

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

**PROCESSOS GRUPAIS E O PLANO IMPESSOAL:
A GRUPALIDADE FORA *NO* GRUPO**

Janaína Mariano César

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira

Niterói-RJ

2008

Janaína Mariano César

**PROCESSOS GRUPAIS E O PLANO IMPESSOAL:
A GRUPALIDADE FORA *NO* GRUPO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da *Universidade Federal Fluminense*, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira

Niterói-RJ

2008

Janaína Mariano César

**Processos grupais e o Plano Impessoal:
A grupalidade fora *no* grupo**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. André do Eirado e Silva
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Maria Elizabeth Barros de Barros
Universidade Federal do Espírito Santo

AGRADECIMENTOS

Ao compadre Eduardo, que me acolheu com sua boa orientação e generosidade. Fico admirada e muito agradecida por sua capacidade de espera, de não dizer o que, talvez, já soubesse e eu ainda precisava intuir, permitindo-me tempo, um tempo precioso entre um encontro e outro. E ainda por seu companheirismo, fundamental para que eu entrasse em orientação e para que pudesse construir este trabalho.

A André do Eirado que tem me ajudado muito desde os primeiros encontros ainda em Vitória, e que foram tão importantes que continuaram a reverberar pelos anos seguintes.

A Regina Benevides pela disponibilidade em nos fazer companhia nesta banca final, também por tudo o que pude aprender com suas apostas nas experiências grupais e ainda hoje em seus desdobramentos em outras terras.

A Beth que sempre me acolhe com alegria e com apostas. Presença marcante em sua voz forte, posição afirmativa, seu abraço caloroso. E eu agradeço muito por tê-la tido por perto durante a graduação e por poder partilhar deste trabalho que é também fruto de outros que já fizemos juntas.

A Soninha, amiga tão querida, que quanto mais chego perto mais admiro. Agradeço muito pelo contágio da alegria em fazer grupo ainda lá nas salas de aula. Agradeço ainda mais por tantos bons momentos juntas. Mesmo que nos prendam uns vinte anos juntas confio que haverá sempre muito ainda a compartilhar.

A Luciano por todo amor e cumplicidade.

Aos grupos todos, fundamentais no exercício desta dissertação. À sanga, por ensinar como a prática da compaixão e da alegria faz surgir sonhos coletivos. Ao grupo de supervisão/estágio pelo nascimento conjunto e, sobretudo, pelo acolhimento. Ao grupo de atendimento pela oportunidade preciosa de partilha da vida. Ao nosso interminável grupo de pesquisa pelas

apostas coletivas e laços de amizade que nos faziam unidos. A nossa turma de mestrado onde pude fazer maravilhosos amigos.

Aos amigos que não estão em grupo algum, porque atravessam todos eles. E ainda à confraria querida que na despedida me presenteou com a primeira passagem à Niterói, em sinal de carinho e apoio. A Paula que me deixou compartilhar de uma casa boa e calma nos últimos meses de trabalho. A Paola, em quem sempre pensava ao escrever, acreditando que era “nossa” a alegria em encontrar saídas. A Alex, amigo já de tantos anos, que sempre me ligava pra perguntar se estava tudo bem. A Fabio pelo tempo bom que partilhamos, nós que fomos juntos e voltamos com o coração feito de bons encontros, inclusive o nosso.

A minha família, que queria sempre saber como tudo andava e quando eu voltaria. Aos meus pais, Aloizio e Nanci e meus irmãos Jussara e Julyano por terem me envolvido sempre de muito amor. Muito obrigada!

RESUMO

Este trabalho problematiza inicialmente a experiência de sofrimento em nossos modos de vida atuais quando vivemos uma experiência de separação entre mundo e sujeito, entre mim e o outro. A visão separativa se fortalece na ignorância do que é nossa condição de existência, tendo em vista que só existimos com o outro, pois estamos sempre em co-dependência. Por isso tomamos como tema de pesquisa os processos grupais, na aposta de que a sua experimentação possa ampliar nossa visão a fim de vivermos a dimensão coletiva, de grupalidade, constituinte de nossas vidas. Fazemos isso na companhia de Foucault, Castañeda, Deleuze, Varela, Guattari, Lewin, e tantos outros autores que nos auxiliaram na feitura da escrita como um exercício de si.

Tentamos habitar a paradoxal experiência da grupalidade como um lado de fora no grupo. O que indica que há no grupo objetivado uma dimensão impessoal e coletiva. Mas, compreendemos ainda que o acesso a este plano processual que anima nossas formas de existência se faz através de uma prática ética de cuidado consigo, com o outro e com o mundo. O cuidado de si se apresenta como prática de esvaziamento de um si identitário e encontro com a alteridade.

Palavras-chave: grupo, coletivo, cuidado de si.

ABSTRACT

Initially this dissertation problematizes the suffering experience in our current way of life brought by the cleft between the world and the individual, between my-self and the other. This separatist point of view grows strong in the ignorance of what is our existential condition, the fact that we are always in state of co-dependence. Because of that the subject of this research is the group process hoping that experiencing it can broaden our point of view so that we can live the collective dimension which composes our lives.

We do that in the company of Foucault, Castañeda, Deleuze, Varela, Guattari, Lewin, and so many other authors whom helped us to write as an exercise of oneselfness.

We tried to inhabit the paradoxal experience of “groupality” as an outsider in the group. This shows that there is in the group an impersonal and collective dimension. But, we understand that to access this processual plane which animates our existential ways is obtained through an ethical exercise taking care of oneself, taking care of the other and the world. Taking care of oneself presents it-self as an exercise of letting go of an identity of oneself and a meeting with the alterity.

Keywords: group, collective, care of oneself.

*O outro é você mesmo em um mundo diferente.
Olhe-o com apreciação profunda.*

Lama Padma Samten

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: antes, um pouco de fim.....	11
O QUE ESTAMOS FAZENDO DE NÓS?.....	18
1.1 As linhas de produção da vida.....	20
1.2 Os quatro inimigos no caminho do guerreiro	25
1.3 Uma aposta nos grupos em meio aos perigos	31
1.4 Modos de subjetivação: uma aposta ética	34
1.4.1 Pequeno parêntese (ver e dizer não é a mesma coisa): a dimensão do saber.....	36
1.4.2 Fecha parêntese: o entre-lugar de uma não relação: a dimensão do poder.....	39
1.4.3 Saber e poder... porquê subjetivação?	40
1.5 Os perigos vividos: totalitarismo e privatização	42
1.6 A saída de um impasse: a dobra do fora	46
1.6.1 O que estamos fazendo de nós?.....	53
2 A GRUPALIDADE COMO DIMENSÃO RELACIONAL DE NOSSA EXISTÊNCIA.....	56
2.1 O cuidado de si e do outro: a constituição de um <i>êthos</i>	56
2.2 Uma forma de olhar : conhecendo o conhecer.....	66
2.3 Prática de si: o cultivo da ação no mundo	76
2.4 Figuras em frente ao espelho	83
3 A GRUPALIDADE COMO UM LADO DE FORA NO GRUPO: UMA RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIEDADE.....	87
3.1 Afinal, o que é um grupo?.....	89
3.2 O grupo em Lewin: uma dinâmica que facilita a mudança.....	92
3.2.1 O grupo como um todo dinâmico.....	93
3.2.2 O grupo como facilitador de mudança.....	98
3.3 Guattari e as lutas antitotalitárias.....	104
3.3.1 Coeficientes de transversalidade nos grupos: ampliação do grau de visão.....	106
3.4 O grupo são muitos, efeitos da grupalidade.....	109

3.4.1 Como fazer para que uma gota nunca seque?.....	110
3.5 Os grupos que nascem da co-emergência: algumas cenas.....	110
3.5.1 Cena 1 – “efeito placebo?”: um caloroso debate.....	110
3.5.2 Cena 2 - “meia hora pra cada um, assim fica resolvido”.....	112
3.5.3 Cena 3 – combatentes e aliados.....	113
3.6 Um presente de infinito valor.....	114
3.7 “Qual é o som que surge de apenas uma das mãos?”.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	124

INTRODUÇÃO: antes, um pouco de fim

Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto, depois o quinto. No fim, estávamos todos formando uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “Os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuisse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que esse estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma nova união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar tudo isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre (*Comunidade* in KAFKA, 2002: 112-113).

Comunidade no grupo de cinco, grupalidade no grupo. Como seria isso? Este grupelho de cinco que parece estar bem desse jeito, e que um sexto só faria atrapalhar...

Parece que independente de nós estamos sempre cercados por outros seres, gentes, animais, plantas... Sem que necessariamente façamos essa escolha estamos nesse mundo e desde então vivemos juntos. Sabemos que a vida solitária e independente é impossível. Para crescermos e nos desenvolvermos sempre fomos cuidados de alguma maneira, pelo ar que respiramos, pela terra, pelo sol, pelo vento... é essa conjugação de forças e interdependência entre os seres que torna a vida possível.

Mas, parece que isso não basta para nos acreditarmos juntos, para afirmarmos a dimensão de comunidade que nos sustenta.

O grupo dos cinco não sabe bem porque estão ou permanecem reunidos, não se empenharam nesse encontro, não desejam se conhecer mais do que o pouco que se conhecem, não vêem sentido nessa união e, no entanto, optam por permanecerem juntos.

Kafka nos faz ver um modo de se compartilhar a existência muito próximo daquele que nós mesmos cultivamos na modernidade. Às cegas vivemos juntos quase que sem querer, e ainda assim quando o grupo parece consolidado torna-se difícil abrir-se para mais um. Temos uma experiência de individualidade, de sermos unos e separados uns dos outros, e, ao mesmo tempo, parece impossível a sustentação dessa suposta unidade, por estamos também

sempre em relação com outros seres. Como conviver com esse paradoxo, sem transformá-lo em dualidade: uno x múltiplo, grupo x grupalidade?

Os grupos se produzem nesse paradoxal funcionamento. Se em alguns momentos fecham-se sobre si buscando uma identidade que conforte, um arranjo que pareça seguro, produzindo separações entre grupos e grupos, grupos e indivíduos, convivem, ao mesmo tempo, com a boa teimosia de um sexto, que entendemos como espaço vazio de identidade dentro do próprio arranjo feito, produzindo e sustentando a impermanência desses arranjos.

É que de fato há uma artificialidade nos grupos identitários, pois não são predestinados às suas formas, não têm essencialidade inerente. São produzidos bem à imagem kafkafiana: um desliza feito bolinha de mercúrio e se junta a outro, e a outro, e a outro, e assim de repente, meio que sem que se tenha planejado exatamente, as pessoas em volta dizem: “os cinco acabam de sair daquela casa”, o que equivale a dizer: “os cinco são um grupo”. E assim o grupo se forma. Essa é a artificialidade do grupo, que não existe desde sempre, mas que está sempre a se construir. Porém, podemos dizer ainda que há algo aí de essencial, de não artificial, que tem nesse conto a qualidade do mercúrio, da leveza desse deslizamento de uns a outros, que compreendemos como a própria matéria que possibilita o encontro, a produção do grupo, e que afirmamos como uma dimensão coletiva da existência.

Neste trabalho tentamos habitar essa paradoxal experiência, a da possibilidade de acessar no grupo essa dimensão de comunidade, de grupalidade, que indica outras maneiras de estar junto dentro das formas já há muito construídas em nossa sociedade.

Inventaríamos esse “outro estar junto”? Conseguiríamos alcançar a nova fórmula de felicidade?

Não, não é bem isso o que constitui nossas apostas. Estar junto é algo que sempre se fez nesse mundo. E viver em comunidade nessa direção que apontamos é algo que também já acontece. Talvez, não seja aquela que receba mais investimentos, mas é certamente porque de alguma maneira estamos juntos, que viver continua sendo possível.

Falamos de uma experiência grupal onde um sexto possa ser bem vindo. Mas, não porque esteja distante ou fora do grupo de cinco, mas, exatamente, por constituir o seu lado de fora, que desdobra a unidade ao infinito. Por isso falamos de um plano de grupalidade fora **no** grupo e não fora **do** grupo, para marcar essa diferença fundamental, que aponta não um binarismo fora *versus* dentro, mas a paradoxal experiência de um fora no dentro. Acolhemos este sexto como plano processual nas formas e identidades, que as anima e produz, que as desmancha ao sabor da impermanência.

Portanto, não é que o grupo de cinco aparentemente bem consolidado precise ser abolido, ao contrário, na ampliação de nossa visão apreciamos sua construção, seu surgimento e sua transitoriedade. O arranjo bem fechado do grupo é produzido no desdobramento de um plano coletivo e impessoal. E se é assim podemos dizer que a mais aparente solidão, o arranjo mais compacto, guarda uma multiplicidade.

É que continuamos a acreditar que a prática da felicidade está no coletivo (Guattari, 1981a). No acesso à dimensão coletiva que habita o mundo. E que não pertence a alguém estando para além e aquém dos sujeitos, porque se faz na impessoalidade, na comunidade. É quando conseguimos sair um pouco de nosso autocentramento, de nossos gostos e identidades ou ainda quando neles conseguimos acompanhar as linhas processuais de produção.

Em nosso cotidiano, na vivência nos grupos, na experimentação da clínica, percebemos que muito do sofrimento que sentimos tem relação com nosso autocentramento, com a busca e apego por algo que nos dê permanência, com o distanciamento do outro, inclusive do outro em nós, da grupalidade em nós.

Acreditamos que esse sexto elemento pode nos ajudar nessa empreitada, já que neste trabalho o tomamos como um lado de fora que nos habita. E que por mais que o repelimos com o cotovelo ele sempre volta, por mais que o afastemos ele não nos deixa. Há em nós um lado de fora das identidades construídas, do modo como nos vemos e vemos o outro, das coisas com as quais nos identificamos. Um fora prenhe de multiplicidade que é nossa condição de existência, e que por isso nos é inseparável. Um lado de fora no sofrimento e também no contentamento, em nossas convicções e certezas, que faz possível afirmar que cada porta já carrega em si sua chave, cada problema já traz em si sua saída.

Trata-se, sobretudo, de uma aposta ético-política: a de refletir sobre o que temos feito de nós e na inseparabilidade da ação produzirmo-nos de outros modos, quem sabe, mais amorosos, alegres e solidários. Acreditamos que viver essa dimensão do comum, de grupalidade, passa pelo acesso a este lado de fora e por cultivá-lo nas relações conosco, com os outros e com o mundo.

Estas são as apostas e aspirações que movem essa dissertação, e também o fio necessário para compreender o que se passa entre os capítulos, o que os une. É que de um capítulo a outro parece não haver aquela linearidade confortante. Não é que não tenhamos tentado realizá-la, porém as páginas foram seguindo menos ao nosso planejamento inicial e mais aos acontecimentos que, de fato, possibilitavam a sua construção. Dizem que os melhores planos são aqueles que ainda não estão planejados, temos provado disso. Nos dois anos em que essas páginas estão distribuídas as preocupações e até mesmo as intenções com

relação ao texto foram ganhando tons diferentes a partir da descoberta de um livro ainda desconhecido, ou da releitura de um texto que trazia algo antes não visto, das questões ainda não inteiramente traduzíveis em palavras que conseguiam sê-lo, da vida que movimentava os grupos que habitávamos.

E, talvez, seja sobre essa experiência que tentamos falar. O que faz com que nós, humanos, e todos os outros seres possamos viver uma experiência de diferenciação, e, ao mesmo tempo, de profunda conexão, fazendo com que nosso existir esteja sempre relacionado à existência de todos os outros seres? Qual é o fio que nos une?

O fio da vida, àquela impessoal e infinita, que é também o da liberdade e da alegria genuína.

Quando iniciamos esse trabalho, antes mesmo da constituição dessa dissertação, nos perguntávamos como algumas experimentações grupais poderiam disparar processos tão potentes e outras se fazerem em um fechamento produtor de ainda maior sofrimento.

Confusamente, pensávamos que não sendo o grupo um passaporte seguro para uma experiência coletiva, o que então poderia sê-lo? Havia aí a necessidade de uma análise das implicações que nos moviam nos grupos e também nas lutas em geral por uma outra educação, saúde, infância, etc. Lutas sempre coletivas, mas vividas também como muito árduas, pesadas e às vezes solitárias.

Quem sabe por conta do atravessamento dessas questões o primeiro capítulo deste texto tenha como acento principal a experiência de um impasse. Impasse diante dessas lutas por um outro mundo e que são constantemente afrontadas por relações de poder/saber investidas na modernidade em formas de controle sobre a vida.

O impasse nos pede uma cambalhota, em Foucault, a dobra da subjetivação. E aí entendemos onde mora o impasse. Este não está onde imaginávamos encontrá-lo. Não são as relações de poder/saber, não é a miséria com a qual nos encontramos no CRAS¹, não é ainda a exploração e descaso com relação aos professores, tampouco as pressões e intenso ritmo de trabalho vivido pelos bancários. Sabíamos no início desse curso que vivíamos uma qualidade de impasse, mas não sabíamos ainda o quanto dele ignorávamos. O impasse reside na cegueira de nossa visão quando só enxergamos o sofrimento, nas certezas de que ao trabalharmos com a subjetivação já superamos a visão cartesiana, dualista e de crença na

¹ Aqui citamos alguns trabalhos que realizávamos antes da entrada nesta pós-graduação: o trabalho com comunidades consideradas em vulnerabilidade e/ou risco social através do CRAS (Centro de Referência da Assistência Social), as pesquisas sobre saúde do trabalhador no ensino público da Grande Vitória - ES, as experimentações grupais vividas no sindicato dos bancários do Espírito Santo.

realidade das coisas. O impasse está no efeito de paralisação produzido por uma visão que dá realidade e solidez aos problemas e sofrimentos.

O que quer dizer que a liberdade também não reside onde supúnhamos, não está em se libertar das condições de exploração, do controle ou da pobreza, visão que por sua vez a torna algo a ser conquistado, sendo relegada a um futuro.

O fôlego que buscamos, portanto, não reside em uma nova estratégia de luta, sequer reside na possibilidade de luta, mas na compreensão de que enquanto a visão do sofrimento que vivemos e com o qual trabalhamos sustentar-se como sólido e permanente, estaremos comprometendo nossa liberdade de ação, já presente em nós.

Ver e refletir sobre o impasse, como assim o descrevemos, o apego a nós mesmos e ao mundo, é um passo importante, mas não o suficiente, porque a compreensão nos dá nova motivação, mas ainda não é efetiva liberdade, apesar de dela ser efeito.

Por isso nos encaminhamos a uma prática de cuidado de si e do outro, temática de nosso segundo capítulo, a fim de alcançarmos a produção de um método. E aí, novamente, novos paradoxos nos acompanham, pois se em algum momento fizemos tanto esforço para o questionamento das disciplinas, da obediência a métodos endurecidos, agora usamos de métodos para trabalhar nossos arraigados funcionamentos. Necessitamos de disciplina, sobriedade e dedicação para trabalharmos nossos corpos já disciplinados, nossos gostos bem definidos, nossos automatismos habituais.

Diante dos perigos alertados por dom Juan (CASTAÑEDA, s/d): o medo, a clareza, o poder e o desgosto (cansaço e desesperança), encontramos na experiência greco-romana o cuidado de si, que se desdobra como a constituição de um *êthos*, o cultivo de uma visão aberta e encarnada, que aprendemos com Varela, e uma prática, exercícios de si a fim de uma transformação de si, para o acesso a uma ação não mais centrada em nós mesmos.

Diante de nossos impasses só nos cabe cuidar do cuidado conosco, com o os outros e com o mundo, para não sucumbirmos à cegueira, ao cansaço, à falta de fôlego e de fé. Essa é a prática ético-política imprescindível para o alcance de uma leveza nas lutas, para uma visão mais lúcida sobre nossas necessidades e as dos outros, para dispormos de meios de ajuda que não centrem-se em nossas certezas.

A última parte deste trabalho se fez como tentativa de uma prática, como um duplo exercício, o de conversar com autores que parecem díspares, e aqui o diálogo se faz com Lewin em especial, e sua importante proposta grupal, e também de compartilhar cenas de uma experimentação grupal que dá sustentação a este texto. Preciosos foram os encontros grupais

nas supervisões, orientações, atendimentos, em sanga, que permitiram compartilhar as questões e vivê-las enquanto sobre elas se escrevia.

Tentamos, pois, nas formas grupais que a experimentação produzia acolher os funcionamentos identitários, por vezes, sintomáticos, e trabalhar neles, sem lutar contra, sem desqualificar, sem reclamar, tentando fazer da experimentação uma prática de si, bem como compreender essa generosa oportunidade de estar nos grupos como possibilidade de transformação de modos de lutar que traziam o perigo da clareza e do cansaço, para lutas mais leves e menos apegadas, mais próximas do outro, mais abertas ao diálogo, onde a guerra cessa e podemos então fazer algo por nós, em nós, juntos, porque é somente dessa maneira que existimos. Sabemos que nem sempre foi possível, afinal, são muitos os hábitos arraigados e grande a responsividade diante das situações, mas isso também se constitui como prática.

Ao longo do trabalho vamos compreendendo pois a qualidade deste fio que nos une a todos e que em um funcionamento paradoxal possibilita ao fiar da vida, dimensão informe, processual, sem identidade, sem nome, animar formas, identidades, modos de subjetivação em constante transformação.

Dom Juan ensina a Castañeda (1974: 95) em um momento de impasse que acreditar na vida, em nossas tarefas, é fácil, mas que para um guerreiro a questão é *ter de acreditar*. Acreditar parece ser mais simples, porque isso é o que fazemos de modo mais corriqueiro, com certa facilidade naturalizamos a vida. Mas, ter de acreditar, não é o contrário de acreditar, não é descreer, e é este o desafio. Um guerreiro como dom Juan sabe que as coisas não são, que não têm inerentemente algo de sólido que as sustente, que a sua qualidade é a mesma dos sonhos e, ao mesmo tempo, seu desafio é ter de acreditar que existem, para que nelas, nas coisas, na vida, possa habitar. Então ele acredita sabendo abandonar. Entendemos que acreditar demais produz uma crença muito sólida que impede ou condiciona o movimento, mas desacreditar também não é o ponto. O ponto parece ser esta experiência de estar fora no dentro, da grupalidade no grupo, um ponto, ao mesmo tempo, sem localização fixa. E nele, para seu acesso, precisamos praticar.

Os grupos nos parecem então uma boa oportunidade para experimentar a feitura de nós mesmos na direção do outro, uma boa ocasião para vivermos outras relações, uma boa prática para compreendermos que o que quer que façamos de nós mesmos depende da construção conjunta que fazemos com o outro. O que fazemos de nós é ainda uma aposta no que podemos fazer juntos.

Por último, gostaríamos ainda de falar um pouco sobre o efeito dessa prática que aqui se apresenta na escrita, na própria experiência da escrita. Foucault nos diz que a escrita é um

dos elementos, juntamente com a leitura e releitura do texto, de um exercício de si. É preciso sempre temperar a leitura com a escrita, alterná-las, de modo que a escrita dê corpo, *corpus*, àquilo que a leitura recolheu. A escrita, portanto, assegura a produção de um *corpus*, que pode se constituir como preceitos para si. “É escrevendo, precisamente, que assimilamos a própria coisa na qual se pensa. Nós a ajudamos a implantar-se na alma, a implantar-se no corpo” (FOUCAULT, 2006b: 432).

Mas, não é somente essa a importância desta prática: o cultivo de si através deste exercício. Mas, também o uso que se pode fazer daquilo que se escreve. Vemos nas palavras de Foucault que a escrita permite a quem escreve assimilar algo em sua própria alma e ali tê-lo sempre à disposição. Mas este é apenas um dos usos, o outro possível e simultâneo, é fazê-lo a serviço do outro, para que o que se lê, se pensa e se vive esteja também disponível e sirva ao outro. Reside aí a importância da escrita: em uma troca de benefícios, “nesta troca maleável de serviços da alma em que ajudamos o outro no seu caminho para o bem e para ele próprio” (FOUCAULT, 2006b: 433), na exata medida em que fomos também beneficiados por outros seres.

Chegamos, então, a este breve início com uma aspiração: a de que este exercício de escrita possa ser de algum benefício para aqueles que o encontrarem tanto quanto foi para nós.

CAPÍTULO 1

O QUE ESTAMOS FAZENDO DE NÓS?

Foi mais ou menos dessa maneira, quando achávamos que ninguém diria nada, que Eláyne precipitou-se a falar, como se quisesse fazer isso antes que desistisse.

“Olha, eu sou muito tímida, não tenho facilidade para falar. Sofri algumas coisas traumáticas nos últimos tempos, não sei se vou conseguir falar isso no grupo. Queria saber se não seria bom fazer alguns testes, desses que vê a personalidade, que eu já ouvi falar. Acho que estou meio sem identidade... até meu nome não sei mais como fala. Às vezes me chamam de Eláyne, outras vezes Eläyne. Acho que o teste ia me ajudar a saber melhor quem eu sou”.

As palavras de Elayne encontraram muitas outras, que, provocadas, saíram do silêncio. Era Andréia que dizia sentir-se assim tantas vezes! João Carlos que nos seus quarenta e poucos anos achava que já devia ser outro homem, estabilizado, responsável, pai de família. Gouveia que não entendia o que sentia, vivia dificuldades no relacionamento com a esposa e as filhas...

Elayne, João Carlos, Regina, Gouveia... traziam a desterritorialização, a destruição, o desmonte de alguns funcionamentos, algumas formas de vida e ação, que abalados sofreram movimentos de abertura, e que colocavam uma pergunta: Quem sou eu? (MARIANO, 2005: 21).

Ser o que se é, voltar ao que já se foi um dia, busca interminável por um eu perdido. Eu... Eu... Eu...

Entendemos que a clínica debruça-se sobre o sofrimento produzido pelas maneiras como vivemos e percebemos o mundo. Dentre as muitas formas de expressar e de viver esses sofrimentos encontramos o “quem sou eu?”.

E como lidar com essa questão que parece se desdobrar cada vez que nela se toca, como um buraco sem fim: “De que sou capaz?”; “O que devo fazer?”; “O que faço para ser feliz?”; “O quê eu tenho?”; “Qual é o meu diagnóstico?”.

Mas, quem sabe, possamos ao invés de conjurar essa questão tomá-la como pista que nos faz perguntar como ela se torna tão importante nos dias de hoje e quais os efeitos dessa necessidade de se saber com segurança o que se é.

Comprendemos que o “quem sou eu?” pode nos ajudar a fazer uma modulação para uma outra questão: a de “quem somos nós?” ou “o que estamos fazendo de nós?”. A modulação pode ampliar nosso olhar fazendo mudar o foco em torno de cada um de nós para o que estamos construindo sobre nós mesmos e para todos nós.

Chamamos atenção para esse ponto que levantamos: o da construção. Quando o foco vive essa mudança percebemos que também esse olhar é construído, e assim tanto o que chamamos de eu quanto a própria prática clínica pode ser problematizada.

Neste trabalho compreendemos a clínica não, exatamente, como uma especialidade, mas como uma experiência. E por isso, ao invés de perguntarmos onde se situa podemos, conforme Passos e Benevides de Barros (2004), perguntar “o que pode a clínica?” ou o que nela se passa. Entendemos dessa maneira que se há uma localização para essa experiência é sempre no plano de imanência, de produção da existência, o que por sua vez continua a deslocalizá-la, tendo em vista vivermos neste plano uma experiência de indiscernibilidade, de inseparabilidade entre mim e o outro, ou seja, de não localização. Situar a clínica como atividade de consultório ou de qualquer serviço e/ou estabelecimento é pois reduzi-la ao que já está objetivado, já dado, ou seja, exatamente, onde por definição, a clínica não conseguiria se realizar, já que sujeitos e objetos parecem bem separados e discerníveis, onde os encontros já estão postos e parece não haver nada a ser feito.

Não é que a clínica não possa aí se fazer, nas objetivações. Como tentaremos discutir ao longo deste trabalho, de fato, se há uma especialidade é essa, a de trabalhar não com as formas, mas **nas** formas, aliançando-se com o lado de fora nas formas, com seu processo de produção. A clínica, portanto, é uma experiência que se faz na imanência, essa é a sua localização ilimitável e é uma experiência cuja especialidade é a de trabalhar nas formas, nos seus índices ativos, intensificando as aberturas, produzindo-as em muitos momentos, em uma atividade irreduzível.

Forçando sempre os seus limites ou operando no limite, a clínica se apresenta como uma experiência do entre-dois que não pode se realizar senão neste plano onde os domínios do eu e do outro, do si e do mundo, do clínico e do não clínico se transversalizam (PASSOS; BENEVIDES DE BARROS, 2004: 279).

A clínica se faz neste plano de indiscernibilidade onde sujeito e objeto são inseparáveis. Uma zona ilimitável, presente nas formas. A clínica trabalha com essa experiência de produção, sendo ela mesma produtora. Trabalha em um plano de encontro, no entre-dois, fazendo-se ela mesma como potencializadora de novos encontros.

Portanto, entendemos que o exercício clínico de olhar e perceber esse “eu” que atravessa nossas ações, é o mesmo exercício, que Foucault nos ajudará a desenvolver também sobre a história, de compreendê-la como produção, ou melhor, como processo instável, lacunar, descontínuo. A clínica, ela mesma, é tão instável e intempestiva quanto a própria história, justamente porque essa é a matéria de que se ocupa, este é o plano que a inquieta e a produz, o plano de produção da vida.

Estudar neste trabalho sobre os processos grupais passa pela mudança de olhar que afirmamos. Estamos interessados em pensar como o grupo pode nos ajudar a refletir sobre nossas existências e, ao mesmo tempo, contribuir para que juntos possamos experimentar desde já maneiras de viver mais felizes para todos nós.

Pensar sobre o que estamos fazendo de nós pode nos ajudar a deslocar o “eu” de uma pessoalidade para afirmá-lo na sua dimensão pública. Pode nos apontar o fora de nós mesmos, afirmando nossa existência como algo que diz respeito a todos nós, e que estamos juntos construindo. Essa é a questão, portanto, que move esse capítulo, e faz com que perguntemos sobre a produção de nós mesmos.

1.1 As linhas de produção da vida

“Somos feitos de linhas”, afirmam Deleuze e Guattari (2004: 66). Indivíduos, grupos e sociedades são produzidos no entrecruzamento de linhas, que imbricadas trabalham, imanentemente, umas nas outras. Podemos até nos interessar por uma mais que por outra, mas elas estão sempre presentes, coexistem umas às outras e transformam-se mutuamente.

A clínica, nessa direção processual que afirmamos, está interessada, exatamente, nessas linhas. Na diferença qualitativa que existe entre elas e que possibilita produzir a vida das mais diversas formas. “(...) fazer mapas e traçar linhas, marcando suas misturas tanto quanto suas distinções” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 109), essa é a matéria a que a esquizo-análise se dedica, com a qual a clínica trabalha: as linhas que produzem a vida.

E quais modos de vida têm nos atravessado? Quais arranjos as linhas têm podido construir? Quais políticas têm norteado a produção da vida? E que outras podemos ainda construir?

Três são as espécies de linhas: linhas de corte, linhas de fissura e linhas de ruptura. Porém, tal maneira de trazê-las para a discussão não quer dizer que sigam uma ordem, ou que estejam em posição de importância diferenciada. Toda produção engaja as três linhas.

As linhas funcionam qual olaria, essa nos parece uma boa imagem, usina de produção, em que um oleiro trabalha com uma matéria prima. O mais curioso para nós é que tanto nosso oleiro quanto a massa que tem diante de si são feitos da mesma matéria inacabada e ilimitável, novelos e mais novelos de linhas entrelaçados. Nosso oleiro é pura multiplicidade de forças, que sobre a massa trabalha, que com ela agencia-se. Água, calor, suor, cansaço, entusiasmo, pressão, as texturas das mãos conjugam-se à massa, às forças do processo de criação.

E o trabalho começa, ou nunca termina... Vemos o oleiro manuseando a argila, massa amorfa, rica em linhas de fuga de ilimitável potência, que a depender do encontro com as forças em jogo e de como se compõem com elas pode desdobrar-se em várias formas. Mas, à medida que o trabalho avança, que o encontro da massa com o oleiro se produz, as linhas flexíveis travam suas lutas, e a massa modela o oleiro enquanto este também vai tentando dar forma a ela. Há momentos na luta em que quase antevemos a forma que a massa pode ganhar, e, ao mesmo tempo, ainda não podemos afirmar inteiramente o que irá advir. É ainda e sempre processo, de matéria flexível, que ora se conjuga à forma, ganhando contorno, ora, novamente, desmancha-se ao sabor das forças.

Mas, agora, depois de muito trabalhar, já nos é possível antecipar... tocamos a textura, os ângulos, vemos a altura, as proporções bem definidas, as cores, e entendemos que da massa informe um vaso se forma, destes que podemos colocar água, arranjar flores e com ele ornamentar a casa. Vemos aí a ação de outra espécie de linha, as duras, que retirando os excessos, cortando o desnecessário, vai produzindo uma forma-vaso, enfim, alcançada. O artefato é definitivo? É durável? Pergunta a compradora...

Se acompanhamos o vaso em seus usos vemos que o que parece já dado, conformado, nos cega para o que continua a se mover, linhas e mais linhas, das várias espécies: de ruptura, de fissura, de dureza. Elas não páram de nele produzir arranhões, brechas, quebras, colagens, desgaste, e podem até destruí-lo por fim. Mas, podem também, novamente, recriarem-se conectadas a outras sensibilidades, fazendo do vaso: jarra, panela, peça de jardim...

Quem acha que a massa informe não está mais ali, ou que só há a dureza do vaso engana-se, pois a modulação nos mostra que há sempre inúmeras forças engajadas possibilitando movimento e transformação. Também nossa existência é olaria, em que as três linhas inscrevem-se e se põem a fabricar, a trabalhar. Voltemos a elas para compreendê-las um pouco melhor.

Há uma linha, portanto, de segmentaridade dura, visível e consciente, ocupada com o plano da molaridade, das formas constituídas. São linhas de corte e recorte de segmentos “em que tudo parece contável e previsto, o início e o fim de um segmento, a passagem de um segmento a outro” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 67). Somos segmentarizados por todos os lados e em várias direções. Segmentados de forma binária, através de grandes oposições duais: homens e mulheres; público e privado; indivíduo e grupo. Segmentados linearmente: numa mesma linha reta vivemos processos entrecortados, saímos de um para já entrarmos no outro, bem à maneira dos programas escolares (creche, pré-escola, primeira série, segunda,

etc.), saímos da família, vamos à escola, da escola à vida profissional. Somos segmentados, ainda, circularmente, círculos que se ampliam cada vez mais: “minhas ocupações, as ocupações de meu bairro, de minha cidade, de meu país, do mundo...” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 84).

As linhas duras se aplicam à construção dessas segmentaridades, “uma espécie de cristalização existencial, uma configuração mais ou menos estável, repertório de jeitos, gestos, procedimentos, figuras que se repetem, como num ritual” (ROLNIK, 1989: 27), que nos dão a sensação de uma vida bem entendida, de sabermos bem quem somos, do que gostamos, onde estamos, um sentimento de familiaridade e de estar “em casa”, que funcionam como referências para nossas ações no mundo.

Esse efeito de tranquilidade e segurança torna-se possível, porque essas linhas trabalham fixando afetos, organizando formas, dando ordem ao mais ínfimo caos. Fazendo isso produzem no nível mais endurecido a impressão de existência de um sujeito, porque o que aqui está em questão é a produção e manutenção de uma série de hábitos, ritmos e gostos através dos quais nos movimentamos, reconhecemos e somos reconhecidos pelas outras pessoas. É uma linha que atravessa toda a nossa vida, importante e necessária, que assim como as outras comporta também suas armadilhas e perigos.

Mas às linhas duras juntam-se sempre linhas flexíveis, moleculares, de segmentações maleáveis, que alcançam essa primeira linha liberando *quanta* de desterritorialização, abrindo micro-fissuras nos segmentos produzidos, buracos nas formações endurecidas, ampliando os níveis de porosidade e abertura para outras formas de vida, para novas combinações.

Essa linha trabalha, portanto, silenciosamente, agitando e tremendo os segmentos que pareciam tão bem feitos, recolocando em questão as decisões já tomadas, a vida tão bem construída. Através de movimentos inconscientes, responsáveis pelas mudanças em curso, inapreensíveis aos sentidos, a ação das linhas flexíveis produzem, quando tudo parecia tão certo, a sensação repentina de que algo acontece, mesmo que não saibamos ainda dizer o que é, algo se faz em nós, que não conseguimos nomear ainda. É como se de repente, subitamente, de um dia para o outro passemos a duvidar daquele amor que havíamos declarado ao outro, ou de que aquela escolha teria sido mesmo a melhor a ser feita. O que, muitas vezes, não percebemos é que as pontas de dúvida, as incertezas, ou um jeito novo de andar, de olhar, já estavam em gestação, há um tempo sendo simulados imperceptivelmente.

De qualquer modo, eis uma linha muito diferente da precedente (...). É nessa linha que se define um presente cuja própria forma é a de um algo que

aconteceu, já passado, por mais próximo que se esteja dele, já que a matéria inapreensível desse algo está inteiramente molecularizada, em velocidades que ultrapassam os limiares ordinários de percepção (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 68).

Não quer dizer que seja uma linha melhor que qualquer outra, trata-se apenas de políticas diferentes: macropolítica e micropolítica, forma e virtualidade, que caminham sempre juntas, entrelaçadas. A macropolítica a todo tempo mergulha nas águas da molecularidade e esta tem seu curso muitas vezes pontilhado, alinhavado por esta outra. “É certo que as duas linhas não param de interferir, de reagir uma sobre a outra e de introduzir cada uma na outra uma corrente de maleabilidade ou mesmo um ponto de rigidez” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 68). Essa é também a ambigüidade que essa segunda linha porta, pois não há previsão, os arranjos dependerão das negociações constantes entre essas linhas, que podem produzir um endurecimento maior nas segmentações ou podem se abrir para uma intensa desterritorialização. É aí que vemos ensaiar também as movimentações de nossa terceira linha.

Linha de fuga, esta última que apresentamos, mas fuga não como alguém que se esconde de algo que teme enfrentar. É fuga de pura positividade a caminho de outras possibilidades. O mundo foge de si mesmo por essa linha e se desmancha, buscando novos rumos. O que essa linha faz é explodir as duas outras séries de linhas, fazendo-se linha abstrata, sem forma, sem segmentos. É linha de ruptura, que alcança uma desterritorialização absoluta. Ruptura irrevogável, sem retorno às antigas referências. “Uma ruptura é algo a que não se pode voltar, que é irremissível porque faz com que o passado tenha deixado de existir” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 72). É como se perdêssemos o rosto, as formas, os costumes. É como se não fôssemos mais os mesmos, como se fôssemos ninguém.

Essa é a potência e também o perigo dessa linha: apagar os caminhos para os quais se poderia regressar, traçar linhas rompidas, impossíveis de serem capturadas como as outras.

Como podemos observar as linhas têm uma relação íntima com os conceitos de território, desterritorialização e reterritorialização. Parecendo até mesmo cada uma delas ser responsável por um mais que por outro processo.

A noção de território, segundo Guattari e Rolnik (2005: 388), é muito mais ampla do que os sentidos dados pela etologia, etnologia ou mesmo a geografia.

(...) o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o

conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

Falamos sobre processos de territorialização ao trazermos a discussão sobre as linhas duras. Um território é fabricado pelas segmentações, por cortes e recortes, que parecem distintos entre si, mas que, ao mesmo tempo, referenciam-se uns aos outros. Uma segmentação puxa a outra, produzindo um sistema fechado sobre si mesmo, de modo a não perturbar e nem dispersar, e sim produzir uma certa identidade. Porém, o território tem a possibilidade também de se desarrumar, de se desterritorializar.

As falas de Elaine, Gouveia, João Carlos, Regina trazem a vivência desses processos e são atravessadas por confusão e sofrimento.

“Não consigo parar em emprego, não consigo economizar pra ter alguma coisa. Acho que já devia pela minha idade estar vivendo de outro jeito”.

“Tenho três filhas, uma menina de sete anos e um casal de gêmeas de dois anos. O que eu fiz até agora da minha vida? Será que eu sou só isso, uma máquina de ter filhos?”.

“Hoje me acho muito agressiva. Eu sempre tratei bem a todo mundo, era educada, doce, agora parece que falo as coisas sempre agressiva. Não gosto desse jeito de agora. Será que não tem jeito de voltar a ser como era antes?”.

Parece que estamos sempre vivendo esses processos, e na clínica tornam-se ainda mais evidentes. Crises geradas pela explosão de territórios, de um jeito de ser mãe, de uma forma de ser marido, um objetivo não alcançado, uma dúvida sobre algo antes tão certo, que trazem angústia, desconhecimento, um “sem chão”, que muitas vezes, podem chegar a produzir paralisação e impotência. Mas, o desfazimento de territórios, as brechas que neles se fazem podem também promover aberturas para a construção de outros jeitos de amar, de se relacionar, de lidar com as expectativas e com a vida.

O processo de desterritorialização, podemos dizer, apresenta-se sob duas faces: “movimentos de abertura de território, engajamento dele em linhas de fuga e até quebra de seu curso e sua destruição” (FRANCISCO, 1995: 20), o que nos dá duas possibilidades: mudar de território, através da liberação de *quanta* de desterritorialização, o que consiste numa mudança de forma, em se (re)territorializar de outra forma. Ou numa outra faceta a deterritorialização pode não assumir forma nenhuma e produzir uma ruptura absoluta provocando a destruição dos territórios.

Já a reterritorialização, nosso terceiro movimento, consistirá, como dissemos, numa reconstrução de formas que sofreram desterritorialização. Mas, aqui é importante fazer uma

diferenciação entre o movimento de produzir uma nova territorialização, o que significa produzir novos territórios, e o movimento de reterritorialização que, ao contrário, produz uma “sobrecodificação daquele território constituído e abalado pela desterritorialização” (OLIVEIRA, 2001: 21).

Nossas sociedades modernas tornaram-se muito hábeis no manejo desses processos, investindo muito mais na substituição de “territorialidades perdidas por uma reterritorialização específica” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 90), que na produção de códigos novos que possibilitariam outras maneiras de existir. É essa engenharia que faz com que seja possível o aproveitamento de códigos que considerados revolucionários numa época servem muito bem, em outro momento, aos lucros e exploração, como a luta das mulheres por valorização e independência, que é altamente aproveitada nos dias atuais pelas políticas do mercado de trabalho.

As linhas de força estão, pois engajadas e fazem possíveis esses processos. Às linhas de fuga ligam-se os processos de desterritorialização absoluta; às linhas de fissura, mais maleáveis, conjugam-se desterritorializações que estão sempre sendo compensadas com reterritorializações, e as linhas molares engajam-se na segmentaridade, produzindo também territorializações e reterritorializações.

Nenhuma dessas linhas é, essencialmente, boa ou má. Deleuze e Guattari (2004) nos dirão que é o estudo dos perigos em cada linha e em seus arranjos que nos darão uma indicação para entender melhor seus movimentos.

1.2 Os quatro inimigos no caminho do guerreiro

Cada linha carrega consigo os perigos inerentes. Nos interessa aqui perceber, principalmente, como alguns deles podem se fazer presentes em nossos modos de vida atuais, alcançando também os processos grupais.

Para isso, estaremos nesta unidade realizando um recorte específico desses perigos na experiência de aprendizagem vivida por Carlos Castañeda² e relatada em muitos dos seus livros. Castañeda, no encontro com Dom Juan, que viria a ser seu futuro mestre, era um estudante de antropologia empenhado nas pesquisas sobre plantas medicinais. Seu interesse

²Castañeda é citado em alguns textos produzidos por Deleuze e Guattari, como nos capítulos: “Como criar para si um corpo sem órgãos”, e “Micropolítica e Segmentaridade”, este último que trata do estudo dos perigos em cada linha, ambos encontrados em: *Mil Platôs 3 – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004. O que nos faz concluir que Castañeda, assim como é para nós, constitui-se como um intercessor na obra desses autores. Acreditamos que a ética proposta através dos ensinamentos de Dom Juan pode nos ajudar nas análises sobre os processos grupais.

começa a mudar no momento em que é fisgado por Dom Juan e pelos mistérios do caminho do guerreiro. É quando muda os rumos de seus estudos, tornando-se aprendiz de feiticeiro.

É sob essa perspectiva, a do aprendiz, que Dom Juan alertará Castañeda sobre os perigos existentes no percurso que decide fazer, chamando-os, no entanto, de inimigos para o homem que se coloca nesse caminho. Quatro são eles: o medo, a clareza, o poder e a morte. Faremos então uma relação de cada um deles com as linhas que estivemos descrevendo até agora.

Dom Juan explica à Castañeda que quando um homem começa a aprender não tem muita dimensão do que pode encontrar, pois seu propósito é falho, sua intenção ainda é incerta. Devagar ele começa o aprendizado, e logo fica confuso, desnorteado, porque o que ele aprende não era exatamente o que esperava, o que ele imaginava, e aí começa a temer. Cada passo na aprendizagem leva a uma nova tarefa, faz viver algo desconhecido até então, e é nesse momento que o medo começa a crescer. O homem encontra então seu primeiro inimigo natural.

O homem que é fisgado pelo Medo, o primeiro dos perigos, teme perder a segurança dos territórios existenciais, das identidades que construiu para si, que fazem com que ele se sinta em casa, que parecem dizer do que ele é, que orientam sua ação. Por isso o medo nos impele para a primeira espécie de linha, as linhas duras. Apavorados nos seguramos em nossos territórios procurando por certezas, por algo que diga quem somos, que oriente nossa confusão. Podemos dizer que uma das conseqüências dessa entrega ao medo é se aferrar às lógicas binárias e de dicotomização produzindo um enrijecimento de territórios existenciais, de processos identitários. Por medida de segurança nos enclausuramos em nós mesmos.

Castañeda pergunta a Dom Juan o que se deve fazer diante do medo, como se portar diante desse inimigo.

__ A resposta é muito simples. Não deve fugir. Deve desafiar o medo, e, a despeito dele, deve dar o passo seguinte na aprendizagem, e o seguinte, e o seguinte. Deve ter medo, e no entanto não deve parar. É esta a regra! E o momento chegará em que seu primeiro inimigo recua (...). Aprender não é mais uma tarefa aterradora (CASTAÑEDA, s/d: 90).

Vencer o medo traz autoconfiança e fortalece o propósito daquele que se coloca nesse caminho. O homem percebe que as identidades nas quais se via, com as quais se identificava, não dizem tudo o que ele é, não são, de fato, o que ele pode ser. Para ele torna-se agora possível embarcar em mudanças que podem trazer outras formas de viver.

Mas, quem consegue vencer o Medo e arriscar-se no desconhecido, no não sabido, na flexibilidade, encontra aí seu segundo inimigo: a Clareza, “uma clareza de espírito que apaga o medo, (...) mas também cega” (CASTAÑEDA, s/d: 91). Este é o perigo que concerne às linhas flexíveis, onde tudo agora mais maleável produz uma visão aparentemente mais ampliada sobre os processos possíveis. Essa mesma clareza produz uma arrogância no aprendizado, uma sensação de que se consegue manejar bem essa transitoriedade, que já se sabe o que irá acontecer, uma falsa impressão de saber sobre processos que não acabam ali, que mal se vê a ponta deles.

[A clareza] obriga o homem a nunca duvidar de si. Dá-lhe a segurança de que ele pode fazer o que bem entender, pois ele vê tudo claramente. E ele é corajoso, porque é claro; e não pára diante de nada, porque é claro. Mas, tudo isso é um engano (CASTAÑEDA, s/d: 91).

É a armadilha de uma percepção molecular, que revela os buracos existentes na segmentaridade, que faz com que vejamos naquilo que antes nos parecia tão certo, tão sólido, movimentos incertos e paradoxais. E aí há o perigo:

Vencemos o medo, abandonamos as margens da segurança, mas entramos num sistema não menos concentrado, não menos organizado, um sistema de pequenas inseguranças, que faz com que cada um encontre seu buraco negro, dispondo de uma clareza sobre seu caso, seu papel e sua missão, mais inquietantes que as certezas da primeira linha (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 11).

O inimigo nesta linha produz certezas, valentia e coragem para lidar com processos, com terrenos incertos, menos identitários. Mas, essa clareza não é lucidez, é pura soberba, que faz com que se perca a sensibilidade de entender quando esperar e quando avançar, podendo chegar ao ponto de se achar que já se sabe o que é possível saber, e neste caso nada é desconhecido, não há mais nada a aprender.

Esse não seria também um perigoso inimigo com o qual nos encontramos na prática clínica? Para o terapeuta, que muitas vezes se aventura em acompanhar as linhas de forças, os perigos, inclusive, que residem em seus arranjos, a clareza é um inimigo que está sempre a rondar, podendo apresentar-se como uma extremada autoconfiança em um saber sobre o outro e sobre nós mesmos. O perigo é esse que Dom Juan nos ajuda a ver: é preciso desconfiar de nosso suposto saber sobre os processos que vivemos na clínica. Nossa antecipação aos acontecimentos, nossa precipitação fundados em nosso saber, em nossa suposta clareza sobre

a vida, impede-nos de viver a experiência presente desse encontro na clínica, e, fundamentalmente, impede-nos de continuar aprendendo com o outro, conosco e com processo clínico.

O homem que vence esse inimigo é aquele que desafia sua clareza, usa-a somente para ver e espera com paciência para agir. Lida com a clareza com cautela, como se ela fosse quase um erro, duvida de que saiba tudo, e, por fim, compreende que sua clareza é só um ponto de vista, uma meia verdade, nada mais que isso.

Quando o homem vence esse segundo inimigo, não tem mais medo de viver o desconhecido, sabe que qualquer identidade que construa para si mesmo não será definitiva, e não se confunde com nenhuma delas. Ao mesmo tempo, seu destemor não faz com que ele se apresse ou se arrisque, sua clareza é cautelosa. Mas, como está agora numa posição mais confortável, em que nada o prejudica, em que se sente feliz e realizado pode ser apanhado por seu terceiro inimigo: o poder.

Este perigo, o do poder, se faz nas duas linhas: nas duras e nas flexíveis, ao mesmo tempo. É quando o homem que venceu seus dois últimos inimigos sente-se poderoso para saltar de uma linha a outra. “Ele comanda; começa correndo riscos calculados e termina estabelecendo regras, porque é um senhor” (CASTAÑEDA, s/d: 92). Mas, seu poder tem limites. O homem deslumbrado pelo poder percebe que há um mundo de fluxos mutantes que lhe escapa, linhas que não pode controlar, que lhe fogem a todo instante. E esse se torna seu desafio: ao manejar bem as linhas de segmentaridade dura e as flexíveis tenta deter também as linhas de fuga fixando-as novamente. Na vida a possibilidade de construir outros códigos é capturada de forma a ser reinvestida em processos de sobrecodificação, ou seja, num reinvestimento em códigos já desgastados, na fixação de territórios que já não são funcionais, que já não trazem alegria e força e que, no entanto, sofrem reterritorializações. O perigo aqui é o da produção de processos totalitários, pois o homem vencido por este, que é de todos o mais forte dos inimigos, torna-se caprichoso e cruel.

Podemos dizer que o homem que se vê poderoso está cheio de si mesmo. É flexível, paciente, pode fazer o que quiser, e no entanto é apanhado exatamente aí: o poder torna-se sua prisão. O homem torna-se prisioneiro de si mesmo, já que se confunde com o poder. Acha que o poder o pertence, que a ele obedece, que pode manipulá-lo como quiser. Acredita que tem o mundo em suas mãos e que é maior e mais importante que o próprio caminho de aprendizagem.

Nesse sentido, acreditar que se é poderoso parece ser mais uma ilusória identidade, um efeito de prisão. Dom Juan explica que para vencer ainda este inimigo o homem deve

compreender que o poder nunca é seu. Deve tratar, pois, o conhecimento adquirido com humildade e lealdade, só assim poderá vencer.

Temos ainda um quarto perigo. Deleuze e Guattari (2004) o relacionam ao Desgosto e à Morte, às linhas de fuga. Os autores nos alertam que seria muito simples reconhecer as linhas de fuga como fontes de criação e mudança. E elas, de fato, também o são, porque conectadas a outras forças podem possibilitar construir a vida nas mais diversas direções. Porém, na ausência de conexões essa linha ganha a possibilidade não de mutação, mas de destruição, de uma direção de abismo e arrazamento. É quando ela perde essa capacidade de mudar que se torna máquina de destruição, produzindo linhas de abolição e morte. É esse o arranjo das linhas que encontramos no nazismo e no fascismo, a produção de um corpo canceroso, um processo menos totalitário e mais suicidário. Aqui não se trata de colmatar as linhas de fuga, de domá-las e fixá-las. Mas, de entregar-se a uma linha abstrata, sem rumo, disposta a ir ao abismo, à morte.

Já Dom Juan aponta a velhice como sendo esse último inimigo na jornada do saber. Talvez, possamos dizer que a velhice relaciona-se mais ao desgosto que à morte. É quando “o homem não tem mais receios, não tem mais impaciências de clareza de espírito... um momento em que todo o poder está controlado” (CASTAÑEDA, s/d: 93) e por isso mesmo sente uma irresistível vontade de descansar, de retirar-se, de entregar-se às forças do abismo e esquecer.

Para vencer ainda este inimigo Dom Juan diz que é preciso compreender que a aprendizagem nunca tem fim.

Mas o homem comum não faz isso. O mundo nunca é mistério para ele e, quando ele chega a velhice, está convencido de que não tem mais nada porque viver. Um velho não esgotou o mundo. Só esgotou o que as pessoas fazem. Mas, em sua estúpida confusão, acredita que o mundo não tem mais mistérios para ele (CASTAÑEDA, 1971: 204).

O homem de conhecimento é aquele que sacode seu cansaço e enfrenta ainda este último inimigo. Sua vitória está na experiência de que o mundo continua sendo misterioso.

Quanto à morte, Castañeda aprende com Dom Juan que não se deve tomá-la como um inimigo, e sim como o único oponente valoroso que temos. É a morte que nos desafia a viver, tornando a vida uma arena de enfrentamento (CASTAÑEDA, 1988). E, por isso também é ela nossa eterna companheira e sábia conselheira.

Há algo de muito interessante em ver a morte como uma conselheira, e que gostaríamos ainda de considerar nesse ponto. De certa forma, todos os perigos/inimigos que

estivemos estudando fazem relação com a produção do que somos, nos levando a pensar sobre o modo como vivemos e as identidades nas quais nos movimentamos.

Para Dom Juan a morte está sempre a um braço de distância. Está sempre nos espreitando e fará isso até o dia em que vier nos tocar. Mas, é porque nos espreita, nos acompanha bem de perto, que pode nos ajudar no enfrentamento dos perigos que vivemos, se tivermos bons ouvidos para escutar seus conselhos. É a morte que pode nos trazer lucidez para não sucumbirmos às prisões que construímos na vida e a extremada auto-importância que nos damos a maior parte do tempo. A morte nesse sentido é positivada, por que, paradoxalmente, valora e afirma a vida.

A morte é a única conselheira sábia que possuímos. Toda vez que sentir, como sente sempre, que está tudo errado e você está prestes a ser aniquilado, vire-se para sua morte e pergunte se é verdade. Ela lhe dirá que você está errado; que nada importa realmente, além do toque dela. Sua morte lhe dirá: “Ainda não o toquei” (CASTAÑEDA, 1972: 47).

Nada pode ser mais importante que esse toque e se a morte ainda não o fez há possibilidade de lidar com o medo, o poder, a clareza e a velhice e continuar no aprendizado. Ela nos aconselha sobre nossa visão de imortalidade, diz-nos que somos seres a caminho da morte e que sem essa aceitação nossa vida, nossos afazeres e o mundo em que vivemos são questões ingovernáveis. Adverte-nos a não nos entregarmos às nossas mesmices e mesquinhas, a tomar cada coisa que nos acontece como um desafio, a fim de nos tornarmos dignos da vida que vivemos.

René Schérer (2000), traz a questão da morte, como muito próxima da intensidade com que Castañeda a afirma. A morte como um acontecimento capaz de fazer com que a vida de um indivíduo dê lugar à uma vida impessoal. “É somente pelo acontecimento (...), que as singularidades se liberam dos limites em que a pessoa individual as mantém” (SHÉRER, 2000: 23). Esse transe da morte é relativo ao ego que desmorona. É um ponto limite capaz de detonar singularidades, que não são nem pessoais, nem individuais, mas pré-individuais, pré-subjetivas, intensidades e movimentos. “O sujeito já não é mais uma unidade-identidade, mas envoltura, pele, fronteira: sua interioridade transborda em contato com o exterior” (JARDIM, 2004: 4).

É essa visão da morte como situação-limite, que pode liberar em nós uma vida impessoal. Todos os perigos que vimos fazem relação com nossa suposta personalidade, com nossas descrições de mundo a partir do eu. O caminho da aprendizagem, portanto, não é um

acúmulo de saber a respeito de nós mesmos, e sim uma jornada de esvaziamento e desconstrução das prisões que produzimos em nossas vidas.

1.3 Uma aposta nos grupos em meio aos perigos

Deleuze e Guattari apontam o perigo da morte/desgosto nas linhas de fuga como sendo de todos o mais temido. Porém, percebemos também que o terceiro, na configuração de um totalitarismo, é um dos inimigos que mais temos enfrentado. Por isso nos perguntamos sobre a composição das linhas no contemporâneo³, porque acreditamos que os perigos relacionados ao poder têm nos rondado produzindo regimes de aprisionamento de nossa visão, funcionamentos que tentam manter nossas existências esvaziadas de mistério, forjando condições e limitações para o que podemos aprender, “fazendo uma reterritorialização por ‘vaso fechado’, por confinamento, no artifício do vazio” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 104).

Uma das conseqüências de se viver nessa direção é a de que há uma imposição de processos de modelização, que, cada vez mais, ofertam modos de ser pré-fabricados. Aparentemente, nos são abertas muitas possibilidades de ser e de viver, mas dentro de um campo pré-determinado. O que nos é dificultado, de fato, é a criação de modos novos de existência.

Expansão da existência, é nisso que consiste a aprendizagem de Castañeda (1971: 145): “nosso destino é aprender e sermos lançados em novos mundos inconcebíveis”. Para Dom Juan, o homem tem de desafiar e vencer seus quatro inimigos se quiser tornar-se um homem de conhecimento, sendo este o sentido da batalha. No entanto, apesar de não ser um caminho fácil, é um caminho possível para todos os homens que quiserem percorrê-lo. Trata-se de um caminho especial em que o homem que adquire essa disposição caminha com liberdade na busca pela conexão com processos de desindividualização, de perda da forma humana⁴, a fim de ampliar seu olhar e ação no mundo.

³ Entendemos por contemporâneo algo que não está determinado temporal e/ou espacialmente. O contemporâneo é uma experiência que segundo Passos e Benevides (2001: 90) “convoca a nos deslocar de onde estamos, a pôr em questão o que somos e a nos livrar das cadeias causais que nos tornam figuras da história”. O contemporâneo é, pois, um plano: plano de experimentação onde se constrói a experiência do que somos e a possibilidade de seguir variando e construindo outros modos de vida, quem sabe mais alegres e potentes.

⁴ Vem em: CASTAÑEDA, C. **O segundo círculo do poder**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004. Deleuze também afirmará a libertação de uma forma-homem, quando diz que “(...) é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la”, em: Deleuze, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 99.

Lembramos ainda que não são as linhas os perigos, que não são elas nossos inimigos, mas a produção de certas maneiras de viver que seus arranjos podem promover. Podemos nos aliar com elas, no sentido de construir territórios porosos que nos permitam variar sempre, e a variação depende da abertura àquilo que pede passagem para a constituição de outras sensibilidades.

Segundo Dom Juan, faz parte do caminho do guerreiro romper com “a certeza dogmática de que todos partilhamos, de que a validade de nossas percepções, ou nossa realidade do mundo, não deve ser posta em dúvida” (CASTAÑEDA, 1972: 12). Essa atitude, em meio ao totalitarismo, de questionamento do que somos e da realidade que o mundo parece ser nos conecta com a dimensão da produção de nós mesmos e do mundo. Prestarmos atenção a nossos funcionamentos nos ajuda a sair da posição de folha ao sabor do vento: “um guerreiro não é uma folha à mercê do vento. Ninguém pode empurrá-lo; ninguém pode obrigá-lo a fazer coisas contra si ou contra o que ele acha certo” (CASTAÑEDA, 1972: 121). Diante do peso da vida deve-se conquistar não a leveza de uma pluma indefesa que plaina a mercê do destino, mas como dirá Calvino (1990: 28), deve-se viver a leveza do pássaro, que é essa mesma do guerreiro, “associada à precisão e à determinação”, comprometida com a ação.

Lidamos, portanto, com as linhas do mundo. É só através delas, aprendendo a manuseá-las e a passear por elas, que se pode alcançar tal leveza. A clínica também está preocupada em acompanhar essas linhas, numa experiência que é sempre de aprendizagem e experimentação. Em meio às sociedades contemporâneas, que tentam de maneira intensiva produzir uma política de subjetivação, que toma o indivíduo como forma totalitária de existência, acreditamos que a grupalidade pode se constituir como uma aposta na leveza para se lidar com o peso do mundo, já que pode comportar, em tempos de individualização, a experimentação de uma dimensão coletiva própria das linhas.

Os processos grupais nos parecem uma experiência rica e oportuna para a cartografia⁵ das linhas, na proposta de acompanhar seus movimentos e perigos, investindo nas forças disruptoras e construtoras de novas territorialidades. Acreditando que há sempre a possibilidade de arranjos novos a serem experimentados.

⁵ Cartografia: diferentemente de um geógrafo, comprometido com as formações estáveis e com a produção de mapas topográficos, o cartógrafo acompanha a produção de territórios existenciais, em seus movimentos sempre provisórios e de transformação. É alguém que vê a vida enquanto paisagem sempre em processo de mudança. O trabalho da clínica é este, o de construir cartografias existenciais, acompanhando os arranjos das linhas (duras, flexíveis, de fuga) naquilo que produzem, que atualizam, que dissolvem. Para cartografar é preciso funcionar enquanto eremita, não apegado aos lugares fixos, mas sempre aberto a novas viagens, novos funcionamentos e novas paisagens. Sobre esse assunto ver FONSECA, T.M.G.; KIRST, P.G. **Cartografias e Devires**. A construção do presente. Porto Alegre: Editora da UFRJ, 2003.

É uma aposta nas forças que fogem em nós e que podem ser potencializadas no encontrar, no cuidar, no ouvir, no estar com o outro, e com a experiência desse outrem em nós. Não quer dizer que seja simples, pois enfrentamos também nos grupos os medos, as clarezas, os poderes e as mortes perigosas. Vivemos um fechamento dos grupos sobre eles mesmos ou uma dificuldade de estar em grupo por se temer as práticas autoritárias e excludentes, que também os cercam. Solidão e isolamento, inclusive e, principalmente, da grupalidade que habita cada um, que somos cada um de nós.

Nos perigos de uma lógica totalizante a forma indivíduo se espalha como modo de modelagem seja dos sujeitos, seja dos grupos eles mesmos. Aqui as linhas binarizantes fazem sua hegemonia, opondo indivíduos (homem x mulher, criança x adulto, homo x hetero), opondo indivíduo e grupo, grupos e grupos. Nesta lógica “o sentido imprime-se quer sobre o indivíduo dando-lhe a forma de UM, quer sobre o grupo, dando-lhe a forma de TODO” (BENEVIDES DE BARROS, s/d: 147). São arranjos de linhas que colmatadas, aprisionadas numa certa forma de funcionamento produzem o grupo como sendo um grande indivíduo, um outro Ser, distinto dos indivíduos que o compõem (totalidade) ou ainda o grupo como soma de individualidades (unidade). E assim, as dicotomias multiplicam-se indivíduo x sociedade, indivíduo x grupo. O grupo é tomado como espaço de experimentação, mas não de outras maneiras de estar junto e sim de um reforçamento de hábitos de sociabilidade.

Pensar o grupo nesta via o transforma em espaço de preparação para a vida no socius, aquele que fará a passagem do indivíduo à sociedade, de forma que cada grupelho deva, de certa maneira, fazer da sociedade uma soma de indivíduos, fazer do indivíduo produto da sociedade.

É nesse contexto, de aproveitamento e sobrecodificação das práticas grupais, que vemos acontecer um “boom” do fazer grupo, que movimenta: grupos terapêuticos, de diagnóstico, de trabalho, grupo em empresas, grupo de auto-ajuda. Mas, estariam essas práticas contribuindo para maneiras de viver menos privatizantes? Estariam comprometidas com o plano do coletivo, plano de diferenciação e multiplicidade?

Com efeito, o termo coletivo deve ser entendido aqui como que no sentido de uma multiplicidade que se desenvolve para além do indivíduo junto ao socius, assim como alguém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica dos conjuntos bem circunscritos (GUATTARI, 1992: 20).

A “multiplicidade”, apontada por Deleuze e Guattari, distingue-se do múltiplo, não sendo entendida como variedade ou diversidade. O múltiplo, segundo Oliveira (2001: 77-78)

“está apoiado em um modelo derivado do uno se opondo a ele; já as multiplicidades não supõem nenhum modelo, unidade ou totalidade”. Existem somente linhas nesse plano de multiplicidade, plano do coletivo.

A multiplicidade é, portanto, variação nela mesma e comporta processos molares e moleculares: processos de criação de formas, maneiras de existir, que são propriamente processos de criação em vários níveis; e potencialidades moleculares, virtuais, que excedem e não deixam a multiplicidade cair na diversidade numérica ou na pura molaridade. Nesse sentido, a multiplicidade põe em cena a diferença em constante processo de diferenciação (DELEUZE, 1998).

Buscamos, portanto, uma clínica grupal, que possa se dar para além das dicotomias e modelos, afirmando-se não na verticalidade/indivíduo ou na horizontalidade/grupo/sociedade, mas na transversalidade⁶ onde não seja mais possível ou necessário a fixação de fronteiras separando saberes, impondo limites, delimitando o que seja o grupo. Buscamos, ao contrário, a experimentação do que possa⁷ o grupo.

Mesmo diante de todos os riscos e perigos essa dimensão da grupalidade, do coletivo, nos parece, em nosso tempo, constituir-se como possibilidade de uma ética guerreira, que pode estar engajada na produção de modos de vida singulares. Nossa aposta é nas forças da grupalidade, que já existem e que fogem ao grupo totalizado e unificante, possibilitando abertura à diferença e à variação.

1.4 Modos de subjetivação: uma aposta ética

E quais estratégias podemos construir diante dos perigos da totalização e da individualização? Se buscarmos um olhar mais atento para nosso cotidiano veremos que as resistências já se fazem, e que a própria vida resiste à sua modelização. E, se mantivermos esse olhar perceberemos ainda a impossibilidade de dizer que sempre fomos os mesmos, ou que a vida sempre se fez da mesma maneira. Nossas linhas flexíveis sempre se fazem

⁶ Transversalidade é um conceito proposto por Guattari em meio ao movimento da Psicoterapia Institucional na década de 60/70, que estudaremos ainda com mais cuidado neste trabalho. A transversalidade, ou “coeficientes de transversalidade”, funcionam como graus de abertura e análise, e conjuram tanto as hierarquias, produtos de uma verticalidade, quanto as totalizações e igualdades, frutos de uma horizontalidade. “Ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos” (GUATTARI, 1981b: 96). A transversalidade produz um plano comum e heterogêneo, onde se faz possível sair de um si mesmo do indivíduo e/ou do grupo para abrir-se a um processo de diferenciação e abertura desses sistemas.

⁷ Ver: PASSOS, E.; BENEVIDES DE BARROS, R.D. O que pode a clínica? A posição de um problema e de um paradoxo. In: FONSECA, T.M.G.; ENGELMSN, S. (Orgs). **Corpo, arte e clínica**. Porto Alegre, v. 1, 2004, p. 275-286.

presentes, sendo investidas também na produção de laços solidários, de processos coletivos, de apostas na relação com o outro.

Pensar o sujeito, para além de si mesmo, é perceber que a própria vida aponta para a multiplicidade. “A identidade mobiliza em um a multiplicidade que caracteriza a subjetividade” (OLIVEIRA, 2001: 68). Percebemos em afirmações como: “esse coletivo”, “a voz do grupo” ou “não me sinto parte desse grupo”, os mecanismos de individualização. Mas, acreditamos que quando a subjetividade afirma-se como processo, mesmo a unidade e homogeneidade portam índices ativos da multiplicidade.

Por isso afirmamos no sujeito, sua dimensão de subjetividade; no grupo, sua dimensão de grupalidade. Foucault de alguma forma sempre trabalhou com essa dimensão da subjetividade, sempre esteve atento a essa temática. No entanto, é nos seus últimos trabalhos, principalmente no *Uso dos prazeres* (FOUCAULT, 1984), que um aprofundamento sobre esse assunto vai se dar, mudando os rumos de suas pesquisas, mas não, exatamente, o sentido das mesmas. Deleuze (2005), na leitura de Foucault, entende que a subjetividade se constitui como uma terceira dimensão em seus estudos, sendo o saber a primeira e o poder a segunda. Dimensões da produção do que somos e de como nos constituímos.

Interessava a Foucault, no estudo dessa dimensão terceira, analisar as práticas pelas quais os homens foram levados “a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar” (FOUCAULT, 1984: 11), a proceder historicamente uma constituição de si mesmos como sujeitos.

A história sempre funcionou para Foucault como uma ferramenta de intervenção e análise. Mas, não no sentido de algo que pudesse trazer a verdade sobre o sujeito. Há aí uma desconfiança das origens, aprendida com Nietzsche, e a afirmação da história como invenção. Não poderia haver, nesse sentido, uma história que fosse tão pessoal a ponto de servir como deciframento do sujeito. A proposta de Foucault (1974: 10) é:

Tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não está dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que a cada instante é fundado e refundado pela história.

A partir disso, podemos pensar que afirmar o sujeito como um a priori dos acontecimentos seria limitar a potência da história, reduzindo-a aos limites de um sujeito, seria ainda reduzir o ser a uns poucos funcionamentos. No entanto, é enquanto identidade, interioridade e pessoalidade que a subjetividade, muitas vezes, tem sido afirmada. Queremos

compreender, inclusive, quais os efeitos em nossas sociedades modernas dessa reafirmação constante da subjetividade como individualizada, funcionando separada de tudo o mais.

Dissemos no início que Foucault, em seus últimos trabalhos, dedica-se de forma mais intensiva à questão da subjetividade. Durante boa parte de sua vida houve uma grande dedicação em pensar o sujeito na recusa de uma teoria apriorística, no sentido de pensá-lo como algo já dado. Mas, essa dedicação estava em pensar o sujeito a partir do problema do saber e do poder. Seus investimentos possibilitaram explorar uma “ontologia histórica” dos homens nas relações com a verdade, que possibilita a constituição de nós mesmos (FOUCAULT, 1997); e pensar uma “ontologia histórica” dos homens nas relações com um campo de poder, que nos traz a possibilidade de nos constituirmos como sujeitos capazes de agir sobre outros (FOUCAULT, 1984a; 1987). O que faz, então, com que Foucault necessite desenvolver em seus últimos trabalhos a questão da subjetivação? Não era desse tema que ele tratava todo o tempo?

Aqui abrimos um parêntese para entendermos um pouco melhor essa relação entre o saber e o poder. Nossa intenção não é a de um aprofundamento nesse estudo, mas de buscar a importância dessa relação, para pensarmos mais à frente a questão da subjetivação na relação com a grupalidade.

1.4.1 Pequeno parêntese (ver e dizer não é a mesma coisa): a dimensão do saber

A dimensão do saber é uma preocupação dos primeiros trabalhos de Foucault⁸, quando ele começa a perceber que algumas formas de saber como a biologia, a medicina, a psiquiatria, dentre outras, sofriam transformações tão profundas que não pareciam caber dentro de um esquema de desenvolvimento continuísta normalmente admitido. As explicações históricas para tais mudanças no pouco tempo em que aconteciam pareciam de fato não conseguir dar conta da importância dessas transformações. Para Foucault pareciam não ser historicamente pertinentes.

Foucault (2006a [a]) dá o exemplo dessa percepção em uma ciência como a medicina, que até o século XVIII tinha um certo discurso e que em 25 a 30 anos transformou-se profundamente, rompendo com proposições ditas verdadeiras que até então eram formuladas e respeitadas. Foucault explicita que as transformações se deram nas maneiras de falar e de

⁸ Destacamos como fonte destes estudos em Foucault os livros: *História da Loucura, As palavras e as coisas e Arqueologia do saber*.

ver e de todo um conjunto de práticas que serviam como aporte à medicina. Não foram novas descobertas simplesmente, mas a constituição de um novo “regime” no discurso e no saber.

Como é possível que se tenha em certos momentos e em certas ordens de saber, estas mudanças bruscas, estas precipitações de evolução, estas transformações que não correspondem à imagem tranqüila e continuísta que normalmente se faz? (FOUCAULT, 2006a [a]: 4).

Mas, mesmo nessa questão não é o tempo que realmente importa, se foram rápidas ou não, mas a qualidade dessas mudanças. As transformações apontam para uma modificação nas regras de formação de enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros. Não se trata de uma mudança de conteúdo ou da forma teórica em que são expostos, mas do que rege os enunciados.

Os enunciados não são as palavras, frases ou proposições, mas multiplicidades. Cada enunciado não é uma estrutura e sim uma multiplicidade (DELEUZE, 2005). O que quer dizer que o enunciado é anterior à palavra, na medida em que a forma e a produz. Os enunciados remetem a um espaço, um meio. É esse espaço que é feito de multiplicidades e que possibilita às enunciações produzirem frases e proposições.

Esse espaço Deleuze (2005) na leitura de Foucault distingue em três fatias. Uma fatia de espaço colateral que é formado por outros enunciados que fazem parte do mesmo grupo, que se associam não por regras de homogeneidade e sim por regras de variação. Isso quer dizer que a associação entre os enunciados não se dá porque se parecem entre si ou têm mesmo sentido ou mesmo contexto. Mas por uma variação inerente aos enunciados que faz com que ora aproximem-se e ora variem novamente e liguem-se a outros enunciados. Uma fatia de espaço correlativo, que faz as relações dos enunciados não mais com outros enunciados mas com seus sujeitos, conceitos e objetos. Os enunciados, por exemplo, implicados na prática psicológica remetem a terapeutas, pacientes, etc.

A terceira fatia corresponde ao espaço complementar, de formações não-discursivas, que mais tarde serão chamadas de visibilidades. É a relação com esse meio não-discursivo que possibilita aos objetos de enunciados aparecerem, ganharem visibilidade. É assim que uma família de enunciados que diz respeito, por exemplo, ao direito penal, leis e infrações conjuga-se também a um meio visível, à prisão, que faz ver o crime e o criminoso.

O saber tem por objeto as multiplicidades. Segundo Foucault (1997: 206-207) o saber “é o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos se definem, se aplicam e se transformam”. É ainda aquilo de que podemos falar em uma prática

discursiva. Na psiquiatria (séc. XIX), por exemplo, o saber é o conjunto das condutas, dos desvios, das singularidades que se pode dizer no discurso psiquiátrico. É também o espaço em que os sujeitos se apóiam para falar dos objetos de que se ocupam em seu discurso. Ao falar, por exemplo, da medicina clássica o sujeito se apropria em seu discurso do conjunto das funções de observação, de registro, de decisão que produzem esse discurso médico. Novamente, vemos que o que está em questão não é exatamente o que é falado ou visto, mas todos os acontecimentos que fazem possível algo ser dito e visto.

Nesse plano Foucault destaca, portanto, um regime de luminosidade, (o que é visível, observável) e formas de enunciados (o que é dizível). As combinações entre o visível e o dizível para cada estrato, cada formação histórica, são próprias de determinadas épocas. Cada estrato se produz em torno do que pode ser dito e visto em cada época. O plano do saber, portanto constitui formas estratificadas através do que pode ser falado e do que pode ser observado. Faz, por exemplo, dizer “delinqüência”, faz ver “prisão”. O visível e o dizível constituem formas, organizando e objetivando a matéria.

Mas, essa combinação não é assim tão simples. Definir qual arqueólogo o que se pode ver e o que se pode dizer em cada época não constitui tarefa fácil. Já que como vimos os enunciados não são diretamente legíveis nas palavras tampouco as visibilidades no que pode ser visto, nas coisas. É preciso, portanto, conforme Deleuze (1992:120) “pegar as coisas para delas extrair as visibilidades (..), do mesmo modo é preciso rachar as palavras ou as frases para delas extrair os enunciados”.

A expressão rachar as coisas, ou as palavras não significa uma operação de desvelamento do que estaria oculto. Não há nada por trás, nada escondido. Em cada época o saber produz os limites do que pode ser visto e dito. A questão está em que há entre as duas formas do saber uma distância. Não é o visível que faz o que é dito e vice-versa. Não é porque vemos “a criança que rouba” que dizemos imediatamente “menino de rua”. Ou ainda, não é porque vemos pessoas reunidas que dizemos “isso é um grupo”. Não há correspondência entre as duas formas.

por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam (FOUCAULT, 1995: 25).

Ver e dizer não é a mesma coisa e, no entanto, agem uma dentro da outra todo o tempo. Mas, como podem então se relacionar e participar da constituição de um mesmo plano,

o do saber? Deleuze nos diz que é preciso buscar em outro lugar, fora das formas, a dimensão que tece um no outro, que possibilita um certo encontro.

Aqui chegamos então no ponto inicial de nosso parêntese. É esse entre-lugar que nos interessa, essa não relação, que possibilita a conexão entre as duas formas do saber e que é feita pela dimensão do poder. É o poder o elemento informal que habita esse entre-lugar possibilitando e produzindo as relações entre as duas formas do saber.

1.4.2 Fecha parêntese: o entre-lugar de uma não relação: dimensão do poder

Interessava a Foucault (2006a [a]) explicar o aparecimento dos saberes, exatamente, a partir das condições externas de possibilidade de emergência dos próprios saberes. Como um saber nasce, quais os porquês de sua transformação, e principalmente a quais dispositivos de poder estão ligados. O saber não é uma resultante dos acontecimentos, mas situa-se como elemento de um dispositivo de natureza estratégica.

O poder é relação de forças, e não uma forma. É por ser força, que o poder não pode ser possuído, tampouco localizável, e que ao mesmo tempo pode se conectar com o saber. Foucault (1987; 2006a [b]) adverte que não se deve analisar o poder como algo intencional, não se deve perguntar quem detém o poder, e o que pretende com ele, mas abordá-lo nas práticas reais em que se encontra investido. Não se deve achar que o poder é algo que sirva a uns e não a outros, como fenômeno de dominação que se exerce uns sobre os outros e pelo qual se deve lutar, já que o poder é algo que circula, que funciona em rede. O poder passa pelos indivíduos e eles mesmos são efeitos de poder.

Se o saber, portanto constitui as formas relativamente rígidas que compõem os estratos, por outro lado é o poder, feito de relações móveis e não-estratificadas que atravessam as formas de saber. O poder, portanto, é exterior às formas e, ao mesmo tempo, imanente a elas. E é esse caráter imanente que possibilita que o ajustamento das duas formas tenha correspondência e ao mesmo tempo variância a partir de diferentes formações históricas.

A causa imanente Deleuze (2005: 46) nos ajudará a entender como algo que “se atualiza em seu efeito” e também que se diferencia em seu efeito. Causa e efeito coincidem, têm pressuposição recíproca. É por isso que os efeitos atualizam as relações de forças, sendo elas mesmas sua causa. Os agenciamentos concretos da fábrica, escola, hospital atualizam as forças em suas relações, em seus arranjos, produzindo funções, objetivações (educar, trabalhar, cuidar) e, ao mesmo tempo fazem isso se diferenciando. A multiplicidade das forças só pode atualizar-se na medida em que se diferencia em processos binarizantes.

o diferencial das forças não pode integrar-se, a não ser tomando caminhos divergentes repartindo-se em dualismos, seguindo linhas de diferenciação sem as quais tudo ficaria na dispersão de uma causa não-efetuada (DELEUZE, 2005: 47).

Vimos no estudo das linhas de forças que as linhas duras se exercem e se atualizam na produção de segmentações, que podem ser de vários tipos, e que é através dessa segmentaridade que uma certa organização e objetivação da matéria difusa e caótica se faz possível, que mundos são criados. É, exatamente, nesse movimento de repartição e dualismo que as duas formas do saber podem diferenciar-se, e ao mesmo tempo, imanentemente trabalhar uma na outra.

Temos antes que admitir que o poder produz saber (...); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder (FOUCAULT, 1987: 30).

São dois pólos portanto, dois planos que passam entre si. Um plano virtual das forças diagramatizadas, arranjadas entre si; e um plano atual, da combinação variável do ver e do dizer, de agenciamentos concretos. Planos que se atravessam fazendo com que ora os agenciamentos se segmentarizem de forma mais endurecida, ora mergulhem nas forças abstratas ganhando flexibilidade e chegando a se confundirem. Ora a escola se faz muito diferente do hospital, da fábrica, ora parecem estenderem-se, aproximando-se em suas funções.

1.4.3 Saber e poder... porquê subjetivação?

Após esse intervalo talvez possamos voltar a nossa questão inicial. Se Foucault já propunha uma análise da produção do sujeito a partir do saber e do poder, porque tem ele necessidade de buscar outra linha, de desenvolver ainda a questão da subjetivação?

Há algo que parece perturbar Foucault, e que, certamente, toca a todos nós, quando, muitas vezes no estudo das relações de poder sentimos o ar faltar, principalmente, quando nos debruçamos sobre nossas sociedades contemporâneas e sobre nossa vida de modo geral. Somos tomados por uma sensação de estarmos encurralados nas regras codificadas do saber,

nas tramas do que é dito e visto sobre nós mesmos, e nas regras coercitivas do poder, nas relações de dominação que se fazem entre nós, uns sobre os outros.

Deleuze, em seu estudo sobre Foucault, vai nos falar dessa sensação de asfixia, de se estar preso, desse impasse que parece atingir Foucault. Mas, vai ressaltar que essa sensação não se deveria à sua maneira de pensar o poder, mas antes “porque ele descobriu o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades” (DELEUZE, 2005: 103).

E que impasse seria esse? Deleuze (1992) afirma que não há pensador que não seja atravessado por crises e abalos. O abalo vivido por Foucault parece pedir dele um certo recolhimento a fim de repensar estratégias e perceber outras saídas. Deleuze (2005) vai supor que muitos fatores atingem Foucault produzindo esse impasse: um sentimento de desânimo pelo fracasso na década de 70 do movimento das prisões; acontecimentos em escala mundial, mal entendidos com relação a seu trabalho, mas talvez o que, principalmente, exija uma parada em meio ao projeto da história da sexualidade, seja o fato de se sentir preso nas relações de poder, que provocam uma crise no seu pensamento, mas muito mais em sua vida.

Por mais que Foucault aposte nas possibilidades de resistência parece que o poder está sempre a solapá-las, a envolvê-las e seqüestrá-las. Que impasse é esse que o próprio poder nos coloca? A questão do poder aparece para Foucault a partir de suas pesquisas sobre a história da penalidade, quando percebe a produção de uma relação específica de poder que incide sobre os corpos daqueles que estão enclausurados (FOUCAULT, 1987). Uma tecnologia disciplinar que chama a atenção por não ser exclusiva da prisão, podendo ser encontrada também nas escolas, hospitais, exército e fábricas. Esse poder disciplinar, por sua eficácia produtiva e riqueza estratégica, torna-se muito útil no aprimoramento e adestramento do corpo humano. Roberto Machado na introdução do *Microfísica do poder* (2006a, p. XVI), livro organizado por ele, analisa que a utilização dessa tecnologia objetiva política e economicamente:

tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente.

As disciplinas aumentariam, portanto, a força econômica, diminuindo ao mesmo tempo os perigos políticos. O que está em questão é um tipo de relação de poder que incide sobre o corpo, manipulando-o com técnicas que trabalham tanto na dimensão de espaço

quanto de tempo. No espaço fechado, individualizado, os corpos recebem as marcas da classificação e combinação, além, é claro, da vigilância. Já o tempo objetivado sujeita o corpo ao máximo de rapidez e de eficácia. O avanço e utilização dessa tecnologia tornam-se muito evidentes, por exemplo, no modelo produtivo desenvolvido por Taylor no final do séc. XIX e início do séc. XX. O Taylorismo experimenta o controle racional de cada gesto e movimento a ser utilizado na execução de uma tarefa, a fim de estabelecer o tempo ideal a ser perseguido como forma de aumentar a produtividade. Investimentos de saber/poder a fim de produzir o homem necessário ao funcionamento da sociedade capitalista industrial.

Mas as técnicas de poder avançam e ampliam o poder disciplinar fazendo surgir uma nova tecnologia. Tal tecnologia fundamenta-se na regulamentação, em práticas de controle, que decretam a crise dos dispositivos de normalização. As instituições como: escola, família, fábrica, etc., que asseguravam a atualização do poder disciplinar, agora parecem tornar-se descartáveis. Os modelos, antes tão claros, que formatavam o corpo e o espírito dos homens tornam-se difíceis de identificar, já que o controle se exerce em uma modulação rápida e contínua. Já não se precisa, necessariamente, para a produção de efeitos individualizantes a demarcação de sistemas fechados, já que o alcance desses efeitos expande-se para a vida. As sociedades de controle⁹ têm como alvo a Vida nos homens e não mais a vida de cada homem, em seus corpos e atos.

Veremos agora um detalhamento maior das tecnologias do poder que atravessam nossas sociedades contemporâneas, a fim de compreender as mudanças importantes que fazem com que as disciplinas avancem para um outro tipo de controle, uma espécie de controle sobre a vida. Talvez possamos encontrar aí algumas indicações para entendermos melhor a qualidade do impasse em que o poder parece nos colocar e ainda a importância da subjetivação nesse processo.

1.5 Os perigos vividos: totalitarismo e privatização

Foucault irá empreender uma análise dos dispositivos de poder que produzem determinadas formas de viver na formação das sociedades. Ao invés de considerar o poder como propriedade do estado, de uma classe social ou de alguém, o poder é afirmado como

⁹ Sociedade de controle é um termo utilizado por Deleuze (1992) para designar a lógica de dominação que se configura na atualidade, produzida no contexto do capitalismo contemporâneo. E, que segundo Passos e Benevides de Barros (2004: 159) “se expressa não mais exclusivamente por uma exploração do trabalho, mas também e, sobretudo, pelo exercício de exploração da vida”.

exercício de forças, que cria, incita, normatiza, instiga e, fundamentalmente, produz formas de vida.

A partir dos séculos XVIII e XIX, o Ocidente viveu, segundo Foucault (1999), uma transformação profunda desses mecanismos de poder/saber. Os dispositivos que, antes, no escravismo e feudalismo estavam voltados para uma sociedade de soberania onde segundo Foucault “o poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 2005: 128), no capitalismo passa a funcionar a partir de dois regimes: sociedades disciplinares e sociedades de regulamentação, de controle.

O poder sobre a vida que se desenvolve a partir do século XVII realiza-se sobre essas duas formas principais, dois pólos interligados, que não são considerados iguais, mas, que, no entanto, são inseparáveis. O primeiro pólo considerado como disciplinar:

(...) centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorção de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos (FOUCAULT, 2005: 131).

Podemos dizer, através do estudo das linhas de força, que as disciplinas como tipo de relação de poder funcionam afirmando, principalmente, as segmentações duras, realçando-as e, ao mesmo tempo, fazendo com que ressoem para um centro comum. Na prisão, na escola, na fábrica, na família, na igreja..., o que se preconiza é a vigilância constante dos indivíduos, através de práticas disciplinares, ligando-os a aparelhos cuja função e centro comum é o de produção, formação e correção para o bom funcionamento da lógica do capital.

Nas sociedades disciplinares, portanto, o poder centra-se em um corpo individual, onde o que se tenta é aumentar ou mesmo sugar até o limite as forças úteis para o trabalho, através de técnicas de racionalização e de economia estrita.

Se nas sociedades disciplinares objetivava-se moldar os corpos a determinados modelos e verdades, o segundo pólo, o das tecnologias de regulamentação, que se formam um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, viriam para decretar a crise das instituições de normalização e operar por um controle “ao ar livre”.

Segundo Foucault (1999: 288-289), forma-se então uma nova tecnologia de poder,

(...) que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai

utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia.

As sociedades de regulamentação, ou ainda, sociedades de controle, não se dirigem ao homem-corpo, como nas técnicas disciplinares, mas ao homem espécie, ao homem ser vivo. Enquanto as disciplinas tentarão reger a multiplicidade dos homens, produzindo corpos individuais hierarquizados, vigiados e treinados, as técnicas de regulamentação produzirão não uma individualização, mas uma massificação, que Foucault (1999: 289) chamará de uma “biopolítica da espécie humana”.

Essa nova tecnologia do poder, também chamada de biopolítica ou biopoder, terá seu desenvolvimento marcado por problemáticas econômicas e políticas e por um conjunto de processos relacionados à natalidade, mortalidade, fecundidade, reprodução e longevidade vividos, principalmente, na segunda metade do século XVIII, quando se lança mão de inúmeros recursos estatísticos e demográficos para estudar esses processos e construir procedimentos, que constituirão, segundo Foucault (1999) os primeiros alvos de controle do biopoder.

O século XVIII traz como desafio as endemias, doenças de maior dificuldade de extirpação, cujos efeitos recaem sobre a produção com a diminuição das forças, do tempo de trabalho e baixa nos lucros. No século XIX o campo de atuação do biopoder estará relacionado ao início do processo de industrialização, que fará da população uma das maiores preocupações do sistema capitalista. Neste momento, a velhice, as enfermidades, as anomalias, os acidentes irão introduzir, segundo Foucault “mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.” (FOUCAULT, 1999: 291), toda uma rede de assistência muito menos pontual e localizada como nas disciplinas e muito mais maciça e lacunar, sutil e de grande alcance.

O biopoder estará, principalmente com o nascimento das cidades, voltado para a espécie humana e suas relações. Os homens serão vistos, agora, como seres vivos e todas as condições relacionadas a essa vida (efeitos dos meios geográfico, hidrográfico, natalidade, incapacidades biológicas, reprodução, fecundidade, etc.) constituem-se como campo de intervenção e controle das relações de poder.

Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do

homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (FOUCAULT, 1999: 294).

Há algo muito interessante na modulação das tecnologias do poder, há toda uma engenhosidade e produção de inteligências diversas para construir formas de controle cada vez menos localizáveis, sutis e perspicazes, que só poderiam obter tais efeitos de equilíbrio e regularidade globais se, de fato, mais que a atuação no corpo agissem no “espírito” dos homens, numa certa forma de pensar, de agir, de sentir, de criar, e, principalmente, de viver. Foucault nos apontará que as funções políticas dos dispositivos de saber/poder seriam passageiras se não estivessem integradas também por uma produção de subjetividade.

É quando as tecnologias de poder tomam a vida como alvo de atuação que as relações capitalísticas tornam-se mais inteligentes e também mais cruéis. É por isso, também, que Guattari (2005) denomina o capitalismo contemporâneo de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), por sua ação sem fronteiras, e pela capacidade alcançada de trabalhar nas bordas, na imanência da vida, o que traz a possibilidade de desmanchamento do próprio sistema, pelo caráter caótico desse plano, mas é também onde não há mais limites para o desdobramento do próprio sistema.

Uma das engenhosidades das sociedades de controle é operar por um tipo de controle que nunca destrói as coisas completamente mas, ao contrário não as deixa jamais terminar. (...) nas sociedades de controle os moldes não chegam nunca a se constituir totalmente. Transformam-se contínua e rapidamente em outros moldes, impedindo a identificação dos modelos de moldagem (NEVES, 1997: 86).

Aí se encontra o auge do complexo funcionamento capitalista, trabalhar no paradoxo. A sociedade de controle atua, paradoxalmente, produzindo modelos que estão a todo o momento em mudança. Trabalha, portanto, ao mesmo tempo, na desterritorialização contínua e na produção de subjetividades serializadas, conforme os arranjos do poder, saltando das linhas flexíveis às linhas duras, massificação e individualização, tudo ao mesmo tempo.

É por isso que precisamos nos atentar para os perigos nas linhas que produzem a vida, porque é nelas, nesse plano de produção, que os processos mais cruéis e mortíferos à vida podem se dar, que as relações mais apáticas, excludentes e de destruição podem ganhar movimento, como também é nesse plano que as possibilidades de construção de outras maneiras de viver mais livres também podem acontecer.

Vemos então os perigos nas linhas nos fazendo. O CMI apropria-se de uma lógica de funcionamento que atua nas virtualidades, transitando das linhas duras às linhas de segmentação flexível, ora reforçando as segmentações, ora aproveitando-se das mudanças a nível molecular, dos movimentos conflituosos próprios das linhas flexíveis. Vai construindo assim uma lógica totalitária que tenta tudo dominar, inclusive, às linhas de fuga, produzindo a desterritorialização contínua de territórios existenciais, de códigos já constituídos, para num depois fazer fluir, novamente, as forças para centros comuns de sobrecodificação e descodificação, que não param de produzir o mesmo.

Em meio a tudo isso, os territórios existenciais se esvaziam de sentido, ou melhor, os sentidos que se constroem são incessantemente desqualificados. Isso porque velozes fluxos de descodificação sobre-codificam os sentidos. Os sentidos são desmontados e em seguida remontados sob a égide de pretensas verdades científicas, psicológicas, religiosas, etc. Assim, é como se nossa pele fosse constantemente untada com imagens, com imagens de imagens, com desejos de repressão e de culpa. Ao estar impermeabilizada para as texturas do mundo, sua porosidade se fecha ou é antes preenchida por intermediários - sentidos sobre-codificados - que assumem o comando de nossas percepções (MACHADO, 2001: 76).

A velocidade com que os fluxos desterritorializados e descodificados circulam fazem com que se produza uma sensação de angústia, de busca por um código que traga, novamente, o sentimento de segurança, a sensação de familiaridade. E, muitas vezes, os códigos a serem encontrados são códigos já desgastados, que são rapidamente consumidos, conforme as máquinas de sobrecodificação.

1.6 A saída de um impasse: a dobra do fora

Qual é a mudança significativa que vemos se instalar com a passagem de uma técnica de poder a outra? Vemos um poder disciplinar que para atingir os corpos e os atos de um indivíduo utiliza-se de uma série de instituições e práticas pontuais e bem definidas. Através do investimento em processos de territorialização, no trabalho das linhas duras, produz efeitos de fechamento, confinamento e sistematização.

Pouco tempo depois uma nova tecnologia se desenvolve, que necessitava desta anterior e ainda presente, para se exercer. Enquanto a disciplina “tenta reger a multiplicidade dos homens, na medida em que essa multiplicidade pode e deve se redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos”

(FOUCAULT, 1999: 289). As sociedades de regulamentação, almejam uma atuação na multiplicidade da vida. Foucault nos aponta que o alvo agora é a própria vida. Os fenômenos levados em consideração por essa tecnologia são aqueles da ordem do universal e do accidental, fenômenos que acontecem na vida e que não são inteiramente compreensíveis, sequer antecipáveis.

Enfim, são fenômenos que se desenvolvem essencialmente na duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo; (...) acontecimentos aleatórios numa população considerada em sua duração (FOUCAULT, 1999: 294).

Parece-nos que o poder disciplinar empenhava-se em prevenir as possíveis fugas de sua tecnologia, através da vigilância e contenção. Já no controle é com a fuga e a imprevisibilidade que se trabalha, já que os mecanismos criados não se encontram mais localizados em algo: instituição ou dispositivo, mas estão pulverizados na vida. O aleatório agora tem lugar, já que é nele mesmo que se move, é com as linhas de fuga que as relações de poder se fazem. Já não há distância entre a técnica utilizada e o alvo do poder, já que agora o poder se exerce na vida e é à própria vida que se quer atingir.

Será que não haveria nada além do poder? Não seria esse o impasse? Deleuze (2005) supõe que Foucault se faça essa pergunta. Se pensarmos bem, diante desse avanço do poder sobre a vida, talvez também a façamos.

O impasse pede a reafirmação de algo que sempre esteve em Foucault, mas que agora precisa ser feito em tom de veemência: afirmar a vida a partir de sua potência de resistência, na sua capacidade de fazer a força resistir. É quando Foucault estudando o pensamento grego observa uma outra possibilidade de relação, não mais de ação sobre o outro simplesmente, mas uma ação sobre si mesmo. Há nos gregos uma preocupação com um cuidado de si, uma maneira de se conduzir, de trabalhar a si mesmo, como condição para governar os outros, tornando-se importante uma constituição do sujeito como sujeito moral. “Moral, no sentido amplo, comporta os dois aspectos que acabo de indicar, ou seja, o dos códigos de comportamento e o das formas de subjetivação” (FOUCAULT, 1984: 29). Não se nega a existência dos códigos e regras que agem como referência para determinadas condutas, mas o que está em questão são as diferentes maneiras para aquele que age de operar com esses códigos, de produzir regras facultativas, o que faz com que se constitua como sujeito moral de uma ação. A relação ao código implica também

uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscribe a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1984: 28).

Transformar-se, constituir-se como sujeito de uma prática, é nesse movimento que é possível falar de práticas de si, de modos de subjetivação. Foucault empreenderá a partir dessa possibilidade uma “ontologia histórica”, agora, das relações humanas com a moral, que pode nos possibilitar a constituição de nós mesmos como sujeitos éticos. Os gregos, em sua reflexão moral, orientavam-se não para constituir um quadro de prescrições, uma codificação dos atos, mas para uma “estilização da atitude e uma estética da existência” (FOUCAULT, 1984: 85). A dimensão ética implica os humanos em relações reflexivas, relações de cada um consigo mesmo, tornando-se, portanto, fundamental para a constituição das subjetividades.

Os gregos inventaram a relação de poder entre homens livres. O cuidado de si aparece como condição ética para constituir-se como um bom governante, pois só pode governar o outro, governar a cidade, aquele que a si mesmo governa. “Constituir-se como sujeito que governa implica que se tenha se constituído como sujeito que cuida de si” (FOUCAULT, 2004: 278). A ética constitui-se como esse cultivo de um si, que não é o de uma interioridade, de um conhecer-se a si mesmo, como se esse Si contivesse algo que pudesse ser decifrado, como se houvesse um mundo interior a ser manifestado. Esse Si é relação e só pode ser cultivado por constituir-se em processos de mudança, porque o que ele comporta é uma experimentação de liberdade.

Deleuze, no estudo de Foucault, afirma que a grande novidade que aparece com os gregos apresenta-se “quando os exercícios que permitem governar a si mesmo se descolam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada” (DELEUZE, 2005: 107). Há, portanto, uma relação consigo que começa a derivar-se da relação com os outros, bem como uma constituição de si que não está submetida a um código moral como regra de saber. Essa derivação é importante porque é através dela que podemos afirmar uma independência da relação da força consigo.

É aí que Foucault respira, e que nosso fôlego também se renova. Há o que podemos chamar de uma autonomia da força. Nos gregos o que se descobre é que não basta que uma força exerça uma ação ou sofra uma ação de outra força, mas que ela atue sobre ela mesma. Se fosse apenas isso, ação sobre ação, estaríamos fadados a um fatalismo, a sermos apenas o

que a conjunção das forças operasse, o que elas produzissem. É o fato da força curvar-se sobre si, que torna possível a subjetivação. E o que isso significa? A possibilidade de nos transformarmos.

Afirmar a subjetivação nos ajuda a pensar que não estamos entregues as tecnologias de poder/saber, que é possível refletir sobre o que estamos fazendo de nós, e nos cultivarmos de outras maneiras. Essa possibilidade está colocada agora, porque já está em curso. Abrimos esse capítulo trazendo algumas falas de um processo grupal, que traziam questões sobre a maneira como vivemos, encontrando no “Quem sou eu?”, um centro para onde as crises ressoavam. De fato, em tempos de intensiva individualização, perder-se do que se acha que é pode constituir um problema. Mas, talvez, a maior problemática seja nos condenarmos a sermos uma coisa apenas, a nos acharmos sempre, nos encontrarmos sempre em algo.

Porém, nessas cenas grupais não são essas as questões das quais nos ocupamos todo o tempo. Se havia uma Eláyne ou Elāyne que se sentia perdida de si mesma, em muitos momentos ainda outras apareciam, dando o ar da graça. Forte, resoluto, empenhada em cultivar-se, em explorar-se. E experimentava-se a si mesma enquanto construía uma relação consigo que era a de se perceber múltipla. As mudanças foram deixando de ser o problema, porque a vida nos apontava que elas estavam sempre em curso. E que não era a primeira vez que Eláyne/Elāyne havia perdido-se do que achava que era.

Com isso queremos afirmar que há possibilidade de um cultivo de nós mesmos em uma outra direção que não a da prisão e do sofrimento. E essa é uma aposta ética, já possível, porque a vida mesma se faz nessa possibilidade.

Os gregos inventam o modo de existência estético. É isso a subjetivação: dar uma curvatura à linha, fazer com que ela retorne a si mesma, ou que a força afete a si mesma. Teremos então os meios de viver o que de outra maneira seria invivível. O que Foucault diz é que só podemos evitar a morte e a loucura se fizermos da existência um “modo”, uma “arte” (DELEUZE, 1992: 141).

Mas, que linha é essa a qual Deleuze se refere? Dobrar a linha? Que dobra é essa? Dissemos no início desse trabalho que a vida é feita de linhas, de várias espécies, que entrelaçadas produzem o que somos, compõem nossos modos de viver, engajam-se nos processos de subjetivação.

A possibilidade de existência e graus de mudança ancoram-se nas relações de forças que compõem a vida. Não as nossas vidas, a de cada um, mas uma certa idéia de Vida, que é muito maior que a existência de cada um de nós, mas que também está em nós. E que

possibilita a ampliação dessa existência. “Uma vida...”, Deleuze (1997) diz, infinita e impessoal.

“Uma vida”, nas forças em relação, no modo como se afetam e são afetadas, produz tramas complexas, desenhos diferenciados, certas maneiras de existir que configuram o que Deleuze (2005) chama: uma exterioridade. A exterioridade é o meio em que as formas de saber se constituem e se diferenciam, por isso elas são chamadas de formas de exterioridade. Portanto, a exterioridade diz respeito às formas, não se reduz a elas, mas é o meio em que elas se produzem. A exterioridade é o plano das relações de forças diagramatizadas, que se encontram presas na conjunção saber-poder. Chamar o plano das formas de uma exterioridade implica aqui um artifício interessante, que é o de conjurar qualquer interioridade, já que mesmo uma ilusória interioridade constitui-se num plano de exterioridade.

Foucault talvez tenha se sentido preso exatamente aí, na conjunção saber-poder, no limite da exterioridade. Haveria algo além disso? A exterioridade não seria o limite possível? E se houver algo além desse limite seria vivível?

A exterioridade seria exterior a quê afinal? Ao Fora. O plano das relações de forças (poder) engajadas em formas de saber se prendem às bordas de um fora. O fora é uma não-dimensão, tempestade de forças, o elemento informe das forças, que mistura e agita suas relações, possibilitando o devir de seus arranjos. O fora é onde nada é ainda, por isso é abertura de um futuro. Não se trata porém de um plano fora das formas, depois delas ou além delas, mas **nelas** constituindo o seu lado de fora.

É difícil definir o que seja essa dimensão do fora. Manoel de Barros (2000: 23) no seu *despalavra* talvez nos ajude a intuir isso que não passa pelo saber ou o conhecer, tampouco pelo dominar, pelo poder.

Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da despalavra.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades humanas.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades de pássaros.
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades de sapo.
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades de árvore.
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar as águas.
Daqui vem que todas os poetas devem aumentar o mundo com suas metáforas.
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes, podem ser pré-musgos.
Daqui vem que os poetas podem compreender o mundo sem conceitos.
Daqui vem que os poetas podem refazer o mundo por imagens, por eflúvio,
por afeto.

A experiência poética nos traz essa possibilidade de sair do mundo e voltar a ele de outro modo, possibilidade de vivenciar outra versão do mundo. É Maurice Blanchot quem cria a noção do Fora exatamente para afirmar uma prática ética e estética que a literatura pode desenvolver. O fora como o não-espaço da literatura. É ele que inspira Foucault e também Deleuze, através de sua concepção de um Fora.

Seria então possível dobrar essa linha do fora? Há possibilidade de se constituir uma dimensão do viver, que não esteja fadada à asfixia, ao sufocamento, ao enclausuramento, à determinação do complexo saber/poder, mas também que não seja de um “vazio irrespirável” (DELEUZE, 2005: 106), da ordem do invivível, do fora caótico e vertiginoso? Há uma atmosfera em que seja possível viver entre essas experiências? Foucault nos aponta que dobrar a linha do fora pode constituir esse espaço respirável, no qual a subjetivação tem sua possibilidade. Esse lado de fora,

diz respeito à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irremediável, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe a ação de outra (DELEUZE, 2005: 93).

Falamos já dessa dimensão do fora, como um plano de molecularidade, onde as linhas abstratas se movimentam. É essa a nova possibilidade como saída do impasse da conjunção saber/poder que se apresenta a Foucault, “chegar à vida como potência do lado de fora” (DELEUZE, 2005: 102). Mas, essa idéia não é simples, porque é no fora, nesse plano de linhas de fuga, que vimos os perigos relacionados ao desgosto/morte, ao vazio. Como construir uma morada não apenas nas relações de poder e de saber, que se produzem a partir desse lado de fora, mas também **no** próprio fora? Como não estar submetido à relação de uma força sobre a outra, ação de uma sobre a outra, mas também de construir uma morada **na** própria força, de fazê-la dobrar-se sobre si constituindo um dentro, que não é interior, por não ter origem nem destino, começo nem fim, mas que é uma morada em meio a seu fora?

O que Foucault afirma em seus estudos é que os processos de subjetivação se produzem na ação da força sobre si mesma. Dobrar a força é um gesto ao mesmo tempo ético e estético. É constituir novos modos de existência, que são determinados segundo a maneira de vergar, de dobrar a linha (OLIVEIRA, 2001: 63). E é ainda fazê-los como obras de arte, fazer da linha do fora uma arte de viver.

É essa inflexão da linha de força sobre ela mesma, que produz um si. O si é uma dobra, um artifício apenas dentro da vastidão de possibilidades. Dobrar e desdobrar, cultivar-

se, explorar-se, transformar-se só são possíveis na relação com seu lado de fora. A dobra é, portanto, a produção de um dentro, que não é interior, não é fechado, porque continua em contato com seu fora. “As relações de forças móveis, evanescentes, difusas, não estão do lado de fora dos estratos, mas são o seu lado de fora” (DELEUZE, 2005: 91). Não estão do lado de fora da dobra, dos territórios existenciais, como se, novamente, caíssemos num binarismo (dentro/fora), mas são o lado de fora no dentro. Deleuze (2005: 104) usa uma bela imagem para explicar essa relação de “um dentro que seria apenas a prega do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar”. O lado de dentro, maneiras de viver, de amar, de querer, em que o homem se aloja e produz referências para suas ações, é, portanto, a dobra de um lado de fora, tecido na multiplicidade e processualidade.

Essas dobras são eminentemente variáveis, aliás em ritmos diferentes, e suas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. Elas operam “por sob os códigos e regras” do saber e do poder, arriscando-se a juntar a eles se desdobrando, mas não sem que outras dobras se façam (DELEUZE, 2005: 112).

Dois movimentos, pelo menos, atravessam a constituição das dobras. A possibilidade de que cada forma gerada, cada dobra produzida pode sofrer cristalizações, quando capturada nas relações de poder/saber, produzindo um aprisionamento nela mesma e a impressão equivocada de que a dobra se separa de seu plano de constituição, de que é independente e permanente, presa num efeito de pessoalização e individualização. E há ainda a possibilidade de resistir, de outras dobras se fazerem sempre numa abertura ao fora vertiginoso, de pura potência.

É exatamente nesse movimento de cristalização das dobras, de captura do movimento de dobrar-se, que se instalam as problemáticas do modo como vivemos. O que nos acontece atualmente?

Parece que o que Foucault nos apontava como uma saída, é também a nova visada das relações de saber/poder que construímos. É porque a relação consigo passa a ser escavada, interiorizada, e incorporada que ela se integrará às relações de saber/poder. O Si, é codificado, significado num saber moral que faz nascer o indivíduo, e é ainda incorporado às relações de poder, fazendo-se seu principal alvo.

A dobra parece então ser desdobrada, a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição: por um lado é “a submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, atingindo a vida cotidiana e a interioridade

daqueles que ele chamara seus sujeitos; por outro lado, é “o apego (de cada um) à sua identidade mediante consciência de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito (DELEUZE, 2005: 110).

O cultivo de si em nossas sociedades modernas será entendido e alimentado por uma cultura de cuidado, que, por vezes, torna-se obsessivo, instalando exames regulares da própria consciência, confissões, práticas de registro de vida, além de inúmeras técnicas de controle sobre o corpo. As noções de mérito individual, participação, espírito de equipe, integração, funcionalidade, ajustamento, auto-avaliação, privacidade, dentre outras, invadirão nosso cotidiano, e se constituirão como diretrizes nas atividades que realizamos, nas relações que construímos.

O cuidado de si, que vemos na Antiguidade, surge a partir do cuidado com o outro. Dar conta de si, para estar com o outro. A modalidade de cuidado consigo mesmo no contemporâneo destorce essa relação. O outro se torna, muitas vezes, um inimigo, com o qual lutamos, competimos, de quem desconfiamos.

Porém, ao contrário do que podemos imaginar, a Vida se desdobra ainda de muitas outras formas e, quando conversamos com as pessoas, ou observamos nosso dia-a-dia, percebemos que há também um cultivo de si em direção ao outro através de práticas de solidariedade, de alegria, de confiança e de generosidade. E porque isso?

Precisamos nos lembrar que “o lado de dentro sempre foi a dobra de um lado de fora” (DELEUZE, 2005: 106). O que ganha existência produz-se a partir desse fora, que continua a existir em tudo. Mesmo nas condições mais aprisionantes, há um fora que habita o dentro e que é sua condição de saída, sua possibilidade de abertura. Nossa matéria é multiplicidade, que não está em outro lugar senão em nós mesmos.

1.6.1 O que estamos fazendo de nós?

O que, então, nossas sociedades contemporâneas vêm produzindo? Quais têm sido nossas dobras? O que estamos fazendo de nós?

Nossas sociedades de controle investem na produção de subjetividades solitárias, apáticas, extremamente artificiais, cada vez mais voltadas para uma equivocada interioridade. Subjetividades que se empenham na “busca de um si mesmo”. Na clínica o “Quem sou eu?” é uma pergunta que reverbera, infundável, que está sempre sendo realizada por um ou outro em situações as mais diversas. Mas, o sofrimento não está, exatamente, numa possível perda de

nós mesmos, mas na produção de isolamento e distanciamento do outro. Nos perdemos do outro, da experiência de alteridade, de mistura, de uma experimentação heterogênea e múltipla de nós mesmos.

Nosso sofrimento é construído nesse mergulho cotidiano que fazemos em nós mesmos procurando um algo interior que diga, enfim, o que somos ou do que nos separamos e precisamos reencontrar. Essa busca perigosa pode nos cegar para essa bela brincadeira de dobrar e desdobrar modos de existência. Somos cegos não porque não enxergamos, mas porque, muitas vezes, só vemos aquilo que parece dado. Nossos olhos vêem o UM e por isso cegam-se para a multiplicidade.

Essa espécie de cegueira, produz uma visão separativa, que faz com que não percebamos o nascimento simultâneo de um nós e de um mundo. Como consequência temos dificuldade de experienciar o frescor da vida, sua renovação permanente que faz com que todas as coisas (o que chamamos de “nós”, de “mundo”, de “outro”) não sejam nunca os mesmos. O segredo, se há algum, está nessa produção inseparável do navio e do mar, e de não nos perdemos do mistério que somos. Dom Juan afirma a Castañeda (1972: 104): ”nós somos tão misteriosos e assombrosos quanto este mundo insondável. Por isso, quem sabe de que você será capaz?”. É para este mundo “estupendo, assombroso, insondável” (CASTAÑEDA, 1972: 88), que Dom Juan chama a atenção, lembrando de que nosso mistério está em que somos desdobramento desse misterioso mundo. E é quando nos achamos coisa já sabida, separada dessa dimensão do fora que também somos nós, é que nos apartamos daquilo que nos faz enquanto potência: a possibilidade de mudança e de viver com liberdade e alegria.

Diante dessas questões como situar a clínica? E aqui, principalmente, como situar os processos grupais face as modelizações capitalísticas?

Nosso desafio parece ser o de apostar que “sempre vaza ou foge alguma coisa, que escapa às organizações binárias, ao aparelho de ressonância, à máquina de sobrecodificação” (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 94). É, portanto, o desafio de escapar às engenharias de produção de paralisia, buscando as linhas nômade, moleculares, habitadas pelas forças que escapam às segmentações, aos códigos desgastados e que podem se conectar com uma “política a favor da vida” (PASSOS; BENEVIDES, 2001: 98).

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em individualizar-nos de acordo com as exigências do poder, e outra que consiste em prender cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade apresenta-se então como direito à diferença, e como direito à variação, à metamorfose (DELEUZE, 2005: 113).

É nesse contexto que buscamos a construção de uma clínica com grupos, uma experimentação grupal, que possa se construir na relação com seu fora. Incluir **no** sujeito, que é pura dobra, seu plano de produção de subjetividade, **no** grupo a grupalidade. Um fora que pode desdobrar a dobra grupal, possibilitando a abertura para o encontro com esse plano que é coletivo e impessoal, onde a mistura e heterogeneidade são possíveis, onde um exercício ético de alteridade pode se fazer.

CAPÍTULO 2

A GRUPALIDADE COMO DIMENSÃO RELACIONAL DE NOSSA EXISTÊNCIA

Neste texto gostaríamos de aprofundar a questão da grupalidade na sua relação com uma perspectiva ética. Para isso, estaremos retomando novamente algumas das contribuições nos deixadas por Foucault a respeito do “cuidado de si”, na tentativa de produzir uma relação com algumas idéias desenvolvidas por Maturana e Varela, principalmente, o conceito de “co-emergência”, naquilo que acreditamos ser uma radicalização ética do cuidado de si e do outro.

Estaremos fazendo uso de textos relacionados a um dos cursos ministrados por Foucault no Collège de France nos anos de 81 e 82, intitulado *A hermenêutica do sujeito*¹⁰, dentre outros artigos¹¹ frutos de entrevistas dadas por ele nesta mesma época. Lembramos que estes foram anos em que Foucault viveu um recolhimento, e até mesmo um silêncio entre a publicação do primeiro volume da História da sexualidade em 1976 até a publicação simultânea dos dois outros volumes *O uso dos prazeres* e o *O cuidado de si* em 1984, ano também da sua morte. Tanto o curso quanto as entrevistas dadas neste período mostram o recolhimento ativo no qual Foucault se dedicara, e é esse material que nos permite entrar em contato com o que ocupava o seu pensamento naquele momento: a questão da ética e do cuidado de si.

2.1 O cuidado de si e do outro: a constituição de um *êthos*¹²

Afirmávamos em texto anterior a importância dessa dimensão ética no que concerne à constituição subjetiva dos indivíduos. Nos últimos livros uma nova perspectiva alcança o pensamento foucaultiano. Se o cuidado até então era pensado numa prática coercitiva, de controle sobre os indivíduos produzindo o louco, o delinqüente, um cuidado mais próximo da

¹⁰ FOUCAULT, M. (1982). **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

¹¹ FOUCAULT, M. (1984) - A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos e escritos V**, ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2004.

¹² Foucault (2006b: 290) lendo os textos gregos levanta algumas das variações da palavra *êthos*. Desdobra-se como: substantivo, verbo e adjetivo. *Ethopoieîn*: produzir o *êthos*, “transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo”. *Ethopoia*: formação do *êthos*. *Ethopoiós*: “aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo”. O *êthos*, portanto, aparece como algo produzido e não como uma regra a priori a ser seguida. É algo que se constitui no decorrer da vida de um indivíduo, através de uma prática de si. É ainda aquilo que, ao longo da prática, traz a possibilidade de uma transformação no ser. Foucault (2004: 270) define como “a maneira de ser e a maneira de se conduzir” de um sujeito ou de um coletivo.

noção de governo, que servia aos interesses e fortalecimento do Estado, agora é possível apresentar também uma outra qualidade de cuidado, aquele que o indivíduo estabelece consigo mesmo, na possibilidade de governar-se, através de uma prática de si.

A questão da *governamentalidade*¹³ é uma problemática central, tanto nos estudos sobre os gregos e romanos quanto no governo que se faz na modernidade. Foucault (2006a) nos diz que vivemos desde o século XVIII na era da *governamentalidade*, onde as técnicas de governo tornaram-se a questão política fundamental e onde se inserem tanto as lutas reais quanto a atual sobrevivência do Estado. O Estado, na verdade, não tem uma unidade, sendo mais “uma realidade compositória e uma abstração mistificada” (FOUCAULT, 2006a: 292), que sobrevive distribuída através de estratégias e táticas de governo.

Essa “arte de governar” é muito recente dentro de nossa história. Na antiguidade greco-romana já existia uma série de tratados que aconselhavam ao príncipe sobre como exercer o poder, como se relacionar com seus súditos. Foucault (2006b) nos mostra como nos séculos I-III os filósofos se espalham por toda parte, inseridos nos grandes debates e conflitos, misturados à vida política, aconselhando àqueles que governam a cidade. Porém, no decorrer dos séculos, principalmente a partir do séc. XVI, o que se vê não é mais essa qualidade de aconselhamento, mas a construção de uma arte de governar que se produz na combinação da razão de Estado e do poder pastoral¹⁴ – relacionado ao problema do governo das almas e da

¹³ Em seu artigo *A governamentalidade*, Foucault (2006a) trabalha a temática do governo, situando seu surgimento a partir do séc. XVI, na convergência de dois processos: 1 - na passagem do Feudalismo à emergência e instauração dos grandes Estados territoriais e administrativos; 2 – o movimento da Reforma e Contra-reforma, que questiona o modo como se é dirigido a fim de alcançar a salvação. Estudando os textos da época Foucault estabelece diferenças entre o poder exercido pelo soberano e as teorias da arte de governar. No estudo de Maquiavel, por exemplo, destaca aquilo que seria para o príncipe o alvo do poder: sua relação com o que possui, com o território herdado ou adquirido e com seus súditos. O soberano adquire um principado por herança, por conquista, e o mantém por laços de aliança com outros príncipes, laços de tradição. Mas, é uma relação sempre muito frágil, já que pode ser rompida, por exemplo, quando um outro príncipe (re) conquista seu principado. O exercício do poder deste soberano se faz então resguardando e protegendo seu principado, que não corresponde exatamente ao território e aos súditos, mas a essa relação de soberania herdada ou adquirida. Já no governo, as práticas de governar encontram-se distribuídas, na medida em que muita gente as exerce, como o pai de família, o professor em relação ao discípulo, etc. Porém, essas práticas estão dentro da sociedade, do Estado. “Portanto, pluralidade de formas de governo e imanência das práticas de governo com relação ao Estado (...), que se opõem radicalmente à singularidade transcendente do príncipe” (FOUCAULT, 2006a: 280). Nesta arte de governar, o governo não se dá sobre um território e seus habitantes, como no príncipe de Maquiavel; mas sobre um conjunto de homens e coisas (relações com as riquezas, os meios de subsistência, a fertilidade, a fome, as epidemias). Trata-se então de dispor das coisas de forma correta para se atingir determinados fins. Assim, é no final do séc. XVI e início do séc. XVII que a arte de governar começa a se organizar a partir de uma razão de Estado, superando o regime até então dominado pela estrutura de soberania. Isso quer dizer que o Estado se governa a partir de uma racionalidade que lhe é própria, com o fim último de consolidar o próprio Estado. Não obedece nem a leis transcendentais, divinas ou naturais, mas encontra sua razão em si mesmo. Não respeita nenhuma regra, já que funda as próprias regras.

¹⁴ O Estado de Governo apropria-se de uma antiga técnica cristã: o poder pastoral, que apontava a salvação da alma em outro mundo. Essa associação à razão de Estado redireciona a meta de salvação, que passa a ser a salvação neste mundo, o que envolve uma luta por prosperidade, realização e segurança. Já havia nesta técnica desenvolvida pelo cristianismo uma direção individualizante através dos rituais de exame de consciência,

conduta dos homens – e que cuida dos homens enquanto população, exercendo um tipo de controle totalizante e individualizante, que vimos como o exercício de uma biopolítica, um poder sobre a vida.

A *governamentalidade* é, exatamente, esse campo estratégico de relações de poder, móveis e reversíveis, que envolvem tanto a relação de si para consigo quanto a relação com os outros. Na análise de como as relações de poder são produzidas, tanto na antiguidade como nas sociedades atuais, o que se coloca como ponto fundamental é a questão da liberdade. Só é possível haver relações de poder quando há liberdade, ou melhor, quando os sujeitos forem livres. É preciso, mesmo de forma desequilibrada, que as relações de poder possam mudar, circular e se reverter, que os diferentes indivíduos utilizando estratégias possam se modificar. Só se pode exercer o poder sobre um sujeito se este, em algum momento, também estiver em situação de exercê-lo. Porém, há circunstâncias, ou como Foucault (2004) define, há “estados de dominação” em que as relações de poder ao invés de serem móveis encontram-se tão cristalizadas que a margem de liberdade é pequena e limitada.

O que nos faz pensar que a questão do governo é, principalmente, a questão de como cultivar a liberdade. Como exercitar a liberdade [questão da ética], no cuidado que se faz consigo e com os outros [questão da política]? Como fazer um governo como prática de liberdade? É a partir de uma proposta ética que Foucault afirma essa possibilidade, apontando que a ética é “a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2004: 267).

É importante compreendermos, portanto, como na antiguidade se produziu um conjunto de práticas que fundamentavam as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podiam exercer uns em relação aos outros. Como podemos pensar as práticas de cuidado não como assujeitamento de uns sobre os outros, mas como uma prática ética de liberdade?

Há na história da cultura de si ao menos três momentos que fundam mudanças importantes na relação do sujeito consigo mesmo e com os outros e que nos ajudam a compreender nossos modos de vida atuais. São definidos por Foucault como: um primeiro período platônico-socrático; um período helenístico (séc. I e II de nossa era) e um período cristão que se inicia na passagem aos séculos IV-V. Cada período comporta uma complexidade de acontecimentos e tendências diferentes de pensamento, que ultrapassam suas divisões esquemáticas, não sendo nossa intenção aprofundá-los neste trabalho. Importa-nos, principalmente, o segundo momento, considerado como “a idade de ouro do cuidado de si”

confissão, arrependimento de pecados, porém com a formação do Estado moderno o poder pastoral se transforma em técnica política de subjetivação, a fim de reforçar o poderio do Estado.

(FOUCAULT, 2006b), na qual também são produzidas novas relações entre o cuidado de si e do outro, através de uma série de práticas e estratégias.

Na antiguidade o cuidado de si, o fato de ocupar-se consigo, está relacionado à noção, em grego, de *epiméleia heautôu* (FOUCAULT, 2006b). Essa noção se constitui como uma chave nos estudos foucaultianos. Isso se deve ao fato da *epiméleia heautôu* congregar tanto um movimento de reflexão quanto de ação. Primeiro apresenta-se como uma **atitude**, um modo de estar no mundo, de refletir sobre as coisas, de estabelecer relações consigo, com os outros e com o mundo. Também é uma **forma de olhar**, de conduzir o olhar para si mesmo de maneira a estar atento ao que se passa no próprio pensamento, a conhecer-se, em grego *gnôthi seautón*. Além disso, **implica ações**, ações para consigo, de forma a modificar-se, a transformar-se. *Epiméleia heautôu*, portanto, define uma atitude; uma reflexão sobre si mesmo e uma série de práticas indispensáveis para o cultivo da ação no mundo, constituindo-se como princípio fundamental para a produção de subjetividade.

Foucault inicia sua primeira aula em janeiro de 82 afirmando o interesse em perceber de que forma o cuidado de si na antiguidade, *epiméleia heautôu*, foi sendo reduzido ao longo dos séculos, na história do pensamento ocidental, àquilo que era apenas uma de suas fórmulas: o conhecimento de si - *gnôthi seautón*. Indica esta última como algo fundador da relação entre sujeito e verdade, uma fórmula que alcança o cristianismo e se estabelece na forma de um poder pastoral, através de inúmeras técnicas de produção da verdade sobre o próprio sujeito.

É preciso lembrar que o problema da relação entre o sujeito e os jogos de verdade já havia sido examinado por Foucault (2004) seja na forma de jogos teóricos e científicos, a questão do saber; seja nas práticas coercitivas, poder. Porém, há agora uma certa mudança na colocação do problema da constituição subjetiva dos indivíduos. A relação entre sujeito e verdade será analisada a partir da prática de si, onde os discursos verdadeiros possibilitam uma modificação no ser do sujeito, constituindo-o. A relação é de apropriação e transformação constantes em um trabalho sobre si mesmo. Foucault analisa que na filosofia moderna há uma mudança de perspectiva que provoca o apagamento do cuidado de si na exaltação de um conhecimento de si. É a prevalência de uma fórmula sobre a outra que marcará a história da cultura de si.

O primeiro exemplo dessa emergência do cuidado de si na reflexão filosófica¹⁵ é o diálogo de Platão chamado *Alcibiades*, considerado um texto importante do período platônico-socrático (FOUCAULT, 2006b). No diálogo vemos uma incitação de Sócrates para que Alcibiades se ocupe de si. Sócrates pressente que este rapaz tem em mente mais do que aproveitar suas riquezas ou sua beleza, que não se contenta com elas, e que busca voltar-se para o povo, governar a cidade. Mas, o que sabe Alcibiades sobre governo? Ele sabe que quer governar, sabe também que tem status para isso (família rica, beleza, tradição), mas ignora como fazer para alcançar o bem-estar e a concórdia entre os cidadãos, que é no que consiste a atividade política. E é por **não saber** que Sócrates o aconselha a ocupar-se consigo mesmo, a tomar cuidado de si mesmo.

Vemos neste exemplo que há aspectos essenciais sobre governar a cidade que escapam a Alcibiades, que ele, simplesmente, desconhece: “Em que consiste o bom governo da cidade?”; “Como alcançar o bem estar dos cidadãos?”; “Como fazer para ter acesso a esse saber?”. Essa é a constituição do problema de como alcançar a verdade, e neste exemplo vemos que para que Alcibiades possa saber não basta que alguém lhe diga. Não é algo que Sócrates possa apenas lhe contar. E, mesmo que o fizesse, Alcibiades não alcançaria, não teria ainda capacidades e habilidades para manejar esse saber, já que é pela ocupação consigo mesmo, por um movimento de conversão, de modificação, de apropriação de si mesmo, que se pode produzir saber.

É somente a partir de um trabalho de ordem ética, de cultivo e transformação do ser, que o sujeito pode pretender alcançar a verdade. O saber é produzido através desse cuidado. É por isso que a fim de saber governar, é preciso que Alcibiades a si mesmo governe. É preciso buscar da prática de cuidado consigo mesmo o saber, a *tékhne*, indispensáveis para o governo dos outros. O cuidado de si e do outro se fazem aqui inseparáveis.

Como o cuidado de si pode levar a conhecer como se deve cuidar dos outros? Como trabalhando sobre si mesmo se pode alcançar algum saber?

Vemos no texto do *Alcibiades* que se ocupar de si exige um trabalho sobre si mesmo. Esse é o conselho dado por Sócrates: se quer governar a cidade, deve primeiramente governar

¹⁵ Foucault nos alerta que o princípio “ocupar-se consigo” como um imperativo positivo, não foi na Antiguidade uma recomendação para filósofos, algo destinado a uma classe de sábios e intelectuais. Ao contrário, é uma antiga sentença grega que se constituía como um princípio corriqueiro muito mais ligado a um privilégio político, econômico e social que a um privilégio de filósofos. Essa será também uma das críticas feitas por Foucault à filosofia antiga: aos gregos, nos critérios de superioridade social nos quais se assentam, no fato da ética ser um privilégio de uma casta social, e ao estoicismo romano quando a ética deixa de estar relacionada a condições sociais, onde o escravo também pode ser virtuoso. Mas, essa generalização da ética como um imperativo produzia o risco de que se tornasse uma obrigação normalizadora, a aplicação de uma regra universal (FOUCAULT, 2006b).

a si mesmo. Esse trabalho, portanto, deve fornecer a arte que permita cuidar do outro. Lembramos que esse cuidado é, segundo a noção de *epiméleia heautôu* primeiramente uma atitude, um *êthos*. Essa é a primeira consideração importante a respeito do que seja esse pronome reflexivo Si. É preciso cuidar de si, enquanto se é **sujeito de** relações, **sujeito de** ação, **sujeito de** atitudes, enquanto se é produzido como um modo de viver. Há aqui a afirmação do sujeito como uma subjetivação, não sendo algo em si mesmo, mas que só se constitui processualmente como “sujeito de”, ou “na relação com”.

O Si, como pronome reflexivo, impõe um movimento circular, afirmado também por Maturana e Varela como veremos mais à frente. Essa circularidade aponta para o princípio de constituição do ser, que é irreduzível ao sujeito nele mesmo. Há uma impossibilidade da redução do sujeito a um substantivo ou adjetivo, impossibilidade de que seja “um”. Ser “sujeito de”, “na relação com”, advém de um movimento circular de produção de si, que instaura o “entre-dois” ali onde só haveria “um”. Este é também o princípio de grupalidade ao qual nos apoiamos neste trabalho. A grupalidade, dimensão coletiva da existência, é o que possibilita a constituição de um si. Si, que indica o movimento de produção do ser. O Si advindo de processos de subjetividade tem sua morada e emergência no “entre-dois” e não no “um”. Há uma impossibilidade de ser sozinho e é essa a circularidade constituinte, o que somos nasce do “entre-dois”, das relações com outros seres, e retorna a essa condição produzindo uma sempre diferenciação.

Ocupar-se de si exige ainda uma forma de olhar a fim de conhecer a si mesmo, *gnôthi seautón* – em grego. Podemos dizer também uma qualidade de atenção sobre si, sobre os pensamentos e as ações, a fim de conhecer esse modo de vida em funcionamento, a fim de se perceber na ação. E, para cultivar tanto esse *êthos*, quanto o olhar atento que lhe é necessário, é indispensável que se pratique. A prática, de certa maneira, põe em funcionamento tanto esse *êthos*, quanto o olhar atento que o acompanha.

Foucault nos chama a atenção para o fato de que no *Alcibiades* a ênfase do cuidado de si, *epiméleia heautôu*, estava no conhecimento de si, *gnôthi seautón*. Esse si mesmo, o eu para o qual Alcibiades deveria se voltar é a alma. É nela que as idéias divinas se refletem. É na alma que a verdade faz morada. É ocupando-se consigo através do conhecimento que se pode acessá-las. É se conhecendo que é possível alcançar a verdade.

No segundo período, considerado como o marco da expansão do cuidado de si, há uma série de mudanças¹⁶ relacionadas à generalização do cuidado de si na sociedade e na educação, que farão com que transborde a atividade de conhecimento para se constituir como uma prática de si.

Essa mudança que tem como consequência a ênfase na prática de si, para que se possa produzir algum conhecimento de si, traz, na verdade, uma transformação ainda maior. Se no diálogo de Platão investe-se na alma como aquilo a que se deve cuidar, nos séc. I e II este cuidado de si, esse “si” do qual se cuida é a própria relação, a relação consigo, com os outros e com o mundo. O si como uma volta ao “um”, dá lugar ao cuidado de si como “entre dois”, como relação. Esse cuidado traduz-se como a produção de um *êthos*, que tem na prática de si seu principal método. É por isso que a prática de si, no *epiméleia heautôu*, tem seu auge nestes séculos, considerados como a idade de ouro do cuidado de si.

A prática de si ganha esse estatuto por inúmeras transformações, dentre elas, uma mudança tanto no objetivo quanto na finalidade do cuidado de si. Há uma convergência entre objetivo e finalidade. Não se cuida de si para cuidar da cidade, como no *Alcibiades*. Cuida-se de si por si mesmo. O cuidado de si se amplia afirmando-se não somente em sua função política, mas também em sua função ética, configurando-se como uma prática ético-política. É nesse período que o cuidado de si como cuidado ético constituirá um dos princípios mais importantes, tendo como reflexo não o cuidado de cada um com a sua alma, mas o cuidado com o corpo, com os bens e com o amor. A prática de si se amplia e toma estes três domínios como “superfície de reflexão”, como os principais domínios da aplicação da prática de si (FOUCAULT, 2006b: 200).

E o que significa cuidar de si por si e não mais pela cidade?

É a função do outro que está em questão nas duas proposições. No período platônico-socrático o imperativo era: cuidar dos outros para cuidar de si. Salvar os outros para salvar a si. É preciso lembrar a importância, nesse período, de se voltar para o governo. Aquele que governa a cidade, que garante o bem estar e a concórdia dos cidadãos, está, conseqüentemente, garantindo para si mesmo a felicidade. Além disso, a relação entre

¹⁶ Há dentre muitas mudanças ocorridas na passagem de um período a outro algumas que podemos assinalar quanto: 1- Educação. No diálogo de Sócrates e Alcibiades, fica patente o estado de ignorância em que este rapaz se encontra, mas, não exatamente, porque ignora certos conhecimentos e sim porque não sabe de sua própria ignorância, porque ignora que não sabe. Neste período, a educação se impõe sobre um fundo de ignorância. Na época helenística, segundo período, a vida inteira é uma educação. O sujeito educa-se através e para lidar com os infortúnios da vida. 2 - Quanto à generalização do cuidado de si que deixa de estar restrito a uma classe social para estender-se a todas as pessoas. 3 - Quanto à idade, já que é realizado durante toda a vida e não mais enfatizado na juventude, como no *Alcibiades*.

cuidado de si e governo da cidade era tão direta que o cuidado de si era considerado um privilégio político, econômico e social, destinado ao momento da juventude, onde se intentava aprender sobre governo. Era, fundamentalmente, uma prática política.

Essa é uma das grandes mudanças ocorridas na passagem de um período a outro, relacionadas à generalização do cuidado de si, tanto com relação à idade, quanto ao acesso. Nos séculos I e II o cuidado é uma prática que todos devem cultivar, independente das condições sociais, ao longo de toda a vida, não mais estando, exclusivamente, ligado à juventude.

Cuida-se não mais pela cidade, mas por si mesmo. Há uma inversão na relação. “É preciso ocupar-se de si porque se é si mesmo e simplesmente para si” (Foucault, 2006b: 237). A prática do cuidado de si, nesse momento, liga-se não somente à política, mas, sobretudo, à ética. Deve-se salvar a si mesmo por si mesmo. A salvação tem aqui o sentido de libertar-se da dominação e da escravidão.

E qual seria a relação do cuidado efetuado sobre si mesmo com o cuidado do outro? Estaríamos com essa inversão na relação afirmando um sujeito solitário e egocêntrico, que só tem olhos para si mesmo?

Talvez, seja difícil para nós compreendermos e nos aproximarmos da diferença fundamental posta em funcionamento nesse modo de viver, através desse *êthos*: governar a si mesmo, a fim de produzir ações justas, a fim de agir com liberdade. Nesse *êthos* é a liberdade que está em questão, é a liberdade que é cultivada no cuidado de si. “(...) Uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo, nem dos seus apetites, o que implica estabelecer uma certa relação de domínio, de controle, chamada *arché* – poder, comando” (FOUCAULT, 2004: 270). Não ser escravo de si mesmo, significa não estabelecer com os outros uma dominação tirânica, já que se assim o fizesse estaria sob o controle de seus desejos, aprisionado a eles. “É o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros” (FOUCAULT, 2004: 272).

Há como efeito do cuidado de si um benefício aos outros. Salvar a si passa por libertar-se da servidão a si mesmo. Libertar-se dos medos, da arrogância, do abuso do poder e, por isso, é, ao mesmo tempo, salvar os outros, não produzindo sobre o outro um governo, uma ação que cerceie ou limite sua liberdade de ser. Cuidar de si é cuidar do outro. Mas, apesar dessa intrínseca relação o cuidado de si tem o primado. Segundo Foucault (2004), a relação consigo mesmo é ontologicamente primária em relação ao cuidado dos outros. Porém, o primado não significa a desqualificação do cuidado do outro em relação ao cuidado que se estabelece consigo. Antes, é afirmar que o cuidado de si é condição para o cuidado do outro.

Entendemos que Foucault afirma um primado na relação de cuidado tendo como referência nossos modos de viver na modernidade. Se o primado estivesse no cuidado do outro, cuidar do outro para cuidar de si, poderia haver um risco de imprimir sobre o outro uma prática de pastoreamento, de condução e de submissão de uns em relação a outros. Esse risco é mais que notável em nossos dias quando, de fato, vemos uma arte de governar que imprime sobre o outro uma ação de extrema dominação e sujeição. Compreendemos o primado em Foucault, como um modo de assegurar que cuidando de si o sujeito não produzirá sobre o outro uma ação leviana, ambiciosa e de abuso de poder, além de afirmar a liberdade e inseparabilidade na relação.

Foucault nos traz através dos textos escritos por Marco Aurélio, imperador romano, um bom exemplo do que sejam os efeitos para os outros dessa dobra sobre si mesmo. Marco Aurélio propunha como princípio geral de conduta para si não se iludir acreditando que suas tarefas de príncipe eram mais importantes que as de qualquer outro homem. Buscava conservar-se simples, honesto, natural, amigo da justiça, afetuoso e solidário. “É preciso esquecer que se é um César, e somente realizar o trabalho, cumprir os encargos cesarianos sob a condição de comportar-se como um homem qualquer” (FOUCAULT, 2006b: 245). E qual seria o benefício para os súditos desse cuidado? É esforçando-se no cultivo de um *êthos*, que a relação com o outro pode se fazer tendo por base a generosidade, a amizade e a liberdade.

Essa liberdade possibilita uma operação muito importante. Não é somente libertar-se dos desejos de assujeitamento do outro, mas é também se libertar de uma cristalização que se dá no próprio sujeito, que toma seu olhar, e faz com que seja dominado por um amor excessivo a si mesmo ou por um desgosto sobre si mesmo. A liberdade faz frente ao apego ao eu como centro regulador de nossas ações.

Podemos então perguntar novamente: qual é o sentido do Si quando o pensamos a partir da idéia de cuidado e de prática – cuidado de si e prática de si?

Fizemos algumas indicações: Si como relação e como prática de liberdade. Mas, a partir disso, no que consistiria o cuidado de si? Cuidar da relação? Cuidar da liberdade? No entanto, se assim o fizermos, não estaríamos afirmando o Si como fundamento do cuidado e da prática? Como algo já dado e do qual se deve cuidar? Há aqui o perigo de compreendermos o Si tanto como sujeito ou agente do cuidado, aquele que efetuará a ação de cuidado sobre si mesmo ou sobre outrem, quanto, na outra extremidade da relação, como objeto do cuidado. Nas duas possibilidades o Si aparece reduzido a uma fórmula dualística: sujeito ou objeto, tornando-se ponto de partida ou de referência para a ação de cuidado.

Há ainda uma outra possibilidade. Dissemos que o que se cultiva no cuidado de si é a liberdade. Mas, talvez, a inversão da questão apresente melhor essa idéia: O que se cultiva na liberdade é um Si. De fato, é esse o sentido que encontramos na prática do cuidado de si. Antes de ser um fundamento das ações, o Si se apresenta como efeito emergente do que nele ou através dele se opera.

Vemos, portanto, novamente o movimento de circularidade que o cuidado de si impõe. O que é cuidado não é o Si, mas o próprio cuidado que o produz. Cuida-se do cuidado, cultiva-se o processo de constituição, justamente para que o Si não seja aprisionado em uma pessoalidade, reduzido a um centro estático e regulador das ações. Esse é um ponto muito importante, tendo em vista que a circularidade do cuidado de si, cuidado que cuida do cuidado, afirma o caráter processual e de variação do que chamamos de Si. Para que não sejamos aprisionados em apenas uma forma ou em um modo de viver, o que somos deve sempre esvaziar-se do caráter sólido das identidades, para que sem que nos agarremos a elas, possamos nos mover em meio a elas, criando no que somos espaços vazios de passagem. Eis, que o si fundamento, substancialidade, dá lugar a um si como efeito emergente da ação de cuidado, que, por definição, deve se esvaziar de si.

Em nosso cotidiano há bons exemplos do sofrimento produzido quando passamos a fazer um cuidado de formas e identidades. Rinpoche (2006: 16) traz a imagem do adulto e da criança que constroem um castelo de areia na praia. O castelo construído pela criança é constantemente levado pelas ondas do mar ou desmanchado por outras crianças, e a criança que o construiu sofre porque para ela o castelo é uma casa de verdade que vai durar para sempre. Mas, o adulto acha engraçado porque sabe que o castelo não era real e nem durável e por isso não se apega a ele. No entanto, o adulto não consegue, muitas vezes, olhar com a mesma sabedoria para os castelos que constrói em sua vida, sofrendo como a criança por achar que são permanentes. O adulto se esquece que tudo não passa de uma brincadeira de construir castelos para as ondas levarem.

Esvaziar-se de si é desapegar-se das identidades, de nossos castelos existenciais. O tema do vazio nos traz novamente o encontro com o “fora”, tendo em vista que a matéria de um si vazio de si é o fora. Como dobrar essa linha do fora? Como tornar o fora, caótico e vertiginoso, vivível e habitável? Como constituir uma dimensão do viver, que não esteja fadada à asfixia, às determinações do complexo saber/poder? Como esvaziar-se de si? Essas questões já nos acompanhavam no primeiro capítulo deste texto. Aqui acreditamos avançar um pouco mais.

Dobrar a linha do fora é constituir um Si. Mas, como? Foucault (2006b: 272) nos diz que é preciso construir um “vazio em torno de si”, um si fora de si. Um si esvaziado de substancialidade ou fundamento, que emerge por liberdade, nas relações com o mundo e com outros seres.

O Si advém em um movimento de liberdade e das relações com o mundo. Se há esvaziamento de um si fundamento é porque, paradoxalmente, o Si, enquanto passagem e liberdade transborda em um exercício de “outramento”, de alteridade, de transformação de si. É por poder libertar-se de si, abandonar-se como fundamento, neste gesto anti-narcísico ou anti-proprietário que a alteridade advém como valor supremo. A inseparabilidade entre o cuidado de si e do outro advém dessa operação constituinte de Si, que se dá no outrar-se.

Pois bem, vimos até aqui sobre a qualidade desse *êthos*, dessa atitude no cuidado de si, que compõe o *epiméleia heautôu*, e que com Foucault entendemos como um vazio em torno de si, um si fora de si. Um si vazio de fundamento e pessoalidade e por isso exercício de outrar-se, de transformar-se, no cultivo que se faz na relação com o outro como diferença potencial do que somos e no que somos.

Estaremos na próxima seção explorando o olhar que acompanha a constituição de um *êthos*, um modo de conhecer que pode nos permitir ver tanto a nós mesmos neste mundo, quanto ao mundo que construímos e habitamos.

2.2 Uma forma de olhar : conhecendo o conhecer

Há no cuidado de si, *epiméleia heautôu*, ao menos três direções inseparáveis: uma atitude, que vimos até aqui, como um modo de estar no mundo que implica a constituição de um *êthos*; uma forma de olhar e ações práticas.

A forma de olhar no *epiméleia heautôu* é uma operação de conhecimento. Há aí sempre o perigo de constituir uma forma de olhar para si em que o “si” se confunde com um sujeito individualizado. Esse perigo é vivido, segundo Foucault a partir do modelo cristão e pós-cristão e da apropriação destes pela razão de Estado. Vimos a produção desse olhar individualizante no estudo das sociedades modernas, através de estratégias disciplinares e de controle.

A fim de explorarmos uma forma de olhar que se volta sobre si, presente no *epiméleia heautôu*, estaremos acompanhando os estudos desenvolvidos por Maturana e Varela sobre a experiência humana. Estes autores trabalham a partir do campo das ciências cognitivas. É interessante que vindos dos estudos da cognição encontremos não somente uma proximidade

com o que viemos até então trabalhando, como também uma outra qualidade de compreensão e exposição de idéias que em muito contribui para a ampliação do tema do cuidado, bem como da grupalidade aqui em questão.

Maturana e Varela possibilitam um diálogo não somente com as ciências cognitivas, mas com a filosofia, a clínica, as teorias grupais, tendo em vista que a matéria de seus estudos é a abertura à experiência humana. Talvez, por isso produzam um contraste dentro das ciências cognitivas ao afirmar a cognição não a partir de leis ou princípios invariantes, mas a partir do problema da invenção. O sistema cognitivo é caracterizado como sistema autopoietico¹⁷ onde o vivo não se define como sistema auto-regulador, mas como sistema capaz de produzir a si mesmo ou de estar em constante processo de produção de si. Aqui encontramos nosso ponto de proximidade: produção de si e cuidado de si (transformação do ser).

É interessante que nesse ponto do texto compreendamos a relação possível entre os estudos da cognição, conhecer como conhecemos, proposto por esses autores e a forma de olhar, *gnôthi seautón*, que compõe o *epiméleia heautôu* grego. Entendemos que Maturana e Varela avançam em uma reversão do cartesianismo ao afirmarem não um conhecimento de si, voltado ao próprio sujeito, mas um conhecimento do vazio de si. Conhecer como nos produzimos e nos produzirmos na ação de conhecer, esse é o princípio paradoxal de circularidade presente em muitas das formulações desses autores. Cabe aqui também a crítica feita por Foucault à apropriação na modernidade do conhecimento de si como afirmação da individualização do sujeito e o caminho percorrido por ele, nos estudos das sociedades gregas,

¹⁷ Um bom exemplo para compreensão do processo de autopoiese advém da crítica realizada por Maturana e Varela (1995) às teorias evolucionistas propostas por Darwin e Lamarck. No Darwinismo, a fim de se combater a perspectiva criacionista, que postula o surgimento das espécies a partir da vontade divina, Darwin afirma o conceito de seleção natural em que há um engendramento das espécies umas pelas outras, onde os indivíduos com mais oportunidade de sobrevivência seriam aqueles cujas características fossem mais apropriadas para enfrentar as variações ambientais. Aqui há a idéia do organismo como fundamento da evolução. Já no Lamarckismo o meio faz o papel central na direção de mudança do organismo. Os autores criticam a idéia de um ponto de partida para a evolução sendo em Darwin o organismo e em Lamarck o meio. Afirmam que organismo e meio são efeito de inúmeros processos disparados por uma deriva natural. Portanto, não preexistem um ao outro, mas emergem juntos. Essa produção co-emergente se dá através de perturbações recíprocas e “acoplamentos estruturais”. O acoplamento estrutural se faz na busca do organismo por encontrar respostas para os problemas colocados por seu meio. Não há direção dada de antemão ou resposta prévia para os problemas com que se depara, mas um processo de invenção, de transformação do organismo e do meio. A evolução tem, portanto, como condição o processo de autopoiese para garantir a contínua auto-criação dos seres e do mundo em que vivem. Maturana e Varela concebem, portanto, o processo de transformação do vivo de forma mais radical que a biologia, afirmando o sistema vivo não como auto-regulador, cujo trabalho diante das perturbações sofridas seria o de compensação tendendo a uma homeostase, de forma a manter ou resgatar o equilíbrio perturbado. Na autopoiese a experiência de perturbação do equilíbrio dado é positivada, visto que é na perturbação de uma certa forma de funcionar que o sistema vivo pode se reinventar e se auto-produzir na direção de uma deriva natural.

a fim de afirmar uma perspectiva ética de produção de subjetividade. Acreditamos que esse é o ponto de confluência: em Foucault a produção de si, em Maturana e Varela a invenção de si.

O diálogo entre estes autores evidencia, portanto, que a fronteira entre conhecimentos é ilusória e arbitrária e que aquilo que poderíamos afirmar como contrários ou, irremediavelmente, díspares são, no entanto, complementares. A complementariedade afirma o exercício de transversalizar e porque não de outrar-se com relação aos saberes e experiências, onde filosofia, psicologia, biologia complementam-se e transformam-se mutuamente.

Maturana e Varela (1995) problematizam certos modos de olhar hegemônicos através dos quais, muitas vezes, nos movemos em nosso cotidiano. Buscam compreender ainda a possibilidade de um olhar que se volta sobre si ou como eles mesmos dizem que faz possível “o surgimento do ser autoconsciente” (MATURANA; VARELA, 1995: 29).

Um bom exemplo utilizado pelos autores é o do observador clássico em situação de pesquisa, onde se delineia uma relação que é tradicionalmente triangular, formada por um observador no vértice superior; em uma das bases o objeto a ser observado e na outra base o ambiente que circunda o objeto de pesquisa. Na verdade, agimos como pesquisadores tradicionais em muitas circunstâncias, nas relações com outras pessoas e com o meio ambiente.

No cultivo, por exemplo, de uma planta, como investigadores cotidianos, a olhamos todos os dias, vemos as variações que o meio ambiente promove: sol, água, vento, e da mesma forma como a planta interage com esses elementos. Na construção de um gráfico acompanhamos a progressão de seu desenvolvimento, a partir das variáveis ambientais. Mas, nesta pesquisa tradicional e corriqueira, o observador está sempre acima e à parte dos gráficos que produz. Vê tanto a planta, seu objeto, quanto às variações do meio independentes entre si e independentes do próprio observador. Nesse processo o conhecer é adquirir informações, acumular dados a fim de realizar previsões. Maturana e Varela (1995) afirmam, no entanto que há aí uma armadilha, a de acreditarmos na possibilidade de uma realidade objetiva independente da experiência perceptiva, ou seja, desse ato de observação.

Como pesquisadores cotidianos parecemos sofrer de uma visão bifocal: que ora enxerga somente o que está mais distante, ora o que está muito perto. As lentes para distância, objetivas, vêem uma realidade que se faz independente de nossas capacidades perceptivas e cognitivas, como no exemplo acima. Os olhos vêem um mundo já dado e que deve ser apreendido e decodificado por quem o observa. Mas sofremos também com lentes que buscam respostas somente em nós mesmos. Essa é uma visão subjetivista em que a

experiência humana é justificada como uma construção da mente. Duas visões, portanto, em que a natureza de nossas experiências se explica por um mundo real separado ou por um sujeito real separado (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003).

Mas, o que vivemos, de fato, mostra-nos que tanto uma lente quanto a outra recortam apenas uma possibilidade de nossa existência, impedindo que vejamos o que as extrapola. Como a armação de um óculos que com lentes especiais produzem um foco. Focados, deixamos de ver o que está no limite dessa visão, nas suas bordas. O que vemos traz o contorno estabelecido pela delimitação de nossas lentes.

Essa cegueira de ver, produzida por uma visão limitada, está na raiz de muitos de nossos sofrimentos. Com uma visão limitada o sofrimento parece inevitável. Planejamos nossas ações tendo por referência lentes independentes, mas o que encontramos é um mundo e um sujeito que se produzem juntos. Construimos fixações e apegos a coisas, pessoas, emoções, e tomamos um susto diante da impermanência daquilo a que nos agarramos. Tentamos conhecer as motivações dos atos das outras pessoas, traçamos nossas teorias, estabelecemos perfis de comportamento, buscamos entender o que acontece conosco e com o outro, mas nada disso nos ajuda efetivamente a sairmos de nossas confusões.

Maturana e Varela propõem, então, que coloquemos a nós mesmos na situação de objeto de estudo. Seria possível investigar a nós mesmos a partir de fora, como acreditávamos fazer com a planta? “Como é possível que eu mesmo possa dar conta das regularidades e variações perceptivas do meu próprio mundo?” (MATURANA; VARELA, 1995: 34-35). Nesse caso nem as lentes objetivas tampouco as subjetivas nos ajudam nessa tarefa, pois a irregularidade e a complexidade de nossas vidas é o que extrapola essas lentes, necessitando de uma ampliação da visão, para que possamos ver a natureza de co-dependência da realidade.

Mas, não era esse o problema ao qual o cuidado de si se dedicava na antiguidade? Entendemos que essa qualidade de produção de conhecimento era o que estava em questão na relação do sujeito com a verdade nesse momento histórico.

Como ao invés de conhecer **o que** conhecemos, podemos conhecer **como** conhecemos? Ao invés de conhecer o que o olho nos dá a ver, conhecer o próprio olho, compreender nossa visão, como um olho que olha a si mesmo.

Maturana e Varela (1995) afirmam que a concepção de um conhecimento objetivo sobre as coisas, independente daquele que observa e pesquisa, dificultou ao conhecimento humano compreender seu próprio funcionamento. A questão que esses autores colocam é: como é possível para o conhecimento humano conhecer o seu próprio conhecer? Como o

conhecimento humano pode conhecer, não através das lentes, mas o próprio processo de fabricação das lentes? “Como a consciência humana pode descrever seu próprio operar?” (MATURANA; VARELA, 1995: 19).

Operamos implicados a essa problemática. Na vida cotidiana desenvolvemos um conhecimento sobre nossas ações, que, na verdade, nos distanciam delas. Damos lugar a um pensamento racional e abstrato, que continuamente gera a si mesmo, de forma veloz, sem que sequer percebamos.

Caminhamos até o ponto de ônibus pensando que pode chover. Lembramos, então, que esquecemos de pegar o guarda-chuva e também um casaco. Parece que à tardinha pode esfriar. O resfriado na semana passada não poderia se repetir. Quando nos damos conta, já demos sinal ao motorista e já estamos entrando no ônibus. Passamos pela roleta, já guardando o troco na carteira, e temos a convicção que vamos chegar atrasados no trabalho. Rapidamente, listamos as coisas que temos a fazer quando chegarmos. A cabeça está fervendo e queríamos parar de pensar por um minuto apenas. Quando nos damos conta já estamos no fim da viagem. E, às vezes, até conseguimos ver que foi tudo tão rápido, que nem reparamos na paisagem do caminho, que o trocador na roleta nos passou despercebido e que sequer tínhamos visto que havia alguém sentado ao nosso lado.

É para esse fenômeno tão corriqueiro que esses autores nos chamam a atenção. Conhecer o próprio conhecer. Compreender nossos funcionamentos ao invés de agirmos condicionadamente através deles. Estar presente na experiência.

O cuidado de si nos gregos e romanos estava implicado a essa problemática. Foucault (2006b: 561) afirma que há uma relação permanente entre cuidado de si e conhecimento de si. E que esse conhecer é uma prática complexa composta por diferentes formas de reflexividade em um movimento de “volver os olhos para si” (FOUCAULT, 2006b: 268). Há pelo menos dois exemplos interessantes: em Plutarco, onde volver os olhos para si é desviá-los da agitação cotidiana e da curiosidade pela vida alheia. “(...) se trata de substituir o conhecimento dos outros ou a malévolos curiosidade em relação aos outros, por um exame um pouco sério de nós mesmos” (FOUCAULT, 2006b: 269). Essa seriedade aparece em Plutarco como a recomendação de se caminhar como os cães que são levados em coleira ensinados a não se dispersarem para os lados, mas seguirem em linha reta. É preciso concentrar-se em si mesmo, não para vigilância ou decifração de si, mas como exercício de atenção “para melhor concentrar o pensamento na própria ação” (FOUCAULT, 2006b: 272).

Um outro exemplo está nos exercícios¹⁸ realizados pelos estóicos, que tinham como objetivo estar atento à verdade daquilo que se pensa, às representações que se dão no pensamento e dos julgamentos, emoções e paixões suscitados por elas. Essa atenção buscava examinar se aquele que pensa coisas verdadeiras é também aquele que age como quem conhece estas coisas ou, em outras palavras, se há entre aquele que pensa e aquele que age retidão e continuidade. Se o pensamento e a ação são unos.

Entendemos que as questões que moviam esse exercício reflexivo aproximam-se daquelas evidenciadas por Maturana e Varela sobre o conhecimento: Como estar presente na experiência? Como estar presente enquanto se está agindo? Como se dar conta dos hábitos que movem nossas ações? Como acessar a liberdade diante dos acontecimentos da vida? Como, ao invés de ser pensado pelo pensamento em inúmeras abstrações cotidianas, poder alcançar uma visão ampliada capaz de olhar a si mesma?

A isso que na antiguidade se delineava como a prática de um cuidado de si, podemos pensar com Maturana e Varela como uma reflexão aberta e atenta para a experiência humana. Uma reflexão incorporada, encarnada, ao invés de abstrata e distanciada de nossas ações.

Por incorporada queremos nos referir à reflexão na qual corpo e mente foram unidos. O que essa formulação pretende veicular é que a reflexão não é apenas **sobre** a experiência, mas ela própria é **uma forma de experiência** – e a forma reflexiva de experiência pode ser desempenhada com atenção/consciência (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003: 43) [grifos nossos].

A reflexão não é sobre a experiência, mas uma forma de experiência. O que isso quer dizer?

Chagdud Tulku Rinpoche (2006), lama tibetano, utiliza-se da imagem do espelho para afirmar o acesso à sabedoria que mora no conhecimento da natureza de liberdade que nos é constituinte. Talvez, a idéia do espelho nos ajude a compreender o que esses autores afirmam a respeito do conhecimento e da atividade de reflexão que o acompanha. Rinpoche (2006: 29) diz que a maior parte das pessoas encara a vida como quem olha através de uma **janela**,

¹⁸ Dentre esses exercícios Foucault (2006b) destaca a *praemeditation malorum*, premeditação ou presença dos males, que foi sempre alvo de discussões na antiguidade, tendo em vista que havia nos gregos uma grande desconfiança em relação ao porvir. Na prática de si havia quanto à morte e ao porvir a direção de não tomá-los como alvo de preocupação, como nós mesmos o fazemos na modernidade. Preocupar-se com o porvir é estar “ocupado antecipadamente” (idem: 563). É ter o espírito aprisionado pelo porvir, não sendo, portanto, livre. O porvir é desqualificado por ser comparado ao nada, por não existir, não havendo domínio algum sobre ele. Ao mesmo tempo, o porvir é positivado, mas, paradoxalmente, em relação ao passado. Há um pensamento sobre o passado, que traz o primado da memória na antiguidade, em que a reflexão sobre a memória, sobre o que se passou aponta para uma atitude para o porvir. “(...) o que está em jogo na prática de si é precisamente poder dominar o que se é, em face do que é ou do que se passa” (idem: 564). É neste contexto de reflexão ética sobre o que somos e o que estamos a fazer que se coloca a questão do conhecimento de si.

julgando tudo que acontece consigo e com os outros como uma experiência externa. Dessa forma, olhamos para as coisas tentando nos apropriar ou nos afastar delas. O que vemos é rapidamente julgado como algo que gostamos ou não. Assim durante nossa vida, debruçados numa experiência de janela, agimos a partir do que cada coisa que vemos nos desperta: raiva, amor, desprezo, indiferença, satisfação. E, nos movemos impulsivamente em resposta a essas emoções.

Porém, é possível também se apropriar da experiência não como independente de nós, mas como um **espelho** a fim de examinarmos o que se passa conosco. Como se pudessemos olhar a nós mesmos enquanto se olha. Examinar nossas ações enquanto se age. Nesse momento a reflexão é uma experiência.

A imagem do espelho é muito utilizada nas práticas psicológicas, e por isso é bom que compreendamos como o espelho é usado no ensinamento dado por Rinpoche. O espelho é um instrumento muito familiar a todos nós, nele nos observamos e através dele guardamos uma imagem mental de como somos. Há também em nossos tempos modernos, mesmo que não claramente para todos, a forte relação do espelho ao mito¹⁹ de Narciso, um jovem de beleza inimaginável, que vendo um dia sua imagem em um espelho d'água é tomado por uma paixão por si mesmo que o leva a morte.

Rinpoche, no entanto, apresenta um espelho não-narcísico, que reflete como imagem não a nós mesmos, mas como nos constituímos. Nesse sentido, um espelho completamente às avessas da utilidade moderna. Nele não vemos nossa imagem, e sim o processo de produção da imagem que acreditamos ter. Nessa experiência vemos a ilusão de uma separação entre sujeito e mundo, já que o que nos serve de espelho é o próprio mundo. Olhamos para o mundo, para as relações com os outros seres, e vemos o mundo em nós, e nos vemos no mundo. Assim, tudo o que fazemos, nos mostra como nos constituímos. Tudo o que nos constitui mostra-nos o mundo que estamos fazendo com os outros. Esse é também o princípio de circularidade apontado por Maturana e Varela, que nos faz sentir uma vertigem, ou ainda,

¹⁹ Narciso, na mitologia grega, era filho de Cephisius (deus fluvial) e da ninfa Liriope, que quer dizer voz macia, e era um jovem extremamente belo. Mas, a despeito disso preferia viver só, pois não encontrava ninguém que estivesse à altura de merecer seu amor. Um dia, depois de muito caçar, sentou-se à beira de uma fonte cujas águas eram muito claras e debruçou-se para se refrescar. Nesse movimento surpreende-se vendo uma figura muito bela que o olhava dentro das águas. Imagina que seja um espírito que habita a fonte e admira-se com sua beleza. Apaixona-se então pela saúde e beleza daquele ser, que parecia retribuir seu olhar. Assim abaixa o rosto nas águas, enfia seus braços, tentando beijar e abraçar este ser. Porém, no contato do seu corpo com as águas o ser some por alguns instantes, para voltar belo como antes quando Narciso se levanta novamente. Ele entende que a criatura o despreza e foge dele, o que o faz chorar. Suas lágrimas turvam a imagem nas águas, o que faz com que ela suma novamente. Narciso entende que quando toca as águas o ser foge dele, então pede à criatura que se não pode tocá-lo, se não o deseja, que Narciso possa, ao menos, ficar ali o admirando. É assim que Narciso fica dias e dias entorpecido por admiração e esquece-se de se alimentar, o que o faz definhando e morrer. (Fonte: www.geocities.com/eros_x111/mit-narcsi so.htm).

como propõe Foucault, faz-nos dar uma cambalhota no pensamento. De fato, o espelho não-narcísico promove a paradoxal experiência de descolamento de nós mesmos, quando olhamos para nós encontramos o mundo. Reside aí a dimensão coletiva constituinte de nossa existência.

Mas, podemos avançar um pouco mais e nos perguntarmos: como é possível refletir sobre nós mesmos, sem que essa reflexão seja apenas uma abstração que nos distancia da experiência? Como refletir tendo a experiência como espelho?

Rinpoche utiliza exemplos simples e cotidianos para dizer de nossos modos de funcionamento. Um deles está na maneira como nos entregamos às nossas emoções. Na experiência de janela quando olhamos para o mundo e algo não sai como gostaríamos logo sentimos, por exemplo, uma raiva, que, rapidamente, nos tira toda alegria.

Nessa atitude de raiva, segundo Rinpoche, é como se nos atirassem uma flecha, e o tiro saísse curto, então ficamos ali concentrados no problema apanhando várias vezes a flecha e cravando em nosso peito muitas e muitas vezes. Quando a raiva nos domina tentamos rapidamente acabar com aquilo que a tenha provocado, se é uma pessoa temos vontade de feri-la. Mas, quando isso acontece é como se “tendo decidido matar uma pessoa jogando-a em um rio, você se agarrasse ao pescoço dela, pulasse na água e os dois morressem afogados” (RINPOCHE, 2006: 24). Daí entendemos que destruir nossos inimigos parece ser também uma auto-destruição.

Esse é um precioso ensinamento sobre onde reside nosso reflexo. Nossa imagem não pode ser encontrada na alma, como em Alcibíades, ou no interior de nós mesmos, como é muito enfatizado nas sociedades modernas, mas no outro. Olhamos para o outro e o vemos em nós. A vida que pulsa no outro é essa mesma que nos movimenta e tanto nossa experiência de alegria quanto de tristeza é produzida coletivamente. Não existimos sem o outro e só podemos conhecer como nos movemos através de um outramento. Os seres que acreditamos serem nossos inimigos são, ao mesmo tempo, nossos aliados, pois nos mostram as dificuldades que vivemos enquanto seres de uma mesma comunidade.

Na experiência do espelho não-narcísico podemos aprender a olhar para o desenvolvimento disso que sentimos ao invés de responder prontamente. No espelho podemos perceber que não há solidez nessa experiência e assim presenciar sua passagem em nós, a fim de agir com liberdade diante do que nos está acontecendo. Não reprimimos o que estamos sentindo, e nem mergulhamos nos envolvendo, mas criamos um espaço vazio onde a reflexão e o conhecimento nos auxiliam a tomar decisões que tragam benefícios para todos.

É assim que Rinpoche (2006: 27) nos convida a sentarmos em frente ao espelho, olharmos para nossa imagem e procedermos insultos e elogios ao que vemos: “Você é feio!”; “Você é bom!”. E, assim observarmos. O que mudou? Independente do que digamos a imagem continua sendo o que ela é.

Mas, o que ela é? Será que há alguma substancialidade? Algum fundamento? Se a imagem tem alguma natureza podemos dizer que é a da liberdade. Não há nada que digamos em frente ao espelho que possa nos definir, que tenha realidade em si mesmo. E se é assim é porque o que somos ou o que podemos ser não está dado em nós mesmos, mas depende de nossas ações neste mundo. Assim, a fim de refletirmos sobre nós é preciso que essa reflexão não se perca da experiência, que esteja a ela vinculada e que seja ela mesma uma experiência.

O mundo não é independente de nós, não nos é dado de antemão, mas é algo que construímos juntos a partir do modo como respiramos, como tocamos, como conhecemos. “O mundo por nós conhecido não é pré-definido, mas sim efectivado (enacted) mediante a nossa história de conexão estrutural” (VARELA, 1995: 27). O mundo emerge mediante manipulação concreta. A essa compreensão Varela (1995) chama de abordagem enactiva, que afirma a relação estreita, dependente, entre ação e agente no processo cognitivo.

Há uma imediatidade entre percepção e ação. Nossas ações são sempre em regime de urgência. Em inúmeras atividades diárias agimos sem que precisemos pensar a respeito. “o nosso mundo vivido está tão ao alcance da mão que não temos necessidade de reflectir conscientemente sobre o que ele é e como o habitamos” (VARELA, 1995: 19). Caminhamos, comemos, conversamos com as pessoas sem que nos demos conta do complexo saber-fazer já incorporado a fim de que essas ações sejam realizadas. É por que vivemos em uma co-produção constante, que a prática da reflexão aberta nos parece tão importante, já que exige que voltemos os olhos não para nós mesmos, senão bastaria que nos observássemos diante do espelho narcísico, mas para o próprio movimento de olhar, para esse movimento circular e reflexivo que produz um si, que produz um mundo, dando-nos possibilidade de descobrir nossos pontos cegos e a prisão produzida por nossas certezas.

Nessa forma de reflexão é possível interromper a cadeia de pensamentos abstratos que nos tomam cotidianamente, de forma a estarmos presentes em nossas ações. Romper com os hábitos que nos condicionam, de forma a haver uma retidão entre pensamento e ação, tema tão importante também para os gregos. É dessa maneira que a reflexão torna-se incorporada, encarnada, porque, de fato, ela é efetivada. A reflexão é uma experiência.

Caso contrário, a reflexão continuará sendo somente uma abstração. Enquanto abstração busca algo que represente o que somos. Como quando ficamos horas absorvidos em

pensamentos que se multiplicam, buscando explicações coerentes para nossas atitudes ou as de outrem, tentando encontrar algo que represente o que somos, que nos dê permanência e estabilidade, que defina nossa personalidade.

Mas, o exercício em frente ao espelho faz desmoronar qualquer certeza que tenhamos conquistado. E, nos coloca mais dúvidas. Se a imagem que vemos de nós mesmos não é nem boa, nem má, nem bonita, nem feia, o que ela é? Qual é seu conteúdo? Seu fundamento?

Podemos dizer que ela é simplesmente vazia, essa é a sua natureza. Se já encontrávamos em Foucault o tema do vazio, em Varela (1995: 68) a competência ética é o progressivo conhecimento da “virtualidade do Si mesmo”, ou de um si vazio de si. Esse si, afirma o autor, é algo temporário e desunificado, privado de centro ou localização, completamente dessubstancializado e por isso virtual. Varela afirma, no entanto, que “a compreensão da ausência de fundação como sensibilidade não-egocêntrica, (...) requer que reconheçamos o outro com quem cooriginamos de forma dependente” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003: 256). Se dissemos, portanto, que existe um si, ainda que vazio, se falamos em um “eu” mesmo que inexistente, é menos para afirmar uma individualidade e mais para que ao dizer “eu” haja “outro”. Se há um “eu” é por generosidade a fim de que exista o “outro”. Só há eu se há outro, e aí mora a generosidade.

Há, portanto, um “si mesmo sem si” (VARELA, 1995: 65), vazio de identidade, visto que sua emergência se dá no encontro com o mundo através de uma sucessão de configurações e acoplamentos que nascem e morrem, emergem e se apagam. E isso é notável em nossas vidas. Se olharmos um pouco para nós mesmos poderemos compreender o caráter virtual do si. Quantas mudanças já se passaram em nós? Não somos mais os mesmos de quando crianças, não somos nem mesmo iguais ao que éramos há um ano. Nossos gostos mudam, nosso corpo, nossas convicções. Mesmo as pessoas que cultivam hábitos muito cristalizados mudam, e sofrem, às vezes, exatamente, porque gostariam de encontrar permanência e estabilidade.

As mudanças se devem ao fato de estarmos vivos realizando ações todo o tempo, produzindo-nos e produzindo ao mundo em que vivemos, por isso a atenção para com a experiência. Porque é nela que emergem um si e um mundo. Conhecer, portanto, é fazer nosso mundo. O conhecimento funciona como intervenção. O que conhecemos modifica o que somos e o mundo que habitamos. Nossa matéria de constituição é vazia de substancialidade em si mesma, mas é prenhe da concretude que nossas ações promovem.

Se agimos sempre em um mundo que conhecemos e conhecemos sempre agindo, podemos dizer que todo ato de conhecer é uma ação. Em muitos momentos de nossa vida

agimos alheios a essa compreensão, ausentes no que estamos fazendo. Mas, se tornar-se atento às nossas ações pode produzir novos mundos, então quanto mais abertos e presentes estivermos na experiência, mais amplos poderão ser nossos mundos, mais seres poderão ser incluídos e mais alegria genuína poderá haver neles. À medida que o conhecer se amplia, que nossa reflexão se torna mais aberta, nossas ações também se tornam mais lúcidas e ampliadas.

Somos o que fazemos. Essa compreensão nos convida a refletir sobre a obra que estamos realizando, o que estamos fazendo de nós e deste mundo. Essa reflexão não se torna possível se nos abstrairmos de nossas ações, se nossas lentes são as de separação e independência. Mas, exige o cultivo da abertura de nossa reflexão a fim de tornar-se incorporada na experiência.

A reflexão aberta possibilita-nos perceber que há um encadeamento constante entre o que pensamos e o que fazemos. Há uma inseparabilidade entre o que somos e como o mundo nos parece ser. “Todo fazer é conhecer e todo conhecer é fazer” (MATURANA; VARELA, 1995: 68), essa é a circularidade fundamental. O ato de conhecer produz um mundo e toda construção de mundo produz conhecimento. Essa compreensão implica um comprometimento de caráter ético-político:

O conhecimento do conhecimento compromete. Compromete-nos a tomar uma atitude de permanente vigilância contra a tentação da certeza, a reconhecer que nossas certezas não são provas da verdade, como se o mundo que cada um de nós vê fosse o mundo, e não **um** mundo, que produzimos com outros. Compromete-nos porque, ao saber que sabemos, não podemos negar o que sabemos (MATURANA; VARELA, 1995: 262) [grifos nossos].

Conhecer como conhecemos, compreender a natureza co-dependente de todas as coisas produz um compromisso ético-político. Essa compreensão faz-nos perceber que nossa vida é inseparável da vida de outros seres e que nossas ações produzem um mundo compartilhado. Esse compromisso é com a vida que construímos juntos, onde não se faz mais possível a entrega a ações egoístas e autocentradas, onde a alegria só pode ser vivida no coletivo.

Neste trabalho buscamos explorar uma dimensão de grupalidade que não é nada mais que essa dimensão coletiva e co-dependente já existente em nós, mas que é por nós ignorada muitas vezes. Entendemos, juntamente com os autores aqui trabalhados, que nossas possibilidades tanto de saúde e alegria, quanto, radicalmente de existência residem no acesso a essa dimensão de interdependência, o que demanda muito trabalho. É na prática que, no

mesmo movimento de constituição de um si, o si pode esvaziar-se de si enquanto algo sólido, para dar passagem ao outro.

2.3 Prática de si: o cultivo da ação no mundo

Mas, como cultivar um olhar desapegado? Uma reflexão aberta? Como cultivar a liberdade refletida em um *êthos*?

É interessante percebermos que assim como no cuidado de si a reflexão aberta é sempre acompanhada de uma prática, de tecnologias, que possibilitem, de forma cotidiana, uma desaprendizagem, o abandono de hábitos de desatenção. Se Foucault busca na antiguidade inspiração para os estudos da subjetivação, e de uma relação com o outro e com a vida que implique a liberdade, Varela (1995) busca na filosofia oriental - confucionismo, budismo e taoísmo - a inspiração filosófica e prática da reflexão aberta.

Assim como Foucault nos relata alguns exercícios realizados na prática de si na antiguidade, Varela nos traz a meditação como uma das práticas de atenção fundamentais na tradição budista. A palavra meditação, *gom*, em tibetano, vem da mesma raiz do verbo familiarizar-se. Rinpoche (2006: 28) diz que através de vários métodos “nos familiarizamos com outros modos de ser”. Isso nos ajuda a pensar a importância da prática nesta tradição e também nos gregos. Se o que se é está implicado às experiências no mundo, a transformação do ser é dependente de uma prática. A prática de si nos auxilia não somente na construção de um outro modo de ser, mas, principalmente, a compreendermos o processo de produção do ser, a nos familiarizarmos com os processos em questão, a conhecermos nossos funcionamentos.

A meditação tem como objetivo levar o praticante a cultivar uma atenção para com o que se passa no pensamento, “experienciar o que a mente está fazendo enquanto ela o faz, estar junto com a própria mente” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003: 40). É como se espreitássemos a nós mesmos, atentos para o que estamos fazendo de nós.

A dissociação mente-corpo, consciência-experiência é o resultado de hábito, e esses hábitos podem ser quebrados. Quando a pessoa que medita interrompe sucessivamente o fluxo do pensamento discursivo e volta a estar presente com sua respiração ou atividade diária, há uma diminuição gradual da inquietação da mente. A pessoa se torna capaz de ver a inquietação dessa forma e de ser paciente com ela, em vez de ficar automaticamente perdida nela (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003: 42).

A reflexão aberta implica uma desaprendizagem de hábitos. A prática da meditação possibilita estar atento ao que de fato move nossas ações, às emoções que as condicionam, à impulsividade e reatividade que nos põe em funcionamento sem que sequer nos apercebamos das conseqüências de nossas ações para nós e para os outros.

Mas, porque falamos em desaprendizagem e não em aprendizagem de uma nova habilidade? Compreendemos que há tanto na prática de si na filosofia greco-romana quanto na prática da meditação na filosofia oriental a afirmação de uma desaprendizagem. Esse é um ponto muito importante, que leva-nos a perguntar: se desaprendermos os padrões habituais pelos quais nos movemos, o que nos resta? Se com a reflexão aberta não mais nos movemos pelos hábitos que condicionam nossas ações, movemo-nos pelo quê então? E aí mais uma vez estamos muito próximos da experiência grega. O que nos move é a liberdade, nossa matéria de constituição. A prática de desaprendizagem como caminho ético tem por objetivo o acesso à liberdade.

Na Antiguidade greco-romana vemos uma série de procedimentos mais ou menos ritualizados, uma diversidade de práticas destinadas à produção de uma transformação do modo de ser do sujeito. Foucault (2006b) nos relata uma série delas, que vão desde exercícios de abstinência e resistência, práticas de purificação, de privação a práticas de meditação a treinamentos de vigilância a fim de se estar atento ao que se passa no pensamento.

Fazem parte delas também os exames de consciência, que funcionam como uma prestação de contas, um balanço a fim de recordar o que se tinha para fazer, as tarefas cumpridas, e a maneira com que foram realizadas. Como em Sêneca numa necessidade de “descarregar, de tempos em tempos, diante de si a carga da própria vida e do tempo que passou” (FOUCAULT, 2006b: 201) ou como em Marco Aurélio na correspondência com Frontão, seu mestre, na qual conta com detalhes as atividades de seu dia: como se sente, os remédios de que faz uso, o estudo, a alimentação, o momento em que conversa com os pais, o trabalho que realiza, o banho, a posição na hora de dormir. Uma carta²⁰ que exprime esse exercício de memorização, de reflexão com relação àquilo que se faz de si mesmo.

²⁰ Foucault (2006b) estabelece uma diferença importante entre o texto de Platão, o *Alcibiades*, e o conteúdo da carta de Marco Aurélio. Nesta ele chama atenção para o fato de que estão ali listadas várias atividades realizadas em um dia, onde se pode distinguir três domínios: dietética (cuidados com o corpo), econômica (cuidados com os bens) e erótica (cuidados do amor). Lembramos que Foucault analisa esses três domínios no “Uso dos prazeres” (FOUCAULT, M. **História da sexualidade Vol. II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984). Foucault ressalta que no texto do diálogo de Platão, Sócrates aponta o eu, a alma, como o objeto do cuidado de si, não sendo portanto nem o corpo, nem os bens, nem o amor. Esta carta, pertencente ao segundo momento na história da cultura de si, apresenta uma ampliação da prática de si, que toma o corpo, os bens e o amor como os principais domínios para sua aplicação.

É importante que compreendamos que o exame de consciência realizado tanto por Sêneca quanto por Marco Aurélio não é a mesma prática realizada na cultura cristã. Se nesta a consciência apresenta-se como morada da razão, e por isso tem o estatuto de guardião da moral e de depositário das ações boas ou más a serem verificadas e conscientemente analisadas, o que pode gerar uma “consciência culpada” ou aliviada, na tradição greco-romano equivoca-se a relação da consciência como faculdade julgadora da razão. O exame de consciência aqui se presta não a um exercício de retenção, acúmulo e apreciação do que se pensa ou faz, mas a uma função crítica.

Tanto Sêneca quanto Marco Aurélio ao examinarem as atividades de um dia as avaliam criticamente buscando ver não o que fizeram, mas como realizaram cada tarefa, a fim de se perceberem na ação, para, no mesmo movimento, desfazerem-se de seus fardos, descarregarem suas lutas, suas cargas, “descarregarem o livro do dia (...) o livro de sua memória” (FOUCAULT, 2006b: 201). Não é em absoluto uma prática de reter para si o que se fez, apegando-se ao modo como foi feito, mas de descarregar, dar passagem, esvaziar-se, compreendendo como se fez cada coisa e como cada coisa os constitui também. É preciso lembrar que a prática de si não é uma aprendizagem de novos hábitos, de encontrar uma nova forma para se fazer da próxima vez, mas um desaprender de todos os maus hábitos. Foucault (2006b: 602) afirma que “desaprender (de-discere) é uma das importantes tarefas da cultura de si”. E porque isso? Desaprender indica um movimento de desprendimento: desapegar-se, desprender-se, deixar de estar apegado, de estar preso a si, como sujeito proprietário de suas ações, como sujeito substancializado. Examina-se e, no mesmo movimento, esvazia-se, desfaz-se de si.

Em todos os momentos da vida havia sempre um exercício que poderia ser realizado, muitas vezes, acompanhado também de algumas recomendações, regras de prudência e sugestões sobre a maneira como realizá-lo. Mas, Foucault insiste em apontar, que essas referências que acompanhavam os exercícios não funcionavam como regras prescritivas a serem seguidas. Havia uma liberdade tanto na escolha das práticas quanto na sua regularidade, porque o que estava em questão não era seguir uma regra de vida, mas constituir uma arte de viver.

Se a *tékhne* devesse ser um *corpus* de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, (...), se nela não houvesse precisamente essa liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhne* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida (FOUCAULT, 2006b: 513).

É muito interessante percebermos que havia na prática de si efeitos de austeridade e renúncia, assim como no método de meditação da tradição budista. Para realizá-los era necessário alguma sobriedade, disciplina e dedicação. Mas, estes não davam lugar à obediência, ou a renúncia de si, já que tinham na liberdade seu princípio fundamental.

Essa é uma das mudanças que marcam a passagem da ascética ao ascetismo cristão. O cuidado de si no período helenístico não era uma obrigação que todos deveriam acolher, mas uma escolha de cada um quanto a sua existência. Mas, no final desse período há uma generalização tamanha dessa prática que o cuidado de si passa a não ser mais uma escolha, mas uma prática social na qual todos devem se inserir. Há aí o prenúncio do que na prática cristã se constitui como um apelo universal. O cuidado de si como apelo vai sendo transformado na sua maneira de ser entendido e praticado, de forma que o que se fortalece é o conhecimento de si, *gnôthi seautón*.

A ênfase no ascetismo cristão do *gnôthi seautón* produz novamente uma mudança na relação de cuidado. Agora não se cuida da alma, ou da relação consigo e com os outros, mas de um eu regulador das ações, separado das relações processuais que o constituem. Foucault nos diz que esse eu se constrói como renúncia a si mesmo. A renúncia de si, na verdade, é ao cuidado de si enquanto relação.

Essa mudança do alvo do cuidado, daquilo de que se cuida, produzirá também uma reformulação quanto à prática de si, que tem muitos de seus exercícios preservados, porém reapropriados de forma a serem vividos, muitas vezes, como um código prescritivo. O exame de consciência, por exemplo, como vemos em Sêneca, parece ter sido aclimatado e incorporado à prática atual de arrependimento de pecados.

Foucault (2006b: 385) nos diz que o “dispositivo de subjetividade” de nosso tempo é marcado por duas características. É comandado pela obediência à lei, já que as práticas e discursos sobre a verdade são tomados como leis transcendentais, exteriores ao sujeito, devendo ser por ele obedecidas como códigos morais. E, é marcada ainda pelo conhecimento do sujeito por ele mesmo, que prescinde da prática de si. Se há uma verdade que o sujeito detenha é a verdade de si mesmo, a verdade sobre ele mesmo. Para alcançar essa verdade não é necessário um trabalho sobre si mesmo, já que o si, supostamente, já está dado, devendo então o saber ser procurado no interior do próprio sujeito.

O trabalho sobre si, tanto no período helenístico quanto na abordagem da reflexão aberta, faz-se na transformação do modo de ser do sujeito, de modo que ele possa se constituir sujeito em seus atos. Em nosso tempo, marcado pelo modelo cristão e pela razão de Estado, não é a transformação de si que se busca, mas a renúncia de si, a renúncia a um cuidado de si.

À medida que nos perdemos da prática de cultivo ético da relação entre nós e os outros nos distanciamos também de um cultivo da liberdade frente a tudo o que nos acontece. A renúncia a um cultivo de si produz uma cegueira à liberdade de transformação do ser, abrindo caminho tanto para uma prática de controle sobre si mesmo como vigilância a estabilidade de um eu, quanto de controle de uns sobre os outros.

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (...), sem que nada mais lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2006b: 22).

A filosofia moderna dispensa o cuidado como prerrogativa, já que é a verdade que ilumina o sujeito. É por ser esclarecido pela verdade que o sujeito pode pretender uma mudança na maneira de se conduzir, o que significa que para o sujeito moderno não é necessário trabalhar sobre si para ter acesso à verdade, já que é a priori capaz de verdade, basta para tanto somente conhecer-se, conhecer a sua verdade. Essa é uma importante diferença na produção dos modos de subjetividade na modernidade em relação à experiência greco-romana. Se na modernidade a verdade é algo que pode ser encontrada em nós mesmos, no interior de cada sujeito, nessa experiência de si na Antiguidade as verdades eram, através de uma série de práticas, recebidas e interiorizadas em um processo de construção e apropriação constante.

Além disso, a apropriação de verdades não tinha como efeito um processo de individualização do sujeito, não tinha como objetivo a produção de um sujeito centrado nele mesmo. Ao contrário, a aquisição de discursos tinha como finalidade a preparação para os acontecimentos. O saber adquirido permitia ao sujeito não um conhecimento dele mesmo, mas agir corretamente diante das circunstâncias. Foucault afirma que “o atleta antigo é um atleta do acontecimento” (FOUCAULT, 2006b: 389).

O atleta é um dos exemplos mais utilizados quanto à prática de si. É aquele que se exercita constantemente, de forma a desenvolver os movimentos necessários, que poderão capacitá-lo a enfrentar os acontecimentos da vida. O bom atleta tem o seu treinamento baseado em movimentos gerais e eficazes, simples, podemos dizer, e que podem ser

realizados em qualquer situação. Ao treinamento Foucault (2006b) denomina ascética²¹, em grego *áskesis*. E ao conjunto dos movimentos e práticas: *paraskeué* - equipamentos.

Compreendia-se, nesse momento, a prática de si como tendo uma função de luta, a fim de fornecer aos indivíduos os meios, as armas e a coragem para um combate permanente. Há na prática de si, através da apropriação de discursos verdadeiros, a produção dessas armas. São esses discursos que vão auxiliar o sujeito no manejo com os acontecimentos da vida, que vão ajudá-lo a manter o domínio e a independência, a liberdade diante das situações.

O vínculo entre o sujeito e a verdade se faz através desses discursos, ou melhor, através da apropriação deles na prática ascética. Tal prática deve possibilitar o estabelecimento de um vínculo entre o sujeito e a verdade, de forma que o sujeito possa ter sempre à mão discursos verdadeiros, a fim de lidar com quaisquer situações.

Os discursos constituem a *paraskeué*, o equipamento do qual o atleta pode sempre dispor. É preciso que esses discursos estejam nele implantados, que sejam um com ele, a ponto de que se mova e possa ser transformado por eles. Em Marco Aurélio os discursos são frases que, efetivamente, são pronunciadas, ouvidas, lidas e repetidas em memória cotidianamente. São lições de seu mestre Frontão, ou frases que disse a si mesmo ou ouviu de outro, e que podem lhe socorrer em algum momento necessário.

São esquemas indutores de ação que, em seu valor e sua eficácia indutora, uma vez presentes – na mente, no pensamento, no coração, no próprio corpo de quem os detém -, este que os detém agirá como que espontaneamente (FOUCAULT, 2006b: 391).

A prática de si e a reflexão aberta implicam uma desaprendizagem de hábitos arraigados que geram a ação. Através desses hábitos agimos instantaneamente quando algo nos acontece, de forma impulsiva e reativa. A prática de si é o exercício de uma ação impessoal e espontânea, e, principalmente consciente. Nesta prática não nos movemos cegamente sem sequer nos darmos dos efeitos de nossas ações, mas damos lugar a uma ação presente e consciente, capaz de avaliar o que estamos fazendo de nós.

²¹ Foucault (2006b) prefere o uso da palavra ascética às de ascese ou ascetismo. Isso porque à ascese estaria relacionado o comprometimento de um indivíduo com exercícios cuja finalidade seria promover o seu perdão, purificação e salvação. O ascetismo traria também essa conotação de atitude de renúncia e mortificação. A ascética para os gregos não comportava nenhum desses objetivos, sendo, antes, um conjunto de exercícios disponíveis e recomendados a fim de se alcançar um objetivo espiritual definido. Esse objetivo espiritual se configura como uma modificação, “uma transfiguração deles mesmos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros” (FOUCAULT, 2006b: 505). A ascética é esse conjunto de exercícios, que permite uma transmutação espiritual.

A espontaneidade decorre de uma ação não centrada no próprio sujeito, nos seus interesses ou numa atitude narcísica. É uma ação que tem na virtude a sua direção tendo como finalidade uma ação correta e justa. O cuidado de si possibilita agir corretamente consigo e com os outros, esse é o compromisso ético.

Os conhecimentos produzidos funcionam como princípios, regras de conduta. “Trata-se de fazer com que esses princípios digam em cada situação e de qualquer forma espontaneamente como (...) se conduzir” (FOUCAULT, 2004: 269). A apropriação de discursos verdadeiros e o trabalho sobre si mesmo se fazem na direção de uma retidão entre pensamento e ação, a fim de que uma ação justa possa ser sempre realizada. É preciso que esses discursos sejam apropriados de tal forma que constituam um *êthos*. Nesse momento, não há mais distância entre o que se fala e o que se faz, entre o sujeito que diz a verdade e o sujeito que se conduz. A verdade é atuada. O sujeito pode, então, constituir-se não através das técnicas de poder-saber, mas através de técnicas de si, onde o conhecimento produzido retorna sobre o próprio sujeito, modificando-o e, ao mesmo tempo, sendo modificado.

2.4 Figuras em frente ao espelho

Há um belo exemplo no Castañeda (2004) de constituição de uma *paraskeué*. O exemplo do atleta parece ter aqui o mesmo sentido do guerreiro; e a ascética, a prática de si, o caminho que este percorre.

A *paraskeué* em Castañeda assemelha-se a um álbum, um inventário. Dom Juan, seu mestre, pede a ele que relembre sua *paraskeué*, que revise seu equipamento, montando um álbum do guerreiro, que seja o testemunho das circunstâncias de sua vida, com eventos memoráveis de profundo significado.

Castañeda passa dias à procura do que possa ser tão especial a ponto de compor o álbum: o ingresso na faculdade, o dia em que foi deixado no altar, velórios que assistiu quando criança. Sobre todos Dom Juan afirma serem banalidades. O que será então o equipamento de um guerreiro, o que deve ele sempre lembrar tendo à mão em caso de necessidade? Eventos passíveis de terem mudado algo em Castañeda, de terem iluminado seu caminho, eventos pessoais.

Dom Juan lembra, então, a Castañeda de um evento que ele mesmo lhe teria contado há tempos atrás, sobre um presente dado por um velho amigo: um encontro com uma mulher que tinha a arte de fazer “figuras em frente do espelho” (CASTAÑEDA, 2004: 42). Neste encontro, em um quarto escuro, Castañeda foi posicionado diante de dois armários que

abertos tinham espelhos grandes em suas portas. Madame Ludmilla ao som de uma música circense dança em frente aos espelhos. À medida que rodopia vai diminuindo até quase desaparecer. Castañeda se lembra que sentiu tanto desespero e solidão que saiu correndo do quarto.

Mesmo depois de recontar a história ele não entende o que pode haver de memorável nela. É uma lembrança que só lhe traz mal-estar. Dom Juan afirma que o que a torna diferente é o fato de ser uma história que toca a todos os seres humanos, ao contrário das outras contadas por ele que são muito pessoais e carregadas de dramaticidade.

Veja, assim como Madame Ludmilla, cada um de nós, jovens ou velhos, fazemos figuras em frente ao espelho, de uma forma ou de outra (...). Pense em qualquer ser humano deste planeta e perceberá, (...) que não importa quem ele seja, o que pense dele mesmo, nem o que faça, o resultado de suas ações é sempre o mesmo: figuras em frente de um espelho, sem o menor sentido (CASTAÑEDA, 2004: 42).

Há duas questões que gostaríamos de destacar. Primeiramente, os discursos que constituem a *paraskeuê*, bem como os exercícios que possibilitam encarná-los, não são pessoais. Como os eventos memoráveis do álbum de um guerreiro, esses discursos verdadeiros não são propriedades do sujeito, não o reforçam na sua pessoalidade, não são memoriais do sujeito, mas da impessoalidade que habita a todos nós. Não são frases que venham promovê-lo e que ele reúna a fim de se satisfazer. São saberes que precisam ser úteis e experimentáveis, de forma a produzir um *êthos*. Saberes, que tenham um caráter “etopoiético” (FOUCAULT, 2006b: 290). Conhecimentos passíveis de produzir mudanças no ser do sujeito, de constituí-lo. Saberes etopoiéticos a fim de produzir uma “auto-subjetivação²²”.

A segunda questão que podemos destacar diz respeito à nossa condição humana de fragilidade e confusão diante dos acontecimentos. Dom Juan aponta para os efeitos de nossas ações, visto que, em muitos momentos, agimos de forma inconseqüente e atabalhoada, como

²² Foucault (2006b) contrapõe o processo de auto-subjetivação ao de trans-subjetivação. Afirmando que o primeiro se faz tendo como objetivo o próprio sujeito, no sentido de estabelecer uma relação plena e adequada de si para consigo. A auto-subjetivação é um processo no qual o sujeito se constitui como tal, no qual de modo processual produz-se, cultiva-se e transforma-se. A trans-subjetivação, produzida dentro do modelo cristão e pós-cristão, traz a dobra sobre si mesmo como algo negativo, já que implica uma atitude de censura e arrependimento. Foucault (2006b: 264) na literatura grega aponta o *Manual* de Epitecto como um texto que diz da necessidade de expulsar da mente julgamentos falsos e errôneos, que fatalmente produziriam pensamentos de arrependimento. O arrependimento deve ser evitado, porque produz uma fixação no sujeito nele mesmo por ordens transcendentais. Produz uma trans-subjetivação ou, podemos dizer, um processo de assujeitamento ao invés de uma subjetivação.

“figuras em frente de um espelho, sem o menor sentido”. Nossas ações são desgovernadas, quando realizadas sem direção e sem reflexão e colhem sofrimento como efeito. A qualidade deste espelho é aquela do mito de Narciso, que acredita que a imagem seja real a ponto de apaixonar-se por ela. Como herdeiros de Narciso acreditamos demais nas imagens que vemos, cegando-nos para o modo como se constituíram, o que gera profunda confusão.

O inventário de Castañeda fazia parte de um dos exercícios realizados ao longo do caminho do guerreiro, como uma prática de si. Tinha o poder de fazer entrar em contato com algo desconhecido no próprio aprendiz, do qual ele não suspeitava. Possibilitava se apropriar de um conhecimento que não era sobre o Castañeda, sobre as peripécias de sua vida, mas sobre a natureza de nossos atos nesse mundo e sobre esse mundo no qual vivemos. É dessa maneira que um guerreiro, através da prática de autocontrole, disciplina, paciência, vontade, poderia se tornar um “homem de conhecimento”, que aprende a ter cuidado e discernimento sobre a natureza de seus atos.

“Figuras em frente ao espelho, sem o menor sentido”. Que confusão é essa na qual diariamente nos encontramos?

Se nos voltarmos para nosso cotidiano, podemos nos ver entretidos em boa parte do tempo, correndo de um lado para outro, preocupados com o que temos a fazer, atarefados tomando decisões, fazendo laços, sonhando e especulando, pensando, pensando, movidos por inúmeros hábitos e emoções que nem nos damos conta... Em um dia podemos circular em vários lugares, passar por inúmeras pessoas, pensar e repensar muitas das decisões tomadas, encontrar novas convicções.

Estamos acostumados a viver em um mundo como se fôssemos dele independentes. Formulamos projetos pessoais, construímos regularidades a partir das circunstâncias que vivemos, planejamos o futuro, decidimos sobre nossas próximas ações. Mas, algo acontece. Nossos projetos precisam ser constantemente reformulados, apesar de nossa vontade de mantê-los. Nossas previsões falham e precisamos todos os dias lidar com os imprevistos. As conversas que travamos conosco decidindo exatamente o que vamos dizer àquela pessoa que nos deixou esperando, esvoaçam-se quando a encontramos. Acreditamos na independência de um eu, que parece estar sempre a mudar. Acreditamos na regularidade de um mundo, que é constantemente imprevisível. Acreditamos na separação entre um eu e um mundo, que estão a produzir-se sempre juntos.

Construímos perspectivas solitárias, agindo sem considerar o mundo ao nosso redor e depois caímos em sofrimento, frustrados, quando nossas ações não recolhem o esperado, quando o mundo comparece, mesmo quando o havíamos deixado de fora.

Há, portanto, uma impossibilidade da existência de um eu individualizado, separado dos outros seres. Somos, na verdade, completamente vazios de fundamento, de substancialidade, produzidos sempre em uma relação de co-emergência em que nascem, emergem, mundo e sujeito, eu e outro. Nossos sofrimentos são produzidos por ignorância e cegueira a essa condição de originação interdependente. Lutamos de forma atabalhoada para manter o sentido de um si isolado, vivendo uma relação auto-referenciada e excludente com os outros.

Nossa ignorância e cegueira alimentam-se de uma reflexão abstrata e desincorporada de nossa experiência, em que refletimos de forma autocentrada sem a compreensão de que estamos ao produzir conhecimento agindo, construindo mundo. Refletindo de maneira abstrata e desincorporada tornamo-nos alheios ao mundo que estamos construindo e que tem efeito sobre a vida de todos.

Ao mesmo tempo, vivemos em muitos momentos a experimentação de uma outra qualidade de visão e de ação, através de uma reflexão mais aberta, que nos indica que a reflexão encarnada, incorporada na experiência, pode produzir novos mundos, “mundos sem fundação” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003), esvaziados de identidade e egoísmo. Possibilitando-nos compreender que o mundo que temos é o mundo que construímos juntos, que nasce de nossas ações.

Mas, compreender parece não bastar, visto que uma reflexão abstrata é repleta de compreensão e entendimento. Não basta uma reflexão inteligente, porque por si só ela não pode produzir transformações, pode, inclusive, reforçar crenças fixas.

É necessário praticar e a prática é trabalho duro, por isso não abre mão de alguma disciplina e sobriedade. Cuidar de si a fim de esvaziar-se de um si fundamento, autocentrado, de encontrar em si o outro que lhe constitui, implica a constituição de um *êthos*: uma atitude frente às circunstâncias; uma reflexão aberta e encarnada e uma prática capaz de transformar o ser do sujeito, de transfigurá-lo, permitindo-o experimentar sua natureza vazia de fundamento e por isso aberta à alteridade.

CAPÍTULO 3

A GRUPALIDADE COMO UM LADO DE FORA NO GRUPO: UMA RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIEDADE

Até o presente momento estivemos explorando os processos grupais de uma forma, talvez, um tanto enviesada, sem necessariamente situarmos a discussão sobre o objeto-grupo. Exploramos o grupo a partir de sua dimensão processual de grupalidade da onde advém mundo e sujeito, eu e outro, em uma produção inseparável e co-emergente, e que habita o grupo como seu lado de fora.

Pode parecer que fizemos o caminho contrário, que começamos pelo final, no entanto, mesmo não tendo sido proposital, talvez este caminho nos ajude no entendimento de que mesmo quando tratávamos da grupalidade, falávamos do grupo, e o contrário também. Quando nos aproximamos do objeto grupo, de uma determinada forma grupal, buscamos então suas linhas de produção, sua dimensão processual de grupalidade, e ao nos aproximarmos dessa dimensão de processualidade encontramos o grupo objetivado através de diversas formas. Na forma-grupo encontramos sua construção processual e da processualidade vemos nascer o grupo. Duas dimensões inseparáveis, como “as duas asas de um pássaro” (RINPOCHE, 2006), que se distinguem, mas não se separam, possibilitadas por uma condição de complementariedade.

Chamamos aqui de complementariedade a esse aspecto paradoxal da existência, que não se apresenta como dualidade ou dicotomia, que não produz pólos opostos e incomunicáveis. Grupo e grupalidade co-existem em um movimento de produção e transformação. Negar a forma-grupo ou afirmar somente a dimensão de grupalidade é como amputar uma das asas que possibilitam o vôo. Nossa matéria de trabalho é a grupalidade no grupo, a subjetivação no sujeito, o que faz com que possamos trabalhar com o grupo-objetivado, com as formas que ganha o grupo, tentando olhar para o processo de construção dessas formas e funcionamentos, que têm como força de propulsão essa dimensão processual,

entendendo que não são uma realidade sólida e eterna, mas que, ao mesmo tempo, é por elas, pelas formas, pelo grupo-objetivado, que, muitas vezes, iniciamos o trabalho.

Podemos dizer isso ainda de outra maneira: diante da não solidez e impermanência da realidade, do fato de o mundo e nós mesmos não termos uma substancialidade inerente, há ao menos dois caminhos possíveis. Um primeiro onde procedemos a uma negação da concretude daquilo que vemos e vivemos, ou seja, das muitas formas de vida nas quais nos movimentamos, dizendo: “ah! As coisas não são concretas, foram construídas, não têm essência alguma. Para que então se importar com elas?”, o que pode provocar tristeza, e até mesmo uma posição niilista diante da vida. E uma segunda possibilidade onde o ponto não estaria na negação do que quer que seja, mas na descoberta do processo que anima as formas, que anima o que somos, dizendo: “ah! Tem alguma coisa que dá uma aparente concretude àquilo que não tem, o que será?”.

Não é que tenhamos que escolher uma delas. Podemos tomar os dois caminhos pelo princípio de complementariedade e afirmar que uma está na outra. Há no vazio de substancialidade a solidez das coisas e há na solidez vazio. Vemos então a processualidade que gera a solidez das identidades, das objetivações, que está nelas como princípio ativo de construção, e na processualidade a emergência das formas. E assim acolhemos o que vem do jeito que vem.

Com isso, queremos dizer que começamos com o que temos à mão. Não pedimos ao paciente que venha ao encontro sem seu sofrimento, ou que o grupo se faça sem alguma identidade. O acolhimento não faz escolhas, não impõe condições, não atropela o outro, exigindo mudança e transformação. Começa de onde é possível, sem forçar ao outro a visão de que o que vive é uma construção. Começamos com a aparente solidez, e então trabalhamos nelas, no sofrimento, nas identidades, nas formas já muito cristalizadas, acolhendo e compreendendo que há dentro das formas seu lado de fora, um fora no dentro, que as produz.

Porém, vimos ao longo do trabalho que apesar do grupo e de sua dimensão processual de grupalidade serem aspectos complementares não nos basta apenas, para não cairmos nas armadilhas de uma existência em que tudo parece por demais sólido, e ainda o contrário, tudo é por demais vazio de substancialidade, tomar ciência desse fato. Aliançados com Foucault e Varela percebemos que nossa aparente cegueira e ignorância à dimensão processual que compõe o que somos colhe sofrimento como consequência, quando oblitera nossas possibilidades de transformação. Saber de nossa ignorância também não parece ser o bastante para experimentarmos uma ampliação do grau de abertura e liberdade com que olhamos para o mundo em que vivemos, assim como para o acesso no grupo a este plano impessoal e

coletivo que o produz. Parece ser necessário, além do entendimento, uma prática ética de cuidado de si e do outro, um trabalho sobre si, que se constitui como uma atitude, uma forma de olhar atenta e presente à experiência e uma prática, ação sobre si e sobre o mundo.

Mas, de fato, cabe-nos ainda acompanharmos um pouco mais o grupo na sua constituição como objeto de estudo, a fim de explorarmos essa relação de complementariedade que une os grupos à sua dimensão de grupalidade.

3.1 Afinal, o que é um grupo?

O que então é um grupo? Como se constitui? Quais são suas características principais? Temos aí algumas questões que já moveram inúmeros autores na tarefa de definição e experimentação dos grupos. Apesar do objetivo deste trabalho não ser o de aprofundamento das propostas grupais destes autores, o que estaria para além do propósito deste texto e também do tempo disponível para tal, gostaríamos, no entanto, de trazer alguns aspectos da constituição histórica do grupo como objeto de estudo, apoiados no trabalho realizado por Benevides de Barros (2007)²³, que recomendamos para uma leitura mais detalhada sobre o assunto.

Estamos muito acostumados à existência dos grupos na modernidade, sentimo-nos, inclusive, pertencendo a muitos deles, e poderíamos até nos perguntar se viveríamos sem eles. Mas, cabe-nos uma pergunta: Os grupos sempre existiram? O processo de naturalização da existência dos grupos é problematizado por Benevides de Barros (2007), através do acompanhamento de como o grupo foi se constituindo como alvo de preocupações e objeto de estudo, e os processos disparados por essa objetivação ao longo dos séculos.

Como desmontar a pretensa realidade dos objetos? Como desnaturalizar o mundo que nos cerca? A autora proporrá com relação ao objeto-grupo uma investigação sobre sua proveniência, não exatamente buscando sua origem primeira, visto que o que se encontra não é um único e mesmo objeto com substância sólida e identificável, mas muitos pontos de ruptura, de bifurcação, de produção, como o emaranhado de linhas que compõem um novelo. São essas linhas das quais também já tratamos neste trabalho, linhas mais duras, de territorialização, linhas flexíveis e de fuga, moleculares, que a autora vai buscar, tentando compreender como se juntam na tecedura dos grupos e os efeitos que produzem.

Benevides de Barros aponta ao menos duas direções importantes de análise dos processos históricos constituidores da emergência do objeto-grupo: os processos de produção

²³Para maiores detalhes ver: Benevides de Barros, R. **Grupo**: a afirmação de um simulacro. Porto Alegre: Sulina, 2007.

do indivíduo como modo de subjetivação e os movimentos de massa onde a sociedade é tomada como alvo de preocupação.

A confluência história de acontecimentos que remontam os séc. XVI/XVII, com maior ênfase nos séculos XVIII/XIX produzirão o indivíduo como modo de subjetivação por excelência, ativo ainda hoje em nossos saberes e práticas. Nestes acontecimentos encontram-se: o liberalismo político, o romantismo individualizador de afetos, as mudanças na força de trabalho com o êxodo de grande parte da população do campo para a cidade, as delimitações da família centradas no funcionamento conjugal e na circunscrição do que seja infância, a produção do domínio público e do privado, e a ênfase dada a este último, que vão produzir outros modos de referência subjetiva centrados em modos de vida mais interiorizados, que enfatizam a intimidade e a interioridade de cada um, ensejando o indivíduo como modo de subjetividade dominante.

Além destes processos há também na constituição do grupo os movimentos de massa que, nas agitações sociais do início do século XIX, constituirão o corpo-coletivo, como ponto de preocupação e alvo de controle através de uma biopolítica das populações, como já tivemos oportunidade de acompanhar neste trabalho.

É no contexto dessas mudanças através de uma preocupação relacionada tanto aos indivíduos como à sociedade, que as práticas ao mesmo tempo individualizantes e totalizantes promovem o grupo como objeto de análise. A atenção para com a sociedade gera cuidados e estudos sobre os pequenos agrupamentos, que se colocam entre o indivíduo e a sociedade. O grupo se erige, então, entre um psicologismo e um sociologismo (BENEVIDES DE BARROS, 2007).

A passagem do séc. XIX ao séc. XX é marcada por essa tensão provocada pelos movimentos de massa versus “indivíduos”. A tensão acentua a dualidade e o grupo se levanta como resolução do impasse, sendo utilizado como intermediário entre o indivíduo e a sociedade, como um espaço de preparação do indivíduo para se viver em sociedade. Advém desse funcionamento a produção na atualidade das falas de recusa em se participar de processos grupais, quando as pessoas justificam não terem problemas com sociabilidade, e também o contrário quando procuram o grupo, porque acreditam que é o espaço ideal para aprenderem a serem mais extrovertidas e falantes.

Através do estudo sobre a constituição histórica dos processos grupais, percebemos que a construção ao longo dos séculos do objeto-grupo culmina na modernidade com seu atrelamento a noções bastante polarizadas e dicotômicas: o grupo como sendo um grande indivíduo, um outro Ser, distinto dos indivíduos que o compõem (totalidade) ou ainda o grupo

como soma de individualidades (unidade). No entanto, funcionando tanto como totalidade quanto como unidade, o grupo institui-se como objeto de estudo, como campo de saber e prática, relacionando-se, muitas vezes, tanto às linhas duras predominantes nos processos de disciplinamento, quanto da conjugação destas com linhas mais flexíveis, nas práticas de controle e ainda com linhas de fuga que possibilitam também a desterritorialização da forma-grupo.

Os vários movimentos, portanto, que se desenrolaram a partir dos séculos XVII culminam no século XX com a institucionalização do grupo, com sua naturalização como objeto de investigação, como uma instituição. Por instituição entende Benevides de Barros (2007: 95),

Uma composição de linhas que ao se atravessarem produzem campos de saber, redes de poder, especialismos. Linhas que marcam territórios, produzindo tanto objetos, como sujeitos. (...) Objetos que, ao se tornarem instituição se naturalizam e se apresentam como *déjà là*. Objetos que, ao se naturalizarem, se descolam dos processos históricos, sociais, econômicos e políticos que os produziram.

A autora chama atenção para o fato de que institucionalizado o grupo é tomado por aqueles que dele se ocupam como um fato social e psíquico pré-existente, como se estivesse sempre no mesmo lugar, da mesma forma, esperando para que os teóricos possam desvelar sua natureza.

As instituições, porém, como estátuas de areia, imagem utilizada pela autora, parecem fixas e imóveis, mas, no entanto, imperceptivelmente linhas moleculares continuam a se mover, possibilitando nos grupos o questionamento de sua facticidade, a impermanência de sua objetividade e a abertura em novos arranjos.

Muitos são os teóricos grupais que tiveram ao longo do século XX importância nos estudos sobre os processos grupais, construindo formulações e práticas que amparam muitos dos trabalhos realizados atualmente, dentre eles: Kurt Lewin, Pichon Rivière, W. Bion, J.L. Moreno, dentre outros, que trouxeram diferentes contribuições, construindo também cada qual noções de grupo aliançadas com saberes de diversas áreas: geometria, matemática, física, psicologia, psicanálise, sociologia.

Interessa-nos ainda neste capítulo a discussão sobre essa relação complementar que entendemos produz o embricamento da dimensão de grupalidade no grupo objetivado, a molecularidade na forma, como a estátua instituída que tem no movimento de seus grãos de areia o atestado de sua impermanência e ilusória realidade. Como pois fazer morada na

impermanência dos grãos de areia que denunciam a ilusão da solidez da forma estátua? Como habitar essa realidade ilusória, esse objeto inventado que é o grupo? Abrimos mão das metodologias? Tomamos por ilegítimas as teorias grupais?

Entendemos que a análise do grupo como forma-instituída pode derivar em ao menos duas direções:

1) A análise pode se fazer localizando nas diferentes teorias grupais os efeitos de uma redução do grupo à sua forma instituída e as conseqüências de se negligenciar o que chamamos aqui de dimensão de grupalidade do grupo.

2) Em uma outra direção pode-se localizar nestas mesmas teorias grupais o que já se expressa como gérmen de problematização dessa dimensão processual no grupo, ou ainda, entender essas mesmas formulações teóricas como advindas também dessa liberdade de construção de formas.

Entendemos que as duas direções não são excludentes, ao contrário, são movidas por uma mesma política, a de apontar a dimensão processual de constituição dos sujeitos e objetos. Mas, optamos neste trabalho por enfatizar o segundo caminho, tendo em vista a preocupação de que um leitor mais desavisado ou ainda muito inflamado pela visão da desnaturalização dos processos instituídos pode irromper nos perigos já apontados por Dom Juan (CASTAÑEDA, s/d). Estes perigos, principalmente a clareza e o poder, podem trazer o risco de negação das formas, de subestimação de outras direções teóricas, de tomar por ilegítima qualquer teoria ou prática que não seja a que nós mesmos acreditamos, o que nos aprisiona, novamente, ao apego a nossas certezas e nos impossibilita a convivência com os outros. Perigos dos quais não estamos absolutamente a salvo.

Acreditamos que viemos até então reunindo algumas pistas para essa compreensão. Gostaríamos, então, de nos dedicar ao menos a um dos teóricos grupais, Kurt Lewin (1890-1947), que teve um papel importante como divisor de águas no estudo dos processos grupais. Pensamos que a análise do grupo, conforme construção lewiniana, nos auxilie na compreensão do aspecto de complementariedade existente na dimensão de grupalidade como lado de fora no objeto-grupo.

3.2