lhes pertencem”. (P. 71).

Continuando a argumentação, López declara que, no eixo do saber (palavras-cronológico-cronopolítica), as habilidades e saberes transmitidos podem ser mensurados, avaliados (zero a dez). Entrementes, o que não se pode conhecer é se aquele saber transmitido tem valor e sentido para um aluno ou um grupo de estudantes. Essa inquietação é expressa por Deleuze (2016) em um pequeno texto que pretendia defender a existência e o projeto inicial de ensino da Universidade de Vincennes: “um ensino como esse não é, de maneira alguma, de cultura geral, ele é pragmático e experimental, sempre fora de si mesmo, precisamente porque os ouvintes são levados a intervir em função de necessidades ou de contribuições que são as deles”. (P.175). O outro eixo, o intensivo, portanto, põe em jogo a vinculação do pensamento à sua exterioridade. Esta é o que faz o pensamento pensar, isto é, o encontro professor-aluno é uma troca onde todos partem de domínios próprios que não deveriam ser deixados de lado. De maneira mais direta, o fazer filosófico em sala, mais do que transmitir saberes, habilidades e competências, poderia tomar os domínios exteriores (dos estudantes) para si transitando entre o saber-palavras e o sentido e valor.

“Só se pode pensar numa relação aberta com o que ainda não pensamos, com o que não sabemos pensar porque é heterogêneo”. (LOPÉZ, 2008, p. 72). É nesse viés que se deve compreender a atividade filosófica e do professor de Filosofia em sala e vida. Esse modo intensivo de resistir à cronopolítica (controle) supõe menos saber, mais sensibilidade com o que se faz com esses encontros diários, isto é, exige do professor uma postura ética diante dos saberes, dos alunos, da vida etc. É o sentido e valor do que se pensa consigo e com os outros e na relação de forças múltiplas e heterogêneas que o pensamento se força a pensar e o agir se força a agir de outro modo. Portanto, ensinar,

educar, exige de todos os participantes uma entrega ao pensamento outro (de fora) que foi e é relegado por toda a tradição da educação ocidental. O intuito não é expelir os saberes-palavras, mas dar visibilidade e ênfase em modos outros de compreender e de se fazer educação, enfim, resistir ao estabelecido.

3.4.2. *O risco da atitude ética: *resistência* e professor militante na escola*

A tomada de posição do professor de Filosofia que aposte na ética-política-estética, ou seja, na experimentação do novo, exige dele coragem diante dos riscos que o podem assaltar. É dentro de uma percepção de ensino de Filosofia como prática-*ethos* (Educação filosófica) que é ativado o conceito de *resistência* aqui desenvolvido. A Educação filosófica pressupõe a experiência como produção de modos de vida e de saberes outros que escapam aos saberes instituídos. Saber e vida não desenvolvidos por meio da experimentação tornam-se inócuos e sem sentido para aqueles que afetam e por aqueles que são afetados. A *resistência* na Educação filosófica, portanto, a despeito dos saberes instituídos, é uma prática, um exercício que jamais acaba, isto é, não tem um fim último a não ser a produção de si e dos outros em um conjunto de práticas que põe em xeque os conteúdos e as práticas pedagógicas. Estas não são descartadas, mas acopladas como um meio do qual possam brotar modos de existência outros. Nesse sentido, a sala de aula promove, dependendo do uso, atravessamentos que fazem passar intensidades e forças que mobilizam um agir ético, tanto do professor que se expõe, propondo sua verdade, quanto do aluno que acolhe a verdade que o transmuta.

A Educação e o ensino de Filosofia em um registro ético-estético-político e intensivo que desponta um si e um comum imersos em uma imanência política da multiplicidade agem na tentativa de produzir professores e alunos que atravessam as *sujeições sociais* e a *servidão maquínica*, tornando-os outros, ao fazerem juntos a experimentação de vidas outras. O professor, desde esse ponto de vista, por meio das palavras e dos sentidos produzidos por elas, das atitudes e posturas que suscitam produções de si, promove continuidades intensivas (platôs) que reúnem as multiplicidades diferenciais pautadas sob o prisma da produção de intensidades correspondentes, produzindo assim conjugados comunais.

Lembrando as análises de Deleuze e Guattari (1996), no que se refere ao *corpo sem órgãos*, a consecução de uma Educação filosófica como *resistência* exige prudência de quem a pratica, pois sua força está no despedaçamento dos grandes estratos que nos

amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação. A arte da prudência funciona como um catalisador comum entre os estratos enquadrantes de ser e de agir. De acordo com eles, o CsO desarticula essas estratificações, tangenciando a morte, ao desfazer, mesmo que temporariamente, os estratos:

A superfície de organismo, o ângulo de significância e de interpretação, o ponto de subjetivação ou de sujeição. Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, interprete e interpretado – senão será desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo. Ao conjunto dos estratos, o CsO opõe a desarticulação (ou as *n* articulações) como propriedade do plano de consistência, a experimentação como operação deste plano (nada de significante, não interprete nunca!), o nomadismo como movimento (inclusive no mesmo lugar, ande, não pare de andar, viagem imóvel, dessubjetivação.). (P. 22).

O que Deleuze e Guattari propõem com a prática ética da produção de um CsO é a invenção de autodestruições parciais, ou seja, abrir o corpo como organismo, a alma como significância e o sujeito como subjetivação, que nos pregam a uma realidade dominante, a conexões, agenciamentos, circuitos, territórios e desterritorializações, fazendo deles uma verdadeira produção de modos de vidas desviantes, deficientes... Devir desviante, devir deficiente. Por um ensino menor na Educação filosófica.

Os devires, nesse sentido, subsumem a história individual e geral em nome dos fluxos de desejo, intensidades, fluidos, conjunções de afetos que oscilariam entre estes e o mundo do sujeito, até porque, afinal, é importante guardar sempre o suficiente das estratificações para que haja recomposições em cada experiência. Como se daria, pois, essa experiência na escola, mais especificamente em sala de aula?

Por ser experiencial, não há método e rigor racionais, mas método e rigor intensivos - afetivos; forças e afetos atravessando-se, produzindo acontecimentos. Ao que tudo indica, se Filosofia é experiência de modos de ser, agir e pensar, o ensino e a aprendizagem de Filosofia habita um território comum de experiência conjugada. Isto é, fazer Filosofia na escola é experienciar (praticar) junto com os alunos problemas que fogem dos clichês disseminados pela informação e comunicação ordinárias. Dito de outro modo, em cada sala de aula e em todo gesto ou fala dos alunos, o professor de Filosofia produz em conjunto com seus companheiros de sala novos problemas que escapam do senso comum e das opiniões empurradas a todo instante pelos *mass media*. Então, se concebermos a atividade filosófica, assim como a entendem Deleuze e

Guattari, em sua obra *O que é a Filosofia?*, fazer Filosofia consiste na fabricação de problemas mediada pela criação de conceitos. Os problemas não são naturais nem dados, ao contrário, eles devem ser postos em jogo.

A Filosofia, assim como outras disciplinas escolares, é instituída e padronizada por meio de matrizes curriculares que engessam a produção de problemas e a criação de conceitos, deixando-a, assim, sucumbir por esterilidade. Portanto, manter vivos os problemas e os conceitos não só tonifica a relação professor-aluno, como também inaugura constantemente o plano da criação que irrompe das disciplinas pré-fabricadas e instituídas. É um jogo-luta entre tradição e criação. Ambas caminham lado a lado, mas parece que a escola se detém apenas sob a cultura, a tradição e a disciplina, forjadas por saberes que tornam o pensamento morto. Isto é, pensamento e cultura produzem sentidos que devem ser reinventados colocando a Filosofia como aquela que tem como tarefa principal experienciar o pensamento-vida.

Neste momento, podemos afirmar que, mais do que ensino de Filosofia (História da Filosofia) propõe-se aqui uma *Educação filosófica*⁴³, entendida como uma arte de viver por via de exercícios de pensamento que nos interpelam e interpelariam os outros a ocuparem-se de si mesmos. A saber, o filósofo ou o professor de Filosofia teria o papel de *picar, fazer correr, agitar* o corpo/alma dos jovens-homens produzindo uma espécie de inquietude na existência, sugestionando, assim, uma mudança de atitude perante a vida, de si, do mundo e para com os outros. Nesse registro filosófico (educacional), exige-se não apenas o saber de determinados conteúdos, mas também um olhar cauteloso com o que se pensa, com o que passa no pensamento e com ações que nos transmutam em outros de nós mesmos por meio de exercícios de si para consigo mesmo.

Se compreendermos a atitude filosófica como um conjunto de práticas, ações e experiências (renúncias, ascese) em vista de ter acesso à verdade, a educação Filosófica, neste aspecto, atravessaria os saberes históricos para retirar-lhes o que teria de proveito para modificações de existência; ou seja, a relação entre sujeito e verdade não passa pela questão *o que é a verdade e o que é o falso?*, mas pelas condições de possibilidade do sujeito ter acesso à verdade. O meio/tempo ou as condições de acesso à *verdade* resguarda um viés filosófico que por longo tempo foi ofuscado pela noção do *conhecimento de si*. Esta, na verdade, se retomarmos a Filosofia antiga, pela leitura

⁴³ Ver Fernando Bárcena (2016), Michel Foucault (2010) e Pagni (2016).

foucaultiana, está imersa em um mundo filosófico mais abrangente e atuante, o *cuidado de si*.

Esse estilo de Filosofia e de filosofar pode-se caracterizar como Filosofia do presente ou Filosofia do acontecimento que não está somente no passado (história) nem somente no futuro (utopia – escatologia), mas peremptoriamente no devir do presente (acontecimento), pois é neste que uma aprendizagem filosófica se dá. “El acontecimiento, por tanto, nos da a pensar, nos permite realizar una experiencia nueva, e introduce la discontinuidad en el tiempo vital o biográfico”. (BÁRCENA, 2016, p. 45). O conhecimento por si só ou os saberes guiados por metodologias específicas, racionais, mensuráveis, dentro de uma tradição e condições culturais também morais exigem menos do sujeito que busca a verdade, pois não reclama nenhum tipo de interpelação à modificação de si (interna - do corpo e da alma); ou seja, a tradição filosófica e científica que se espraia pelas instituições educacionais dá ênfase na obtenção do conhecimento como aglutinação e transmissão de saberes para fins, quase por completo, extrínsecos ao *ser* do sujeito. Em outras palavras, o sujeito torna-se capaz de verdade, mas a verdade não é capaz de transformar o sujeito.

O acesso à verdade com base em modificações de modos de vida exige do sujeito em transformação exercícios de pensamento e corpo. A prática de instituir problemas filosóficos e, por conseguinte, o conceito agarrado à existência, favorece a consecução de estilos de vida outros que resistem ao padrão imposto implicitamente pelo mundo-mercado-capitalístico. Por isso, resistir é *reexistir* no sentido de experienciar ou produzir pra si um CsO que desterritorializa, em vista de uma reterritorialização potente. A Educação filosófica que desterritorializa desestabiliza o eu fixo em busca de uma singularização-comum, parte não do pressuposto do consenso ou do dissenso e da contradição, mas da diferenciação ética. O comum, a política, não está na igualdade, na gestão de conflitos, mas ela é sempre extemporânea. É algo ou alguém que emerge ou irrompe em um sistema ordenado socialmente que, só pelo fato de sua afirmação como aparecimento ou visibilidade nos desafia a pensar. O pensamento nasce de um arrombamento e da política da diferenciação ética singular que desarticula a versão oficial de si e do mundo.

Educação filosófica não é, portanto,

[...] ensino para a democracia, a formação do cidadão, a instrumentalização para o pensamento temente ao deus Mercado. Não se trata de comunicação, não se trata de transmissão, de despertar da

consciência, não é moralização ou consenso. A filosofia não vai compactuar com a ordem imposta do mundo único e seus pares de opostos impotentes. (ASPIS, 2012, p. 100).

A Filosofia e/ou a Educação filosófica, neste sentido, torna-se política (comum), pois cada diferenciação ética constitui-se em um valor coletivo e em outra comunidade potencial. Esta outra comunidade é aquela que resiste ao ensaiar outro modo de existência de dentro das instituições (Estado e Escola etc.), como infiltrado, isto é, de dentro criando o fora, a afirmação da vida. Esta comunidade potencial pode ser ensejada por professores/educadores que vislumbram e acreditam em uma existência potente na juventude que os cerca.

Acreditar em um *povo que falta* e no mundo parece ser o mapa a ser traçado por qualquer educador. Para efetivar essa *crença* em sala de aula, é necessário, principalmente do professor, suscitar acontecimentos que escapem ao controle, engendrando, assim, novos espaços-tempos, territórios-durações. Portanto, criar, experimentar e revolucionar na vida, no pensamento e na Educação, exigem forças intensivas que partem de um *ethos*, como diferenciação ética, para produzir acontecimentos ou subjetividades outras comuns na *espontaneidade rebelde* – criações coletivas. A diferenciação ética de um si que se transmuta com a verdade, a partir da “função existencial” de autoafirmação e autoposicionamento, estando além da linguagem significativa, afeta os outros que a acolhem, produzindo uma educação política filosófica como invenção, engendrando, assim, novas modalidades de organização e de enunciação política. Nessa perspectiva, a relação entre a afirmação de si (existencial) e a fala política (enunciação) tem por função romper com subjetividades pautadas na tradição democrática representativa.

É dentro desta perspectiva e da sala de aula que o professor pode se arriscar ao expor a Filosofia como modo de existência e, desde aí, cativar o outro a formar um *ethos* por meio da relação consigo mesmo (*ethopoiesis*). Essa ação, estritamente ético-política, mediante a enunciação de uma verdade, introduz o que estamos chamando de diferenciação ética dentro de uma “possível igualdade da linguagem”⁴⁴. Se todos têm o direito de fala como cidadãos-aluno-professor, é somente com o dizer verdadeiro

⁴⁴ É importante mencionar do que se trata essa “possível igualdade da linguagem” em sala de aula. No caso da Educação filosófica, muitas vezes, o debate é incitado como estratégia de abordagem dos conceitos, tornando a sala um espaço público onde todos teriam voz. Portanto, é nesse espaço-tempo criado em sala, como uma espécie de assembleia política, que podemos afirmar uma igualdade paradoxal de fala, pois, apesar desta fenda aberta pelo professor, é ele ainda quem conduz o processo do debate.

(*parresiástico*) que o real poder de falar mobiliza relações singulares do enunciador consigo mesmo e com aqueles a quem ele se dirige. A *parresia* é uma tomada de posição (*reexistência*) com relação a si, aos outros e ao mundo, exigindo que os sujeitos políticos se constituam como sujeitos éticos.

A atitude ética cunhada em uma enunciação parresiástica tem como principal componente a constituição de sujeitos outros, ao provocar rupturas nos modos de ser e agir de si e dos outros. Os efeitos desta enunciação que sai da língua instituída (estatutária e ritualística) provocam consequências desconhecidas que afetam e engajam não só o próprio enunciador, como também aqueles que a acolhem. O professor que possui um saber técnico e o agencia a um risco de fala verdadeira propõe a si e aos outros um modo diferente de educar que passa muito mais pela hostilidade, polêmica e estabelecimento de vínculos afetivos e subjetivos do que propriamente por um saber-poder curricular pré-moldado. Saber, poder e produção de sujeitos são irreduzíveis uns aos outros, porém é nas relações de complementaridades e/ou suspensões, mesmo que por instante, destas instâncias, que é possível se *reexistir* a uma existência de baixa disposição de agir.

Diante deste quadro de luta e de risco ora abordado, sem mencionar outros riscos sociais e políticos que governam a vida do professor⁴⁵, cabe a ele criar para si um modo de vida que se expanda e que tenha plasticidade para se esgueirar no espaço-tempo da sala de aula. Professor como modo de vida não é sacerdócio, não é a tentativa inócua de salvação da humanidade, mas é uma experimentação de modos de ser de si e, por consequência, dos outros produzindo subjetividades outras e instituições outras neste mundo. Nesse caso, a vida militante torna-se pertinente para aqueles insatisfeitos com o mundo que se apresenta em nossa frente. A estética da *reexistência* exige do professor uma vida de combatente para si contra si, para o outro e contra o outro, no mundo e contra o mundo, na escola e contra a escola, para o aluno e contra o aluno, para a gestão e contra a gestão etc.

⁴⁵ Veem-se cada vez mais, o descrédito e a falta de atenção por parte da camada política e social no que se refere à profissão docente no Brasil. Dos que se arriscam nesta profissão, poucos saem ilesos por falta de incentivo salarial condizente à sua tarefa e dos efeitos das próprias condições de trabalho. Isso quer dizer que a sobrevida imposta pelo sistema para os trabalhadores da Educação exige mais do que se pôr em risco dentro da sala de aula, mas uma força, do resto de vida que ainda pulsa, para continuar com disposição para agir. Talvez o que propomos neste trabalho, como *reexistência* a tudo o que impede a vida de se expandir, seja uma das saídas possíveis para encarar a vida como um modo de se experimentar a si mesmo no instante-já do mundo; professor como modo de vida, não apenas como profissão.

O que pode produzir-se desta prática-análise são novos sujeitos éticos e políticos que transmutariam os valores estabelecidos por meio da autoexperimentação e do autoexame, da experimentação e da análise dos outros e do mundo. O professor seria aquele que leva a efeito a formação de *ethos* desde uma sociedade já estabelecida, propondo exercícios de experimentação de cuidados de si e dos outros. Essa prática exigirá da razão (saber, conhecimento, história) e da “função existencial” (devir, forças, intensidades, semióticas a-significantes) emergindo, pois, do intervalo dentre ambos híbridos e heterogêneos que mesclam enunciações verbais e corporais (modalidades não verbais de enunciação – gestos, ações, o exemplo, o comportamento, isto é, semióticas de expressão que não derivam da fala).

“Podemos esquecer o que nos foi ensinado por meio das palavras, mas não podemos jamais esquecer o que nos foi ensinado por meio das coisas”. (LAZZARATO, 2014, p. 112). Ação, comportamento, presença física, noite, cortina, preto, percepção, memória etc. funcionam como vetores de subjetivação, isto é, o não verbal (matéria inerte, objetos, cores) são fontes de expressão que agem como vetores de subjetivação. Esse aspecto não verbal de protoenunciação e de subjetivação agencia coisas humanas e não humanas, produzindo uma espécie de fundamento *existencial* da fala e da expressão. A função existencial, diferentemente dos sistemas de significação, organiza-se por agenciamentos de elementos existenciais não discursivos, sendo, portanto, o meio inicial da enunciação.

O que o capitalismo contemporâneo nos mostra é que, além dos signos linguísticos, estamos enredados em uma teia de semióticas a-significantes e simbólicas. Isso não quer dizer pouca coisa, pois, todo nosso modo de ser, pensar e agir é modulado anteriormente por códigos não verbais. O capitalismo impõe uma cultura do empreendedorismo, como já mencionado, colocando em circulação modelos de desejo e formas de sujeição. Isso indica uma problemática para aqueles que acreditam que com um discurso bem organizado e fundamentado, mediante um saber especializado, poderia ser conduzida a vida daqueles que necessitam de condução (crianças e jovens). Ao que parece, a semiótica simbólica e a-significante, no presente momento, é bem mais eficaz do que qualquer palavra de ordem, pois seus códigos afetam primeiramente o corpo para em seguida moldar o espírito.

A linguagem física e gestual, que age por contágio, por via do afeto, se sobrepõe às outras linguagens que até pouco tempo detinham predominância na direção das condutas e comportamentos. “A captura da subjetividade se deve menos à fala, à

linguagem e representação, à ideologia ou à consciência do que às linguagens de produção e consumo (semióticas a-significantes da economia e semióticas simbólicas do consumo)”. (LAZZARATO, 2014, p. 115).

A Educação filosófica, portanto, pede não somente ensino (transmissão de saber), mas também experimentações que promovam rupturas nos modos de existência capitalísticos. Ora, professor militante, imerso na máquina capitalística, de *sujeição* e *servidão*, poderia ser utilizado como uma arma importante contra as produções de subjetivações singulares. Nesses termos, pode-se afirmar que o professor militante, ao juntar saber, poder e a relação para consigo, proporciona a formação do *ethos* de si e dos outros. De acordo com Lazzarato (2014),

A formação do *ethos* é, a um só tempo, um “foco de experiência” e uma “matriz de experiência” na qual se articulam as formas do saber possível (saber), as “matrizes normativas de comportamento para os indivíduos” (poder) e “modos de existência potenciais para sujeitos possíveis” (a relação para consigo). (P.209).

Dessa maneira, sendo a formação do *ethos* implicação de uma Educação filosófica, o professor é aquele que se arrisca ao tentar problematizar esses “focos de experiência” e os experimentos de ruptura subjetiva. Ao praticar tal experiência para consigo em vista do cuidado do outro, o professor age politicamente, abrindo, ao mesmo tempo, uma duração-heterotópica indeterminada para a diferenciação ética. Com isso, aparece o que chamamos da relação si-comum ou da formação de um si coletivo que provém do trabalho de si sobre si mesmo em consecução do processo de constituição do comunal (coletivo). Disso acarretaria, inclusive, mesmo que momentaneamente, a destituição das subjetivações personológicas (professor-aluno), pois romperia com os fluxos econômicos, sociais e semióticos do capital. Essa experimentação lançaria as subjetividades sujeitadas e subservientes a subjetivações outras que as transgrediriam por militarem não só pelo discurso ou enunciados produzidos, mas, mormente, por trabalharem constantemente sobre o sujeito de enunciação.

Produzir realidade - eis a tarefa do professor - tanto singular quanto coletiva; criar, experimentar e revolucionar a política (ação conjunta) e o existencial (diferenciação ética); ensejar uma comunidade interligada pela enunciação e o artifício, sobretudo aberta à diferenciação ética; enfim, praticar e experimentar novos modos de ser, existir e pensar em sala, consigo e com os outros.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vida e resistência: o si/comum do professor de Filosofia

O que escrever após anos de leitura, escrita, pensamentos, atordoamentos, solidão povoada, viagens, acontecimentos, sala de aula, escola, universidade, professores, alunos, vida e morte? Ora, tudo o que foi escrito e o que não foi, o que ficou nas entrelinhas e o que ficou explícito partiu de uma inquietação existencial. Ao longo de anos de estudo e de pesquisa, visualizamos cada vez com mais clareza a imbricação entre vida e pensamento. Esta imbricação impele uma atitude ética de quem lida com outras vidas em um território escolar.

A sina de um professor de Filosofia pode ser delineada de várias maneiras, desde seu ingresso na universidade até o seu primeiro contato com seus estudantes. Este contato com o outro desde o momento em que é o responsável por transmitir determinado conhecimento-saber produz ansiedade e expectativa, tanto de si para consigo como de si para com os outros. Talvez a atividade docente possa ser definida como atividade do cuidado de si para consigo e para com os outros, por isso, a dificuldade do ser-professor ao ser encarado mais do que como mero repositório de um determinado conhecimento que será enunciado e apreendido por outro que o escuta. Esta atividade exige conhecimento e cuidado, saber e ética, experimentação e repetição, estética e política...

O que dizer então do professor de Filosofia? Disciplina, em geral, malquista por sua inutilidade? Acreditamos que todo o estudo desenvolvido nesta tese remonta à tentativa de responder ou ao menos de suscitar sentidos para quem leciona tal saber. Entendendo a Filosofia como modo de vida e não apenas como um mero saber que exige do professor conhecimento e disposição no agir, a saber, a mera erudição não satisfaz aqueles que buscam, por meio da experimentação, uma Educação filosófica. Esta é parte de uma resistência às matrizes curriculares que engessam o pensamento e a história do pensamento. O professor de Filosofia que se enxerga além de uma profissão defronta problemas outros que condizem com o cuidado de si e dos outros. É uma atividade de cuidado e conhecimento, ética e saber.

Desta problemática indiferente para muitos, surgem indagações, indignações, problemas e conceitos que tentam dar conta de uma paisagem diferenciada do habitual no que se refere à atividade docente filosófica. Desta nova paisagem, o professor move-

se, tateando, experimentando-se em vista de si e dos outros. Esta modalidade de ser, agir e pensar na Educação, na escola e, mais especificamente, em sala de aula, promove uma mudança de atitude de quem leciona e de quem acolhe o que é enunciado verbalmente ou não. O professor de Filosofia, neste aspecto, age como infiltrado por não se coadunar com o estilo de vida imposto pela sociedade contemporânea. Ele age contra e a favor da instituição escolar, isto é, contra tudo aquilo que despotencializa a existência e a favor do que potencializa a vida, a disposição no agir.

O que potencializa a uns pode despotencializar a outros. O que fazer diante deste impasse? No mínimo, é de dar visibilidade a outros modos de vida possíveis dentro de um sistema que produz subjetividades dóceis e úteis para o mercado financeiro. A questão aqui não é de conscientização universal de nossa exploração, mas de mostrar que uma vida outra é possível, de que uma vida verdadeira, verdade capaz de transmutar a si e aos outros, é tangível. Para isso, faz-se necessário romper com os modelos de subjetivações padronizados, ensejando modos de vida outros.

Não existem regras e métodos únicos para se chegar a uma vida verdadeira. Por isso, a Educação filosófica e seu agente principal, o professor, ao falar publicamente e emitir signos, símbolos, gestos e comportamentos, experimenta a cada dia e em todo chão de sala de aula novas possibilidades de práticas de liberdade. Esse tipo de *resistência*, no nosso entendimento como professor de Filosofia é de propor uma visão diferente do que é posto diariamente pelos meios de comunicações. Em outras palavras, o professor junto com os alunos (si/comum), por meio de uma diferenciação ética, podem produzir um si coletivo que barre e intercepte a produção de subjetividades capitalísticas microfascistas.

Tarefa difícil e sem fim. Constante e ininterrupta. Enquanto houver professor ou algo parecido, que provoque, desloque, destrua e construa realidades outras, haverá resistência, linhas de fuga, criação, experimentação e revolução. Nesse sentido, a salvação, a felicidade e o comunal são conquistas diárias, nunca eternas e imutáveis. Exercícios cotidianos de lutas e embates contra o tempo presente e a favor de um presente outro. São esses desafios, portanto, que esta tese busca. Ela transformou a nós e se, ao menos, atravessar e ensejar pensamentos e gestos de algum outro possível leitor, nos daremos por satisfeito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AQUINO, Julio Groppa. *Instantâneos da escola contemporânea*. Campinas, SP: Papyrus, 2015.

ASPIS, Renata Pereira Lima. *Ensino de filosofia e resistência*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

BÁRCENA ORBE, F. *En busca de una educación perdida*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

BIESTA, Gert. *Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção Educação: Experiência e sentido)

BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os involuntários da pátria*. In: Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. In: Deleuze, G: *Sentidos e expressões*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

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

DELEUZE, G. *Desejo e prazer*. In: Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016a.

DELEUZE, G. *O que é um dispositivo?*. In: Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016b.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Porto-Portugal: Rés-Editora, Lta, 2001.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, G; PARNET, C. *Diálogos*. Relógio D'Água Editores, Março de 2004.

DUARTE, André. *Biopolítica e sociedade de controle: notas para compreender o presente*. In: *Filosofia pós-metafísica*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005.

DUARTE, André. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: *Por uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FOUCAULT, M. “Omnes et Singulatim”: uma Crítica da Razão Política. In: *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, Ditos & Escritos, IV. p. 355-385.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

FOUCAULT, M. Da amizade como modo de vida. In: *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e. (Ditos e escritos VI).

FOUCAULT, M. As técnicas de si. In: *Ditos e escritos*, IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. A Tecnologia Política dos Indivíduos. In: *Ditos e escritos*, V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f.

FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: *Ditos e escritos*, VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010g.

GADELHA, Sylvio. (Bio)política, democracia, pluralismo e educação: dilemas que demandam uma politização outra. In: PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pelloso. (Org.). *Biopolítica, arte de viver e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GALLICCHIO, Gisele Soares. *Eliminação: uma desterritorialização da violência (linhas transversais aos territórios escolares)*. Tese (doutorado) – UFC – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.

GALLICCHIO, Gisele Soares. *Limites da biopolítica: alguns apontamentos*. Publicado no IV Colóquio Nacional Michel Foucault: o ronco surdo da batalha – 40 anos de Vigiar e Punir – CD-Anais – ISSN 2237-163X. Uberlândia – MG-Brasil 02 a 04 de setembro de 2015.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

GUATTARI, F. 1985 – Microfísica dos poderes e micropolítica. In: *Foucault hoje?* André Queiroz, Nina Velasco e Cruz, organizadores. - Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder*. Relógio D'Água Editores, junho de 2015.

HERMANN, Nadja. Ética: a aprendizagem da arte de viver. In: *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 29, n. 102, p. 15-32, jan./abr. 2008. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo: n-1 edições, 2014.

LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. (A política no império)

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. *Acontecimento e experiência no trabalho filosófico com crianças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Educação: Experiência e Sentido)

MARÍN-DÍAZ, Dora Lilia. *Autoajuda, educação e prática de si: genealogia de uma antropotécnica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. *Em defesa da escola: uma questão pública*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

NEGRI, A; HARDT, M. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PAGNI, Pedro Angelo. Um lugar para a experiência e suas linguagens entre os saberes e práticas escolares: pensar a infância e o acontecimento na práxis educativa. In: PAGNI, Pedro Angelo; GELAMO, Rodrigo Pelloso. (Org). *Experiência, educação e contemporaneidade*. Marília: Poiesis: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

PAGNI, Pedro Angelo. *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios*

filosóficos à educação escolar. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PAGNI, Pedro Angelo. Ética da amizade e deficiência: outras formas de convívio com o devir deficiente na escola. *Rev. Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, mai.-ago. 2016, pp. 343-370.

PAGNI, Pedro Angelo. Pensar, agir... viver uma vida verdadeira: desafios éticos à ação política do intelectual na atualidade. In: RESENDE, Haroldo de (org). *Michel Foucault - política: pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

PAGNI, Pedro Angelo. Sobre a interlocução entre Pierre Hadot e Michel Foucault: horizontes comuns, projetos intelectuais distintos. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia Regina (org). *Michel Foucault: desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

PAGNI, P. A; BUENO, S. F; GELAMO, R. P (org). - *Biopolítica, arte de viver e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

PAGNI, P. A. El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault. *Revista de Educación*, v. 360, p. 665-683, enero-abril 2013.

PAGNI, P.A. Entre o discurso filosófico e a filosofia como modo de vida: aprender, ensinar e/ou experimentar? In: XAVIER, I; KOHAN, W. O. (Orgs). *Filosofar: aprender e ensinar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 141-156.

PRADO FILHO, Kleber. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

PELBART, Peter Pål. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PELBART, Peter Pål. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

RAGO, Luzia Margareth. *A aventura de contar-se: feminismo, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

ROLNIK, Suely. *A hora da micropolítica*. In: Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2016.

SANTOS, Iolanda Montano dos e KLAUS, Viviane. A inclusão e o sujeito empresário de si. In: *Inclusão e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

TOMAZETTI, Elisete M. Formação e arte de viver: o que se ensina quando se ensina filosofia? In: PAGNI, P. A; BUENO, S. F; GELAMO, R. P (org). - *Biopolítica, arte de viver e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEIGA-NETO, Alfredo. A arte de viver e educação escolar: caminhos, conexões, impasses. In: PAGNI, P. A; BUENO, S. F; GELAMO, R. P (org). - *Biopolítica, arte de viver e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

VILELA, Eugenia. *Silêncios tangíveis*. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Edições Afrontamento, 2010.