

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

DOUTORADO EM PSICOLOGIA

Paulo de Tarso de Castro Peixoto

# Composições Modais de Individuação, Heterotopias & Heterogênese Urbana

Para uma Democracia Composicional

Niterói

2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

**P379 Peixoto, Paulo de Tarso de Castro.**

Composições modais de individuação, heterotopias & heterogênesse urbana para uma democracia composicional / Paulo de Tarso de Castro Peixoto. – 2013.

322 f.

Orientador: Cristina Mair Rauter.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 300-322.

1. Individuação (Psicologia). 2. Paradoxo. 3. Democracia. I. Rauter, Cristina Mair. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 158

# Composições Modais de Invidividuação, Heterotopias & Heterogênese Urbana

Para uma Democracia Composicional

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Psicologia, na área de concentração: Clínica e Subjetividade

Orientador: Profa. Dra. Cristina Mair Barros Rauter.

Niterói

2013

Paulo de Tarso de Castro Peixoto

Composições Modais de Individuação, Heterotopias &  
Heterogênese Urbana

Para uma Democracia Composicional

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Doutora Cristina Mair Barros Rauter - Orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Luis Antonio Baptista. Universidade Federal  
Fluminense.

---

Prof. Dr. André Martins. Universidade Federal do Rio de Janeiro  
–RJ.

---

Prof. Dr. Carlos Augusto Peixoto. Pontifícia Universidade  
Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Laurent Bove. Université de Picardie Jule Verne –  
Amiens, França.

Às multidões de pessoas da cidade que compõem a vida urbana,  
por suas tão paradoxais singularidades.

## AGRADECIMENTOS

A meus pais Sylvio e Rita que cultivaram minha alma urbana pelas artes. À minha esposa Carol, pelo perseverante apoio em todas as minhas decisões. Aos meus filhos Nina, Nicholas, Nicole e Marcelo, pelos momentos de afetividade, e por podermos viver juntos. A minha netinha Clarinha, por seu jeito tão singular de ser. A Cristina Rauter, por me liberar aos voos do pensamento e da criação e pela amizade de sempre. A Auterives Maciel, por sua sagacidade filosófica e pelos afetivos encontros. A Luis Antonio Baptista, pela sensibilidade, sabedoria urbana e calor humano. A Cláudia Abbês, por suas intensidades alegres e potentes. A todos os professores da Universidade Federal Fluminense, por todo o apoio. Ao Professor André Martins, por seu ponto de vista crítico e sensível. Ao Professor Laurent Bove, por sua generosidade conceitual e profundidade do espírito. A amiga professora Marilena Chauí pela generosa obra política movida pelo espírito de liberdade, por sua alma militante desde os 12 anos de idade e por compor a apresentação do futuro livro, filho deste trabalho! Aos professores Pascal Sévêrac, Lorenzo Vinciguerra e Maria Luisa Ribeiro Ferreira pela leitura e composição da partitura de prefácios que comporão o futuro livro deste trabalho. A Prefeitura Municipal de Macaé, lugar onde a Heterogênese Urbana nasceu. Aos alunos do Curso de Extensão em Heterogênese Urbana & TICs, por terem a coragem de participar desta frutuosa aventura. A Vanda Vasilenskas, por sua dedicação e sensibilidade permanente. A Luciana Aguilar, Amarildo, Mestre Dengo, Alexandre Vasilenskas, Sandrinha, Jô, Telma, Anjinha, Lúcia, e tantos outros, que estão conosco há tanto tempo. Ao Programa de Saúde Mental, lugar que guardo com carinho no coração. Ao Prof. Dr. Paulo Duarte Amarante, por ser o padrinho da Heterogênese Urbana, por sua sensibilidade, carinho e o apoio de sempre. À equipe do Laps (Laboratório de Pesquisas em Saúde Mental) Ensp-Fiocruz, por todos os bons momentos. A Hamilton Assunção, por toda a sua genialidade e amizade (te amamos muito). A Maria Luiza, madrinha amada da Heterogênese Urbana. Ao Prof. Dr. Dimitri Abramov, meu querido irmão, companheiro e parceiro intelectual da Heterogênese Urbana. A Samantha, por sua força e crença de que podemos sempre mudar a realidade: todos juntos! A Teresinha Mello da Silveira, minha amada amiga e parceira intelectual. Ao amigo David, pelos bons momentos de conhecimentos. A Flávia Bueno e Thibaut, pela revisão da minha tradução para a língua francesa. Aos cães de rua, aos lunáticos da cidade, às árvores da praça, às crianças e adolescentes das escolas, aos bêbados, andarilhos e maltrapilhos, considerados por muitos o lixo da nossa sociedade, às multidões de desejos urbanos, ao espírito de liberdade cultivado pouco a pouco dentro de cada coração.

## RESUMO

Este trabalho tem como objeto os múltiplos processos de individuação envolvidos na construção de uma democracia composicional. Partindo da perspectiva modal musical grega e gregoriana, compreendemos a íntima relação entre o *êthos* do homem grego antigo e o *êthos* modal musical. O método de observação sobre a constituição dos indivíduos, das instituições e da vida da cidade segue a lógica dos contrapontos e as combinações entre elementos díspares para a construção das partituras de vida. A complexidade da cidade será pensada pelas capacidades combinatórias entre os modos finitos que, a partir da física dos encontros, ganharão infinitas possibilidades de individuação. Problematizaremos as condições de produção dos espaços estáticos e estéticos, dando visibilidade às composições e decomposições, às misturas entre indivíduos, instituições e experiências urbanas. A dinâmica musical proporcionará a visão de um mundo polifônico repleto de tensionamentos, entrechoques e dissonâncias dos quais emerge a vida da cidade como uma obra de arte, em puro estado de composição. Apresentar-se-á a proposta da Heterogênese Urbana que propõe as composições modais de individuação na experiência da cidade, alimentando os corações das multidões para o exercício de uma democracia composicional. Conclui-se que os indivíduos, as instituições, as experiências pela cidade e a democracia se constroem por meio de contrapontos paradoxais que podem escapar às capturas do ponto de vista teleológico e finalista, movidos pelo desejo de liberdade.

Palavras chave: Modalismo, Heterogênese, Contraponto, Individuação, Paradoxos, Democracia.

## ABSTRACT

This work aims the multiple processes of individuation involved in building a compositional democracy. From the perspective of Greek and Gregorian modal music, we understand the intimate relationship between the ethos of the ancient Greek men and the *ethos* of modal music. The method of observation on the constitution of individuals people, the institutions and the life in the city, follows the logic of counterpoints and the combinations of disparate elements for the construction of life scores. The complexity of the city will be designed by the combining abilities between finite modes that from physics meetings, gain infinite possibilities of individuation. We will make some questions of the production conditions of static and esthetic spaces, giving visibility to the compositions and decompositions, the mixtures between individuals, institutions and urban experiences. The musical dynamics provide a vision of a world full of polyphonic tensions, clashes and dissonances of which emerges the life in the city as an artwork in pure state of composition. Will present the proposal from Urban heterogenesis that proposes the modal compositions of individuation in the experience in the city, feeding the hearts of the crowds for the exercise of compositional democracy. We conclude that individuals, institutions, the experiences in the city and the democracy are built through paradoxical counterpoints, that may escape from the catch of teleological and finalist point of view, moved by the desire for freedom.

Keywords: Modalism, heterogenesis, Counterpoint, Individuation, Paradoxes, Democracy.

## RÉSUMÉ

Ce travail a comme sujet les multiples processus d'individuation enveloppés à la construction d'une démocratie compositionnelle. En partant de la perspective modale musicale grecque et grégorienne nous comprenons l'intime relation entre *l'éthos* de l'homme grec et *l'éthos* modal musical. La méthode d'observation sur la constitution des individus, des institutions et de la vie de la ville suit la logique des contrepoints et des combinaisons parmi des éléments disparates vers la construction des partitions de vie. La complexité de la ville sera pensée au travers des capacités combinatoires parmi les modes finis qui, à partir de la physique des rencontres, gagneront des infinies possibilités d'individuation. On pose comme question les conditions de production des espaces statiques et esthétiques, en donnant la visibilité aux processus de compositions et décompositions, aux mélanges parmi les individus, institutions et expériences urbaines. La dynamique musicale rendra possible la vision d'un monde polyphonique plein de tensions, entrechoques et dissonances dont lesquels émerge la vie de la ville en tant qu'une œuvre d'art en pure état de composition. On présente la démarche de l'Hétérogénèse Urbaine qui propose les compositions modales d'individuations par les expériences de la ville en alimentant les cœurs des multitudes à l'exercice d'une démocratie compositionnelle. On conclut que les individus, les institutions, les expériences de la ville et la démocratie se construisent au travers de contrepoints paradoxaux qui peuvent échapper aux captures du point de vue téléologique et finaliste, poussés par le désir de liberté.

Mots Clés: Modalisme, Hétérogénèse, Contrepoint, Individuation, Paradoxes, Démocratie.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| Introdução.....   | 14        |
| <br>  |           |
| <b>CAPÍTULO 1 : COMPOSIÇÕES MODAIS DE INDIVIDUAÇÃO–Para<br/>uma ética modal musical .....</b>                   | <b>22</b> |
| 1.1 – Música, cultura, sociedade e <i>êthos</i> .....   | 22        |
| 1.2 – Do <i>êthos</i> das escalas, modos e modulações : <i>êthoescalas, êthomodos e êthomodulações</i> .25      |           |
| 1.3 – Da música, das escalas e a vida.....  | 29        |
| 1.4 – Série harmônica multitudinal, corpos sonoros e complexidade.....  | 31        |
| 1.5 – Escala Pentatônica e ordem social.....  | 33        |
| 1.6 – Música modal, províncias sonoras e territórios sonoros .....  | 35        |
| 1.7 – Modos, corpo e paisagens infinitas : um pouco da teoria spinozista .....                                  | 39        |
| 1.8 – Modos, corpos e modulações .....  | 44        |
| 1.9 – Experiência pré-individual, individuação e natureza.....  | 49        |
| 1.10 – Regimes de individuação ao indivíduo como coexistência.....  | 53        |
| 1.11 – Sincopadas existenciais, <i>êthomodulações</i> e defasagens modais .....                                 | 58        |
| <br>  |           |
| <i>INTERMEZZO I</i> .....   | 65        |
| <br>  |           |
| <b>CAPÍTULO 2 : HETEROTOPIAS, CLIVOTOPIAS E CRONOTOPIAS :<br/>Cidade, Espaços Estáticos e Instituições.....</b> | <b>67</b> |
| 2.1 - Cidade, subjetividade e segmentaridades.....  | 70        |
| 2.2 – Espaços, tempo, conceitos e encontros.....  | 71        |

|   |     |
|---|-----|
| 2.3 – Heterotopias : uma descontínua história dos espaços.....  | 76  |
| 2.4 – A cidade institucionalizada, clivotopias, clivocronias : clivagens existenciais e a lógica providencial.....        | 86  |
| 2.5 – Espaço de si para si : espaço e construção de si.....   | 91  |
| 2.6 – Espaço da Interioridade : <i>êthomodos</i> cristão e a hermenêutica da dúvida.....                                  | 96  |
| 2.7 – Indivíduo moderno, objetos e o espaço da interioridade : das tecnologias de confissão científica especializada..... | 100 |
| 2.8 – Da fábrica de interiores, logotópos, formações acadêmicas.....  | 105 |
| 2.9 – Espaços-temporalidades estáticos, educação e saúde mental.....  | 113 |
| 2.9.1 – Educação, mercado de informações, fábricas de passividade.....  | 114 |
| a) Da mutilação dos saberes às subjetividades mutiladas.....  | 114 |
| b) Da disciplina dos corpos aos corpos dos conteúdos disciplinares : governamentalidade, economia do tempo e saberes..... | 116 |
| c) Das subjetividades mutiladas.....  | 119 |
| d) Do ensino enciclopédico.....   | 120 |
| e) Da aprendizagem <i>fast food</i> .....   | 120 |
| f) Da massificação dos saberes.....   | 121 |
| g) Clivotopias e clivosubjetividades educativas.....  | 122 |
| 2.9.2 – Saúde mental, desparadoxificação, espaços e instituições : da fábrica do paciente, doente mental e usuário.....   | 123 |
| a) Da instituição da doença.....  | 127 |
| b) Da instituição das classificações.....   | 129 |
| c) Da instituição da cronicidade e da incurabilidade.....   | 130 |
| d) Da instituição da fórmula : pergunta/resposta.....   | 131 |
| e) Da instituição das relações saber/poder.....   | 131 |

|   |     |
|---|-----|
| f) Da instituição dos espaços/dispositivos como os espaços que servem aos tratamentos das perturbações psíquicas.....       | 132 |
| g) Da instituição da transinstitucionalização.....  | 132 |
| h) Da instituição das terapias medicamentosas e das psicoterapias como as únicas como as legítimas para os tratamentos..... | 132 |
| i) Da instituição do segredo.....   | 132 |
| j) Da instituição da carreira de doente mental/anormal.....   | 133 |
| l) Da instituição do “paciente foguete.....   | 133 |
| m) Da instituição do usuário “bate e pronto“.....   | 134 |
| n) Da instituição da demanda invisível”.....  | 134 |
| o) Da axiomática "Re.....   | 134 |
| p) Da instituição da inclinação clínica.....  | 135 |
| q) Da instituição dos espaços estojo.....   | 136 |
| r) Da instituição do "detergente... ".....  | 136 |
| s) Da instituição do profissional "curupira".....   | 137 |
| t) Da clínica privada nos espaços públicos.....   | 137 |
| 2.10 – Provisórias considerações heterotópicas.....   | 137 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| <i>INTERMEZZO II</i> ..... | 140 |
|----------------------------|-----|

### CAPÍTULO 3 : SINFONIAS URBANAS, CIDADE E HETEROGÊNESE URBANA – Anômalas Filosofias do Urbano.....

|   |     |
|---|-----|
| 3.1 – Afecções urbanas : inquietações, engarrafamentos e cruzamentos..... | 146 |
|---|-----|

|   |     |
|---|-----|
| 3.1.1 – Princípio das misturas dos corpos : afecções urbanas..... | 153 |
|---|-----|

|  |         |
|--|---------|
| 3.2 – Recomposições urbanas : da palavra desvirginada ao conatus urbano.....   | 155     |
| 3.2.1 – Princípio de recomposição/regeneração.....   | 156     |
| 3.3 – Percussões de subjetividades : contrapontos modais de individuação e a potência do <i>apeíron</i> urbano.....                    | 164     |
| 3.3.1 – Percussões de subjetividades.....  | 169     |
| 3.4 – Palavra urbana, <i>parrêsia</i> e economia da palavra.....   | 176     |
| 3.4.1 – Da palavra na cidade à <i>parrêsia urbana</i> : a coragem de falar no coração da cidade.....                                   | 179     |
| 3.5 – Da sala de aula a céu aberto.....  | 185     |
| 3.6 – Festa, potência das paixões e dissonâncias do urbano.....  | 190     |
| 3.7 – <i>Klinós</i> urbano e hospitalidade pura.....   | 195     |
| 3.8 – Os edifícios que cantam e falam, a mangueira e o jardim filosófico num ambulatório de saúde mental.....                          | 197     |
| <br><i>INTERMEZZO III</i> .....  | <br>203 |
| <br><b>CAPÍTULO 4 : <i>MULTITUDINIS POTENTIA, PRAXIS COMMUNIS</i> E A DEMOCRACIA COMPOSICIONAL : Antropolíticas da Liberdade</b> ..... | <br>205 |
| 4.1 – Do espírito de uma história comum.....   | 209     |
| 4.2 – Do espírito democrático à alma paradoxal urbana.....   | 217     |
| 4.3 – Elogio da multidão : potência dos afetos geradores de mundos.....  | 225     |
| 4.4 – Heterotopias da liberdade, <i>Multitudinis Potentia e Praxis Communis</i> .....  | 235     |
| 4.5 – Imitar para não imitar, imitar para ser livre.....   | 252     |
| 4.5.1 – Princípio do Mimetismo Afetivo.....  | 253     |

|   |     |
|---|-----|
| 4.5.2 – Princípio do Contágio Mimético.....                                   | 253 |
| 4.5.3 – Fórmula Geral do Princípio do Mimetismo Afetivo.....                  | 254 |
| 4.5.4 – Pré-condição da identificação por similaridade.....                   | 254 |
| 4.5.5 – Emulação.....   | 255 |
| 4.5.6 – Comiseração.....  | 255 |
| 4.5.7 – Princípio do Conformismo.....   | 255 |
| 4.5.8 – Princípio da Confirmação.....   | 256 |
| 4.5.9 – Tendência ao Proselitismo Unanimista.....                             | 256 |
| 4.6 – Composições, modalismo, instituições e a democracia.....                | 260 |
| 4.7 – Das potências do espírito democrático às asas dos homens-borboleta..... | 272 |
| 4.7.1 – Imaginação, reflexão e memória.....                                   | 273 |
| 4.7.2 – Da fecundidade do Espírito.....                                       | 275 |
| 4.7.3 – Da vivacidade do Espírito.....  | 276 |
| 4.7.4 – Da penetração do Espírito.....  | 276 |
| 4.7.5 – Da extensão do Espírito.....  | 277 |
| 4.7.6 – Do Tempo da Invenção.....   | 277 |
| 4.7.7 – Da Coragem.....   | 278 |
| 4.7.8 – Do Espírito da Liberdade aos Homens-Borboleta.....                    | 279 |
| 4.8 – Do Outono Tupiniquim à Primavera Brasilis.....                          | 281 |
| <i>HYPOMNEMATAS PARA NÃO CONCLUIR.....</i>                                    | 286 |
| REFERÊNCIAS.....  | 300 |

## INTRODUÇÃO

Se na flor não houvesse qualquer coisa de abelha

E na abelha não houvesse qualquer coisa de flor,

Nunca o acorde seria possível

(GOETHE, apud UEXKÜLL, s.d.)

Sempre fui afeito às composições. Compositor desde pequeno, compondo músicas e poesias desde os 7 anos de idade, sempre me interessou a questão das modalizações musicais, o quanto uma mesma música nos provoca emoções paradoxais, num misto de alegrias e tristezas. Este trabalho é o trabalho de uma vida inteira. As questões que aparecem no curso deste trabalho são advindas da necessidade de compreender os paradoxos da vida, afirmando-os, compondo com eles.

As questões da existência, da essência do ser, do indivíduo, da imutabilidade do ser, dos seus devires, das variações afetivas, dos blocos afetivos que insistem e persistem no curso das experiências me acompanham desde muito pequeno. O nosso interesse neste trabalho é o de problematizar sobre as composições modais de individuação nas existências singulares, nas relações pela cidade, nas instituições e, com efeito, nas práticas democráticas. Pensar o indivíduo para além de uma substância imutável, pensar a vida na cidade e nas instituições para além dos projetos teleológicos e finalistas, produzidos pela lógica de Estado de mercado, da ciência e das religiões é uma das tarefas deste trabalho. Pensar as modalizações da existência, dos indivíduos, as modalizações dos espaços e instituições, a composição modal da cidade e da democracia.

No entanto, vemos que a nossa sociedade vive a intensa mania de criar identidades e projetos a serem seguidos como ideais de vida. Nas escolas, vemos o projeto de um ensino enciclopédico que enclausura as subjetividades de crianças e adolescentes em conceitos que não se relacionam com a vida. No campo da saúde mental, vemos que as suas práticas estão ligadas ao ponto de vista simplificador da nosografia, da nosologia e da psicopatologia. Este é o ponto de vista estático e

reducionista que coloca as experiências sensíveis em unidades abstratas conceituais, produzindo identidades fixas, identidades mórbidas dirigidas aos indivíduos que sofrem suas experiências fenomênicas sensíveis. Vemos que tanto a escola quanto o campo da saúde mental respondem aos interesses neoliberais de mercado para o controle de sintomas, para a modelagem das subjetividades vertidas aos ideais de uma sociedade de performance. Sociedade que descarta aqueles que não são produtivos e que não respondem às exigências cada dia mais velozes e dinâmicas.

As histórias singulares deixam de ser escritas para a escrita de uma outra história. Uma história homogênea e sem sentido histórico onde parece que cada um se parece com todo mundo: consumir as mesmas coisas, pensar de determinada maneira, se vestir de um tal modo, viajar para os mesmos lugares que todos viajam, ser do modo como a mídia indica. Em meio à multidão de informações que chegam através dos inúmeros equipamentos midiáticos, cada um vai escrevendo uma história que parece já estar prescrita. Esta talvez seja a história de estar conectado num mundo fugaz, etéreo que escapa repentinamente quando acabam as baterias dos celulares e computadores. Este trabalho deseja trazer à cena a perspectiva da vida como uma obra aberta, vida singular individual, vida coletiva, vida na cidade, vida institucional e vida democrática.

A vida é pura composição. Deleuze (2002), talvez inspirado em Nietzsche, e este inspirado nos gregos, afirmaram que a vida é musical. Estas afirmações serão tomadas como pontos de vista metodológicos para pensar as composições modais de individuação. Compreender a vida como musical ou como um plano composicional será tomá-la como a expressão sempre provisória e transitiva dos seus elementos constituintes. A vida se tece pelos contrapontos nascidos das tensões dos encontros (PEIXOTO, 2008), em linhas melódicas, em meio às linhas lineares de cada sociedade. Sempre uma nova composição se realiza quando suas partes constituintes se modulam. E no encontro com a biologia de Uexküll (s.d.), nos deparamos com a perspectiva partitural dos processos de composição da vida, da natureza.

Uexküll nos apresenta a natureza como uma grande composição. Assim como as músicas têm as suas partituras, a natureza tem as suas. Os contrapontos sonoros da música podem ser observados nos contrapontos da natureza. Assim como teremos combinações sonoras entre timbres de instrumentos distintos, teremos as combinações

dos modos existenciais, de forma contrapontística, nas partituras da natureza. Assim, Uexküll (s.d., p. 199), atento aos processos composicionais contrapontísticos da natureza, nos diz:

O ramo de flores que a rapariga ofereceu ao namorado era agora usado por este como adorno e o pedúnculo da flor veio assim a entrar num dueto de amor. A formiga que utilizava o pedúnculo como passagem, corria ao longo dele, até ao ovário da flor e aí mungia as suas 'vacas leiteiras' – os pulgões. Quanto à vaca, essa transformava, finalmente, em leite o pasto de que o pedúnculo fazia parte. A larva de *aphrophora* crescia no seu abrigo, feito do suco que o pedúnculo lhe tinha fornecido e em breve enchia o prado com o seu doce canto de amor. Outros mundos-próprios se vieram juntar a estes. As abelhas, que estavam associadas, em contraponto, com o aroma, a cor e a forma das flores, acorriam a elas e, depois de se terem saciado de néctar, comunicavam às companheiras a nova fonte descoberta, por meio de danças impressionantes (...). Na verdade, a cor das flores não é, para as abelhas, a mesma que é para nós; serve-lhes, no entanto, de certa característica, pois a flor e a abelha estão compostas uma para a outra em contraponto.

Será mediante esta *etologia partitural contrapontística*, esta atenção composicional das coisas da vida, da natureza, da vida social, das singularidades existenciais, que seguiremos o nosso trabalho. Desejaremos ver as composições, os contrapontos que constituem partituras singulares. Veremos, por este *método êthocomposicional*, como determinadas partituras se formam. Veremos as partituras existenciais se formando, para além da ideia de um "eu substancializado" que se definiria por si, mas, sim, como a existência singular é escrita numa partitura complexa: numa partitura que se escreve a cada instante, por meio de um modalismo existencial. Veremos que inúmeras partituras se escrevem nos espaços pela cidade. Partituras que são escritas por desvios, errâncias, combinadas com os trajetos e espaços da cidade, que são escritas em nome da lei, do Estado, da religião, da Ciência, do mercado e de outras instituições. Assim, o usuário de saúde mental faz seus contrapontos com seu terapeuta-médico. Há algo do usuário no médico, assim como há algo do médico no usuário. Eles se combinam: precisam-se para perseverar em suas existências. Assim, os alunos fazem contrapontos com os seus professores. Há algo que faz reverberar os alunos para tenderem na direção dos professores, assim como existirá algo dos alunos que alimentam e reverberam algo na existência dos professores. Poderemos perguntar: quais são os acordes possíveis entre as singularidades entre os professores e alunos, entre os usuários de saúde mental e médicos-terapeutas? Quais partituras eles são capazes de

produzir? Como a cidade produz as suas partituras? Que combinações possíveis – e impossíveis – podem ser deflagradas, compostas? As instituições ditas democráticas produzem quais partituras?

Veremos que a vida é o plano composicional que se tece a cada instante, como uma obra de arte aberta, inconclusa, indeterminada, não teleológica, indeterminista. Veremos que a vida é musical. Não pelo fato da música possuir uma essência, mas, pelo fato de expressar os processos de relação entre elementos díspares, heteróclitos, distintos e paradoxais. Do mesmo modo, a natureza expressa as combinações entre seres heterogêneos que entram em ressonâncias contrapontísticas para fazer emergir a Sinfonia da Vida.

E será pela experiência modal que poderemos tecer um outro ponto de vista acerca dos processos de produção de vida, dos processos de produção de subjetividades, das composições pela cidade, pensar as relações entre a experiência musical e o *êthos* que, dela própria, poderemos extrair, pensar a construção de uma *êthosmusicalidade*, isto é, uma determinada posição de estar no mundo, que tem como episteme a lógica da experiência composicional musical. Velocidades, movimentos, pausas, repousos, intensidades, vozes, vias, contrapontos, linhas, intervalos espaciais, melodias, tensionamentos, harmonias, diminuïdos, crescendos, indagações sonoras, conjunções, disjunções, consonâncias, dissonâncias, timbres, ritmicidades fazem parte da composição de individuação das pessoas, dos povos, das multidões, da cidade e da vida.

Na trajetória do nosso trabalho, compreenderemos que um indivíduo é um ser complexo. Mas, uma instituição seria, também, um indivíduo? Sua forma de se organizar comporia uma certa forma de estar no mundo? O mesmo poderia ser indagado à cidade? Uma cidade pode ser compreendida como um certo modo de ser? Uma cidade escreve as suas partituras? Se uma instituição e a cidade podem ser consideradas indivíduos", como estes produzem suas formas de se realizar, construindo determinados modos de ser? Uma cidade é uma multiplicidade? Como esta multiplicidade se *partituriza*? Seria, ela mesma, composta de múltiplas cidades que se complexificam pelas relações heterogêneas expressas por meio das suas instituições, espaços públicos e privados? Uma instituição e uma cidade são formas de composições estáticas ou estéticas? Como as instituições se individualizam, tornando-se estáticas? Como cidade se

individuem, tornando-se estética? Como as pessoas e as populações se individualizam em meio às experiências pela cidade e na relação com as instituições?

Estas são algumas questões que vemos como inseparáveis para pensar os processos de composição modais da existência, dirigidas a uma democracia composicional. Compreendemos que os processos de modalização da existência estão inseparáveis das instituições e das experiências da cidade, nas quais cada pessoa se conecta. Decorre daí que as partituras existenciais que compõem cada indivíduo são tecidas pelo tecido complexo que é a partitura da cidade e das suas instituições. Por sua vez, vemos que as instituições e as experiências pela cidade se individualizam, pelos mesmos processos que individualizam as pessoas e populações! Decorre daí que pessoas, populações, instituições e cidade se individualizam numa partitura complexa: tecendo-se em conjunto. Vemos uma íntima relação entre a produção do *êthos* coletivo e individual (o modo de ser das instituições, das populações, das pessoas e da cidade) com a perspectiva musical que nos servirá de fio condutor para pensar, inicialmente, as composições modais de individualização.

Metodologicamente, este trabalho se articulará em quatro eixos: o primeiro versará sobre a articulação dos conceitos de modo e de individualização e suas ressonâncias com a experiência *êthos-estética* da música – inspirados em Spinoza, Simondon e nas experiências musicais na Grécia -, tomando-os como "vetores problemáticos" para a superação da lógica essencialista e substancialista do ser que, por definição, é compreendido, dentro de uma produção histórica, como aquele que é por si, autônomo, como aquilo que é e se explica por si, e em si. O objetivo será o de superar a lógica essencialista que preconiza a ideia de uma substância ou estrutura que definiria o ser<sup>1</sup>. Neste eixo, tomaremos os conceitos da música para articulá-los aos conceitos de modo e de individualização. Esta composição conceitual será articulada e deslocada para os eixos seguintes. Inicialmente traremos em cena o conceito de modo na Grécia e na música

---

<sup>1</sup> Compreendemos que esta lógica vem servindo à lógica totalitária de classificar os indivíduos em gêneros, classes, categorias e nas inúmeras teorias que tentam identificar uma matriz estrutural para os comportamentos e ações. Compreendemos, ainda, que a lógica substancialista e essencialista vem contribuindo com a lógica identitária que coloca cada indivíduo como um consumidor de serviços do Estado. Para cada indivíduo um serviço a ser consumido. No segundo capítulo, entraremos mais profundamente nesta estratégia de poder que visa produzir serviços como Fábricas de Interiores, conforme o título do livro do Professor Luis Antônio Baptista (2000). Para cada corpo um serviço do Estado que irá modelar sua subjetividade através das práticas, discursos e saberes que, nele mesmo, circulam.

gregoriana, apresentando as suas peculiaridades. Traremos algumas cenas onde a Paideia grega, isto é, o processo de formação do homem grego se efetuava complexamente mediante inúmeros saberes. Daremos luz ao aspecto musical na formação da ética grega. Após, apresentaremos a teoria dos modos em Spinoza e de modalidades do ser em Simondon, articulando, ao final do capítulo, as ressonâncias entre estas três perspectivas para pensarmos uma teoria modal de individuação. Este primeiro capítulo é a inspiração para o terceiro e último capítulo, no qual trataremos das composições modais de individuações na cidade pela prática da Heterogênese Urbana, e a formação do espírito democrático composicional, por meio da complexidade da diversidade social que compõe a cidade. A ética musical modal grega, o conceito de modo em Spinoza e de modalidade do ser em Simondon serão nossas paisagens conceituais que nos impulsionam na tentativa de uma vida social, que se afirma na paradoxalidade da vida, nos tensionamentos contrapontísticos entre pessoas completamente diferentes, mas que se permitem encontrar ressonâncias em meio às singularidades de suas vidas.

Num segundo eixo, apresentaremos o conceito foucaultiano de Heterotopia, articulando-o à noção dos processos modais de individuação. Teremos como foco a apresentação dos espaços estáticos institucionais. Este conceito será fundamental para pensarmos os heterogêneos espaços que *partiturizam* a cidade. Durante o segundo capítulo veremos, sobre os espaços e a construção de si para pensar os processos de antropogênese (BOVE, 2010a), bem como os espaços que seguem a lógica da providência. No curso deste capítulo, tomaremos como exemplo os espaços da saúde mental e da educação. A escolha destes espaços não é despreziosa. Trabalhando durante mais de vinte anos neles, atentivamente conheci como suas paisagens constroem paisagens existenciais estáticas. Escola e saúde mental escrevem partituras, seguindo uma razão de Estado, ocupando e normalizando as vidas que, em tais espaços, circulam, digo, se enclausuram! Pretendo, nesta esfera, problematizar quais composições de forças, nestes territórios, fazem emergir a dinâmica dos espaços estáticos: como aqueles que mudam seus signos para continuar trabalhando na lógica do consumo de serviços, na construção de figuras psicossociais, como a do usuário de saúde mental e de alunos, e não na produção de regimes de individuações singulares, que são consumidores de serviços institucionais. Traremos a imagem de inúmeros espaços que produzem a

estatização das mentes das coletividades: o espaço imaginário, movido por inúmeras formas de providência como modo de desparadoxificação da vida, aniquilando a possibilidade de afirmá-la no seu viés paradoxal, potente e criativo. Apresentaremos as providências do Estado, das religiões, da ciência e do mercado, servindo para hipnotizar pessoas e populações à lógica servil e de consumidores de serviços e verdades. Todas estas instâncias produzem seus crentes para que, estas mesmas instituições continuem perseverando em suas existências, numa temporalidade que está a serviço de metas predeterminadas, performances profissionais, avaliações, seguindo a lógica finalista e teleológica que vem indicar uma ética moral e normativa do dever e da submissão. Clivotopias: trataremos da artificialização e clivagem dos espaços que são aqueles que aparecem como projetos teleológicos e finalistas de ocupação das subjetividades. Clivocronias: a lógica clivotópica porta consigo a clivagem do tempo para finalidades precisas. Trataremos da questão da clivagem do tempo que tem fins precisos e que seguem a lógica da produtividade, das metas preestabelecidas linearmente, seguindo por, sua vez, a lógica de uma pedagogia da servidão que produz as clausuras subjetivas, através dos tempos marcados em ritmos precisos com finalidades pretensiosamente precisas.

Como terceiro eixo, apresentaremos as Heterotopias e as composições modais de individuação, produzidos pelo movimento denominado Heterogênese Urbana na cidade. Neste ponto, pensaremos estratégias político/filosófico/culturais/artísticas para a construção de espaços estéticos modais, ao contrário dos espaços estáticos que as instituições – quer sejam estas as das ruas, quer sejam as dos estabelecimentos de serviços estatais e privados - produzem para serem consumidas. Estaremos propondo a composição de práticas na cidade, visando a uma democracia composicional: formas de se autogerir, instigando as populações a se auto-organizarem, em nome da sua emancipação. Encontraremos inúmeros exemplos da nossa inspiração ético musical grega, modal spinozana e do ser em regimes de individuação que, a um só tempo, se compõem na relação com o coletivo multitudinal da Heterogênese Urbana e, com efeito, vindo compor a complexidade desta prática viva na cidade. Neste terceiro capítulo, apresentaremos o processo de formação ético composicional que agrega a potência do urbano, a potência indeterminada, não finalista e não teleológica que se agrega para a experiência da criação de espaços expressivos pela palavra, mediada pelas artes, cultura,

potência viva da filosofia, dos saberes das pessoas e tantos outros saberes, sendo um espaço estético onde se tenta a superação do conformismo do pensamento, da conformidade dos discursos que produzem subjetividades submissas e obedientes.

O quarto capítulo versará sobre a Democracia Composicional: projeto político spinozano. A ideia da cidade como multiplicidade é derivada da noção do corpo como multidão, cara a Spinoza: de cidade que se expressa pelas tensões dos seus fios, caminhos, espaços múltiplos, em contrapontos paradoxais, seja no plano dos desejos, das ideias ou dos afetos. As misturas das singularidades, respeitando-se as suas diferenças, em contrapontos existenciais no quais e pelos quais a paradoxalidade do existir da cidade possa encontrar lugar e possa modalizar-se por suas múltiplas vozes, que se expressam em pautas, produzem sínopes naquilo que está institucionalizado nos corpos, nos desejos, nas subjetividades que compõem a partitura urbana. Este último capítulo virá tratar da formação do cultivo do espírito democrático no coração das gentes que compõem a cidade, mediante a perspectiva antropogenética e antropolítica na qual e pela qual cada um é edificado pela potência multitudinal da cidade fazendo parte da edificação da potência urbana. A cidade como corpo, o corpo como multidão, a cidade como múltiplas cidades que se compõem de forma modal para a composição de novas individuações nos processos de sua composição: democracia composicional!

# CAPÍTULO 1

## COMPOSIÇÕES MODAIS DE INDIVIDUAÇÃO

### Para uma ética modal musical

#### 1.1 – música, cultura, sociedade e *êthos*:

Poderemos encontrar, em determinadas condições históricas, a relação da música, das artes como fundamentais para a construção do *êthos* de um povo<sup>2</sup>. As artes, modulando o estilo de viver, são tomadas como um elemento fundamental para a produção da subjetividade.

Muitas escavações revelaram inúmeros vestígios de uma vida cultural intensa em Esparta. Vida que recebera ressonâncias da arte vinda da Grécia Oriental (JAEGER, 2003). Esparta considerava a educação musical como fundamental para a formação do *êthos* da sua coletividade na sua totalidade. Segundo Jaeger (op. cit., pg. 129): “É fácil imaginar a influência desta força artística numa época em que ela pôde expandir-se na plenitude da sua vitalidade original”.

Poderemos imaginar uma vida ligada pelas artes, da música ornada por poesias corais numa Esparta antiga. O modo de estar no mundo, atravessado por versos que expressavam aquilo que seria da vida íntima, como um processo de tecitura complexa. Tal processo fazia compreender aquilo que, para nós, será compreendido como uma vida interior, por sua vez, compreendido como efeito dos processos complexos de coexistência, nas experiências com as coletividades entremeadas pelas artes e outras experiências culturais, inclusive a filosofia, a religião, a política etc. Segundo Jaeger (op. cit), os inúmeros resquícios encontrados nas poesias corais de Alcman, lírico proveniente de Sardes e, também, naturalizado espartano, vêm dar contornos importantes à imagem da Esparta arcaica. Conforme Jaeger, Alcman deve ter achado

---

<sup>2</sup> Sabemos que a relação música/*êthos* e seus efeitos no imaginário, na subjetividade dos povos, não se resume à experiência grega. No entanto, delimitamos a nossa proposta à experiência grega, bem como à análise das escalas aos modos gregos e gregorianos, considerando a vasta riqueza de escalas musicais em diversas culturas nos seus diversos contextos históricos.

um ambiente propício para a realização plena das suas atividades, na sua nova pátria. Alcman vai encontrar o território propício para introduzir o dialeto da Lacônia na lírica coral. Ele vê a possibilidade de compor com a lírica coral, utilizando-se da força realista da raça dórica. Assim, seus versos, escritos para os coros das jovens espartanas, vêm jorrar o humor resplandecente da jovialidade e da força racial dórica. As canções de Alcman visibilizam os nomes das jovens do coro, revelando os seus méritos, as suas pequenas ambições, suas invejas. Com efeito, suas canções revelam com intenso realismo as paixões de rivalidade dos concursos musicais da antiga Esparta, mostrando, por sua vez, que o espírito do sexo feminino não era inferior ao dos homens. Toda uma ético-estética vinha desenhar-se nas poéticas canções de Alcman. Nesta esfera, as canções expressavam que a condição da mulher, nas atividades públicas e privadas de Esparta, era desenvolvida com muito mais liberdade que entre os Jônios, que tinham a influência asiática e, também, com mais liberdade que em Atenas que, por sua vez, recebera influências culturais dos Jônios. Jaeger afirmará que esta composição entre o espírito ético-dórico, seus costumes e a sua língua, esposados à cultura espartana é um dos vestígios dos entrelaçamentos ético-estéticos que se conservaram em Esparta muito mais que em qualquer outro local na Grécia. As artes, a filosofia, as artes da guerra, a política, dentre outros conhecimentos, davam as tonalidades de um tempo em que a ética era, por elas, constituída. A esta formação educacional grega foi empregado o termo Paideia.

Vê-se daí a rica experiência na cidade de modulação da existência singular na relação com a complexidade das artes musicais na vida social. Por sua vez, encontraremos em Platão a sua teoria do *êthos*, produzido pela harmonia e pelo ritmo. Conforme Jaeger (2003), Platão desejaria, em sua teoria, uma cidade na qual o *êthos* fosse regido por harmonias que exprimissem um homem valente e sereno. Decorre daí que serão escolhidos das classes de ritmos, somente aqueles que produzam um *êthos* valente e sereno!

Vale à pena ressaltar que a ideia de Platão não é terapeutizar o homem, mas, o de produzir, mediante o agenciamento dos homens com a música, num determinado modo de estar na cidade e na relação com o mundo. Jaeger (2003) nos dirá que a teoria do *êthos* em Platão vem se erigir num princípio comum, tanto na Paideia musical como na Paideia rítmica. Platão, mais que fundamentá-la, vem reinscrever uma lógica que

nasce com Dámon, o maior teórico musical do tempo de Sócrates. Jaeger afirma que este fato nos coloca diante do dato que a teoria do *êthos* musical não é algo especificamente platônico. Esta é uma concepção da música singular aos Gregos que nos revela uma íntima relação entre o *êthos*, a formação do espírito do homem grego com a harmonia e o ritmo. Nesta esfera, vê-se a importância das artes na Paideia grega, isto é, na formação do homem grego movido pela potência da sua cultura que se misturava com outras culturas.

Tem-se, então a íntima relação entre a produção do *êthos* e o fenômeno musical, na Grécia antiga. Um outro filósofo, que pensou a relação *êthos*-música e suas relações com a educação, foi Aristóteles. Segundo Jaeger (2003), Aristóteles reedita a teoria do *êthos* na música, na parte contida no livro VIII da sua Política. Para Aristóteles, existe um conteúdo ético da música e do ritmo, ambos vitais para a construção da Paideia grega, isto é, para a formação do homem grego. Jaeger (op. cit., pg. 790) nos propõe que, no *êthos* da harmonia e do ritmo, poderemos ver o reflexo das atitudes da alma. No entanto, era uma questão para os gregos saber se estas qualidades, captadas pela apreciação artística, a que fora dado o nome de *êthos*, possam se apresentar também no campo do tato, do gosto ou do olfato. Jaeger afirma que o *êthos* encontrado na música não se revelara em outras artes. Segundo este autor, as impressões transmitidas pela visão, por meio das artes plásticas, vêm se limitar a algumas obras pictóricas e esculturais, mas com proporções restritas. Jaeger, falando sobre o possível *êthos* das artes plásticas e esculturais, nos reenvia a Aristóteles. Este nos falará, segundo Jaeger, que o que se encontra nas impressões picturais e esculturais são meros sinais de um *êthos* e não seus verdadeiros reflexos. Jaeger nos traz o exemplo das obras do pintor Pauson, dizendo que nenhum *êthos* transparece em suas obras, mas que, em contrapartida, existem seus traços nas obras de Polignoto e de certos escultores.

Mas, nas obras musicais, segundo Jaeger, vê-se as imitações diretas de um *êthos*. O conteúdo ético na música tem relações com o ouvido: o órgão espiritual por excelência. Ao passo que Platão conferia aos olhos a sua suprema relação com o espírito. No entanto, Jaeger nos lembra que, apesar de tudo, fica-nos o fato de nenhum grego ter dedicado, na Paideia, um espaço para as artes plásticas e para a sua contemplação. Com efeito, a poesia, a música e a rítmica foram as artes que dominaram o pensamento educacional deste povo.

É inspirador perceber que a formação de uma cultura tinha relações profundas com o espírito da música. Poderemos pensar como cada existência era modulada pela força musical para se viver a vida coletiva. Assim como cada instrumento tem um temperamento, isto é, sofrer as ações da temperatura, do espaço no qual habita, a existência será temperada pela força do espírito artístico da música, sofrendo o temperamento da potência de cada modo musical. Cada corpo, ressoando o *êthos* musical, expresso pela harmonia e através do ritmo, modula seu estado de espírito na direção dos interesses comuns de uma Grécia antiga. Assim, Platão (apud, JAEGER, op. cit., pg. 793) nos dirá sobre o primado que a cultura grega confiava à música em relação às outras artes, uma vez que são no ritmo e na harmonia, “os que mais fundo penetram no íntimo da alma e os que dela se apoderam com mais força, infundindo-lhe e comunicando-lhe uma atitude nobre”.

Jaeger nos afirma que, para Platão, a formação do caráter será o caminho que irá conduzir à educação dos olhos da inteligência. E este processo de subjetivação terá, como elementos fundamentais para temperar a existência de cada um, a ação de forças espirituais vigorosas: a poesia, harmonia e o ritmo. Desta forma, Platão tem como fim produzir a euritmia e a harmonia da alma.

## 1.2 – do *êthos* das escalas, modos e modulações:

### *Êthoescalas, Êthomodos e Êthomodulações.*

Movidos pela ideia de que a dinâmica e os processos de produção da vida têm relações estreitas com a dinâmica e o processo de produção da música, iremos caminhar na nossa aventura de levar mais adiante o que existe de aliança entre a música e a vida. Neste momento, estaremos pensando a relação entre uma parte característica e fundamental da música na Grécia antiga: os modos gregos.

Vimos que, para a sociedade grega, a música e a poesia estavam completamente associadas para o engendramento da Paideia, da formação do homem grego. No entanto, será importante conhecer um pouco mais sobre as singularidades que compunham a Paideia musical. Não pretendemos, no curso do nosso trabalho, fazer análises das

músicas ou obras daquele período, mas buscar conhecer um pouco mais de perto quais eram os elementos singulares que a constituíam para pensarmos, posteriormente, suas relações com as questões da existência, das instituições e da cidade.

Quando falarmos de música desejaremos colocar em evidência as relações de sons, de ritmos, de timbres, de intensidades, velocidades, repousos, de movimentos mais intensos e mais lentos. Estamos falando de um corpo. A música é viva<sup>3</sup>!

Se a música é viva será porque, ela própria, é constituída de determinados elementos. Cada música tem um modo de ser, mas, em geral, é constituída de melodias, timbres, escalas, ritmos, silêncios, velocidades, lentidões, repousos e movimentos singulares da multidão de frequências e harmônicos que dão [corpo e] consistência ao corpo musical. Será interessante conhecer um pouco de um elemento fundamental à Paideia grega: as escalas.

Toda e qualquer melodia poderá ser compreendida como uma certa "identidade sonora". O que quero dizer com isto? Uma melodia é um *modo de ser sonoro* que nos indica uma determinada forma de ser: é um ser complexo. Vamos ver isto mais de perto. Ela é composta por notas – sons frequenciais – que entram em relação umas com as outras. Um exemplo imagético-visual: imaginem uma escada! Uma escada é feita de degraus. Geralmente subimos um por um. No entanto, uma criança – e eu já fiz muitas vezes isso – gosta de subir pulando de dois em dois, brincando de alternar as distâncias entre eles. Teremos, assim, uma experiência no espaço entre os degraus. Teremos intervalos espaciais!

O mesmo ocorre com as melodias. Geralmente, são feitas através dos intervalos sonoros das escalas musicais. Daí, uma nota dó vai para o lá, do lá para o si, do si para o ré, buscando relações intervalares entre elas. Bem, isso é só o início. Não podemos identificar uma música apenas pelas relações dos intervalos entre as notas de uma escala. A situação é muito mais complexa!

---

<sup>3</sup> Vale a pena ressaltar as imagens que temos em programas de masterização de som nos estúdios de gravação. Existem programas que analisam os espectros das frequências. Vê-se ondas frequenciais dançando, à medida que os instrumentos, vozes, ritmos, harmonias indicam intensidades mais fortes e fracas das frequências. A física dos corpos sonoros nos dá este conhecimento. Daí a música ser, na nossa concepção, um corpo vivo!

Decorre daí que uma melodia possui um número limitado de notas. A este respeito, Wisnik (1989) nos dirá que assim como a língua vem compor suas inúmeras palavras e infinitas frases com alguns poucos fonemas, a música virá, por sua vez, construir infinitas composições com um repertório limitado de sons melódicos. O autor nos lembra que o conjunto mínimo de notas que formam uma frase melódica é chamado de escala, modo ou gama. As escalas são um "estoque" simultâneo de intervalos. São conjuntos intervalares de sons a serem combinados, dispostos de forma que componham melodias. Assim, uma escala expressa um mundo, um universo de unidades sonoras que estão dispostas de forma intervalar. Uma escala é uma reserva mínima, um estoque de sons em série que será a matéria-prima para a produção das melodias. As melodias são atualizações de dadas escalas disponíveis numa determinada sequência, numa determinada série. No entanto, a escala não define uma música: ela reúne intervalos sonoros como puras virtualidades a serem combinadas para a composição de novas músicas, numa nova existência modal-sonora.

Vemos, com Wisnik, que as melodias são efeitos de combinações sonoras que, numa das suas dimensões, caracterizam-se pela relação intervalar das sonoridades, ou seja, das frequências sonoras. Portanto, que uma escala sonora é um estoque de possibilidades intervalares, isto é, os intervalos entre notas são combinações, composições de um determinado modo de ser. Uma melodia, uma escala, as relações entre notas e seus intervalos são um determinado modo de estar no mundo<sup>4</sup>.

Podemos sentir um estranhamento quando ouvimos uma música pela primeira vez. Com o tempo, passamos a nos habituar a ela, assim como ocorre quando conhecemos alguém. A música faz borbulhar afetos, faz rearranjos à nossa subjetividade, dando movimentos na nossa imaginação, produzindo rearranjos nas imagens do passado, com as do futuro, no presente atual. Sem contar os estados neurofisiológicos que podem ser observados quando se escuta uma música. Portanto, uma música é ser um ser vivo que nos mobiliza, ativando uma das nossas partes constituintes: as emoções. Uma música oriental nos toca diferentemente de um *funk*, um

---

<sup>4</sup> Veremos, na teoria modal de Spinoza e Simondon a íntima relação com a perspectiva dos intervalos escalares e suas possíveis formas de atualização por meio das composições musicais. Veremos os conceitos de modo articularem-se com as noções de singularidade e grau de potência em Spinoza, e com a noção de modalidades do ser em Simondon.

samba nos de um reggae, uma valsa de um jazz, um blues de uma música sertaneja. E assim por diante. O que todos estes gêneros têm em comum é o jogo de intervalos sonoros para a produção das suas melodias. Não entraremos, neste momento, em outros componentes da música, como ritmo, harmonia, pausas, intensidades etc. Nosso interesse agora será pensar a questão das escalas, das melodias, atravessando a questão dos modos gregos para chegar ao *êthos*.

Wisnik (op. cit.) nos fala que as escalas variam muito de um contexto cultural ao outro. Mesmo no interior de cada sistema escalar poderemos encontrar um sistema intrincado, composto de dezenas de escalas e de centenas de derivados escalares. Ele dá o exemplo dos sistemas árabes e indianos que apresentam estas características intrincadas. Nesta esfera, as escalas constituem-se em paradigmas construídos de forma artificial pelas culturas, que constroem suas escalas, colocando, nelas mesmas seu *êthos*, seus acentos culturais-étnicos típicos. Wisnik afirma que, ao ouvirmos certos trechos melódicos, poderemos reconhecer um território, uma paisagem sonora pelas características melódicas das escalas e dos seus arranjos intervalares. É por isso que sentimos o *êthos* de uma música nordestina, japonesa, de uma música italiana, francesa, de uma música tribal, dentre tantos *êthos* que o espírito da música possa nos oferecer. Segundo o autor, músicos do mundo inteiro puseram-se à escuta dos intervalos, procurando pensar como se organizam as múltiplas escalas, qual é o seu paradigma natural com o qual elas dialogam, produzindo suas relações e diferenciações. Wisnik nos revela que o paradigma natural e subjacente à ordem dos intervalos melódicos é a série harmônica. Será a cauda espectral dos harmônicos que vem entrelaçar, implicar, uma trama dinâmica, os intervalos sonoros, atraindo-os e afastando-os relativamente. Será com base no paradigma harmônico que as associações melódicas vêm investir diferentes graus de afinidade e de atrito<sup>5</sup>. Este é o mundo composicional entranhado e caótico de ruídos, de oscilações, e deslizamentos das alturas.

Wisnik nos encaminha a pensar cada música, cada melodia como um território, como uma paisagem sonora (SCHAFER, 2010). Esta identidade sonora da melodia que

---

<sup>5</sup> Veremos, baseados na teoria spinozista dos corpos, que um corpo será definido por sua relação de movimento/repouso/velocidades e lentidões. Um corpo é corpo tensional e tensionado por outros corpos. Assim, as escalas formam os corpos sonoros que são agregados compostos de intervalos combinados pelas velocidades-movimentos-reposos-lentidões-atrações-repulsões dos harmônicos que elas são capazes de produzir na relação com as emoções-afetos do instrumentista.

tem a sua forma de ser. Existe uma combinação intervalar das notas musicais que produzem o seu modo de ser, o seu *êthomodos*.

Para nós, o *êthomodos* não se aplica, tão somente, à música, mas, outrossim, às diversas formas existenciais do mundo. No entanto, neste momento, ficaremos no campo da música para depois deslocarmos este conceito para outros campos.

O *êthomodos* é a expressão sempre singular e, em ato, de uma dada existência. Daí podemos pensar que uma música pode ser identificada como "aquela música". Mas, existe algo de diferencial nela: a forma de execução! Esta mesma música poderá ser expressa por diferentes instrumentos. Muda-se a sua paisagem sonora quando ela é executada por uma orquestra ou por um instrumento solo. Muda-se a sua paisagem sonora quando ela é executada por músicos diferentes. As emoções, a relação que cada músico tem com a música é, por sua vez, diferente. Algo de diferencial emerge da "identidade sonora" da música. Desta forma, uma música ganha vida, de tempos em tempos, pela paisagem que pode ser oferecida para ela, mediante novos arranjos, novos andamentos, novas orquestrações e coloridos timbrísticos. Uma mesma música poderá se *êthomodular*<sup>6</sup>.

### 1.3 – da música, das escalas e a vida

A fluidez do mundo dos intervalos sonoros, das melodias que podem ser compostas ao infinito por um número limitado de notas, nos encaminha a pensar a sua relação com o mar. A fluidez do mar, suas inconstâncias, seus movimentos repentinos, fugazes, cheio de correntezas que nos levam para distante de onde estávamos, as ondulações que nos arrebatam, deixando-nos apreensivos pelas próximas ondulações e por seu aspecto paradoxal, uma vez que é prazeroso nele estar mas, vivemos o temor de sermos levados por suas correntezas. Tudo isto nos leva a pensar a experiência das escalas musicais e o mar.

---

<sup>6</sup> Falaremos, mais adiante, sobre esta relação *êthomodular* do músico na relação com a música, apoiados pela perspectiva de Simondon, quando este nos apresenta o conceito de realidade pré-individual.

Podemos ver que as experiências das alturas na música, derivadas do desmembramento e dos saltos intervalares que podemos operar com as diversas escalas musicais, se relacionam com a fluidez e a violência do mar. Wisnik (op. cit., p. 66) nos dirá que: “Talvez porque em seu estado primário e indiferenciado o campo das alturas seja tão fluido, uma longa tradição ligue simbolicamente a música ao mar, e alguns mitos gregos formulem de maneira eloquente o caráter oceânico do som.”

Assim como poderemos pensar um *êthomodos da música*, ou seja, as suas variações no seu modo de se compor na relação com seus elementos constituintes e com quem se esposa dela, também poderemos pensar a composição da vida social, política, da cidade, como uma partitura que se escreve a cada instante, constituída por diversas sonoridades, intervalos de desejos, pontos de referência, choques timbrísticos, ideias melódicas, confrontos e conjunções dissonantes, harmonia e guerra das paixões, limpeza e ruídos sonoros, fases e defasagens melódicas e harmônicas, quebra-cabeças de caminhos e descaminhos, sinais e indicações para onde se deve ir, indicações a serem compostas no caminhar da partitura. A *partitura êthomusical* escreve-se no instante repentino e fugidio de cada encontro, assim como o artista musical se deixa afetar pelo mundo para emergir suas paixões sonoras. Paixões sonoras que o encaminham para o mar de Dionísio. E Dionísio o encaminha para as turbulências das paixões paradoxais que nos fazem deslizar em suas escalas, acordando-nos do sono profundo de hábitos que nos aprisionam, que nos acorrenta aos mesmos caminhos, ao mesmo *modo* de compor a vida: *modus vivendi* que anestesia as nossas paixões, hábitos cronificados construídos para desparadoxificar a vida.

No entanto, a experiência oceânica das paixões musicais nos encaminha a outros universos: paixões paradoxais sonoras que nos *descaminham* a outros mundos, isto é, nos tiram de nossas composições habituais para a escrita de outros caminhos a serem percorridos em direção a outras cidades a serem cifradas e decifradas. Paixões do oceano musical que se modula pelo encontro das nossas certezas com as nossas incertezas, viver o indeterminado do oceano musical dionisíaco que nos grita: “De novo a Vida!” E a vida, como um raio de sol, vem nos colorir outras passagens, outras paisagens, sobre aquilo que a vida nos faz saber e aquilo que ela nos deixa de indagação.

## 1.4 – série harmônica multitudinal, corpos sonoros e complexidade

Quando escutamos um violão tocando uma nota musical - por exemplo, uma nota lá - nossa subjetividade faz uma leitura acústico-sensível desta nota, com um som específico e que tem um nome certo. Por exemplo, uma nota lá tem o som da nota que a identifica como tal. Daí o princípio de identidade pode ser utilizado para fazer a relação entre aquilo que ouvimos – enquanto um fenômeno sonoro – e o nome que lhe atribuímos. Uma nota lá vibra 440 vezes num segundo. No entanto, esta mesma nota lá é composta por harmônicos. O que são os harmônicos? Estes dão a cor do som de cada nota do instrumento que o emite. São sons que dão o colorido da sonoridade [dos sons] que um instrumento é capaz de produzir. Conseguimos identificar uma nota lá de um piano, diferentemente de um violão não pelas frequências da unidade sonora – nota musical – que ele expressa. Por exemplo, a nota lá do piano vibra em 440 vezes num segundo, assim como a nota lá do violão. O que irá dar o colorido identitário do som do violão ou do piano é o conjunto dos harmônicos que cada corpo-instrumento é capaz de expressar. Será importante entrarmos na complexa aventura dos corpos sonoros para avançarmos na nossa caminhada nas composições modais de individuação, no ser, nas instituições e na cidade.

Vemos que um corpo sonoro não pode ser identificado apenas por sua frequência que expressa a sua unidade sonora, isto é, a sua identidade sonora. Um corpo sonoro é um ser complexo. Ele se tece em conjunto com outros corpos sonoros para expressar a paisagem expressiva da sua existência. Desta forma, uma simples nota musical é um ser complexo. Wisnik (op. cit.) nos fala do fenômeno decisivo que é a série harmônica subjacente a cada unidade sonora, a cada som em particular. Por exemplo, quando vibramos uma corda teremos, a um só tempo, uma certa frequência fundamental e outras frequências que são seus múltiplos corpos harmônicos. Estas outras frequências, que estão acopladas à frequência fundamental, são dificilmente audíveis, mas elas vêm compor o corpo timbrístico do som.

Vemos que cada som possui uma multidão de harmônicos. Estes - numa perspectiva spinozana que veremos mais adiante numa outra seção - constituem os seres singulares que são os seus múltiplos. Os harmônicos darão a cor da singularidade de

cada som. Uma voz feminina cantando um som expressa, a um só tempo, a sonoridade de base que identifica uma determinada nota musical e a multidão de frequências que dão o colorido, exprimindo o complexo corpo sonoro que habita um mesmo som, uma mesma unidade sonora. Um som é uma multidão! Um único som já é uma política! Um único som é uma cidade!

Abaixo veremos a sequência frequencial que forma o corpo sonoro da série harmônica:



Tomando como unidade sonora a nota dó, teremos uma relação espacial de uma nota para outra, isto é, de uma frequência para outra no interior de uma mesma nota de um instrumento. Por exemplo, a nota lá do piano – 440 hz – quando é tocada, também expressará uma série de frequências na proporção ilustrada acima. Dentro de cada som, temos uma escala de sons! Nesta esfera, uma nota musical expressa, para além da sua sonoridade fundamental, uma trama de frequências polifônicas. Daí, um só som - enquanto um corpo sonoro - possui, na sua existência, uma constelação de outros sons que se agregam pela força das suas ressonâncias. Esta força das ressonâncias entre as frequências que formam a escala da série harmônica produz o agregado corporal sonoro, logo uma e única nota musical é um ser complexo. Poderíamos afirmar que a série harmônica estaria para as emoções de uma dada nota, caracterizando o seu colorido sonoro, assim como cada pessoa está para suas emoções, expressando o seu colorido afetivo. A nota de um instrumento expressa o seu colorido sonoro, isto é, suas possibilidades de riqueza timbrística, caracterizada pela série harmônica. Então, uma nota musical expressa seus afetos po meio da sua capacidade timbrística: a cor da sua sonoridade! No entanto, na experiência dos afetos humanos não teremos uma série previsível dos afetos que se ligam uns com os outros, dando a cor do fenômeno atual afetivo de um dado encontro. Na série harmônica, a série escalar que a compõe segue os intervalos apresentados na partitura anterior. Todavia, a disposição escalar das

frequências da série harmônica nos indica a composição das ligações por ressonâncias, assim como os afetos, as ideias e as imagens se ligam uns aos outros, na experiência em que cada pessoa é tocada por seus encontros, vibrados pelos vestígios e marcas dos corpos exteriores e pelas ressonâncias que estes mesmos vestígios e marcas produzem em suas ideias, afetos e imaginação.

Por sua vez, a escala de sons da série harmônica são os intervalos. Um intervalo pode ser compreendido, como já dissemos anteriormente, como uma distância entre dois sons, dentro do campo das alturas. Wisnik (op. cit. pg. 53 e 54), a este respeito, nos fala:

Um som musical, de altura definida, tocado por um instrumento, ou cantado por uma voz, já tem, embutido dentro de si, um espectro intervalar. Isto vale dizer que ele contém já uma configuração harmônica virtual, dada por múltiplos intervalos ressoando ao mesmo tempo. Mais do que uma simples unidade que vai produzir frases melódicas, cada som já é uma formação harmônica implícita, um acorde oculto.

Compreendemos, pelo que foi exposto, que existem condições singulares para que cada corpo sonoro se expresse. Cada corpo sonoro tem uma vida própria e singular. Mesmo o timbre de um piano, isto é, a cor do seu som, não será exatamente igual a de um outro piano da mesma marca! Algo diferirá na produção do seu corpo sonoro. Assim, cada instrumento musical é um corpo que expressa corpos sonoros complexos, que são o tecido de outras frequências que habitam a unidade de cada som. Cada som é um mundo. Cada nota musical é uma diversidade. Cada nota é um lugar, uma paisagem, uma cidade!

### 1.5 - escala pentatônica e ordem social: *Êthoecopolítica Musical*

Interessa-nos, neste momento, pensar o engendramento de uma escala musical que pode ser encontrada em diversas culturas e gêneros musicais, e sua relação com o modo de estar no mundo, com os outros e com a cidade: uma *êthoecopolítica*.

Apresentaremos, a construção da escala pentatônica e sua relação com várias culturas. As escalas pentatônicas são construídas seguindo uma série de intervalos de quintas de forma sucessiva e encadeada. Por exemplo, tomando como ponto de partida da série pentatônica a nota dó, subindo uma quinta teremos a nota sol; seguindo outro intervalo de quinta teremos a nota ré; subindo mais um quinta teremos a nota lá; e, por fim, subindo mais um intervalo de quinta teremos a nota mi.

Dó -> Sol -> Ré -> Lá -> Mi

Desta forma, a escala está pronta: dó, ré, mi, sol, lá. O jogo entre estas notas produz uma paisagem característica da música oriental. Podemos, facilmente, localizar a escala pentatônica nas teclas pretas do piano. Improvisar com as teclas pretas do piano é fácil, pois, produz uma paisagem, um território escalar possível, mesmo para quem não tem uma formação musical. Percebemos, facilmente, o jogo de atrações sonoras através dos intervalos que constituem o corpo sonoro desta escala.

Vale ressaltar que a escala pentatônica pode ser encontrada em inúmeros contextos. Talvez seja a mais universal das escalas, conforme Wisnik. Mas, poderemos verificar duas características constantes no mundo modal destas escalas. Wisnik nos fala de uma identificação com uma determinada propriedade semântica: dinâmica que poderemos compreender como dinamogênica, propriedade que se diz do movimento do estado do corpo ou do espírito. A segunda característica é o caráter circular que as estruturas rítmicas e melódico-harmônicas investem na experiência da música modal, considerando, por sua vez, a singular experiência de tempo que ela produz. É preciso ressaltar que um modo nas sociedades pré-modernas não é considerado um simples conjunto de notas. Será conferido a ele uma existência estrutural sonora, ritualizada por um uso social. As notas musicais são reunidas na escala, recebendo o fetiche de talismãs dotados de poderes psicossomáticos, podendo detonar diferentes disposições afetivas, sensuais, bélicas, contemplativas, eufóricas e outras. Nesta esfera, o *êthos* da escala vem a ser codificado pela cultura e seu poder de atuação sobre o corpo e a mente será compreendido por uma tecedura metafórica. O *êthos* da escala modulará a existência do povo, relacionando-o a um deus, a uma estação do ano, a um animal, a um astro, a alguma experiência significativamente simbólica em cada cultura. O modo tinha um

caráter pragmático nestas sociedades. Vemos que um modo exprime um determinado *êthos*, como nos diz Wisnik (op. cit., pg. 68 e 69),

Um exemplo acabado de interpretação da escala musical como modelo cosmogônico e político é dado pela concepção tradicional chinesa da escala pentatônica. Segundo um tratado cerimonial clássico, a nota kong (fá) representa o príncipe; chang (sol) os ministros; kio (lá) o povo; tché (dó) os negócios e yu (ré) os objetos. A escala corresponde ao jogo – estável e instável – da ordem social, cujo equilíbrio ela reproduz (metaforicamente) e contribui para manter (metonimicamente).

Pelo que precede, vemos a íntima relação do "temperamento" do reino, do príncipe, dos negócios, dos ministros, enfim, de toda uma sociedade ligada ao *êthos* musical. Também veremos o *êthos* musical sendo utilizado na cultura indiana. De maneira menos enfática que na cultura chinesa, a música indiana será associada às aldeias. Estas serão regidas por uma nota fundamental, isto é, uma liderança que irá tecer na relação com outras notas, quer sejam relações de sustentação, de apoio, de sonoridades consonantes, quer seja de antagonismo, isto é, de dissonâncias.

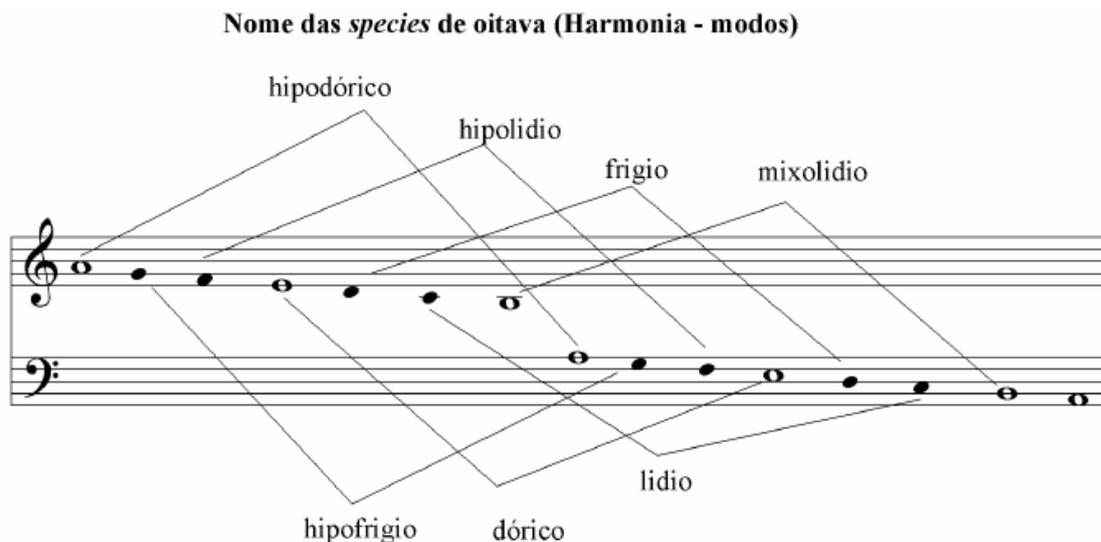
## 1.6 - música modal, províncias sonoras e territórios sonoros

O sistema modal tem como característica a multiplicação de escalas e de composições escalares. Segundo Wisnik (1989), estas aparecem como províncias sonoras, ou ainda, como territórios singulares. Cada modo apresenta um colorido e tensões singulares que expressam a sua paisagem territorial.

Os gregos compreendiam que cada modo tinha um *êthos*, conforme enunciamos numa seção acima. Viam que cada modo tinha um caráter mimético e uma potencialidade ética: cada modo musical como um tônico para estimular o ânimo, modulando e potencializando as virtudes do corpo e do espírito (op. cit.). Afirmaremos que cada modo apresenta um ambiente espiritual. Cada modo é a constelação de sonoridades que estão disponíveis para a criação de novas linhas melódicas. Sempre uma nova partitura poderá ser criada pelas virtualidades que existem no interior de cada

modo. Infinitas partituras existenciais musicais nascem do espírito liberador e libertador daquele que se esposa às escalas. As escalas se libertam de sua organização intervalar, definida culturalmente, pelas paixões, emoções e desejos do compositor.

Teremos um clima paisagístico sonoro que movimenta a imaginação, as paixões e o desejo<sup>7</sup>.



### ***Species* de oitava= disposição dos tons e semitons na escala**

Acima, vemos as disposições intervalares dos modos gregos. A primeira nota na parte superior esquerda – que está no espaço entre a segunda e terceira linha de baixo para cima – é a nota lá. Se contarmos, a partir da nota lá – oito notas descendentes teremos uma outra nota lá. Esta última estará localizada na pauta inferior – clave de fá. Desta forma, teremos o modo hipodórico. O mesmo se aplica às outras escalas modais. Cada uma possuindo um colorido sonoro peculiar, provocando a movimentação das emoções, do espírito<sup>8</sup>. É de interesse remarcar que o que chamamos por *êthos* dos

<sup>7</sup> Na partitura, vemos as escalas modais gregas: *dorien* (dórico), *phrygien* (frigio) e o modo *lydien* (lídio).

<sup>8</sup> Conforme Wisnik (op. cit., p 78): “No caso do uso modal, pré-moderno, da escala diatônica, seja grego ou gregoriano, submetia-se a escala a um rodízio de tónicas. Variando a nota que se tomava como referência fundamental para o desenvolvimento da melodia, variava-se a dinâmica modal, alterando o contexto estratégico da distribuição dos tons e semitons, e, com isso, o ambiente afetivo a que o modo estava ligado. Entre os gregos, por exemplo, cada modo, evidenciando o seu caráter de verdadeiro território sonoro, era associado, pela sua denominação, a uma região ou povo. O modo dórico (formado pelos intervalos que vão de mi a mi), relacionando ao caráter viril dos lacedemonianos, era ligado tradicionalmente à solenidade (sonora e ética); o frigio (de ré a ré), de afinidades orientais, era ligado por sua vez ao dionisismo.”

modos será o movimento estético afetivo-emocional-espiritual que libera um determinado modo musical. Conforme vimos anteriormente, a música grega expressa uma estética modal que vinha definir um caráter emocional, espiritual, que modalizava a experiência do si, do ser, do estar no mundo. Esta experiência estética liga-se à própria etimologia do termo: estética do grego *aisthêtikos*, significando o sentir, advindo da experiência estético-modal-musical e nos reenvia à ideia de que a beleza do mundo e da vida só é encontrada nas coisas finitas, uma vez que tudo o que existe é o finito modal que compõe o infinito da natureza.

Decorre daí que cada modo vem expressar o *êthos*, isto é, o seu caráter por meio das movimentações melódicas e rítmicas que cada um modo poderia ser capaz. A partir do século X, serão adotados os nomes dos modos gregos pela influência de Boèce, teórico do século VI e, por sua vez, pelo sistema *octoechos bizantinos*, isto é, o sistema dos oito modos (FÈRRIER, 2010). Na decorrência de um erro, os nomes dos modos eclesiásticos não correspondem aos modos gregos originais (por exemplo, o modo dórico grego, que vai de mi a mi, no modo gregoriano será chamado de frígio).

Vemos que, apesar dos usos dos modos – sejam gregos ou gregorianos -, estes estarão produzindo um determinado *êthos*, ou estado de espírito, *êthos* musical advindo das paisagens territoriais modais: o espírito da música modal, ativando determinados estados de espírito éticos nos homens.

Pelas seções precedentes, vimos que a cultura grega se apoiava no espírito da música, no *êthos* musical, para a formação da sua sociedade. A sociedade se *êthomodulava* na relação direta com o espírito musical. Este carregava consigo as tensões paradoxais da cidade, os conflitos amorosos, as dores e os prazeres da vida.

O espírito ético da música e seu poder de *êthomodular* as existências reencarnavam as histórias, as memórias, o passado e o desejo de um futuro em nome da liberdade. A experiência *êthomodal* musical era o alimento de todos os dias, de todos os encontros, animando as composições entre as gentes da cidade, sendo uma experiência fundamental para a formação do homem grego, isto é, para a Paideia grega.

---

Cada modo, como por exemplo, o modo dórico que se ligava às tensões da batalha, do homem virtuoso e não temeroso, trazia consigo a vitalidade de um povo que não se deixava dominar, *êthomodos, êthomodulações, êthomúsica*.

Abaixo, seguem-se os modos gregorianos como conhecemos hoje, sendo utilizados nas improvisações jazzísticas.

Modos autênticos Modos Plagais

Protus I (dórico) II (hipodórico)  
F R F R

Deuterus III (frígio) IV (hipofrígio)  
F R F R

Tritus V (lidio) VI (hipolidio)  
F R F R

Tetrardus VII (mixolidio) VIII (hipomixolidio)  
F R F R

Acrécimo realizado pelo teórico suíço Glareanus em 1547

IX (eólio) X (hipoeólio)  
F R F R

XI (jônio) XII (hipojônio)  
F R F R

Observa-se que cada modo possui uma relação intervalar, isto é, os intervalos entre as notas de uma maneira singular. Estes intervalos expressam a paisagem territorial de cada modo. Daí os modos – quer sejam gregos ou gregorianos – possuem intervalos definidos, mas, que virtualmente possibilitam a criação de inúmeras paisagens musicais. Assim como o alfabeto com seus limitados signos, os modos expressam um infinito de possibilidades para a produção de corpos musicais. Na música moderna vemos, no impressionismo, a presença de inúmeros modos numa mesma música.

Nós propomos uma forma de brincar com os modos para sentir a sua sonoridade: tocaremos os modos gregorianos que estão dispostos no último diagrama acima. Por exemplo, ficar tocando a nota dó na mão esquerda, dando uma base rítmica. Com a mão

direita, experimentar passear, brincando com a escala de dó a dó. Este é o modo jônio dos modos gregorianos. O mesmo pode ser feito com todos os outros modos. Por exemplo, experimentar fazer a base de mão esquerda com a nota mi – mais grave. Depois brincar com a mão direita, fazendo pequenas improvisações melódicas e rítmicas na escala que vai de mi a mi. Teremos a experiência modal frígio. Vale ressaltar que poderemos utilizar os modos gregorianos para improvisar em meio às harmonias que mudam a paisagem musical.

Diremos que um modo expressa um mundo de possíveis. O seu arranjo intervalar possibilita a construção de universos sonoros sempre singulares. Neste ponto apresentaremos o conceito de modo em Spinoza para, posteriormente, fazer a articulação entre o conceito de modo na música e com a teoria da modalidade do ser em Gilbert Simondon.

## 1.7 - modos, corpo e paisagens infinitas:

### Um pouco da teoria spinozista

Qual a relação entre os modos da música e o conceito de modo em Spinoza? Para esta caminhada é preciso entrar na teoria da complexidade de Spinoza. Percorreremos a perspectiva de uma ontologia da potência em Spinoza para, num segundo momento, caminharmos na teoria da individuação em Simondon. Este percurso teórico será alinhavado com a questão dos modos musicais, para encontrarmos as composições modais de individuação, articulando-os para pensar a existência individual, as instituições, a cidade e a democracia.

Spinoza é o pensador da dinâmica da complexidade (BOVE, 2010b). A complexidade do real é aquela do Deus-Substância, como realidade única e identificável à natureza. O Deus-Natureza de Spinoza é um conceito da complexidade: Deus-Natureza identificável a todas as coisas. Isto porque Spinoza o define como Substância, ela mesma, constituída de uma infinidade de atributos. Desta forma, Deus, ou a Natureza, é constituído de infinitos atributos e ele se produz, produzindo num só mesmo

ato causal, por de seus infinitos atributos, uma infinidade de coisas concebida como modos. Os modos se expressam de uma infinidade de maneiras.

Teremos, desta forma, uma perspectiva complexa mediante à ideia de Deus-Substância-Natureza, constituída por uma infinidade de atributos que expressam os inúmeros modos de existência. As modulações das essências da Substância Infinita são os modos, isto é, são as modificações ou maneiras de existir que são as determinações nos atributos da essência potencial da natureza. A necessidade desta natureza spinozana é a potência de um ato que não tem nem começo nem fim, que é um ato de autoafirmação, de auto-constituição e que se constitui a partir da menor parcela da realidade. Bove (2010a) nos apresentará a parte pela qual Spinoza, pela carta quatro à Oldenburg vem dizer que se uma só gota de água pudesse ser aniquilada, toda a natureza é que seria aniquilada<sup>9</sup>.

O que Spinoza nos diz? A natureza se produz numa infinidade de modos, segundo uma infinidade de maneiras, e se uma pequena parte da natureza se aniquilar será o conjunto da natureza que se aniquilará. Nesta instância, Spinoza nos indica que o mundo é um plano de composições. Uma gota de água não se aniquila na natureza: ela se transforma noutras possibilidades, em outros modos de ser. A natureza é, por natureza, modal! A vida se *ethomodula* pelos encontros dos seus modos existenciais no infinito do tempo a vogar.

Então a realidade da Substância-Natureza é uma realidade imanente: é um conceito da complexidade. Se compreendemos o conceito de modo como determinação da natureza veremos que não há um modo qualquer simples. Qualquer modo é complexo, não há um modo existencial simples. O modo implica a complexidade do todo, complexificando este mesmo todo-natureza.

A partir de Platão, há uma inquietude do diverso e da complexidade, do plural que é preciso reduzir. A filosofia de Spinoza potencializa a ideia de multiplicidade, da complexidade do real. A partir desta perspectiva, alcançaremos o campo ético-estético-político nos capítulos seguintes.

---

<sup>9</sup> “Ce qui se conclut réellement c’est que, si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l’Étendue entière s’évanouirait, et cela je le professe expressément”. O que se conclui realmente é que se uma só parte da natureza fosse destruída, a extensão inteira da natureza seria destruída, e assim eu o digo expressamente (Spinoza, Lettres, 1966), (*nossa tradução*).

Spinoza (2007) começará a parte 1 da *Ética*, pelas definições de causa de si – definição 1 -, coisa finita – definição 2 -, chegando pela definição 3 ao conceito de substância: “Por substância compreendo o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. Pela def. 6, Spinoza afirmará: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. As definições 2 e 6 da parte I da *Ética* darão o tom do projeto ontológico spinozista: não existirá nada para além da substância absolutamente infinita. Existir algo para além dela seria uma contradição, uma vez que nada poderá existir duplamente com a mesma propriedade e atributo como se segue pela proposição 6 da parte 1 da *Ética*: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”.

Pelo que precede, Spinoza coincidirá a Substância absolutamente infinita com o conceito de Deus, consoante a proposição 14 da *Ética* 1: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Spinoza dará seu "salto no pensamento", ultrapassando a noção de um Deus enquanto uma substância divina, antropomorfizada e separada das coisas, fazendo coincidir Deus-Substância-Natureza pelo corolário 1 da proposição 14: “Disso se segue, muito claramente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é (pela def. 6), que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita [...]”.

Decorre daí que tudo o que existe, existirá em Deus-Substância-Natureza, como podemos ver pelo Corolário 2 da proposição 14: “Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou (pelo axioma 1) são afecções dos atributos de Deus”. E, ainda, pela propos. 15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Desta forma, Deus-Substância absolutamente infinita, isto é, a Natureza é causa imanente de todas as coisas! Procede daí, que Deus como substância única se exprime em seus atributos – pensamento e extensão –, exprimindo modos singulares.

Nesta instância, nos encontraremos com a definição 5, ao início da *Ética* 1, que versará a respeito do conceito de modo: “Por *modo*, entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”. Retomando a

demonstração da propos. 15, encontraremos em Spinoza a concepção dos modos como afecções da substância absolutamente infinita: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é, (pela def. 3), uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, não existe nada (pelo ax. 1). Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”.

Pelo corolário da propos. 25 teremos uma exposição do conceito de modo, este sendo expressão da substância absolutamente infinita: “As coisas particulares não são mais que **afecções dos atributos de Deus**, ou seja, modos através dos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (*negrito nosso*). Assim, a existência pertence à natureza da substância, como se pode ver pela proposição 7.

Spinoza virá ruir o projeto substancialista, dualista e criacionista, no qual se apoia Descartes, propondo sua perspectiva imanentista de uma substância absolutamente infinita, ela mesma, não sofrendo nenhuma limitação. Proposição que redefine o conceito de Deus, complicando-o numa adequação imanentista e anti-anthropomorfizada: morte da ideia de um Deus que tem a imagem humana, ampliada e amplificada à sua máxima perfeição. Por sua vez, Spinoza arruinará a ilusão antropológica que define o homem por seu atributo pensamento. Ilusão de uma verdadeira teologia do “eu substancial”, tomado na aposta do seu engendramento fictício pelo atributo pensamento (VINCIGUERRA, 2009).

Spinoza nos indica a direção para pensarmos, a partir da sua física dos corpos, sobre as questões ético-estético<sup>10</sup>-políticas. Spinoza é um pensador da complexidade (BOVE, 2010, b). e nos apresenta, a partir de sua física, que o que constitui a potência de agir de um corpo é sua capacidade de entrar em relação com os corpos exteriores de

---

<sup>10</sup> Durante o momento da defesa da tese, o Professor Laurent Bove coloca a questão de uma possível existência entre a teoria dos corpos em Spinoza e a experiência estética, como foi proposta neste trabalho. Ele nos diz: “Colocando o acento efetivamente em Spinoza, sobre a corporeidade, essencialmente, você desloca a questão estética, tal como tradicionalmente ela é sempre colocada, ou seja, que o fato mesmo que em Spinoza tem-se uma teoria da arte a partir da produtividade da potência corporal, isso faz explodir a questão estética tal como ela é colocada desde o século XVIII. A ideia mesma de estética está em questão com este trabalho” (BOVE, 2013).

múltiplas maneiras, seja como causa dessa ação, seja sofrendo a ação desses corpos. O corpo é finito, é um modo da substância-natureza. O corpo é infinito naquilo que há de possibilidades de ações, de desejos, o corpo é infinito na sua experiência finita. Um corpo é complexo e manifesta, nesta mesma complexidade, o seu infinito atual, assim como uma escala modal musical, que pode exprimir sua potência no aumento das suas variações intervalares, rítmicas, de movimentos, repousos, velocidades e lentidões das suas notas constituintes, complexificando a sua imanente singularidade.

O infinito ocorre no finito dos corpos: eles são simultâneos. O infinito é a composição complexa do esforço que cada corpo ao se conjugar com outros corpos finitos. Daí a complexidade composicional dos corpos, que é a manifestação do infinito em nós que somos finitos.

Um corpo é um modo preciso e determinado de expressão da potência da natureza – os modos da natureza de seus afetos e desejos – que é absolutamente infinita. A complexidade de cada corpo expressa-se no seu esforço de insistir na existência, no seu esforço de perdurar, regenerando-se na relação com outros corpos, mantendo a sua complexidade.

Esta dinâmica de se compor com outros corpos será a lógica das trocas, uma ética composicional dos corpos que afetam e são afetados de múltiplas maneiras, a um só tempo, modulando a sua existência e modulando a existência dos outros corpos. No entanto, existe um plano de potências, mas, que não está determinado pelo corpo modal (corpo-paisagem singular e em ato). Os afetos-desejos - enquanto potência revolucionária e livre - indicam as direções, trajetórias, ritmos, silêncios, pausas, velocidades e movimentos a serem percorridos. A um só tempo, músico e música se fazem, compondo-se em novas modulações existenciais, decompondo antigas cristalizações modais: eles se regeneram, se reengendram, se recompõem mais uma vez.

A música se faz através do esforço ativo do músico de combinar novas relações intervalares dos modos, regenerando a sua existência pelas paisagens sonoras que nasceram desta relação. Temos uma realidade complexa entre corpos que aumentam o coeficiente de realidade de ambos. Sabemos que muitos músicos não sabem que estão num território modal ou tonal. Pouco se importando com estas questões, os músicos simplesmente enveredam pelos territórios sonoros, movidos pela força emocional e

tônica que o ato de combinar os intervalos, as sonoridades, os timbres, as velocidades e os movimentos rítmicos produz em suas existências. A complexificação dos corpos produz outros corpos, outras paisagens e territórios. A complexificação tendencial das composições entre os corpos produz um desabrochamento e um maior júbilo de existir, aumentando a realidade de cada corpo. A complexificação do corpo humano se tece pelas relações mais complexas e mais vitais com outros corpos. Esta complexificação dos corpos e das ideias nos encaminhará à prática política da democracia composicional.

Segundo Bove (2010b), a ética de Spinoza visa ao aumento da complexidade existencial. Assim, uma escala, enquanto realidade instituída pelos de seus intervalos regulares, ela mesma, sofre a força de afetação das emoções do músico que vem instituir novas formas, novas relações, novas êthomodulações sonoras. A escala se complexifica, complexificando a realidade existencial do músico. Este produz paisagens sonoras, antes não produzidas, compondo para si outros mundos, outros espaços a serem vividos, percorridos, imaginados, sentidos e habitados. Este tecido complexo – entre o corpo musical-escalar e o corpo do músico – vem afirmar a experiência êthomodal, advinda desta relação. Outros modos de ser são provocados, compondo uma partitura de corpos que se fundem, se misturam, se desdobram, se entrelaçam, se compõem e se decompõem. Este é o caráter inalienável da experiência do múltiplo, da potência imanente que habita as composições entre o corpo do músico e o corpo musical.

### 1.8 – dos modos, corpos e modulações:

Spinoza começará a parte 2 da *Ética*, apresentando a definição de corpo: “Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. Uma vez que todo corpo será um modo, ele próprio, expressão da essência da natureza absolutamente infinita, compreenderemos que todo corpo será uma afecção-efeito, exprimindo a potência do atributo extensão. Pelo curso das definições, Spinoza trará pela definição 3 a apresentação do que entende por uma ideia: “Por ideia entendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante.”

Nesta esfera, teremos a *expressão modal* dos atributos pensamento e extensão, cada um, manifestando sua potência de maneira singular: potência de pensar e potência de sentir e imaginar. Desta maneira, compreendemos que os atributos – pensamento e extensão – são expressivos. A experiência da expressividade dos atributos em Spinoza será enunciada por Deleuze (2010) como unívoca: os atributos expressam-se de maneira singular, mas numa mesma voz, num mesmo sentido. Proposição da univocidade do ser que vem combater o paralelismo psicofísico de Descartes.

Em resumo, teremos a *expressão dos modos* do atributo pensamento de uma dada existência, compreendendo que o ser formal das ideias é um modo do pensamento, isto é, a sua potência de pensar, assim como teremos o ser formal do atributo extensão: como um determinado modo de sentir, isto é, o seu poder de ser afetado.

E será pelos postulados da parte 2 da Ética que Spinoza definirá o que é o corpo humano, provocando a inauguração de uma física dos corpos para pensarmos os processos de composições modais de individuação:

I – O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.

II – Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluídos, outros moles e outros, enfim, duros.

III – Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras.

IV – O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.

V – Quando uma parte fluída do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluída modifica a parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele.

VI – O corpo humano pode mover os corpos exteriores de muitas maneiras.

Podemos ver, pelos postulados precedentes, que um indivíduo é constituído por inúmeros indivíduos que o compõem. A complexidade de indivíduos que compõem a individualidade de uma existência tem uma relação extrínseca com os corpos-indivíduos exteriores. O indivíduo, na sua relação complexa e extrínseca com o plano de forças exteriores, tem necessidade, para conservar a sua existência, de outros corpos: processo

contínuo de composição e decomposição das suas partes constituintes que se esforçam em perseverar na existência.

O corpo, compreendido como composto de infinitos conjuntos de indivíduos, tece a existência singular, modulados pela relação extrínseca com os corpos exteriores. A partir desta afirmação, temos as indicações do tecido composto, ele mesmo, como uma determinada existência modulada pela força de afecção de outros corpos que lhe é exterior. Decorre daí que um indivíduo - enquanto experiência modal existente - será compreendido como um modo finito da substância absolutamente infinita.

Nesta instância, o ser existente - compreendido como uma realidade finita da substância infinita - modulará a sua existência pelas composições a que é capaz na relação com outros corpos. Deste jogo complexo de composições entre corpos, Spinoza afirmará pelo Postulado IV da Ética 2, como vimos acima, que: "O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado."

Uma vez que um indivíduo é uma afecção modal finita da substância infinita, este mesmo indivíduo se complexificará pelo jogo composicional com outros corpos finitos, exprimindo-se ideias sobre a presença dos corpos exteriores, eles mesmos, envolvendo a existência deste indivíduo. Desta maneira, Spinoza, pelo Escólio do Corolário 2 da Proposição 45 da Ética 4, nos dirá:

Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio, é recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. Esta norma de vida, assim, perfeitamente de acordo tanto com nossos princípios, quanto com a prática comum. Por isso, este modo de vida, se é que existem outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios, não havendo necessidade de tratar disso mais clara e detalhadamente.

Segue-se daí que um indivíduo é uma realidade finita que se tece infinitamente pelas composições com outras realidades finitas. Composições complexas que

produzem a modificação da unidade existencial individual. Desta forma, cada indivíduo, enquanto modo finito da substância infinita, é modulado em suas partes constituintes, pela força de afecção de um dado encontro com os corpos exteriores. Estas misturas entre-corpos – entre o corpo polifônico e singular do indivíduo e os corpos exteriores – expressam a essência singular e em ato de uma dada composição entre realidades finitas – indivíduo e corpos exteriores. Aqui já temos o aspecto musical modal, sendo apresentado na teoria física spinozista: um indivíduo, sendo afetado pelos corpos exteriores, irá ressoar, vibrar seu grau de potência, isto é, seu grau de poder ser afetado pelo mundo. Esta vibração do seu grau de potência, sendo ampliado, tem, como efeito, o movimento de afetar o mundo com as afecções advindas deste encontro. Assim como o músico vibra as cordas de um violão e o corpo do violão ressoa seus sons, um indivíduo quando é tocado pelo mundo, expressa a complexidade da sua existência-corpo de forma modal. Modalismos das suas partes imaginativas, sensitivas, perceptivas, afetivas, ideativas, fisiológicas e anatômicas se complexificam quando se deixa afetar pelo mundo, isto é, quando se deixa tocar pelo mundo. Um indivíduo, um corpo é um instrumento que pode produzir – ou não – ressonâncias com outros corpos-instrumentais.

Compreende-se, a partir do que enunciamos acima, que um indivíduo é uma realidade finita que se *singulariza infinitamente* pela força das suas capacidades de composição com outros corpos. Spinoza nos dirá pela definição VII, ao início da Ética II: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de tal maneira que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.”

Assim como as melodias são compostas pela relação entre as notas musicais (cada nota é um indivíduo, como vimos pelas seções iniciais deste capítulo), vários indivíduos que concorrem na direção de interesses comuns escrevem, eles mesmos, a partitura modal dos seus desejos.

O indivíduo, enquanto um tecido composto pela complexidade de outros indivíduos, ele próprio se produz numa individuação coletiva na relação com os corpos exteriores. Spinoza nos apresenta um conjunto teórico problemático para a superação

da hipótese substancialista ou essencialista da existência humana. O autor produz a paisagem de um plano de composições no qual o indivíduo é considerado como uma coisa singular e finita, a um só tempo modo extensivo e modo pensante, modulado pela força de afecção dos seus encontros. Nesta esfera, um indivíduo se definirá por sua diferença imanente. Diferença modulatória das suas partes constituintes que se singularizam pelas misturas com os corpos exteriores, estes deixando suas marcas/afecções/vestígios/rastros, compondo com outras afecções – suas partes constituintes - que já fazem parte da multidão existencial que reclama em ser convocada para ser modulada, recomposta, reconfigurada, para devir em outras possibilidades existenciais, devir outros graus de realidade, outros poderes e desejos.

**Um indivíduo será compreendido como coexistência**, ou seja, se constituindo como um ser de coexistência. Daí o aspecto modal da existência: um indivíduo escreve a sua partitura existencial com. Ele coexiste com outros corpos para compor a sua própria existência. Nunca estamos sozinhos! Mesmo de olhos fechados, sentados numa poltrona, estamos acompanhados de inúmeras imagens do passado e do futuro, acompanhados de inúmeras imagens de pessoas e situações. Assim como nas escalas modais, uma nota impulsiona outras notas para criar ressonâncias entre elas, o mesmo ocorre com a nossa subjetividade: ela é modal. Uma imagem produz ressonâncias com outras imagens, que produzem afetos que se misturam a outras imagens que produzem outros afetos. A subjetividade é modal, a existência é um plano composicional: daí existir é coexistir, daí a vida ser musical.

Esta é a condição prévia da existência singular. Um indivíduo, por definição, é um ser coextensivo. Ser coexistente, ser múltiplo, o indivíduo é, ele mesmo, multidão, enquanto experiência modal que singulariza suas partes componíveis, isto é, seus indivíduos imanescentes, na relação coextensiva com outros modos finitos da substância absolutamente infinita. Decorre daí que, por definição, o indivíduo é o fluxo composicional de relações, eles é relação! Se é relação, é uma política! Se a música é pura relação de indivíduos sonoros, ela mesma, é uma política! Um indivíduo é a *polis* que se compõe através das afecções nascidas dos seus encontros. Um indivíduo é uma partitura modal.

Uma vez considerado como coexistência, um indivíduo exprimirá no jogo das suas composições o seu grau de potência, exercendo-se na relação com outras potências. A potência como resposta de uma situação problemática na relação com outras potências, modulando sua realidade ao infinito.

Spinoza nos apresenta uma ontologia da potência ou, ainda, uma *ontopolispotentia*, isto é, uma *ontopolítica da potência*: uma vez que um indivíduo, deixando de ser compreendido como uma substância já predefinida e preexistente - ou possuidor de uma essência que, por sua vez, já o predefiniria, virá a ser compreendido como potência singular e em ato das suas capacidades composicionais com outros indivíduos-coisas finitas. Ética polifônico-composicional que define os seres por seu grau de potência-latitudes – seu poder de afetar e de ser afetado – e por sua singularidade-longitudes – as capacidades de modulações das suas partes constituintes na relação complexa com outras realidades finitas dos modos extensão e pensamento da substância absolutamente infinita (DELEUZE, 2002)<sup>11</sup>.

Desta forma, o homem, enquanto experiência modal finita da substância absolutamente infinita, é uma resposta a uma relação complexa, tecida pelas composições com outros modos finitos.

## 1.9 – experiência pré-individual, individuação e natureza

Encontraremos ressonâncias entre a perspectiva de Spinoza e de Simondon na nossa aventura conceitual acerca das *composições modais de individuação*, para além daquela que define a experiência humana como aquela de um “eu essencializado e substancializado.”

Caminharemos com a perspectiva composicional das composições modais de individuação, comum a Spinoza e Gilbert Simondon. Cada um, à sua maneira, tecendo

---

<sup>11</sup> Desta forma, não nos filiamos às correntes da psicopatologia, da nosografia, da nosologia. Estas reduzem as experiências fenomênicas sensíveis de cada pessoa em unidades abstratas conceituais que aprisionarão os sentidos de uma dada experiência existencial. No nosso ponto de vista, a psicopatologia, a nosografia e a nosologia vem servir à lógica total de Estado, produzindo sentidos identitários fixos para o controle das populações, para a estatística dos anormais que precisam ser reparados pelas instituições que este mesmo Estado produz, alimentando a lógica de dominação das mentes, das crenças das populações.

conceitos que nos lançam numa outra experimentação na relação com as composições modais de individuação.

Segundo Simondon (2005), a modernidade conferiu uma grande atenção às condições da existência, às razões e às características do indivíduo constituído, isto é, ao indivíduo enquanto indivíduo. A perspectiva que engendra a noção de indivíduo, com uma vida psíquica em si mesmo, enquanto um ser-individual, vem atender ao modelo que deseja compreendê-lo como estável, invariante e autônomo. Por este prisma, o indivíduo é concebido como uma realidade feita. Em Simondon, teremos a operação de recolocar o problema no nível do conjunto dos processos, das fabricações, das emergências de realidades, fazendo-nos passar da ideia do "ser-individual" à noção de "individuação".

Para este movimento de ultrapassagem da perspectiva do 'ser individual', Simondon operará o deslocamento da perspectiva substancialista e essencializada, para se pensar quais são **os regimes de individuação** que permitem dar à questão da existência individual uma dimensão mais ampla, mais profunda na qual ela participa e do qual ela própria não pode ser abstraída. Desta forma, Simondon nos desloca – e nos descola - da pesquisa sobre um princípio de individuação original, que definiria a essência da nossa substância individual, para movermo-nos à atenção **dos processos de individuação que fazem emergir experiências individuadas**. Nesta experiência de deslocamento de perspectiva, Simondon convocará a noção de natureza pré-individual, inspirando-se na *phýsis* dos pré-socráticos.

Simondon (2005, p. 305) afirmará que poderemos nomear esta realidade pré-individual que cada indivíduo traz consigo, encontrando na palavra natureza a significação que os filósofos pré-socráticos conferiam. Os filósofos jônios encontravam na natureza a origem de todas as espécies de ser, anteriores à individuação, anteriores aos seres compreendidos como individuados. A natureza é a realidade do possível. Simondon dirige a nossa atenção à experiência do *apeíron* de Anaximandro, conceito que libera toda forma individuada para devir outro. A partir desta perspectiva, a natureza não é o contrário do homem. A natureza é a sua primeira fase. O ser individuado é a composição necessária, advinda do jogo tensional e indeterminado dos

processos modais da existência. A natureza é a substância absolutamente infinita que, por meio de suas composições complexas, fazem nascer mundos, seres, a vida<sup>12</sup>.

Simondon nos convida à inspiração grega, tomando o golpe de frescor do pensamento físico-filosófico milésico para que pensemos, num nível de realidade prévia, as coisas e os indivíduos como fonte de seu engendramento. Desta forma, compreendemos que o indivíduo é um efeito da natureza, a natureza não sendo o conjunto das coisas que existem, mas, o princípio indeterminado da existência de tudo o que existe, enquanto seres individuados.

Pelo que precede, Simondon definirá a individuação como a passagem da natureza ao indivíduo, mas, segundo Debaise (2004a) mediante três condições:

1 – Ampliar o conceito de natureza, pensar a natureza como o conjunto das coisas existentes e realidades prévias a toda e qualquer individuação. A este respeito, Simondon considera as realidades prévias à individuação, como fonte de toda e qualquer individuação. Estas realidades prévias serão conceituadas como singularidades pré-individuais. Uma singularidade rompe com um determinado equilíbrio, produzindo uma transformação ou uma nova individuação. Poderemos compreender as singularidades de uma determinada situação quando esta se torna instável, transformando-se, seguindo uma nova trajetória que se propagará paulatinamente – propagação transductiva. A característica de uma singularidade é a de que não poderemos definir os efeitos antes que eles se expressem. Daí resulta o processo de composição dos seres em puro fluxo individuante. Desta forma, temos uma radical diferença entre a noção de singularidade em relação àquela de indivíduo: esta última supondo uma essência identitária e de uma relativa ordem invariante<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Vemos, pela parte que precede, uma íntima ligação entre a noção de natureza pré-individual e o conceito de substância em Spinoza. Vale ressaltar as ressonâncias entre Spinoza e os estoicos. Estes últimos considerando a existência de uma substância única que definiria a complexidade do mundo, enquanto o uno-múltiplo dinâmico.

<sup>13</sup> Encontramos uma outra ressonância, com a perspectiva spinozana de singularidade, implicando-a à noção de singularidades pré-individuais de Simondon: em Spinoza as partes componíveis de um ser entrarão em novas composições à medida que sofrem a interferência de outros corpos. Diremos que as partes componíveis, já ‘individuadas’, entrarão em novos arranjos, uma vez que ‘transductivamente’ se propagam em novas direções, novas trajetórias, novas combinações pelas **instabilidades** que uma nova situação poderá propagar. Noutras palavras, as partes constituintes do indivíduo – processos imaginativos, ideativos, desejantes, afetivos, fisiológicos e outros – entram em novas modulações quando seu poder de ser afetado é ampliado. Daí o aspecto modal da existência, assim como as escalas modais se interferem umas nas outras, produzindo novas paisagens territoriais musicais. Um indivíduo muda sua paisagem territorial existencial quando amplia seu grau de potência, seu poder de ser afetado por outras realidades.

2 – Considerar a natureza como a realidade de possíveis. Simondon fará uma distinção importante entre as noções de possível e de atual. A noção de possível será, por definição, as singularidades pré-individuais que poderão entrar em relação para individuar-se. A noção de atual é o indivíduo produzido pelo processo de individuação<sup>14</sup>. **Cada individuação será uma expressão, ou um efeito, das recomposições das singularidades preindividuais.** Desta forma temos a definição dos processos de individuação: ela é a passagem da natureza ao indivíduo, isto é, a passagem do possível, ou ainda, a passagem das singularidades aos indivíduos. Nunca saberemos ao certo como se dará uma individuação, assim como nunca saberemos o que pode um corpo<sup>15</sup>.

3 – Ultrapassar a noção de individuação para além do ser individual ou individuado. Um indivíduo não é a fase final de sua individuação. Um ser individuado poderá entrar em novas individuações. Um ser individuado, isto é, é efeito das composições das singularidades pré-individuais, não é um ser autônomo, independente e já acabado. Como indivíduo, ele é o resultado de um processo de individuação, portando dimensões pré-individuais que entrarão em novas composições, novos efeitos, i. e., em novas individuações, novas atualizações de possíveis<sup>16</sup>.

---

Um indivíduo, enquanto uma partitura, se escreve de maneira coextensiva e coexistencial: ele escreve sua partitura existencial com o mundo.

<sup>14</sup> Como em Spinoza, a noção de indivíduo em Simondon vem superar a noção de identidade, enquanto o ser que se explica por si e em si.

<sup>15</sup> Neste ponto temos outra ressonância com Spinoza para pensarmos uma ontopolítica da potência. Um ser é a expressão da sua condição de coexistência, ele é pura relação, ser transitivo e transitório. Daí, nunca saberemos as capacidades de um ser: apenas quando este estiver em jogo, em relação com outros corpos que moverão suas partes componíveis individuadas em outros arranjos singulares, em novas individuações que serão propagadas pelas tensões da experiência coexistencial. O mesmo se opera com as escalas musicais. As escalas estão prontas, estão ali definidas, enquanto intervalos sonoros. No entanto, nunca saberemos o que irá nascer delas. A isto dependerá a aliança dos corpos dos músicos que entrarão em ressonâncias com elas. Novos mundos nascem quando a aliança entre o corpo escalar se esposa ao corpo do músico. Teremos modificações no corpo escalar e no corpo do músico, por meio das composições que eles serão capazes de operar. Temos aqui um plano de indeterminações, de caminhos a serem percorridos, mas, sem uma certeza absoluta onde se irá chegar.

<sup>16</sup> Assim vemos que todo processo de individuação é o movimento dos possíveis que se atualizam, ou seja, é a força produtora e produtiva indeterminada e não finalista que é definida por Simondon como o *apeiron*. O conceito de grau de potência em Spinoza entra em coincidência com a perspectiva dos fluxos gradientes das fronteiras do 'indivíduo'. Compreender uma existência por seu grau de potência, suas latitudes, seu poder de afetar e de ser afetado, será compreender as modulações dinâmicas das aberturas e contrações possíveis da sua realidade a cada encontro, a cada nova composição. Desta forma, um ser será definido por suas capacidades de ser afetado, suas combinações, com quais corpos aumenta ou diminui sua realidade.

Segundo Debaise (2004a), existiria no indivíduo isso que poderemos chamar de franjas. Estas franjas estendem a realidade individuada de uma dada existência, a uma experiência mais expansiva, carregada de potenciais e de singularidades livres. Desta forma, a concepção da qual o indivíduo, enquanto uma realidade individuada, advindo da experiência pré-individual da natureza, é a expressão das modalidades potentes da própria natureza. Uma natureza que expressa no finito dos seus modos existentes, das suas realidades individuadas, a dinâmica sempre provisória, precária, indeterminista e indeterminada de composição de vida, de mundos, de gentes, de povos e de si mesma.

No entanto, o ser individuado, como uma forma de dobra que se desdobra das singularidades pré-individuais é processualizado numa zona de indeterminação<sup>17</sup>. Veremos, na próxima seção a este respeito.

#### 1.10 - dos regimes de individuação ao indivíduo como coexistência:

##### Da existência como relação às modalidades do ser.

Uma forma individuada, expressão da individuação da natureza, dobrada e desdobrada pela relação com outras formas individuadas, não será compreendida como uma existência já dada e já finalizada em si. Ao invés de pensarmos um indivíduo, fechado em si, teremos, não mais indivíduos finalizados e para sempre constituídos, mas, sim, **regimes de individuações**. Teremos individuações em puro regime de se individuar, que se encontram, se tocam, se percutem, movendo as singularidades pré-individuais, o que cada forma individuada traz da natureza, permitindo-lhe prolongar a sua existência, produzindo novas individuações. Desta maneira, um ser individuado se *percut*e em outros seres individuados<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Teremos uma aproximação entre a noção de zona de indeterminações com o conceito de natureza naturante em Spinoza. Natureza naturante como a experiência dinâmica, modal, modulatória dos modos que a compõem. Zona-plano de composições aleatórias, ao acaso, indeterminista e antifinalista. Zona-plano de composições que se tecem pela dinâmica dos movimentos-reposos-velocidades e lentidões das singularidades pré-individuais que entram em novas relações componíveis, emergindo novas individuações infinitas na finitude dos corpos já individuados.

<sup>18</sup> Conforme Debaise (2004a) as relações entre os indivíduos trazem o que poderemos chamar de espaço de indeterminação. Esta zona de pré-individuação que os religa a uma natureza mais larga. Poderemos sugerir a hipótese que, se a natureza pré-individual precede a toda distinção de domínios ou de modos de

Os toques entre os regimes de individuação ocorrem num espaço de indeterminação, espaço relacional no qual nunca saberemos as emergências das novas formas individuadas que nele mesmo nascerá. Este espaço faz mover aquilo que cada realidade individuada traz consigo, enquanto singularidade pré-individuada. Espaço de experimentações, zona de relações que, a um só tempo, poderá liberar os elementos heterogêneos que compõem cada realidade individuada, produzindo novas individuações. Desta forma, uma realidade individuada poderá ser considerada como uma realidade coletiva que traz, na sua composição, singularidades pré-individuais, realidade coletiva individuada que entrará em novas configurações pela força de relação com outras realidades individuadas.

Os regimes de individuação implicam as novas maneiras de individuar do conjunto dos elementos que os compõem. Decorre daí que um ser coletivo será definido como uma multiplicidade de individuações psíquicas, técnicas, biológicas, sociais que se entrelaçam umas nas outras. Conforme Debaise (2004a), o coletivo não é uma realidade superior ao indivíduo, nem o indivíduo é o fundamento de toda existência coletiva. O que é primeiro são os regimes de individuação, a um só tempo, físicos e coletivos, humanos e não humanos.

Não teremos indivíduos pré-formados ou já acabados, mas, sim, regimes de individuação, processos de devir das formas individuadas em constante processo de transformação. Para além dos indivíduos formados e estabilizados numa mesma forma de ser, teremos processos metaestáveis, metaestabilidade que, por definição, nos conduz aos conceitos de tensão, instabilidade, potência, conceitos que nos orientam a pensar os regimes de individuação em termos de constante transformação e devir. Por este prisma, qualquer forma individuada poderá entrar em certas variações, produzindo uma ruptura do seu equilíbrio. Esta ruptura é possível, uma vez que os elementos que o compõe entram em relação de tensão. Esta carga tensional movimentará os potenciais de energia, liberando uma alteração composicional dos elementos anteriormente individuados, produzindo novas individuações.

Um indivíduo é uma forma individuada, assim como uma música é uma forma individuada das escalas e ritmos que ela traz consigo. Um indivíduo é uma fase do ser,

---

existência, o indivíduo se constituirá e expressará elementos que são, a um só tempo, físicos, biológicos, psíquicos, emocionais, técnicos e sociais, formando um meio no interior do próprio indivíduo.

ou, ainda como Simondon (2005, p. 307) nos dirá que [...] “o sujeito é o conjunto formado pelo indivíduo individuado e o *apeíron* que ele traz consigo.” O sujeito é mais que indivíduo, ele é indivíduo e natureza. É, ao mesmo tempo, as duas fases do ser. Enquanto experiência individuada que traz consigo a carga pré-individual e livre da natureza, tende a descobrir e a desenvolver a significação destas duas fases do ser, re-significando a sua experiência individuada na experiência transindividual do coletivo, ele não é a síntese das duas primeiras fases do ser. O transindividual faz liberar a carga de natureza, o *apeíron*, aquilo que trazemos em nós como experiência pré-individual. O transindividual faz liberar o que está individuado em novas composições modais da existência. Daí a importância da multidão, do coletivo, das composições com a diferença, das misturas entre singularidades. Toda uma heterogenética existencial se processa pela força de afecção da experiência transindividual.

Simondon nos convida a pensar um plano composicional complexo para a produção dos processos de individuação. Cada indivíduo individuado traz em si uma carga de indeterminação, de realidade pré-individual, chamada por Simondon de *apeíron* ou natureza. Novas composições modais de individuação, isto é, novas fases do ser podem ser compostas pela relação complexa desta carga pré-individual nas tensões coletivas, conforme Simondon (2005, p. 304, 305 e 306). Desta forma, a consciência coletiva não é feita da reunião das consciências individuais. Também o corpo social não provém dos corpos individuais. Os indivíduos trazem consigo alguma coisa que pode vir do coletivo, mas que ainda não está individuado no indivíduo. Daí será necessária a reunião de indivíduos carregados de realidades não individuadas, portadores desta realidade, para que a individuação do grupo aconteça. Esta realidade não-individuada pode ser dita como espiritual, conforme Simondon. Ela se desdobra em consciência coletiva e em corporeidade coletiva sob a forma de estruturas e de limites que produzem ressonâncias afetivas, emocionais, ideativas, valorativas, éticas entre as pessoas. Conforme Simondon, o coletivo é uma individuação que reúne as cargas pré-individuais trazidas por inúmeros indivíduos, as quais, trazidas por cada um ganham uma nova composição pelos seus entrelaçamentos. A carga pré-individual é atualizada pelas combinações com outras cargas. O *apeíron* que cada um traz consigo é a natureza associada à sua realidade individuada que se compõe com outras realidades individuadas. As composições que fazem liberar esta experiência indeterminada é a

experiência processual e dinâmica que movimentam os processos de individuação. O coletivo é uma individuação das naturezas reunidas nos seres individuados. O *apeíron* que cada indivíduo traz consigo nos reenvia à ideia de que cada indivíduo é, a um só tempo, uma realidade individuada e natureza. Será necessário um outro para que a realidade pré-individual seja modalizada em novas composições, recompondo a realidade existencial numa outra modalidade, numa nova modulação. Assim, os processos de individuação se fazem como os processos composicionais musicais. Existe algo de pré-individual que faz liberar as escalas sonoras dos seus regimes intervalares. Vale lembrar que as escalas são artifícios sociais, culturais, históricos para o manejo dos sons, dos timbres. Mas, existe algo que faz liberar as escalas dos seus esquadros, das suas sequências determinadas socialmente. A força das paixões, a força do *apeíron*, esta potência pré-individual, indeterminada e indeterminista libera aquilo que está individuado em novas possibilidades. Novas constelações existenciais são produzidas quando se libera esta carga de natureza. Pré-individual, realidade individuada e experiência transindividual se misturam, se combinam, se compõem numa partitura aberta, numa trama partitural na qual não se sabe o início, o fim, mas, sim, se sabe dos seus processos de composição.

Por este prisma, Simondon nos apresenta a modalidade do ser, pelas suas três fases. Uma primeira fase, que é a carga de natureza indeterminada pré-individual: *apeíron*; uma segunda fase que é o indivíduo individuado; e uma terceira fase chamada de transindividual composta na relação com o coletivo<sup>19</sup>. Vemos que a noção de indivíduo é uma das fases das modalidades do ser. Assim o ser modal tem, no interior das suas fases de individuação, o indivíduo individuado que entrará em novas composições modais quando entrar na relação com o coletivo. Uma nova partitura modal do ser se configura quando o indivíduo individuado se mistura a outros indivíduos individuados. As cargas pré-individuais, o que há de indeterminado – ou nos termos spinozanos, as paixões – são liberadas e articuladas de forma não consciente. As composições entre a carga indeterminada – *apeíron* – existente como uma primeira fase

---

<sup>19</sup> No último capítulo da tese estaremos trazendo em cena, uma articulação estratégica entre a perspectiva da complexidade dos modos em Spinoza e a perspectiva das modalidades do ser em Simondon para pensar o plano da multidão, do coletivo encaminhados à noção de uma Democracia Composicional. Esta articulação conceitual visa à construção de estratégias conceituais para pensar a força das paixões, dos processos imaginários coletivos, da conexão dos corpos e dos processos ideativos para a construção de um corpo social constituinte.

do ser entram em ressonância com outras cargas pré-individuais. Assim como as notas musicais entram em ressonância por meio dos seus harmônicos. A carga pré-individual, compreendida como natureza, é modalizada, abrindo novas configurações nos indivíduos individuados, eles próprios, abrindo-se à modulação das paixões (carga pré-individual), tecendo uma nova tessitura coletiva: uma sinfonia coletiva, um corpo coletivo intenso. Esta é a terceira fase do ser, compreendida como transindividual que modula os seres individuados em novas modalidades de ser. O ser é a composição transitiva e transitória das três fases modais que se compõem e se decompõem no curso dos encontros: pré-individual – individuado - transindividual, correspondendo, não literalmente, ao que se designa aos conceitos de natureza, indivíduo e espiritualidade<sup>20</sup>.

As novas composições individuadas, advindas das tensões na relação com outras realidades individuadas, implicam uma ruptura de equilíbrio, produzindo o que Simondon definirá como uma singularidade, que será definida como a ruptura de uma individuação, tensionada por outras realidades individuadas, compondo transformações na individuação anterior. Algo singular toca a composição individuada anterior: os elementos já individuados entrando em novas relações, produzindo uma nova individuação<sup>21</sup>. Algum elemento singular quebrará a composição individuada, recompondo-a em uma nova configuração.

Nesta operação de novas composições individuadas, Simondon nos apresentará o conceito de ‘transdução’: é a operação pela qual se exerce uma ação gradual entre os elementos já estruturados que, passo a passo, propagam, amplificam e ressonam instabilidades e transformações no meio individuado. Simondon (2005, p. 97) afirmará:

---

<sup>20</sup> A noção de espiritual, para Simondon, será aquela vivida na experiência transindividual. Novas significações são compostas pela modulação dos seres individuados em novas individuações. Noutras palavras, o ser individual traz consigo um futuro possível de significações relacionais a serem descobertos. Desta forma, com a liberação da carga pré-individual – das paixões, nos termos spinozanos – teremos a fundação e o movimento possível de novas significações relacionais. É o pré-individual que funda o espiritual no coletivo “C’est le préindividuel qui fonde le spirituel dans le collectif.” (SIMONDON, 2005, p. 305).

<sup>21</sup> A este respeito, Simondon dirá (2005, p. 78): “Tudo se passa como se o equilíbrio metaestável somente pudesse ser rompido por uma parte local de uma singularidade [...] capaz de romper este equilíbrio metaestável; uma vez dado início, a transformação se propaga, pois a ação que é exercida ao início entre o germe e o corpo metaestável se exerce, em seguida, de pouco a pouco entre as partes já transformadas e as partes ainda não transformadas”. “Tout se passe comme si l’équilibre métastable ne pouvait être rompu que par l’apport local d’une singularité [...] capable de rompre cet équilibre métastable ; une fois amorcée, la transformation se propage, car l’action qui s’est exercée au début entre le germe [...] et le corps métastable s’exerce ensuite *de proche en proche* entre les parties déjà transformées et les parties non encore transformées”.

“[...] a individuação é uma operação de estruturação amplificadora que faz passar a um nível macrofísico as propriedades ativas da descontinuidade primitivamente microfísica”<sup>22</sup>.

### 1.11 - sincopadas existenciais, *êthomodulações* e defasagens modais

Spinoza nos diz no escólio da proposição 2 da parte 3 da *Ética* que não sabemos o que pode um corpo! Perspectiva que nos instiga a pensar o plano de indeterminações e de uma não teleologia, um antifinalismo vital. Poder pensar a vida, as existências sem uma finalidade exata, sem um projeto a ser seguido e cumprido à risca<sup>23</sup>! Compreendemos que os processos de composições modais da existência podem tomar como método a experiência das improvisações musicais. Método que se inspira no *Hodosmeta*, enquanto uma experiência construída e composta sempre pela força dos encontros, produzindo novas direções, novas trajetórias, novos redirecionamentos dos caminhos percorridos (PASSOS, 2005)<sup>24</sup>.

Compreendemos que a vida, as existências são partituras escritas pelos arranjos composicionais de corpos, desejos, ideias e afetos. A vida é pura composição. Se ela é pura composição, ocorre por meio de combinações rítmicas entre seus elementos constituintes. Ritmos que sincopam a ordem de uma dada realidade para defasá-la noutras possibilidades. Assim o mundo atômico foi descoberto por Leucipo<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> “[...] l’individuation est une opération de structuration amplifiante qui fait passer à un niveau macrophysique les propriétés actives de la discontinuité primitivement microphysique”.

<sup>23</sup> Veremos, no Capítulo 2, a produção de projetos que são formulados pelo Estado, pelo Mercado, pelas religiões e Ciência, colonizando as mentes e desejos coletivos, produzindo, por sua vez, projetos teleológicos que visam responder aos seus interesses.

<sup>24</sup> Esta perspectiva foi formulada pelo Professor Eduardo Passos. Em geral, os métodos já definem antecipadamente o que deverá ser seguido: METO = META, ODO (de hodos) = CAMINHO. O professor Eduardo Passos sincopa esta ordem, defasando os sentidos: o HODOS, vindo primeiro (o caminho se faz caminhando), a META vai sendo remanejada, composta e recomposta a partir das composições do instante. O sentido de método se transvalora, se transfigura numa outra posição: a de ser compositor de direções, de sentidos, de trajetórias, na relação mediada e imediata com o mundo, com os corpos e com os desejos. Decorre que o *hodosmeta* é o método composicional que se alia à teoria das afecções de Spinoza: teoria que nos apresenta o mundo, a vida e a constituição das gentes, dos povos, das populações como um processo dinâmico, modal, como uma partitura que se compõe a cada instante.

<sup>25</sup> Existem especulações que Leucipo (490 a. C.) era uma mulher. No entanto, há relatos que Leucipo nunca tenha existido. Mas, ficamos com a ideia de Leucipo fêmea, utilizando a sua sensualidade para a

Existe uma história que Leucipo estava sentada dentro de um determinado lugar (ONFRAY, 2006). Este espaço estava relativamente escuro, com uma certa penumbra. Num instante sorrateiro, Leucipo vê um feixe de luz entrando naquele lugar. E no feixe de luz, uma dança de pequenas realidades que se chocam, se repelem, se unem. Leucipo vê as poeiras dançando no feixe luminoso que atravessa o espaço. Na escuridão nasce a luz travessa que traz consigo a iluminação de Leucipo, que por de uma experiência sensual, sensível, constrói um sentido para a composição do real, da vida, do mundo: [...]“tudo o que existe é constituído por átomos”. Outros virão, mais adiante, promovendo este olhar, numa Grécia antiga<sup>26</sup>.

Temos um pensamento complexo e *éthomodulatório*, advindo da experiência sensual de Leucipo para pensarmos um plano composicional vital indeterminista, não teleológico e antifinalista.

Assim poderemos pensar que a vida e as existências se compõem pelas misturas de corpos: por meio das suas conexões, das suas reverberações, repulsões e ressonâncias. Quando Spinoza nos indica que não sabemos o que pode um corpo, ele promove uma abertura metodológica *hodosmetaódica* para compreendermos que só saberemos o que poderá nosso corpo quando estivermos na relação com outros corpos. Spinoza nos indica que o nosso corpo será sincopado pelo acontecimento. Ele sofrerá as interferências de outros corpos e realidades, assim como os átomos de Leucipo. O corpo, aumentando suas proporções de movimento, repouso, velocidades e lentidões das paixões, das suas partes constituintes metabólicas, das ideias e do desejo, tem a possibilidade de complexificar o seu modo individuado. O grau de potência de cada corpo – isto é, seu poder de afetar e de ser afetado – poderá se ampliar ou ser reduzido, dependendo das composições que o corpo será capaz de se realizar com outros corpos.

Quando um corpo, uma ideia nos afeta, existirá sempre a possibilidade de defasar a nossa realidade individuada, abrindo passagens para o que há de indeterminado, de carga de *apeíron*, de natureza, se manifestar. Estas afecções, isto é,

---

percepção de um mundo que se compõe por percussões sincopadas de microrrealidades, elas próprias, formando e constituindo tudo o que existe.

<sup>26</sup> Existem relatos e que Demócrito de Abdera tenha estudado com Leucipo. Epicuro de Samos, Lucrécio, Filodemo de Gádara, Diógenes de Oenanda, dentre outros, utilizaram a física dos corpos atômicos para pensar uma ética e uma estética das existências. Esta parte será mais detalhada no Capítulo 3 quando pensaremos as relações das Percussões de Subjetividades no movimento da Heterogênese Urbana, mediante da teoria da física dos corpos dos atomistas gregos e seus efeitos para a constituição do plano ético-estético-político (ONFRAY, 2006).

estes efeitos que trazem consigo a marca, os vestígios dos corpos exteriores, *êthomodulam* nossa existência. *Êthomodulação* advinda das misturas de corpos, das misturas de nossa realidade existencial individuada com outra realidade existencial individuada.

Decorre daí a produção de sincopadas existenciais. Uma síncope na música é um padrão rítmico em que um som é articulado na parte fraca do tempo ou compasso, prolongando-se pela parte forte seguinte. Daí uma realidade individuada sai da sua forma já determinada, pela força da síncope que sofre na relação com outras realidades individuadas, liberando a sua carga de indeterminação-*apeiron*, conforme o que nos diria Simondon. Os corpos, as mentes, as ideias se produzem por sínopes. O jogo sincopado dos encontros, isto é, o jogo do grau de potência dos corpos, enquanto poder de afetar e de ser afetado, libera cada corpo das suas formas cristalizadas e já individuadas de ser. Liberar cada realidade individuada das suas cronificações, liberando-a para devir outras de si: saindo de si para se *êthomodular* noutras possibilidades existenciais.

Assim, vemos que a existência é a experiência modal que compõe pela defasagem da sua realidade individuada, pelo jogo de sincopadas com outras realidades individuadas. Um ser individuado se defasa quando se modula em outras possibilidades existenciais, quando tocado pela força dos encontros. Conforme Simondon, que apresentou a noção de modalidade do ser nas suas três fases – pré-individual, individuada e fase transindividual – precisaremos sempre ser tocados pelo plano coletivo – e isso não corresponde dizer que é preciso de muita gente para isso – para entrarmos na aventura sincopádica. Os encontros precisam produzir sínopes, retirando-nos da nossa forma individuada, fazendo-nos experimentar as indeterminações, a paradoxalidade da experiência musical, que é o existir.

Compreendemos que um indivíduo é um ser coletivo que envolve e é envolvido por outras realidades individuadas, outros modos finitos da substância absolutamente infinita. Um indivíduo é multidão, enquanto singularidade constituída por inúmeros indivíduos num mesmo indivíduo (nos termos spinozanos), enquanto singularidade pré-individual individuada por processos históricos, técnicos, biológicos dentre outros (nos termos de Simondon). Um indivíduo é relação. Um indivíduo é coletivo. A vida psíquica é produzida na relação, assim como a vida biológica é produzida numa zona de indeterminação relacional e coletiva. Poderemos dizer que a vida é musical devido o seu

aspecto relacional e dinâmico. Uma música insiste no tempo, pois, lhe foram dadas as condições para perseverar sua existência.

Na Grécia antiga, o ditador Pisistrato determinou que a Epopeia de Homero fosse escrita para que não se mudassem nem uma palavra de seus versos, determinando a fixação de sentidos. Antes desta determinação, a oralidade dava conta da transmissão das poesias de Homero. Teremos aqui a fundação de registros, não apenas para se produzir uma memória das obras, mas, sim, para que a obra seja reproduzida de uma mesma maneira, num mesmo sentido, individuando a sua existência numa forma, num modo estabelecido e determinado (OFFENSTADT, 2011). Esta ideia só poderia ter partido de um ditador.

Uma música é uma realidade individuada. A partitura de uma música é um registro de como ela deve ser executada. No entanto, uma partitura estabelecida pode ser defasada, ultrapassada pelo espírito musical improvisador. Assim como no jazz, no blues, no rock, teremos improvisações que defasam e interferem na realidade individuada da música. Notas de passagens, escalas modais, escalas pentatônicas atravessam a realidade individuada da música, liberando-a da sua cronificada repetição. A música se libera dela mesma, se defasa, se transindividua na relação com o espírito libertário e libertador do músico, se *êthomodulando* pelos novos trajetos, caminhos, passagens, confrontos e tensões, advindos da experiência da improvisação<sup>27</sup>.

Mesmo que uma pessoa comece a improvisar, utilizando-se clichês das escalas nos vários contextos harmônicos, poderá sentir os efeitos de libertar a música dela mesma, liberando-se o músico de si mesmo<sup>28</sup>.

A música se defasa de si pela liberação da carga indeterminada que ela traz consigo e com o músico, assim como cada existência se defasa de si, liberando na relação com outras realidades individuadas a carga de natureza-*apeiron*. Cargas de

---

<sup>27</sup> O nosso ponto de vista é que o clínico deveria se inspirar na posição do músico que improvisa: instigando novas misturas, novas ritmicidades, contribuindo nas defasagens da realidade individuada que acompanha para a produção de novas individualizações. Novas inclinações podem ser operadas na posição do clínico na clínica. Falaremos mais sobre isto no terceiro capítulo.

<sup>28</sup> Em geral, existem cursos de Harmonia e Improvisação que ensinam os alunos a entrar na viagem da improvisação. Os clichês são certos padrões melódicos e rítmicos, utilizando-se os modos gregogregorianos, escalas pentatônicas e outras, referindo-as aos contextos harmônicos apropriados. No entanto, existem músicos que não passaram por este método e improvisam maravilhosamente. Quando eu estudava arranjo com o compositor e arranjador húngaro Ian Gest, ele me contava que adorava ensinar os músicos que tocavam na noite. Ian dizia que estes músicos já sabiam muitas coisas, só precisando dar os nomes para o que faziam.

paixões, tensões livres, que se compõem, se conjugam pela força das suas interferências. Daí a improvisação musical ser um método *hodosmeta* que nos auxilia a pensar as experiências de defasagem das existências individuadas.

Os modos gregos e gregorianos: estão disponíveis, enquanto escalas que possuem intervalos sonoros definidos. No entanto, as escalas liberam sua potência quando novos arranjos intervalares, novas velocidades, novos movimentos e pausas são compostos, assim como o músico que produz esta liberação defasa-se a si mesmo.

Uma experiência importante nas improvisações são as notas falsas! Estas são as notas que parecem estar erradas dentro de uma escala ou harmonia, no entanto, se tornam o gérmen para a abertura de outras paisagens melódicas. O pianista Karol Beffa (2011) nos indica caminhos trilhados a partir das notas que parecem soar mal numa improvisação. Elas comparecem, abrindo tensões, quinas, encurraladas que nos colocam na direção de caminhos sonoros, de paisagens musicais singulares. Estas notas falsas defasam, quer seja a experiência da improvisação, quer seja a subjetividade do músico. Música e músico se *êthomodulam* pela presença estrangeira de uma nota não esperada, não estabelecida. Ela abre fissuras e novas passagens na paisagem territorial musical, defasando a realidade individuada do músico, retirando-o dos caminhos habituais dos clichês, dos padrões melódicos e das escalas já conhecidas. O músico é colocado à prova, sendo colocado numa outra batalha desconhecida, percorrendo caminhos sem mapas, sem roteiros, sem certezas.

A experiência da improvisação musical nos convida a desafogar nossas existências dos habituais clichês, das formas estabelecidas, dos padrões já dados da nossa realidade individuada. É uma outra visão de mundo, de uma produção do hábito de defasar os hábitos, ultrapassando-os, pois, segundo Clarice Lispector: [...]“o hábito anestesia”. Viver a vida, acreditando que seremos de uma mesma forma, de um mesmo modo individuado, nos levará à anestesia dos desejos, dos valores, das relações, da própria vida.

A música se faz em relação: na relação do músico com as escalas, timbres, sonoridades, ritmos, pausas, velocidades, movimentos, repousos sonoros. O indivíduo, também, se faz em relação, num contexto complexo: ele se tece em conjunto, ele se faz, se desfaz, se defasa, se tece: compondo-se em relação. Um indivíduo será definido como coexistência. O indivíduo é relação, é coexistência. É a expressão política, isto é, o efeito das combinações possíveis das suas partes constituintes na relação com o plano

coletivo no qual se mistura, se envolve. O ser modal é o ser que complexifica sua existência na relação com outros seres. Este é o ser que se singulariza assim como uma música se singulariza pela força da carga pré-individual do músico.

Não mais pensar em indivíduos, mas em singularidades e em regimes de individuação nos reenvia ao conceito spinozano de *multitude* e ao conceito de transindividual em Simondon. Uma música é uma realidade individuada, composta por uma multidão de partes constituintes, transindividuando-se na relação com o mundo.

A experiência da multidão, concebida como união de corpos e conexão de ideias, enquanto potências em relação, nos encaminha à noção das composições transindividuais. O transindividual é o plano composicional, de conexão entre as realidades individuadas que farão liberar as forças pré-individuadas. Neste sentido, [...]“o transindividual supõe uma verdadeira operação de individuação a partir de uma realidade pré-individual associada aos indivíduos e capaz de constituir uma nova problemática tendo sua própria metaestabilidade” (SIMONDON, 2005, p. 29)<sup>29</sup>. A multidão, esta experiência transindividual, é a zona impessoal de ‘indivíduos’, sendo simultaneamente molecular, molar, íntima, coletiva, política, expressando-se enquanto potência individuada. A este respeito, Debaise nos lembra (2004a, p. 23)<sup>30</sup>:

Um coletivo não é nada além do encontro de uma multiplicidade de individuações psíquicas, técnicas, naturais que se prolongam umas nas outras. O coletivo não é uma realidade superior ao indivíduo, nem este o fundamento de toda existência coletiva. O que é primeiro são os regimes de individuação, a um só tempo, psíquicos e coletivos, humanos e não humanos.

Uma música é um coletivo, compreendido como o encontro de uma multiplicidade de individuações rítmicas, melódicas, harmônicas, timbrísticas, misturando-se e prolongando-se umas nas outras. Uma música será compreendida como

---

<sup>29</sup> “Le *transindividuel* « suppose une véritable opération d’individuation à partir d’une réalité préindividuelle, associée aux individus et capable de constituer une nouvelle problématique ayant sa propre métastabilité” (SIMONDON, 2005, p. 29).

<sup>30</sup> Un collectif n’est rien d’autre que la rencontre d’une multiplicité d’individuations psychiques, techniques, naturelles qui se prolongent les unes dans les autres. Le collectif n’est pas une réalité supérieure à l’individu, ni celui-ci le fondement de toute existence collective. Ce qui est premier, ce sont des régimes d’individuation à la fois psychiques et collectifs, humains et non-humains.

um determinado regime de individuação que se efetua por regimes de modalização das suas partes constituintes.

Uma música, enquanto um fenômeno individuado será o efeito da comunicação e percussão do *jogo sincopádico e êthomodulatório* das suas partes constituintes: produz a liga, as tensões necessárias, os tons que desestabilizam, as velocidades disruptoras, os movimentos cadenciais que desequilibram, a defasagem daquilo que se mantém individuado para a produção modal de uma nova existência metaestável. *Política multitudilongitudinal*: potência transindividual que nos faz escapar dos nossos estratos, das nossas repetições, das nossas instituições, da ideia de sermos um, da sensação de sermos sempre nós.

## INTERMEZZO I

Vimos, no primeiro capítulo, a íntima relação entre a música e o *êthos* de um povo, a formação do espírito do homem grego construída pela harmonia, pelo ritmo e pelas escalas modais gregas. As artes, fundamentais na Paideia grega, constituindo-se por meio do espírito ético da música e seu poder de *êthomodular* as existências, reencarnando as histórias, as memórias, o passado, com o desejo de um futuro num presente movido pelo desejo de liberdade. A experiência êthomodal musical é o alimento de todos os dias, de todos os encontros, anima as composições entre as gentes da cidade, é uma experiência fundamental para a formação do homem grego.

Vimos ainda que a vida e as existências são partituras escritas em ato pelos arranjos dos corpos, dos desejos, das ideias e afetos. Decorre daí que a vida é pura composição. Encontramo-nos com a teoria da complexidade em Spinoza, articulando o conceito de modo com o modalismo da música. Assim como cada modo musical se expressa na e pela relação das notas que o compõem, o indivíduo é o ser modal, o ser que complexifica sua existência sempre singular e em ato, na relação e na combinação com outros seres. Daí o indivíduo ser uma coexistência, a expressão política, mediante combinações possíveis das suas partes constituintes na relação com os outros corpos com os quais se mistura, se envolve. Um indivíduo é uma multidão, um ser complexo que envolve e é envolvido por outros modos finitos, com outras realidades individuadas da substância absolutamente infinita. Assim, vemos que a existência modal e finita é a experiência que se compõe pela defasagem da sua realidade individuada pelo jogo de síncopes, choques, movimentos de percussões com outras realidades modais individuadas. A vida psíquica é produzida em relação, assim como a vida biológica é produzida numa zona de indeterminações relacionais e coletivas. Desta forma, vemos que a vida é musical, a existência é musical e modal devido seu aspecto relacional e dinâmico. Se a música é pura relação de indivíduos sonoros, ela mesma, é uma política! Um indivíduo é a *polis* que se compõe através das afecções nascidas dos seus encontros. Spinoza produz a paisagem de um plano de composições no qual o indivíduo é considerado como uma coisa singular e finita, a um só tempo modo extensivo e modo pensante, modulado pela força de afecção dos seus encontros.

No final do primeiro capítulo, nos encontramos com as ressonâncias entre o conceito de modo na música, modo em Spinoza e o conceito de modalidade de ser em

Simondon. Discutimos a noção de modalidade do ser e as suas três fases – fase pré-individual, fase individuada e fase transindividual. Apresentamos o indivíduo como uma das fases do ser: é a fase individuada que se expressa singularmente e em ato. No entanto, será nos encontros com outras realidades individuadas, com outros modos finitos, que o processo de modalização da existência ocorrerá. Os encontros podem produzir sínopes, retirando-nos da nossa forma individuada, fazendo-nos experimentar as indeterminações, a paradoxalidade da experiência musical que é o existir. Os encontros com outros corpos, com a multidão de corpos, libera aquilo que é indeterminado em nós, o *apeíron*, enquanto uma experiência pré-individual em Simondon, e que em Spinoza serão as paixões, a dimensão pré-individual-passional modulando o que está individuado em novas composições modais da existência. Daí a importância da multidão, do coletivo, das composições com a diferença, das misturas entre singularidades. Toda uma heterogenética existencial se processa pela força de afecção da experiência transindividual. O transindividual, sendo ele mesmo, o jogo com outros corpos é o plano composicional, de conexão entre as realidades individuadas que farão liberar as forças passionais.

No próximo capítulo caminharemos sobre a questão dos espaços, das heterotopias, dos espaços outros, sobre a questão da cidade, sobre seus espaços estáticos e algumas das suas instituições. Veremos como a cidade é constituída pela clivagem dos espaços, pela clivagem do tempo com finalidades teleológicas, produzindo modos de ser institucionalizados, vidas institucionalizadas dirigidas a fins precisos, protocolos de vida que produzem a vida, ela mesma, individuada às metas, prescrições de um bem viver artificial e que excluem os paradoxos da própria cidade e das existências que a tensionam. Veremos que os espaços são recortados, clivando as subjetividades para que respondam aos interesses de um projeto finalista e teleológico de assujeitamento, de submissão e para a constituição de indivíduos obedientes. Nesta esfera, não vivemos movidos pela temporalidade da reflexão, mas, sim no tempo do instantaneísmo, numa temporalidade reflexa que produz e modula os indivíduos a se comportarem de forma reflexa e instantânea, individuados pelas clivocronias e clivotopias.

## CAPÍTULO 2

### HETEROTOPIAS, CLIVOTOPIAS, CRONOTOPIAS:

#### Cidade, Espaços Estáticos & Instituições

Os Hebreus do Antigo Testamento não separavam a vida espiritual da experiência no mundo (SENNET, 2009). Assim como os gregos, a existência cotidiana era preenchida pelas vagas, ondas e turbilhões do inesperado. Deus estava sempre presente. Mas, havia uma singularidade na relação dos Hebreus do Antigo Testamento em relação aos gregos: os primeiros se consideravam como errantes, desenraizados. Mesmo Yaveh, do Antigo Testamento, era o deus da errância. Yaveh não era localizável num lugar fixo, num lugar determinado. Ele viajava, por todos os lados, com o seu povo. Sennet (op.cit) afirmará que Yahvé era um deus do tempo. Não era um deus do espaço. Era um deus que prometia àqueles que lhe seguiam, dizendo que tudo o que pudessem viver em suas jornadas errantes tinha um senso divino, um senso espiritual. A viagem era a experiência de se ultrapassar, ultrapassar a própria existência. A viagem ganha um senso divino, um sentido de transcender a própria existência. Assim, a dimensão divina ou cósmica da viagem produz a ultrapassagem da existência terrestre numa relação direta com o mundo superior dos céus. Disto decorre um nomadismo da existência através da experiência da viagem: fazer-se e desfazer-se, perpetuamente (MEDDEB, 2010). Vê-se que a relação da existência com a viagem, com os trajetos, se dá numa relação contrapontística para a escrita da partitura existencial.

Baptista (2010, p. 67) nos desenha a imagem de Yaveh com seus seguidores:

Yaveh, o Deus errante do antigo testamento, inspirou o seu povo a não se fixar em lugar nenhum. Os hebreus diferenciavam-se do resto da humanidade por não reconhecerem-se ou habitarem uma cidade como se fosse sua. Para eles cada país estrangeiro era uma pátria, e cada pátria um país estrangeiro. A cidade verdadeira eleita pelos escolhidos, iluminados pela luz de Yaveh, seria a terra prometida. Desenraizados espiritualmente, sem pouso fixo, os hebreus do antigo testamento exercitavam a experiência da fé aprendendo a ver o que deveria ser visto e principalmente suspeitar da visibilidade mundana. Santo Agostinho em sua obra, A Cidade de Deus, justifica a razão da suspeita frente aquilo que os olhos vêem na cidade dos homens. Sabemos que está registrado sobre Caim que ele edificou uma cidade, enquanto Abel, como se fosse um simples andarilho, nada construiu. Pois a verdadeira Cidade dos Santos está no paraíso, embora aqui, na terra, haja cidadãos que erram como numa peregrinação através do tempo, procurando pelo Reino da eternidade.

No tempo contemporâneo, vemos que a peregrinação dos homens tem circuitos bem estabelecidos. A errância é sinônimo de desviança. Vagar é ser ocioso, ser ocioso é ser vagabundo. E cada um circula na cidade com seus trajetos bem definidos, bem demarcados, bem delineados. Da errância deveio a certeza do trajeto, que virou instituição: viver o trajeto conforme, conformado para o pretendido conforto da chegada. Cada um segue, de um ponto ao outro da cidade, a travessia objetivada: o percurso como mero meio de acesso. Vivem-se as travessias como acessos e não como experiência vetorial de tensões e acontecimentos paradoxais. A errância transformara-se em vetores instituídos. “Vá para lá, vem para cá, pare, olhe o sinal vermelho, agora passe, mais lento, mais rápido, cuidado... cruzamento!” A instituição do trajeto não permite ter a atenção aos fluxos paradoxais que o acompanham. O trajeto institucionalizado se deseja desparadoxificado. A instituição do trajeto retira a atenção dos fluxos tensionais que nos tiram da conformidade, do estar conforme com o tempo preciso a ser percorrido, de sempre se sentir seguro e confortável na travessia. O trajeto institucionalizado assassina o trajeto-devir.

Não há como perder tempo para dar outras velocidades na experiência do percurso. É preciso ter percursos eficientes em meio às linhas, aos trajetos, às quinas e curvas que compõem a paisagem da cidade. Os ritmos precisam ser velozes, seguindo os apelos da produção capitalista, num espaço de tempo já predeterminado para se alcançar as metas. Não se pode perder tempo: tempo é dinheiro. Então circula-se no instantaneísmo do pensamento que se pretende eficiente, sem manter contatos mais lentos no percurso da cidade.

E no percurso da cidade, vemos que ela se organiza em lotes. A relação com o trajeto e os espaços a serem vividos são vividos como clichês. Tanto o trajeto quanto os espaços a serem ocupados estão cheios de clichês. E todo mundo os consome como se fizessem parte de si, como se fossem singulares a si. E no percurso da cidade, vemos os loteamentos para cada classe social, dividindo realidades e experiências singulares. Os errantes não têm espaço nestes lugares. A paradoxalidade tensional do trajeto deve ser extinta. A cidade artificializa as conexões humanas em espaços que serão ocupados por determinadas formas de ser, de se ter, de se ver e sentir o mundo. Para cada forma de ser, teremos um espaço a ser ocupado. O espaço da cidade é como uma horta separada por gêneros, classes e espécies de gentes. Os errantes erram por entre tudo isso, pois, é preciso não ser reconhecido: podem ser capturados e levados para o esquadramento

dos espaços que seguem a lógica da horta social. É preciso a invenção de fábricas de limpeza humana ou de qualquer outra espécie de seres, fábricas de assepsia social: os errantes no contemporâneo não podem fazer parte da paisagem do percurso, do mundo.

A cidade é um esquadro. Seus espaços são delimitados por determinadas maneiras, interesses, desejos e anseios. “*Ado, aado, cada um no seu quadrado*”. Em cada espaço uma determinada maneira de agir, de se falar, de compartilhar com os outros o mundo. Os quadrados da cidade podem ser círculos, podem ser a céu aberto, podem se dar na cidade que habita a subjetividade de cada um. A cidade se individua por meio de normas, protocolos, leis, regras e tantos outros modelos a serem seguidos e cumpridos.

Mas, a cidade faz escorrer outras paisagens. É fluxo intensivo quando o cachorro perdido da madame de classe média paralisa o trânsito, produzindo outras linhas e direções dos automóveis, transtonaliza-se, entrando em novos tons, quando sua paisagem é recortada pela fala desarazoadada daquele que escapuliu das redes de saúde mental e anda pelado pelas ruas falando que é a natureza, que é Deus; multiplica-se em outras possibilidades temporais quando uma criança fala ao seu pai que tem uma pessoa idosa com dificuldades de atravessar a rua, retirando-o dos seus esquadros temporais, produzindo novas linhas e direções para o desejo, produzindo uma outra composição com a urbe. Urbanidade! Um outro espírito cidadão advém dos novos vetores intensivos que a cidade nos proporciona: microcomposições! A cidade se desvia dos gessos que foram impostos a ela, os desvios dos acontecimentos inesperados que bifurcam os trajetos preestabelecidos.

A cidade multiplica-se em outras composições quando os sentidos e as percepções se dão tempo para perceber outros matizes, outras formas de poder, e com ela mesma, se compor. Compor com a cidade! Compor com suas matérias-primas: a cidade em estado nascente, uma cidade como obra de arte, sempre provisória, dinâmica, imprevisível e paradoxal.

No entanto, eliminar a paradoxalidade, os contratempos, as síncopes, as temporalidades que não seguem os fluxos do mercado que tentam reger a cidade, será o lema dos espaços que quadriculam a experiência cidadina e sua multiplicidade intensiva.

Será preciso um espaço, um discurso, um determinado modo de ser para se ocupar a cidade, que se recorta, recortando as subjetividades, modulando-as para que se individuem em novas composições.

## 2.1 – cidade, subjetividade e segmentaridades

A cidade segmenta-se em linhas que se pretendem previsíveis e estáveis. Sair de casa, ir ao trabalho, do trabalho ao Banco, do Banco ao supermercado, do supermercado ao botequim, do botequim à Igreja e assim por diante. Ir de um ponto ao outro de maneira objetiva, sem relação com o trajeto, experiência dos segmentos lineares (DELEUZE & GUATTARI, 1997). Uma política geométrico-geográfica instaura-se de maneira crônica na vida de muitos cidadãos. A subjetividade vai se modelando a partir de certos traçados cronificadores do desejo, que se anestesia com os traçados “previsíveis” e crônicos. O sentimento de previsibilidade vem individualizar as realidades fenomênicas existenciais, dando contornos de segurança, traços de uma certa calma e de uma certa proteção. Estes afetos são os efeitos de subjetividade, nascidos da ideia de que, seguindo os mesmos traçados lineares, nós poderemos alcançar a permanência da sua integridade existencial. A existência de cada um vai sendo fiada, tecida e transfiada pelos fios que compõem a cidade: fios institucionais das normas, regras, leis, dispositivos de normalização, fios errantes, caóticos, indeterminados e singulares.

No entanto, este movimento de conservação na existência, seguindo-se as crônicas linhas segmentadas, indo de um lugar ao outro na cidade, nos proporciona uma experiência carregada de imagens.

Quando imaginamos, no caminho do Banco, o que iremos encontrar por lá, já sentimos, de antemão, determinados afetos que nascem desta relação, no percurso, neste caminhar. Ao sair do Banco, iremos ao supermercado: imagens, afetos e ideias deste percurso passam na velocidade da luz instantaneamente na subjetividade. No entanto, a força de afecção e de afetação do percurso é invasiva. O percurso nos percute! E as percussões do percurso nos convidam à experiência da escrita de uma outra partitura, menos previsível e mecanizada pelo hábito de sempre caminhar estas linhas e direções. Uma partitura que se diz do acaso, que se experimenta no ocaso da anestesia do trajeto. O trajeto se *partituriza* em novos arranjos rítmicos, produzindo novas relações melódicas pelas sonoridades que o compõem. O trajeto compõe com a subjetividade. Melhor dizendo, o próprio trajeto é a subjetividade nascente das singularidades que o compõem. O trajeto é a subjetividade, isto é, a subjetividade de uma outra ética que pode nos retirar das nossas *CroniCidades*, da relação crônica com os trajetos da cidade.

Será preciso sair dos traçados estáticos em que nos viciamos, pelo ato de celebrá-los de uma forma mecânica, objetivista, teleológica e finalista, indo de um lugar ao outro, sem sentir as intensivas singularidades que nos levam, quase sempre, para além dos hábitos e das atitudes cronificadas dos e nos percursos.

Sentir os traçados, sentir as composições possíveis do trajeto, suas inclinações, seus desvios, suas bifurcações, seus desafios. Sentir-se parte da Urbana Sinfonia sem ser o destaque, mas, uma das suas vozes que dá corpo à partitura da cidade. Um outro *êthomodos* do trajeto vem se configurar. O abandono do si se faz corpo, se faz carne intensa. O si se tecendo no *tecido partitural*, expressando suas vozes, suas vias, seus ritmos, suas extensões timbrísticas, seus ruídos, suas pausas, suas acelerações e ralentandos, seus movimentos e seus repousos, suas relações melódico-harmônicas e desarmônicas. O trajeto em estado nascente se faz vida.

## 2.2 – espaços, tempo, conceitos e encontros:

Pensar a cidade, seus trajetos, suas dinâmicas, suas tensões, suas relações intensivas, as instituições que a compõem e que a decompõem, será poder pensar o conceito de espaço.

Erwin Straus (apud REGGIO & PEIXOTO, 2010), em sua obra de 1939, intitulada *Von Sinn der Sinne* - O sentido dos sentidos - nos diz que o espaço geográfico é sistematizado e fechado. Cada lugar, no espaço geográfico, será determinado em relação à sua latitude e às suas longitudes, recortado segundo um sistema de coordenadas. Desta forma, o espaço geográfico é determinado e mesurável. Os espaços são ordenados por coordenadas que estriam as relações com os trajetos, recortando cada trajeto com coordenadas que são reguladas a partir de pontos preestabelecidos: experiência de pretender viver os trajetos de forma previsível e estável.

Straus (apud REGGIO & PEIXOTO, op. Cit.) exprime que o homem no crepúsculo, na obscuridade, na neblina, se perde : o homem deixou o contexto ordenado e entrou na paisagem do sentir. A paisagem do sentir não é um lugar separado do espaço geográfico, mas se desdobra de uma outra maneira: é a experiência de habitar o presente, habitando o espaço e o tempo numa outra modulação. Aqui, podemos retomar

Maldiney (apud, REGGIO & PEIXOTO, 2010) que nos descreve que as crianças são, entre nós os adultos, os embaixadores da paisagem no espaço geográfico, isto é, eles são dotados de sensações e não são tomados pelo sensacionalismo do mundo.

Há, então, uma ligação entre percepção, sentir e movimento. Saímos da relação objetivável com o espaço, com os trajetos, com a dinâmica da cidade.

Apresentamos, a seguir, uma paisagem conceitual diversa sobre a questão do espaço e do tempo:

- (1) A noção de espaço recebeu sentidos singulares, em vários filósofos. Para Binswanger (apud REGGIO & PEIXOTO, op. cit.), dentro de um contexto fenomenológico e existencial, há alguma coisa que se chama "espaço tímico" que vem do grego clássico *thumon*, que quer dizer, sede das paixões, ou ainda, coração, afetividade, tonalidade. Para Binswanger, o espaço tímico não era localizável geograficamente. Mas, era vivido ao nível do sentir, não pertencendo a nenhuma região localizável ou fixa, como a geografia.
- (2) Reggio & Peixoto nos convidam a enveredar na noção de espaço pela da perspectiva sensível de Walter Benjamin, quando este nos fala da experiência do encontro com uma obra de arte. Estes autores irão tomar de empréstimo a noção de aura em Benjamin, para pensá-la como o espaço do encontro que se manifesta entre o sujeito e a obra de arte. Esta aura não poderia ser reproduzida mecanicamente, mas, é a qualidade irreduzível e não localizável de um verdadeiro encontro.
- (3) Também, ao nível da arte e da estética, François Cheng (1991), nos seus estudos sobre a pintura taoísta, dirá que, entre o homem e o céu, a montanha e a água, entre o *yin* e *yang*, entre o pincel e a tinta, há um espaço de transformação. Ele nos diz que na pintura chinesa, por exemplo, onde se vê uma montanha e a água, existe um vazio. Este vazio não é um vazio estático, mas, sim, dinâmico, um vazio estético, preenchido de sentido. É lá, neste vazio dinâmico, e estético, que a montanha se transforma em água e, com efeito, a água se transforma em montanha. E mais, ele dirá que este espaço, este vazio dinâmico, gerador de transformações, não pode ser calculado mecanicamente.

- (4) Para Viktor Weizsacker (apud REGGIO & PEIXOTO, 2010), o espaço clínico pode ser concebido pela relação entre o clínico e o paciente. Ele utilizou o termo *umgang*, que vem do alemão, que quer dizer, reciprocidades, trocas, comércio afetivo. Nesta transação afetiva, pela da reciprocidade, um conhecimento do outro pode se manifestar. Esta é a relação onde trocas existem. Existem pausas, gestos, silêncios, a presença do outro, um saber que se manifesta. O conhecimento, que se desenvolve neste encontro, não é linear. Não é um encontro estático. É um encontro dinâmico. Nesta esfera, será o encontro com o outro a grande virtuosidade. Pois, há uma comunicação que passa ao nível do sentir, porque, no espaço do encontro, o fenômeno pode se manifestar, contribuindo para uma produção do saber que se desenvolve fora da medicina científica natural.
- (5) Para Bin Kimura (2000), conforme a filosofia japonesa do século XX, a relação com o espaço nos expressa *modulações singulares*. Ele nos dá um bom exemplo: um pianista e um violinista tocando juntos, cada um toca sua própria parte, e cada músico compreende a música, como se estivesse sendo tocada por um só. Quando o dedo do pianista toca a tecla do piano, parece-lhe que a música tocada pelo violinista é a sua. Isto é, entre o violinista e o pianista existe um princípio de transformação. Há uma *formação trans*, isto é, a relação entre os músicos, seus corpos e o espaço se transtionaliza, se decompõe para compor um corpo mais complexo. Para Kimura, este princípio se chamará espaço de transformação *aida*. *Aida* é a experiência que penetra cada um por meio do encontro. Por exemplo, entre uma pessoa diante de uma obra de arte, um médico diante de um paciente, o *yin* em relação ao *yang*, há uma transformação dos espaços, para fora dos lugares definidos.
- (6) Para Deleuze & Guattari (1997), os espaços podem ser compreendidos por uma relação contrapontística. Os espaços lisos e estriados se tecem continuamente. Um espaço liso pode ser transvertido num espaço estriado. Assim, o espaço liso do deserto, espaço por excelência intensivo e modulável pode se transverter em espaço estriado, sendo este último, o espaço das organizações, das simetrias, do desejo de estabilidade e previsibilidade. No espaço do *pathwork*, encontramos um espaço que não é homogêneo. Este é

amorfo, informal. Deste modo, o espaço tecidual do feltro vem se configurar como liso, e o feltro, como um espaço de um tipo específico de tecelagem, que não implica distinção alguma entre seus fios: enquanto espaço liso, não implica seus fios numa relação de entrecruzamentos, ele se tece por emaranhados complexos. A palavra complexo, do latim *complexus*, vem significar *aquilo que se tece junto*. Daí que a complexidade do espaço liso do feltro se efetua pela trama enredada e misturada dos seus fios. Por outro lado, o tecido vem se configurar num espaço estriado que expressa dois tipos de características. Pela perspectiva de Deleuze & Guattari (1997) os fios do tecido organizam-se horizontalmente e verticalmente, entrecruzando-se para formar pequeninas organizações estriadas e quadriculares. O espaço estriado esquadrinha o espaço. Por sua vez, Pierre Boulez (apud, DELEUZE & GUATTARI, 1997) apresenta a noção de espaços lisos e estriados na música. Num espaço/tempo liso, o território musical é ocupado sem contagem, ao contrário do espaço/tempo estriado musical que ocupa os espaços com a finalidade de contar. Desta forma, vemos que a perspectiva dos espaços lisos e estriados, em Deleuze & Guattari, nos indicam um *ethomodos*, por um lado, intensivo e, por outro lado, voltado às organizações. Enquanto os espaços lisos expressam acontecimentos, processos de individuação e composições modais, os espaços estriados expressam matérias organizadas para determinadas funções e com funções teleológicas, isto é, com finalidades precisas, os espaços lisos são intensivos. Os espaços estriados extensivos. Enquanto os espaços lisos são espaços intensivo/afetivos, os espaços estriados são métricos, de distâncias, tomando os espaços com fins de ordenação e controle. Assim os ventos, os ruídos, as modulações das montanhas arenosas do deserto vêm expressar o seu *ethomodo*: existência modal, espaço afetivo, movida por intensidades.

Podemos ver nestes exemplos, provenientes da filosofia, que há uma relação entre espaço, tempo e transformação. Então, quais reflexões tais conceitos filosóficos podem ter para se pensar as construções de outros lugares, de outros espaços, mais intensivos que atravessam os espaços e tempos estriados da cidade? Isto é, quais

espaços e tempos podem ser construídos para novas experiências de trocas, relações, transformações, possibilidades de se tomar a palavra de outras maneiras? Espaços e temporalidades em que possamos ficar em silêncio, para escutar o outro, para pensar sobre os outros, para avaliar sua vida na relação com o mundo: espaços e temporalidades para ter a possibilidade de uma relação comum com os outros.

Tomemos, por exemplo, as reflexões de Jean Oury (apud, REGGIO & PEIXOTO, 2010) que, passando pela fenomenologia alemã e suas enormes experiências no campo da clínica, fizeram a relação entre a atmosfera e o espaço. Na fenomenologia alemã, há o termo *Stimmung* que significa *a atmosfera, a ambiência*. Pode ser compreendido como a aura de Walter Benjamin, porque a atmosfera, uma verdadeira ambiência não pode ser, mecanicamente, produzida. É por isto que Oury (apud REGGIO & PEIXOTO, op. cit.) nos diz que nos hospitais, nas escolas, a atmosfera é sempre a mesma. Estes são os espaços estáticos vividos numa temporalidade estática, parecendo que, nestes lugares, pouca coisa muda, se transforma. Tais espaços não permitem uma atmosfera outra, uma atmosfera diferente. Oury dirá que são homogêneos e desvitalizadores. Para termos uma experiência vitalizadora precisaremos de experiências heterogêneas, de termos a experiência com as diferenças. A ordem da surpresa, da novidade, dos imprevistos, das situações inesperadas são fundamentais e indispensáveis para a produção de espaços e temporalidades estéticas, de uma atmosfera vitalizante e radiosa.

Como pensar a possibilidade de termos esta ambiência, esta aura, esta *aida* para vivermos efeitos menos regularizados pelos espaços institucionais? E, ainda, como produzir espaços e temporalidades pela cidade para que possamos viver experiências autênticas, singulares, produtoras de diferentes efeitos de subjetividade? Viver temporalidades que se desviem do tempo cronológico, dos objetivos definidos, marcados para o cumprimento de metas precisas. O sorrir, o rir, os fenômenos linguísticos, as canções, os fenômenos pré-linguísticos, como o silêncio, a tomada de decisão para falar algo em direção a alguém: todos estes elementos diversos que podem se manifestar, que podem ter lugar e, entrando em relação uns com os outros, podem produzir qualquer coisa na vida de alguém. Um sentimento, um pensamento, uma ideia, um abraço inesperado, um olhar atento ao trajeto etc.

Nós poderemos dizer, conforme estas explorações filosóficas, ou seja, numa exploração filosófica de certas experiências do espaço e do tempo, que os fenômenos de contato e de encontro são sublinhados. Podemos vislumbrar que, para Weiszacker e Walter Benjamin, o verdadeiro fenômeno do encontro, seja com uma obra de arte, seja com um médico e um paciente, é aquele que demonstra que o espaço e o tempo não são sempre programáveis *strictu-sensu*. Poderemos dizer que é pelo encontro e pelo contato, que uma outra temporalidade pode se manifestar: *a experiência aurática* de uma obra de arte é alguma coisa que se passa num tempo menos determinado, ou seja, não dentro de um tempo cronometrizado. O importante é que, no contato e no encontro, há uma transformação, isto é, o contato entre o pincel e a tinta, o encontro e o contato num espaço composto entre o médico e o paciente, o encontro de um olhar com um outro olhar, com os trajetos, com as outras intensidades que formam o caminho, os espaços da cidade. Enfim, o encontro como fundamento para a escrita de novas partituras existenciais, uma nova partitura vivente, intensa e vivida.

### 2.3 – heterotopias: uma descontínua história dos espaços

A época atual será a época do espaço. Foucault (2009) nos enuncia no seu texto, intitulado “Os outros espaços -Heterotopias”, que estamos no momento da justaposição, de uma época do próximo e do distante, do lado a lado e, por sua vez, do dispersado e do volátil. Desta forma, a vida se tece numa rede que religa os diversos pontos do mundo, o mundo se fazendo pelo entrecruzamento complexo dos espaços. Desejamos rever o conceito de Heterotopia de Foucault, uma vez que estaremos pensando, no terceiro capítulo, as práticas da Heterogênese Urbana pela cidade. Práticas que ocupam os espaços e o tempo, procurando suas brechas, caminhos pouco ou nunca explorados, pouco ou nunca vistos, sentidos, ditos e explicitados. Dialogamos, neste momento, com Foucault para o impulso necessário vertido à questão dos espaços.

Foucault nos diz que o espaço que nos aparece hoje não é uma inovação. O espaço na experiência ocidental tem uma história. E será fundamental pensar o entrecruzamento do tempo histórico com o espaço. E nos lança vertiginosamente na direção de uma história descontínua do tempo, para pensar as suas relações com o

espaço, isto é, para pensar as condições históricas que fazem emergir uma relação singular com os espaços.

Será na Idade Média que encontraremos um conjunto hierarquizado dos lugares. Teremos os lugares sagrados e os profanos, os lugares protegidos dos castelos e outros abertos à natureza, sem defesa, teremos os lugares urbanos e os lugares do campo. Por sua vez, para a teoria cosmológica, existiam os lugares supracelestes que eram opostos ao lugar celeste. E, por sua vez, o lugar celeste se opunha ao lugar terrestre. Segundo Foucault, na Idade Média, havia toda esta hierarquia, toda uma oposição, um entrecruzamento de lugares. Este vinha constituir, o que se poderia chamar de espaço medieval. Segundo Foucault, era um espaço de localização.

No entanto, na contemporaneidade, a questão do lugar vem dar um relevo importante na relação com os espaços. O lugar é definido pelas relações de vizinhança entre determinados pontos ou realidades. Estaremos nós numa época em que a relação com o espaço se faz sobre a forma de relações com os lugares, com os espaços.

Conforme Foucault, o espaço no qual nós vivemos é um espaço heterogêneo. Nós não vivemos numa espécie de vazio, num espaço a ser preenchido, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem cada lugar, cada espaço. Certamente, nós poderíamos, conforme Foucault, compor a descrição desses diferentes lugares e espaços, buscando, neles mesmos, o seu processo de produção por meio de conjunto de relações pelo qual poderíamos definir cada um deles. Poderíamos descrever o conjunto de relações que define os lugares de passagem, como por exemplo, as ruas, os trens, os cruzamentos, as praças. Veremos um maravilhoso feixe de relações que atravessa a experiência de um trem; as capacidades de relações que a dinâmica de um trem pode nos proporcionar; pessoas que entram e saem, que se levantam, que se cruzam, que se olham, que conversam pela primeira vez, que evitam o olhar, que não aceitam conversar, que se hipnotizam com a paisagem, que se hipnotizam com a paisagem de uma bela mulher que se levanta para ir ao bar: a mulher devindo paisagem! Um trem nos proporciona a experiência de um feixe de relações, uma vez que ele é alguma coisa na qual e pela qual passamos e somos ultrapassados. É uma das experiências na qual e pela qual nós passamos de um ponto a um outro e, sendo igualmente uma experiência do tempo e do espaço que nos retira de nós pela experiência da passagem. Nós nos ultrapassamos quando podemos viver a experiência da passagem, como passageiros do feixe de encontros que uma viagem de trem, e outras também, podem nos proporcionar.

Podemos nos individualizar, defasando-nos noutras modulações existenciais, pela da partitura vivente que a experiência da passagem nos permite viver.

Segundo Foucault, nós poderíamos também conhecer determinados espaços e lugares pelas definições que podemos fazer das relações encontradas em lugares como nos cafés, cinemas, praias. Poderíamos definir, mediante inúmeras relações, os espaços de repouso, que fazem parte de uma casa: o quarto, o leito etc. No entanto, Foucault nos diz que aquilo que o interessa, entre todos os lugares, são aqueles que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros lugares, mas, de uma tal forma, que eles neutralizam, suspendem ou invertem o conjunto das relações, dos encontros que se encontram neles mesmos. Segundo Foucault, estes espaços que estão em ligação com os outros e que, por sua vez, produzem contrapontos entre eles mesmos, são de dois grandes tipos: as utopias e os lugares reais e as heterotopias.

Foucault nos diz que há, primeiramente, as utopias. As utopias são os lugares sem lugar real. São os lugares que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. Há em toda civilização os lugares reais, os lugares efetivos que são formas de contralugares, formas de utopias realizadas e que estão fora de todos os lugares, mas que são efetivamente localizáveis. Foucault nos apresenta estes lugares outros, que se realizam como forma de contraponto entre as utopias e os lugares reais da sociedade, designando-os como heterotopias.

Estes lugares expressam uma experiência mista, composta, intermediária e complexa que pode ser encontrada no encontro espacial com o espelho. O espelho é uma utopia, uma vez que é um lugar sem lugar. No espelho, nós nos vemos lá onde estamos e onde não estamos. Vemo-nos num espaço irreal que se abre em virtualidades em da sua superfície lisa. É uma imagem contrapontística na qual nos sentimos lá e em lugar nenhum. No entanto, este espaço é heterotópico, uma vez que é através do espaço real do espelho, espaço liso de reflexão, que outros sentidos, outras sensações, outros afetos são produzidos pela relação da nossa imagem neste outro lugar, estando presente no espaço liso de reflexão real do espelho, o qual nomadiza a imagem e os sentidos que temos de nossa própria imagem. O espelho é a passagem para outros lugares que nos habitam. O espelho funciona como uma heterotopia, produzindo uma composição de nossa imagem com o espaço que nos envolve, levando-nos à ultrapassagem do lugar real, contrapontado com o espaço utópico, um não lugar, um outro lugar.

Foucault nos pergunta como poderíamos descrever as heterotopias e que sentidos teriam. Foucault nos diz que poderemos fazer uma descrição sistemática, por meio de um estudo, de uma análise que teria por objeto, dentro de uma sociedade dada, fazermos a *leitura*, conforme ele tem prazer de afirmar, dos espaços diferentes, destes outros espaços, destes outros lugares, como uma espécie de contraponto, a um só tempo, utópico e real onde nós vivemos. Esta descrição Foucault designará como Heterotopologia.

E, para dar movimento vivente ao método Heterotopológico, Foucault nos apresenta seus princípios fundamentais:

#### 1 – Princípio Primeiro:

Toda cultura no mundo constitui suas heterotopias. Esta é uma experiência constante de todo grupo humano. Mas, as heterotopias tomam formas variadas, não tomando uma forma absolutamente universal. Foucault nos diz que poderemos classificar as heterotopias em dois grande tipos. Nas sociedades consideradas primitivas, há uma certa forma de lugares que poderemos chamar como de heterotopias de crise, isto é, como forma de lugares privilegiados ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se acham, em relação à sua sociedade, em estado de crise. Encontraremos estas experiências nos adolescentes, nas mulheres no período menstrual ou na gestação, dentre outras experiências.

Na nossa sociedade, Foucault nos diz que estas heterotopias de crise vem desaparecendo, mas que, no entanto, poderemos ainda encontrar alguns dos seus vestígios. Por exemplo, teremos o espaço da escola sob a forma do século XIX, ou o serviço militar para os meninos que tiveram um papel muito importante para as experiências de virilidade, de sexualidade, devendo ter lugar num outro lugar, ao invés de serem experimentadas no interior do espaço familiar.

Estes espaços de crise foram vividos pelas jovens moças que, em meio ao século XX, viveram a tradição que se chamava viagem de núpcias. Era um tema ancestral, a defloração da jovem moça não poderia ocorrer em qualquer lugar e, naquele momento, o lugar era o trem, o hotel de viagem de núpcias. E o hotel de núpcias localizado na experiência do trem, vem ser a passagem para uma outra fase existencial da bela moça. O trem, como experiência espacial real, vem defasar a realidade individuada da moça em outras modulações. Ela entra na experiência de passagem a uma outra fase

existencial no espaço do outro lugar que a viagem de núpcias no trem vem proporcionar. Ela não estava num hotel qualquer: ela ingressa numa viagem que a faz ultrapassar sua forma individuada num rito de passagem em puro movimento, em pura paisagem móvel. Mobilidade do ser, mobilidade espacial, movimento e repouso no leito da viagem de núpcias. O casal se ultrapassa na vertiginosa experiência do leito em movimento.

No entanto, Foucault afirma que estas heterotopias de crise vão desaparecendo hoje em dia e são substituídas pelas heterotopias que ele designa como desviação. Esta última é aquela em que são instalados os indivíduos que apresentam comportamentos desviantes em relação à média dos comportamentos sociais que a norma social exige. Veremos estas heterotopias expressas nas casas de repouso, nas clínicas psiquiátricas, nos asilos, nas prisões. Foucault nos dirá que os asilos estão no meio caminho entre a heterotopia de crise e a heterotopia de desviação, uma vez que a velhice é uma crise, mas, igualmente uma desviação, isto porque nossa sociedade vê a ociosidade como uma forma de desviação. Poderíamos complementar que a ociosidade da velhice se liga à improdutividade: ser improdutivo é igual a ser associal.

## 2- O segundo princípio:

Desta descrição das heterotopias se liga ao fato de uma determinada sociedade fazer funcionar uma heterotopia de uma maneira muito diferente as que já existia numa outra condição histórica. Cada heterotopia tem uma determinada maneira de funcionamento no interior da sua sociedade. Uma mesma heterotopia poderá, segundo a singularidade de um outro momento histórico, ter um funcionamento outro.

Foucault nos dá o exemplo curioso da heterotopia do cemitério. O cemitério é o lugar outro por excelência, em relação aos outros espaços culturais do dia a dia. Ele é um espaço que, em conexão com o conjunto de todos os lugares da cidade ou da sociedade, uma vez que cada indivíduo, cada família terá seus parentes neste lugar. Claro que estamos falando de uma sociedade na qual as pessoas vivem por um longo período.

Foucault nos diz que na cultura ocidental o cemitério sempre existiu. Mas que, no entanto, sofreu mutações importantes até o momento do fim do século XVIII. O cemitério era situado no coração da cidade, ao lado da Igreja. Neste lugar, existia toda

uma hierarquia de sepulturas possíveis. Havia o ossuário no qual os cadáveres perdiam a sua última forma de individualidade, e, por sua vez, algumas tumbas individuais. No interior das Igrejas também existiam tumbas, de duas espécies: de laje com uma marca, ou de mausoléus com estátuas. Este cemitério, situado no interior do espaço sagrado das Igrejas, tomou, na experiência das civilizações modernas, um outro comportamento, uma outra forma. E será no momento em que a civilização se torna, de certa forma, ateia, segundo Foucault, que a cultura ocidental inaugurou o culto aos mortos.

Considerando que, nesta época, as populações já acreditavam na ressurreição dos corpos e na imortalidade da alma, a experiência dos mortos tem uma importância capital. Mas, o espaço dos mortos sofrerá uma geomodulação. Ele se situará, não mais no interior dos espaços sagrados das Igrejas, nem ao seu lado. Será a partir do século XIX que cada pessoa terá o direito a sua tumba, ao seu caixão para a sua decomposição pessoal. Mas, por conseguinte, será neste mesmo século que o cemitério se deslocará e se descolará do coração da cidade. No século XIX, o cemitério começa a se colocar para o limite, para as extremidades das cidades. Vale a pena ressaltar que esta experiência precisa se delimitar às experiências das cidades e vilarejos europeus. Precisariamos investigar se estas geomodulação dos cemitérios se instauraram no século XIX no Brasil.

Nesta experiência geomodulatória do cemitério teremos, por sua vez, a produção de outros sentidos. Nesta esfera, teremos a individualização da morte, bem como a apropriação burguesa do cemitério, nascendo, deste feixe de relações, um novo sentido: o sentido da morte como doença. Serão os mortos, se supunha desde então, portadores de doenças transmissíveis aos vivos. E a presença e a proximidade dos mortos ao lado das casas e, justo ao lado da Igreja, quas no meio da cidade, poderá, com efeito, propagar a morte de outras pessoas. Este foi um grande tema, conforme Foucault, que persistiu do fim do século XVIII, tendo como efeito os seus deslocamentos para as periferias da cidade no curso do século XIX. Os cemitérios, desde então, passam a ser heterotopias, isto é, um outro lugar, uma outra cidade, onde cada pessoa, cada família possuirá algum morador.

### 3- Terceiro princípio:

Uma heterotopia tem o poder de colocar num só lugar real vários espaços. Lugares que podem ser, eles próprios, incompatíveis. Foucault nos visibiliza o retângulo do teatro como a expressão de diversos lugares que são estrangeiros uns aos outros. O espaço do teatro defasa a realidade individuada do seu palco retangular em diversos espaços. Outros lugares nascem no palco, fazendo suceder uma *êthomodulação* geométrico/espacial. Outras relações de movimento/repouso/velocidades/lentidões dos seus personagens atravessam as cenas que recebem as inúmeras paisagens espaciais dos cenários. Sempre um outro lugar poderá nos surpreender pela *êthomodulação* espaço/geométrica do palco teatral com as composições espaciais dos seus atores.

O cinema, por sua vez, com sua sala retangular, tela em duas dimensões, ou *êthomodulando* o espaço em três dimensões com a utilização de lentes especiais para os espectadores, nos envolve com suas utópicas imagens, invadindo o espaço/psíquicoemocional/afetivo/somático com seus diversos lugares sentidos com uma presença intensa.

Foucault nos apresenta uma outra forma de heterotopias, muito antiga, com lugares contraditórios: o jardim<sup>31</sup>. O jardim tem, no oriente, significações profundas e superpostas. O jardim tradicional dos persas era um espaço sagrado que deveria reunir no interior do seu retângulo quatro partes, representando as quatro partes do mundo. Um microcosmo deveria ser produzido no jardim persa. Toda a vegetação do jardim deveria se dividir neste espaço, neste microcosmo. Os tapetes persas eram, na sua origem, as representações dos jardins. O jardim, segundo Foucault, é um tapete onde o mundo todo vem alcançar a sua perfeição simbólica. O tapete é uma forma de jardim móvel, através do espaço, e dos lugares. O jardim, enquanto uma heterotopia, vem reunir diversos espaços dentro de um só espaço, sendo uma pequena parcela do mundo: a sua micrototalidade.

---

<sup>31</sup> Pelo terceiro capítulo estaremos pensando uma das práticas do movimento Heterogênese Urbana através da heterotopia do jardim, inspirados no 'jardim filosófico-político de Epicuro'.

#### 4- No quarto princípio:

Pela perspectiva de Foucault, as heterotopias são ligadas às divisões do tempo. Estas heterotopias se compõem com as heterocronias. Uma heterotopia vem funcionar plenamente quando as pessoas entram numa outra dimensionalidade do tempo, para além das suas habituais formas de estar no tempo, de marcar o tempo, de ser marcado pelo tempo. Uma experiência heterotópica é acompanhada por sua heterocronia, levando-nos à ultrapassagem das nossas realidades individuadas. Ultrapassamos nosso *êthomodos* pela partitura vivente heterotópico/heteroritmico/temporal.

A este respeito, Foucault nos reenvia à imagem do cemitério. Este é um lugar altamente heterotópico, visto que ele nos encaminha à experiência heterotemporal da perda da vida e a quase eternidade de dormir no leito para se dissolver e se apagar no infinito.

De certa maneira, a nossa sociedade organiza a experiência heterotópica e heterotemporal de forma que se arranjam complexamente. Por exemplo, teremos as heterotopias que nos produzem os afetos de eternidade, de uma temporalidade ancestral, de uma experiência de infinito. Teremos os heterotópicos museus, as bibliotecas, as exposições de animais antigos, dentre outros espaços. Heterotopias e heterotemporalidades se misturam, se complexificam, tecendo-se a partitura do presente, da nossa latitude existencial.

Em relação ao tecido complexo espaço/temporal, constituído pelas heterotópicas-heterotemporalidades, encontraremos nos arquivos a vontade de guardar, de preservar num lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todas as maneiras de ver a vida e o mundo. Uma forma de acumulação de vida histórica vem se perpetuar nos museus, nas bibliotecas, nas exposições e em tantos outros lugares, lugares outros que nos fazem entrar na experiência da passagem. Saímos da paisagem estática das nossas habituais formas de estar no espaço e no tempo, para sermos atravessados por outros espaços e temporalidades.

Foucault ainda nos apresentará as heterotopias ligadas ao tempo que, em geral, se ligam ao tempo mais passageiro, mais precário, encontradas no espaço da festa. Estas heterotopias podem ser encontradas nas feiras que se povoam, de vez em quando, nas praças, em barracas, vendendo objetos heteróclitos, com seus vendedores que mais parecem circenses, cortando o espaço/tempo com suas vozes que alcançam o infinito. Foucault nos oferece este espírito da festa, das férias, como as pequenas vilas da

Polinésia e outras, como uma forma de heterotopia que recebe visitantes de tempos em tempos. Cada um poderá encontrar nestes espaços uma temporalidade outra: o espírito da festa, de um tempo eterno, de um espaço que se transversaliza com outros espaços, outros ritmos, gentes de tantos lugares, passando umas através das outras. O tempo crônico do dia a dia é abolido pela heterotópica temporalidade dos outros lugares temporais encontrados nestes lugares.

#### 5- No quinto princípio:

Segundo Foucault, as heterotopias vêm supor sempre um sistema de abertura e de fechamento que, por vezes, as isola e as torna penetráveis. Vemos que numa caserna, no caso da prisão, existirão determinados ritos. Somente se poderá entrar nestes espaços com uma certa permissão. Há mesmo as heterotopias consagradas às atividades de purificação semirreligiosa, como as dos *hammams* dos mulçulmanos, ou ainda nas heterotopias semi-higiênicas como aquelas das saunas escandinavas.

Por outro lado, existem outras heterotopias que aparenta ter um sistema de abertura mas, que escondem curiosas exclusões. Parece que todo mundo pode entrar nestes lugares heterotópicos, mas, na verdade, isto é uma ilusão. Acreditamos ingressar em seu meio, mas, no fundo entramos num espaço de exclusão. Assim, Foucault nos apresenta a experiência heterotópica nas antigas grandes fazendas brasileiras e da América do Sul. A porta para alcançar o quarto não se ligava à arquitetura central onde vivia a família. Estes quartos eram de tal forma que o indivíduo não teria acesso à parte onde a família dormia. Ele não era verdadeiramente convidado. Este tipo de heterotopia pode ser encontrada nos famosos quartos de motel americanos onde se entra com o automóvel e, acompanhados da amante ou de algum tipo de experiência ilegal, se encontra abrigado e absolutamente fechado, protegido, ao contrário do que se estivesse ao ar livre.

#### 6- No sexto princípio:

Foucault nos visibiliza o seu último traço de heterotopias, que têm uma determinada função na relação com o espaço. Estas formas de heterotopias têm um papel de organização geral do espaço terrestre. Foucault nos apresenta a primeira onda

de colonização em meio ao século XVII nas sociedades puritanas que os ingleses fundaram na América, produzindo uma certa ideia de outros lugares absolutamente perfeitos.

Um outro exemplo de heterotopias de função são aquelas das colônias jesuítas fundadas na América do Sul. Colônias regradas, organizadas, nas quais a ideia de uma perfeição humana era tida como alcançada. Os jesuítas do Paraguai produziram colônias nas quais a sociedade como um todo era regrada em cada um dos seus pontos. A vila era repartida segundo uma disposição rigorosa: em torno de um lugar retangular, no fundo estava a Igreja; ao lado dela, o colégio, do outro lado, o cemitério. Em frente à Igreja, abria-se uma avenida que se cruzava com outra, compondo a imagem da cruz. As famílias tinham sua pequena casinha ao longo da rua. Assim as casinhas estavam referenciadas no signo de Cristo: a cruz, o espaço que liga aos céus e os homens à terra. Transcendência e imanência justapondo-se, atravessando-se, sendo uma a passagem da outra, encarnando a vida na terra.

A cristandade marcava o signo fundamental do espaço e da geografia do espaço. A temporalidade e o espaço infinito e eterno dos céus estavam representados pela encarnação geográfica da realidade individuada espacial. Por sua vez, a vida cotidiana dos indivíduos não era regida pelo apito de um militar, mas, pelos timbres dos sinos. O acordar era fixado para todo mundo à mesma hora: o trabalho começava para todo mundo na mesma hora: as refeições, ao meio dia e às cinco horas da tarde. Depois, todo mundo ia dormir. O interessante: pela meia-noite havia o que pode-se chamar de despertar conjugal. Os casais fazem amor em nome de Deus para a procriação. O prazer fica de fora! O leito, à meia noite, é a heterotópica experiência de trazer mais filhos de Deus para a experiência encarnada na terra. Assim, as colônias foram se fazendo, foram se tecendo.

Foucault nos convida à aventura dos outros lugares dispostos, contrapostos e que atravessam os espaços habituais, reais. São tantas as possibilidades! Podemos imaginar as heterotemporalizações que uma criança é capaz de criar. O leito dos pais, enquanto experiência de descanso e de prazer sexual, transforma-se numa aventureira caverna para a criança. Ali ela cria suas heterotopias. Cria um outro mundo, um outro lugar, outras formas de marcar o tempo da vida, outras passagens que levam a outras ambiências. Uma aura manifesta-se quando as longitudes da sua imaginação alcançam mundos nunca antes visitados. Aquele que seria um espaço regulado para o descanso e

para o sexo *êthomodula-se*, defasando-se, entrando numa outra realidade que se individua no curso de um tempo a vogar. O tempo dissolvido, o tempo sincopado das heterotópicas vivências da criança produz uma espacialidade lisa, que escorre, que desliza. E a espacialidade estriada, esquadrinhada e definida geometricamente, onde poderemos encontrar as brechas para a expressão dos espaços/tempos deslizantes, dos espaços-temporalidades lisos. Contrapontos entre os espaços/temporalidades estriados das organizações, das normas, das instituições com os espaços/tempos lisos dos movimentos instituintes e revolucionários. Experiência modulatória do espaço que se faz e de desfaz de modo paradoxal. E a desfazedura do espaço e do tempo vem emergir a transformação *Aida*, retirando os espaços e as marcações temporais dos seus lugares definidos e estáticos. Vemos, mais uma vez, as relações entre espaço, tempo e transmodulações. Vemos a emergência do *stimmung*, da nascente atmosfera, vivente ambiência aurática que nos toma, nos envolve, aumentando o nosso grau de realidade quando somos parte de potentes heterotopias.

#### 2.4 - da cidade institucionalizada, clivotopias, clivocronias:

##### Clivagens Existenciais e a Lógica Providencial

A cidade e seus espaços. Conforme vimos pela seção 2.1, a vida se segmentariza de um lado para o outro. Os trajetos existenciais seguem ritmos estriados que são predeterminados por regras, valores, leis, parâmetros. Falar de trajetos, caminhos, espaços, regras, valores, leis, parâmetros será poder enveredar nos espaços institucionais. As instituições, sejam públicas ou privadas, seguem regimes de temporalidades que são construídos na relação com o Estado. Cada instituição tem suas regras, seus princípios, mas, seguem um regime temporal e rítmico que se relaciona com o *logos* do Estado, isto é, com uma razão de Estado que visa ordenar, esquadrinhar, colocar cada um num quadrado institucional, fabricando seres passivos, a-históricos, desconectados dos processos de revolta e de insubmissão.

Claro que o calendário de funcionamento das instituições segue o ritmo das celebrações religiosas e comemorativas. Mas vivemos num tempo da instantaneidade, o tempo fugaz que aprisiona o desejo em diversos objetos e instituições a serem consumidos. Vemos que cada pessoa vai se institucionalizando em determinados

regimes de tempo, ritmos, valores e princípios encontrados em cada espaço institucional e em diversas experiências pela cidade. Assim, somos pedagogizados a obedecer o tempo marcado dos apitos dos guardas nas ruas, a obedecer o tempo dos semáforos, obedecendo as temporalidades clivadas das escolas, separando as disciplinas, não somente por sua segmentarização dos conteúdos e conceitos, mas também pela clivagem do tempo e do espaço. Para cada disciplina, um determinado tempo, um determinado espaço.

A cidade ganha a estriagem dos espaços institucionais, mas, as próprias ruas são estriadas e reguladas por leis e imposições que foram decididas por alguns. A multidão se institucionaliza em espaços ditos livres, mas, seguindo seus registros, suas normas, suas imposições.

Deste modo, cada pessoa é uma realidade individuada pelas normas e temporalidades dos espaços que circula. De um espaço a outro, cada um defasa a sua forma de ser para ser muitos seres institucionalizados numa só existência. Luis Fernando Veríssimo nos dá a imagem desta experiência:

E quem sou eu?  
 Nesta altura da vida já não sei mais quem sou...  
 Vejam só que dilema!!!  
 Na ficha da loja sou CLIENTE, no restaurante FREGUÊS, quando alugo uma casa INQUILINO, na condução PASSAGEIRO, nos correios REMETENTE, no supermercado CONSUMIDOR. Para a Receita Federal CONTRIBUINTE, se vendo algo importado sou CONTRABANDISTA. Se revendo algo, sou MUAMBEIRO, se o carnê tá com prazo vencido INADIMPLENTE, se não pago imposto SONEGADOR. Para votar ELEITOR, mas em comícios sou MASSA. Em viagens TURISTA, na rua PEDESTRE, se sou atropelado ACIDENTADO e no hospital viro PACIENTE. Nos jornais sou VÍTIMA, se compro um livro LEITOR, se ouço rádio OUVINTE. Para o Ibope sou ESPECTADOR, para apresentador de televisão TELESPECTADOR, no campo de futebol TORCEDOR. Se sou corintiano, SOFREDOR. Agora, já virei GALERA. (se trabalho na ANATEL, sou COLABORADOR) e, quando morrer... uns dirão...FINADO, outros...DEFUNTO, para outros EXTINTO, para o povão PRESUNTO...Em certos círculos espiritualistas serei...DESENCARNADO, evangélicos dirão que fui...ARREBATADO... E o pior de tudo é que para todo governante sou apenas um IMBECIL!!! E pensar que dia já fui mais EU.”

O texto de Verissimo nos indica a clivagem da existência. Em cada lugar, em cada espaço, em cada instituição somos vistos de uma determinada maneira. Em cada ocasião nos sentimos de uma forma determinada. Os espaços institucionais contribuem para a clivagem da existência, servindo, muitas vezes, como Fábricas de Controle das Paixões. Nós somos determinados a ser de determinadas maneiras em lugares que são determinados por determinadas lógicas. Em cada espaço institucional, o tempo será

marcado conforme suas regras. Toda uma divisão dos ritmos, das temporalidades se instaura.

As clivotopias, isto é, as clivagens espaciais, servem para delimitar a nossa forma de existência. São formas de reger os desejos, os impulsos, de produzir pessoas passivas e obedientes. Em meio às clivotópicas experiências institucionais, teremos as clivocronias. Clivagens do tempo que se instauram mediante a forma como cada instituição ou espaço se organizam. O espaço é esquadrihado para ordenar os comportamentos, as paixões, a rebelião que habita cada um. O espaço é recortado para recortar a multidão. É preciso separar em espaços e temporalidades bem definidas. É preciso institucionalizar as mentes, os desejos, as paixões, as pulsões, o inconsciente. É preciso que o inconsciente ainda seja edípico. Assim, a atenção se concentrará na família, na terapia, nas paredes assépticas dos consultórios. É preciso que a multidão não seja contagiosa. É preciso atomizar sua força, ocupar o tempo das crianças nas escolas para que elas não aprendam a pensar, mas, aprendam a obedecer os conteúdos preestabelecidos, impostos e postos em suas mentes.

Daí tantas e tantas instituições. Mas, o Estado contribuiu e contribui com a lógica da Providência, com a lógica da esperança e do temor de não se ter um outro para cuidar de cada um.

O Estado, nas suas diversas instâncias, recombina, modulou, tomou emprestado, integrou uma antiga tecnologia do poder (FOUCAULT, 2006a). Tecnologia tomada de empréstimo às instituições cristãs, com outras paisagens de discursos e práticas, compreendidas como o poder pastoral. Esta tecnologia, integralizada nas práticas do Estado, será fundamental para a abordagem das indagações tecidas nesta seção.

O cristianismo, sendo a primeira religião organizada a edificar a instituição Igreja, vem postular a seguinte premissa: certas pessoas poderão servir às outras como pastoras. No entanto, esta designação vem expressar, na prática, uma determinada forma de poder. Quatro determinações são apresentadas pelo poder pastoral: 1 – O pastor exerce um poder que, por definição, objetiva garantir a salvação de cada um do rebanho para o outro mundo de Deus; 2 – Ao contrário do poder real – que apresentava, em sua lógica, o sacrifício dos seus súditos para a salvação do reino, o poder pastoral vem ampliar a forma de comando. O pastor é aquele que está preparado a se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. 3 – Na lógica do poder pastoral, encontrar-se-á o

cuidado não apenas do rebanho, enquanto coletivo/comunidade, mas, por sua vez, será encontrado nesta lógica pastoral o cuidado a cada indivíduo, por toda a sua vida. 4 – No interior deste exercício de poder, teremos as práticas do conhecimento da mente, da exploração das suas almas, da confissão/revelação dos seus segredos mais íntimos. Por um lado, práticas de conhecimento espiritual e saber da consciência e, por outro, a capacidade de controle dos seus pensamentos e desejos.

Foucault (2006a) assinala que o Estado é a matriz moderna da individualização, ou seja, uma nova forma do poder pastoral. Forma de poder pastoral que foi integralizada/recombinada com outros saberes e práticas que arrebanham o conjunto do corpo social. No entanto, o Estado, sendo tributário da lógica do poder pastoral, não terá, como seu ponto de incidência ou aplicação, o objetivo da salvação espiritual. A direção do Estado, destinada ao povo, será a de assegurar outros tipos de salvação: saúde, segurança, condições de trabalho, de moradia etc. Cabe ressaltar sobre a proliferação das ações filantrópicas exercidas pelo Estado para a manutenção da ordem e da sua lógica. As famílias, as pessoas e benfeitores foram convocadas para assumir funções que, por definição, são funções pastorais. Por conseguinte, as instituições públicas sempre tiveram este ranço da salvação das populações e coletividades e das pessoas e individualidades.

Claro, o Estado apropriou-se da lógica providencial, herdada da religião. No entanto, vemos que outras formas de organização também se inspiram nesta lógica. A ciência produz as suas providências. Sempre uma nova descoberta, um discurso que produz a esperança de uma vida boa para todos. No entanto, milhões e milhões de pessoas não se beneficiam dos avanços tecnológicos e científicos. O discurso da educação prolifera a ideia: estude para ser alguém na vida. A esperança é de que todos irão conseguir um lugar ao sol com seus estudos. Portanto, vemos o abismo existente entre aqueles que estudam em escolas públicas e privadas e a competição instaurada com os concursos vestibulares e concursos. O mercado promete uma vida boa para todos: compre em tantas vezes sua televisão de 42 polegadas. Viaje agora para Argentina num cruzeiro maravilhoso. Não pense, compre, viaje, coma, tenha! Estas são as palavras de ordem do mercado que conectam os desejos na temporalidade instantânea e não numa temporalidade reflexiva. As religiões, mais do que nunca, prometem e prometem. Os políticos, aprendendo bem a lição da providência divina, divinizam a democracia com tantas promessas. A democracia tornou-se Democracia Providencial de

Mercado. Vemos que a lógica ultraliberal, fazendo das instituições um negócio, com fins de extração de mais valia, de lucratividade, está presente em todas as instituições citadas. O Estado virou um bom negócio para os profissionais da política. O Estado faz seus negócios com seus serviços terceirizados. Vemos que a *Res publica* se transformou num loteamento de firmas e de transações interesseiras. Esta é a lógica dos vícios privados propiciando os benefícios públicos, seguindo o título do livro de Gianneti (1993).

E assim a vida é quadriculada e clivada em espaços e temporalidades institucionais que seguem a lógica da Providência Divina de Mercado. Temos uma cultura dos especialistas, que seguem esta mesma lógica, pelo menos uma grande parte. Temos, por sua vez, consumidores de serviços e não temos mais a figura do cidadão. Se Nietzsche afirma que Deus morreu, perguntamos: O CIDADÃO MORREU? Quais são os espaços nos quais a figura do cidadão pode emergir? Assembleias? Fóruns? Ruas? Sindicatos? Onde?

Aqui seguimos os passos de Diógenes de Sinope, andando numa Atenas antiga com sua lanterna acesa em meio à luz do dia, tentando encontrar o verdadeiro homem (ONFRAY, 2006). O homem que supere os valores que escravizam a existência. O homem que supera a si mesmo, transformando-se para transformar o mundo. Tentamos, na luz do dia, encontrar com as nossas câmeras, com nossos olhos artificiais onde estão os espaços e as condições para a emergência do espírito cidadão, do espírito cidadão, do ser político, do homem que se ocupa com as questões da cidade. Será possível superar os individualismos, as clivagens existenciais, as clivagens temporais – clivocronias - as segmentações da existência?

Reenviaremos a nossa direção ao espaço histórico do cuidado de si, para problematizarmos os desvios operados no ocidente para a construção de uma fabricação de existências interiorizadas, passivas, institucionalizadas em espaços estáticos institucionais, dependentes da providência, seja esta divina, de mercado, científica, jurídica, dentre outras.

## 2.5 – do espaço de si para si:

### Espaço e construção de Si

Olhar os espaços presentes, observar os sentidos conferidos aos espaços do passado. Falar dos espaços presentes, falar dos lugares passados. Mas, os gregos antigos podiam se servir dos seus sentidos, das suas percepções para contemplar, para poder ver e sentir a complexidade da vida (SENNET, 2009). Sentir o espaço, suas relações, as imagens dos templos, a vida dos mercados, as tensões dos estádios, os lugares de reuniões, os muros, os encontros nas ruas. Experiências *perceptomodais* da existência complexificadas pela cultura, pela religião, pela política, pela vida social e familiar.

Sentir o espaço exterior será perceber que ele é a cidade que habita cada um. Em outras palavras, sentir o mundo será se sentir, pois, não havia a ideia de uma separação precisa entre uma vida interior e o mundo exterior. Naquele período tais, espaços eram vividos como complicados, implicados, como uma mistura heterotópica na qual não se sabe a diferença entre o que é dentro e o que é fora. Nesta concepção, o fora é o dentro e o dentro é o fora. Baptista (2010, pg. 66) nos fala a este respeito:

Os gregos livres, no colher com os olhos que a cidade lhes apresentava através de seus templos, mercados, lugares de encontro, encontravam os instrumentos para a feitura das suas existências. O movimento das suas almas era inseparável dos limites que a *polis* e o Olimpo lhes ofertavam para o domínio de si. Deveriam estar atentos às diferenças dos perfumes, ritmos, imagens, aos estímulos capazes de enfraquecer ou fortalecer a alma. (...) O conhecimento de si era regido por uma ética inseparável dos sentidos e sensações do mundo que os rodeava. A pergunta, ‘quem sou eu?’ apartada do entorno visível aos seus olhos inexistia na Grécia politeísta. No uso da atenção, da coragem e da prudência exercitavam uma ética-estética para a soberania das suas existências. Moviam-se atentos e com a cidade.

Assim, a tecedura do si era o efeito de uma trama vivida, sentida na atenção do percurso, das percussões vividas nas tensões da cidade. O ritmo de tecedura existencial seguia a ordem dos encontros ocasionais, fortuitos, imprevisíveis da cidade, da natureza.

Vale à pena ressaltar que não temos a proposta de oferecer um sentido às práticas da cultura grega clássica como se elas fossem perfeitas para a nossa era. No entanto, conhecê-las um pouco mais poderá ser o impulso necessário para a problematização da nossa caminhada. Construimos uma partitura heterotópica descontínua dos espaços e das subjetividades produzidas em vários momentos históricos

para, num momento posterior, encontrarmos suas ressonâncias com determinadas práticas do contemporâneo: método heterotópico histórico/intensivo/afetivo.

Foucault (2006b) nos apresenta a experiência grega como fundamento para a cultura de si. Poderemos afirmar que, durante os séculos IV a. C. até os séculos II e III da era cristã, existira um conceito que significava “cuidado de si”: *epimeleia heautou*. Naquele momento, quem praticava o cuidado de si – *epimeleia heautou* – estava interessado em fazer alguma coisa importante. “Por exemplo, Xenofonte usava a palavra *epimeleia heautou* para descrever o gerenciamento das terras. A responsabilidade do monarca com relação aos seus cidadãos também era *epimeleia heautou*. Aquilo que um médico faz, durante o atendimento ao paciente, é *epimeleia heautou*” (FOUCAULT apud DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 268).

Decorre daí que o projeto das várias correntes filosóficas neste período estava dirigido à cultura de si. Cultura que produziu um certo modo de se relacionar consigo, se autogovernando, assim como um governante dirige os governados. “Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte” (op. cit. p. 270). Ser mestre de si, ser um artesão de si, aprendendo a governar as paixões, aprendendo a se autogovernar, a abster-se do supérfluo, fora uma maneira de construir um olhar sobre si na relação com o mundo. Vemos aqui que uma heterotópica experiência existencial esculpia as existências daquele momento histórico. Não havia uma separação entre uma ideia de um eu separado do mundo. O si e o mundo se entrelaçavam de forma composicional, *êthomodulando-se* pelas defasagens proporcionadas pelos encontros com um mundo tensional, guerreiro, artístico, político, polifônico, sensual e religioso.

Sennet (2009) nos apresenta uma visão de mundo vivida neste período, afirmando que os gregos antigos, nas suas experiências políticas, religiosas, eróticas, podiam utilizar seus sentidos, seus olhos na cidade e, que, no entanto, a cultura moderna sofre de uma divisão entre o interior e o exterior. Segundo Sennet, trata-se de uma divisão entre a experiência subjetiva e a experiência material, entre o si e a cidade, entre o si e o mundo que nos envolve e que nos preenche.

Desta forma, pode-se habitar o presente da história, sendo que parte da história do mundo nos habita: hetero-ser; governar a cidade que nos habita, mantendo relações

com outras cidades existenciais. Assim, o processo composicional de se fabricar era complexificado pela noção de que, primeiramente, o governo de si precisaria ser praticado. Mas, isso numa relação direta com as heterotopias daquele momento histórico.

Pelo que precede, o cuidado de si – *epimeleia heautou* -, nas suas diversas manifestações práticas e teóricas deste período, vem destacar a construção da soberania de cada pessoa sobre si mesma. Era o espaço do si, de se ocupar com o si. No entanto, *epimeleia heautou* se constituiu numa prática social, superando o projeto de um cuidado centrado no individualismo. A cultura de si adquiriu uma longitude muito ampla: sendo o motor que animou todas as doutrinas filosóficas e práticas daquele período, tomando a forma de uma atitude, isto é, expressando-se no comportamento de cada um. Nesta instância, este *êthos* – compreendido como o modo de ser - foi desenvolvido mediante procedimentos, em práticas que eram avaliadas, refletidas, aperfeiçoadas e ensinadas. Decorre daí que o *epimeleia heautou* se constituiu numa prática social. Prática comunitária engendrada por relações transindividuais, por trocas e comunicações, produzindo, por sua vez, ao longo do tempo, diversas instituições doutrinárias dirigidas à cultura de si. Estas instituições, não necessariamente estavam localizadas em espaços definidos, se definiriam pelo conjunto de ideias, de valores, de crenças, por sua *episteme singular*, por seu *êthomodos* de ocupar o mundo, de estar com as pessoas. Estas se ocuparam de um modo de conhecimento sobre o si, ele próprio, autoproduzido na relação com o mundo. O fenômeno produtivo de saberes e práticas para a construção de si está inteiramente ligado à noção compreendida como *techne tou biou*: arte de viver. A arte de viver devia ser compreendida como um exercício permanente de cuidados consigo, claro que apoiada por conhecimentos de alguma corrente filosófica.

Cumprir notar que o “conhece-te a ti mesmo” socrático visava ao exame dos nossos valores e conceitos, na relação com os nossos atos, ao contrário de um exame hermenêutico sobre nossos impulsos e intenções. “Na verdade o exame de que falava Sócrates era aquele ao qual ele pretendia submeter-se a si próprio e aos outros com respeito à ignorância, ao saber e ao não-saber dessa ignorância” (FOUCAULT, 1985, p. 68). Uma *heterotopia existencial* fundava-se naquele momento, uma vez que o Si era considerado o efeito de relações complexas na relação com o mundo. O Si, aquilo que é interior é exterior.

Em meio à experiência de produção de si, temos a atividade da palavra e da escrita como possibilidade de um trabalho de si para consigo, para a comunicação com os outros. Foucault (1985, p. 57) nos apresenta a importante experiência de transmissão dos saberes e práticas entre os filiados a uma determinada doutrina para o cuidado de si:

Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social. E isso, em vários sentidos. Na verdade, ela frequentemente tomou forma em estruturas mais ou menos institucionalizadas; assim as comunidades neopitagóricas ou ainda esses grupos epicuristas sobre as práticas dos quais têm-se algumas informações através de Filodemo: uma hierarquia reconhecida atribuía, àqueles que estavam mais avançados, a tarefa de dirigir os outros (quer individualmente, quer de modo mais coletivo); mas existiam também exercícios comuns que permitiam, nos cuidados que se tinha consigo, receber a ajuda dos outros: a tarefa definida como *to di' allelon sozesthai*.

Uma das práticas importantes para o cuidado de si estava ligada ao *hypomnemata*. Era um caderno de anotações para uso pessoal e administrativo. Foi um dispositivo para a constituição de uma relação constante de si para si e para com os outros<sup>32</sup>. A escrita se alia ao espaço mnêmico para a produção de uma escrita de si que estava diretamente ligada aos encontros, aos eventos da cidade. A escrita não tinha somente a função mnêmica, mas, ela mesma era o exercício de *êthomodular* a existência. A cidade, os encontros, o mundo faziam parte deste espaço composicional. As relações entre as pessoas tinham como objeto a produção da arte de viver para o outro e para si: “quem se corresponde com o outro, servindo-lhe de diretor, faz continuamente exercícios de certo modo pessoais, uma ginástica que se destina ao outro, mas também a si, que permite, por esta correspondência, manter-se perpetuamente em estado de autodireção” (FOUCAULT, 2006b, p. 434). Uma heterotopia escritural se produzia pelo exercício de aliar os espaços mnêmicos, afetivos, ideativos e sensíveis na relação com o mundo. A cultura de si, por conseguinte, era a possibilidade de construção de si e dos outros, como política de produção coletiva de vida.

---

<sup>32</sup> O dispositivo da *hypomnemata* não tem o estatuto do diário íntimo, nem das descrições das experiências espirituais encontradas no *êthos cristão*, como veremos posteriormente. “No sentido técnico, a *hypomnemata* poderia ser livros de apontamentos, registros públicos, cadernos de anotações pessoais que serviam como memória. Seu uso como livro de vida, guias de conduta, parece ter se tornado alguma coisa corrente entre o público culto. Neles apareciam citações, fragmentos de trabalhos, exemplos, ações testemunhadas, descrições, reflexões ou arazoados que tinham sido ouvidos ou que tinham vindo à mente. Ela constituía uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas – **um tesouro acumulado para ser relido e para meditação posterior**.”(FOUCAULT, apud DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 272, grifos nossos).

Será preciso destacar que estamos num momento histórico no qual a dimensão do discurso, da palavra, vem se impor como condição de interferência na vida da cidade. O espaço da cidade precisava sofrer as interferências das intensidades das palavras. As palavras ocupavam o espaço citadino. Estamos em meio à invenção da democracia e, nesta esfera, quem dominar a palavra dominará a cidade. No século V, antes de nossa era, a retórica se constituiu como tecnologia ensinada pelos sofistas. Era apresentado como expressão de uma *tekhnê*, isto é, como arte inventada para a persuasão, para o convencimento dos outros por meio de proposições dirigidas aos temas da cidade<sup>33</sup>. No entanto, com Sócrates e Platão a utilização da palavra vem ganhar outro estatuto. Ao invés de tomarem a palavra para o exercício da retórica e do convencimento, Sócrates e Platão dirigem-na como instrumento de problematização para se pensar a vida. A palavra ganha a sua dimensão filosófico política para a construção de si e da cidade<sup>34</sup>.

Vale ressaltar que, em um lento desenvolvimento da arte de viver, marcada pelo signo do cuidado de si, temos a visibilidade dos dois primeiros séculos da nossa era considerados como o ápice de um constructo histórico ético/estético/político. Cabe-nos ainda destacar que o fenômeno do cuidado de si esteve ligado a grupos sociais limitados e, com efeito, alcançando aqueles [...]“que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade”. (FOUCAULT, 1985, p. 50). Na condição de se construir a si e, com efeito, contribuindo para a construção dos outros, todos que se permitiam a esta complexa aventura não estavam dominados por imposições legais civis ou pelas obrigações religiosas para se compreenderem como

---

<sup>33</sup> Conforme Châtelet (1994, p. 17): “Para ocupar um lugar numa cidade assim, é preciso saber falar, saber convencer. Como aconteceu muitas vezes em outras civilizações, o aparecimento de uma *tekhnê* gera o nascimento de uma profissão. A democracia ateniense tem necessidade de “professores”, de pessoas capazes de ensinar a falar bem, a manejar habilmente os argumentos de modo a convencer nos tribunais, que tratam dos assuntos privados, ou nas assembleias, que tratam das questões públicas. Saber convencer de que essa posição é melhor do que aquela é de importância capital”.

<sup>34</sup> Platão funda a Academia para o combate à lógica sofística: “Nessa escola, Platão procede a uma refutação sistemática do pensamento dos mestres da democracia. Faz uma crítica acerba. Mostra que não há nenhuma razão para que a maioria tenha razão. O número de votos não faz a verdade. Não é porque alguém sabe construir um barco ou fabricar sapatos que é capaz de governar a cidade. E Platão se propõe, usando apenas a palavra, construir um discurso que seria juiz de toda palavra.” (CHÂTELET, op. cit., p. 23).

artesãos de si<sup>35</sup>. “As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si” (FOUCAULT apud DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 270).

Veremos, pela próxima seção, sobre o desvio produzido historicamente do cuidado de si clássico ao *êthos* cristão, iniciando o projeto do sujeito interiorizado no ocidente. Teremos a invenção de uma outra realidade, a de um espaço interiorizado de um “eu” que se explica não por sua relação com o mundo, mas, por sua obediência à transcendência divina.

## 2.6 – do espaço da interioridade:

### Êthomodos Cristão e a hermenêutica da dúvida

O projeto da cristianização do mundo vem propor uma inversão da cultura clássica de si. Dedicar um tempo à ocupação com o si será, doravante, se opor ao desejo de Deus. Cada um deverá renunciar ao cuidado de si, deixando de tomar a própria existência como obra de arte. O espaço da construção de si transforma-se na busca da retidão do espaço interior.

Decorre daí que as tecnologias de produção de si e a ética mudaram na era cristã. Nesta condição histórica, o *télos* mudou: agora a finalidade não será mais a do cuidar de si, mas, a construção de um espaço interior, dirigido à busca da imortalidade e da pureza. Toda uma maneira de se realizar na vida estará sujeitada à nova ordem transcendental e divina. A lei divina, daqui para frente, organizará as práticas que

---

<sup>35</sup> A ética grega era eudemonista, isto é, o processo de produção de si, qualquer que seja a escola filosófica, tinha como finalidade – *télos* – a felicidade. A este respeito Onfray (2006, p.49) afirmará que a ética grega era eudemonista, pois, quaisquer que sejam as escolas filosóficas, elas mesmas convidavam o homem que pratica a filosofia a se livrar de tudo o que poderia impedir a sua felicidade. Trabalhar sobre seus desejos para torná-los inofensivos, não sendo governados por suas paixões, mas, fazendo um trabalho de purificação sobre si mesmo, não para controlá-las, mas, para construir para si a ausência de sofrimento. O fim era a autonomia, a independência, a ausência de tempestades existenciais, a existência feliz que a vida filosófica permite. Os exercícios espirituais, as reflexões, os diálogos, as meditações, as relações do mestre com seus discípulos, tudo isso visa a construção de uma subjetividade radiosa, solar, independente e livre. E da fabricação desta individualidade nasce um prazer, o prazer tomado a si mesmo. O eudemonismo torna possível o hedonismo que se define como a capacidade de gozar a vida, si mesmo como um ser em paz e em tensão em relação a si, ao mundo e na relação com os outros.

inverterão o cuidado de si clássico para um tipo de ascetismo dirigido ao autoexame como forma de decifração (FOUCAULT apud DREYFUS & RABINOW, 1995).

Vemos, pelo que precede, que a ética cristã, produzida em torno do século IV d. c. toma a finalidade de exigir, não simplesmente, que cada um obedeça, mas, que possa manifestar os movimentos daquilo que faz parte da sua vida interior, da sua experiência íntima. Aqui podemos compreender a construção de um espaço interior, de um espaço que é ocupado por ideias, pensamentos, desejos e sentimentos que precisam ser controlados. Nesta condição, a ética cristã cria uma ética de governo dos homens inversa à ética do governo de si grego.

A busca pela pureza se torna um objetivo, neste contexto de produção de um si interiorizado impede o exercício de uma estética da existência para, doravante, ter como finalidade a pureza do espaço mental e espiritual. Um novo manejo para a produção de si será construído pelas mudanças das técnicas reapropriadas da era clássica para a era cristã. Na ética cristã,, a construção de um ser puro torna-se muito importante: o domínio da razão imperará contra toda e qualquer forma de desejo e prazer.

Para que a ética cristã, naquele momento histórico pudesse se molecularizar no tecido social, foi preciso incorporar inúmeras técnicas tomadas de empréstimo da ética clássica. No entanto, o objeto da sua utilização foi modificado, não mais para a construção de si, como forma de autogoverno, mas, para o permanente exercício de observação das tramas tecidas pela força da vida interior. **Neste domínio, o si não era mais algo a ser construído, mas a ser renunciado e decifrado.**

Uma das técnicas incorporadas pela ética cristã da ética clássica foi o exame de consciência. Conforme Foucault (2006b), o exame de consciência é uma antiga regra pitagórica. Para Pitágoras, o sentido do exame de consciência era o de poder se preparar para um sono tranquilo, buscando examinar os acontecimentos do dia e, a sua participação nestes. Desta maneira, seria possível purificar o pensamento antes do sono, não sendo utilizado para o julgamento daquilo que se fez durante o dia<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Em relação ao objeto do exame de consciência em Pitágoras, Foucault (2006b. p. 583) afirmará: “Certamente não é destinado a reatualizar uma espécie de remorso. Pensando no que se fez, e consequentemente expulsando com este pensamento o mal que pode residir em nós mesmos, nos purificamos, tornando possível um sono tranquilo. Esta ideia de que o exame de consciência deve purificar a alma para alcançar a pureza do sono está ligada à ideia de que o sonho é sempre um revelador

No entanto, as práticas monásticas do século IV d.c. produzirão um tríplice conjunto técnico para a produção do sujeito interiorizado: 1- a obediência incondicional ao mestre; 2 - o exame e a direção da consciência ininterrupta dos pensamentos; 3 - a confissão exaustiva dos movimentos no interior dos pensamentos e desejos (FOUCAULT, 1997, p. 105). Esta tríplice tecnologia de produção dos sujeitos interiorizados será descrita pela experiência da *exomologese* e da *exagoreusis*.

A *exomologese*, por definição, é o ato de fé. Ato indispensável ao cristão, tendo a obrigação de manter valores e crenças, aceitando incondicionalmente a autoridade que as legitima, fazendo publicamente a profissão aberta da sua fé. Por sua vez, outra modulação da *exomologese* será a confissão dos pecados cometidos<sup>37</sup>.

Por outro lado, encontraremos na *exagoreusis* os procedimentos de direção da consciência com objetivos diferentes das escolas filosóficas da era clássica grega. Na ética cristã, os exercícios de direção da consciência ganham um novo estatuto. Agora se tratará de acompanhar o movimento do pensamento, examinando-o a fundo, compreendendo a sua origem, decifrando-o se ele vem de Deus, de si mesmo ou do diabo<sup>38</sup>.

Por outro lado, a questão da escrita como prática de si ganhará outro estatuto na ética cristã. A escrita se constituirá como um teste, servindo para trazer à luz os movimentos do pensamento. A experiência da escrita transforma numa tecnologia que dissipa a sombra interna: espaço no qual as tramas inimigas do diabo se tecem

---

da verdade da alma: é no sonho que se pode ver se uma alma é pura ou impura, agitada ou calma. Esta é uma ideia pitagórica, que encontramos também na República. Ela será encontrada em todo o pensamento grego e estará presente ainda na prática e nos exercícios monásticos dos séculos IV ou V”.

<sup>37</sup> A este respeito Foucault (1997, p. 102) dirá: “ Ora, essa “confissão” parece não ter tomado, então, a forma de um enunciado público e detalhado das faltas cometidas, mas sim a de um rito coletivo, ao longo do qual cada um, de si para si, se reconhecia pecador diante de Deus. A *exomologese* das faltas assume sua especificidade no que diz respeito às faltas graves e, em particular, à idolatria, ao adultério e ao homicídio, como no caso das perseguições e de apostasia: torna-se uma condição da reintegração e está vinculada a um rito público complexo.”

<sup>38</sup> Conforme Foucault (2006b) o exame de consciência, na era clássica, nos indicava outras possibilidades na relação do governo de si para si. O exame de consciência era difundido entre os pitagóricos, os estoicos e os epicuristas, que viam nele um meio de fazer a contabilidade cotidiana do bem ou do mal realizado em relação a seus deveres. Assim, era exercitado medir o governo sobre a via da perfeição, isto é, a mestria de si e o império exercido sobre suas próprias paixões. A direção de consciência era, por sua vez, também predominante em alguns ambientes cultos, tomando a forma de conselhos dados – e, às vezes, retribuídos – em circunstâncias particularmente difíceis: na aflição, ou quando se sofria de algum tipo de infelicidade.

(DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 274). Espaço ocupado por signos linguísticos movidos pelo desejo do controle das paixões, dos desejos mais arrebatadores e ternos. O espaço da escrita se *êthomodula* em espaço de controle do espaço da vida interior.

Todas estas tecnologias cristãs não terão, por sua vez, o objetivo de produzir o governo soberano de si sobre si mesmo. Nas suas diversas possibilidades, vêm produzir sujeitos, em vida, mortificados e escravizados pela culpa e pelo medo, distanciados em relação aos seus desejos, constituindo uma ética sustentada pela obediência, direção e exame da consciência e confissão.

O *êthomodos cristão* criará partituras hermenêuticas sacrificiais do eu, mediante os modos de sujeição ligados à obediência às leis divinas, à codificação detalhada das condutas, pela forma de austeridade, anulando o prazer, criando o sujeito interiorizado como maneira de relação consigo. Cada um, doravante, poderá alcançar o estado de graça, de pureza, renunciando à prisão do corpo e aos desejos da carne. A purificação da existência terá, como efeito, a salvação da alma para o reino dos céus<sup>39</sup>.

Teremos, por conseguinte, o terreno preparado para o cultivo do homem interiorizado e preocupado com a contínua inquirição sobre a sua vida interior. Homem que, doravante, exercitará a prática da hermenêutica da dúvida: tentando revelar se seus desejos, suas intenções, seus pensamentos, são provenientes da luz divina ou da escuridão pecaminosa das trevas.

---

<sup>39</sup> Dreyfus & Rabinow (1995, p. 281), apoiados em Foucault, problematizarão a tentativa da erradicação do desejo pela ética cristã. Nesta esfera, todos atos precisarão se tornar algo neutro: o ato sexual, doravante, servirá ao exercício da procriação. O prazer é excluído da relação com o desejo. “Os cristãos retomaram com um objetivo hermenêutico uma elaborada tecnologia de autoexame, já presente no tempo dos estoicos. A inovação cristã era quebrar a “economia pagã dos corpos e prazeres”, na qual o desejo e o prazer estavam reunidos de uma forma não-problemática. Os cristãos separaram radicalmente prazer e desejo, apropriando-se das técnicas clássicas do cuidado de si em nome de uma constante preocupação com a verdade oculta e os perigos do desejo.”

## 2.7 – indivíduo moderno, objetos e o espaço da interioridade:

### Das tecnologias de confissão científico-especializada

Seguindo o tema dos processos de subjetivação para a construção dos sujeitos interiorizados, traremos como objeto o surgimento das ciências sociais, construindo o indivíduo moderno como objeto. Apoiadas pela perspectiva da objetividade científica das ciências naturais, vêm produzir tecnologias tanto para se observar, diagnosticar, quanto para prescrever sobre a vida coletiva e individual.

Falar de si, como um objeto a ser investigado, será uma invenção nascida a partir dos séculos XVIII e XIX. Uma das maneiras das pessoas se tornarem objetos foi produzida pela investigação científica da sexualidade (DREYFUS E RABINOW, 1995, p. 185). A sexualidade se tornará um objeto de investigação para o controle administrativo e de preocupação social. Estudar sobre a sexualidade foi a chave para a inteligibilidade sobre a saúde, a patologia e a identidade dos indivíduos. A ciência e o Estado dão as mãos para o controle da vida individual e coletiva, prosperada desde então.

Será pelo dispositivo da sexualidade que os estudos estatísticos da população foram se especializando, produzindo disciplinas – como a demografia e seus campos afins – e intervindo na vida sexual da população: intervenções de controle, prevenção e informações. Nesta esfera, inicia-se a preocupação de cada um, dirigindo sobre ‘si’ o olhar científico acerca dos desejos, dos comportamentos e das ações. Administrar o sexo, classificar os comportamentos cientificamente, produz uma incitação a falar sobre a relação com o corpo, com as emoções, com as ideias, impulsionado pelas teorias e práticas científicas.

Cria-se, neste domínio, [...]“uma reformulação do discurso sobre a sexualidade em termos médicos” (op. cit., p. 187). O ideário de um instinto sexual, que deve ser controlado, isolado como um objeto a ser dominado no interior de cada um, mesmo sem que cada indivíduo apresente alterações orgânicas, anomalias constitutivas, enfermidades, surge como uma forma potente de saber e de poder sobre os indivíduos e coletividades.

Vale ressaltar que, por um lado, o sexo era uma questão familiar, uma vez que estava centrado no dispositivo da aliança, impondo obrigações entrelaçadas às crenças religiosas e legais do matrimônio, com ligações íntimas de legados de propriedade e com os laços de sangue. Por outro lado, a sexualidade será uma questão individual: [...]“ela diz respeito aos prazeres individuais ocultos, aos excessos perigosos para o corpo, às fantasias secretas; passou a ser considerada como a essência do ser humano individual e o núcleo da identidade pessoal” (op. cit., p. 188). Pelo que precede, o olhar sobre si ganhou um novo estatuto pela invenção do dispositivo da sexualidade. Cada um conhecerá os segredos do corpo e da alma por meio da intervenção especializada. Será, inicialmente, através dos médicos e psiquiatras, que os segredos íntimos da vida interior - e as práticas a elas ligadas -, poderão ser revelados. **O espaço da vida interior estará tutelada aos conhecimentos e à escuta especializada, daqui para frente.**

A sexualidade será o mistério a ser decifrado e compreendido pelas lentes científicas. Uma das táticas empregadas pela ciência será pedagogizar o desejo e o prazer, expandindo sua lógica nos discursos das instituições escolares, médicas e prisionais, mobilizando cada um a tomá-la como um remédio a ser ingerido aos poucos todos os dias. Este dispositivo biopolítico – de domínio sobre o *bíos* (vida) – fará com que cada um possa ter uma relação com o desejo e o prazer, tornando-os segredos, isto é, forçando a escondê-los para, posteriormente, serem descobertos pela ação especializada e científica.

A molecularização da lógica de uma sexualidade, a ser controlada e a ser compreendida pelos ideários científicos, propicia a produção dos indivíduos subjetivados para ganharem uma realidade analítica visível e permanente.

Conhecer a si mesmo, daqui para frente, será superar a ocultação das suas fantasias sexuais, prazeres e desejos mais íntimos. “O indivíduo foi persuadido de que, através de tal confissão, era possível conhecer a si mesmo.” (op. cit., p. 191). Teremos mais uma modulação da tecnologia da confissão produzida pelas práticas de controle. O tema da sexualidade, sendo valorizado, não foi o único a ser utilizado pelas tecnologias de confissão médica. Estas foram utilizadas pela justiça, pela pedagogia, nas relações

familiares, nas relações amorosas, nas situações cotidianas<sup>40</sup>. Vários espaços institucionais serviram-se e continuam servindo-se desta lógica.

Nesta esfera, a confissão ganhará um outro estatuto, diferente do modelo pitagórico, estóico e epicurista. No entanto, com as práticas cristãs, a confissão tornar-se-á a prática de regulação da vida, impondo a renúncia dos prazeres do corpo, para a conquista da vida eterna nos céus. Mas, será a partir do século XVI, que as práticas confessionais se difundirão para além das paredes dos mosteiros. Estas se molecularizarão na pedagogia, nas prisões e outras instituições de internamento e, com efeito, na medicina no século XIX (DREYFUS & RABINOW, op. cit.).

A confissão torna-se, desde então, uma tecnologia produtora de **uma vontade de saber a verdade sobre nós mesmos e sobre os outros**. Daqui para frente só os especialistas terão as chaves para decifrar o que se passa no espaço interior da subjetividade de cada um. Decorre daí que o indivíduo se tornará um objeto de conhecimento para si e para os outros. Desta experiência de autoconhecimento, pela prática da confissão científica, cada um se tornara um objeto que fala a verdade sobre si mesmo, conhecendo-se e sendo reconhecido pelos preceitos científicos. Cada um, doravante, tornara-se-á um objeto que aprenderá a falar a linguagem da ciência pela força do hábito das práticas, discursos e saberes legitimados. Os discursos, saberes e práticas científicos se impõem, desde então até o contemporâneo, como tecnologias de conhecimento deste eu profundo. Estas tais tecnologias produzirão a crença de que, somente com a ajuda de especialistas, a verdade sobre si será revelada<sup>41</sup>. Decorre daí que, desde então, tornou-se natural procurar um especialista para se falar da vida íntima, do mundo interior, dos conflitos mais pessoais. E tudo isso num espaço especializado. O

---

<sup>40</sup> Segundo Foucault (apud DREYFUS E RABINOW, op. cit., p. 191): “[...]confessam-se os crimes, confessam-se os pecados, confessam-s os pensamentos e desejos [...], suas doenças e suas misérias [...]; fazem-se a si mesmo, no prazer e na dor, confissões impossíveis de serem feitas a outrem e sobre as quais escrevem-se livros. [...] o homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão”.

<sup>41</sup> DREYFUS & RABINOW (op. cit., p. 192, 193) a este respeito nos dirão: “A chave para a tecnologia do eu é a crença de que se pode, com a ajuda de peritos, falar a verdade sobre si mesmo. Este é um princípio fundamental, não somente nas ciências psiquiátricas e na medicina, como também na lei, na educação, no amor. A convicção de que a verdade pode ser descoberta através do exame de consciência e da confissão dos pensamentos e atos aparece, agora, como tão natural, tão constrangedora, realmente tão evidente, que pode parecer pouco razoável pressupor que tal exame seja um componente central numa estratégia de poder”. Nesta esfera, vemos a construção histórica de um discurso que fala em nome de uma ‘competência’. Só o discurso científico terá a competência para se falar sobre as estranhezas que assolam a existência humana.

espaço asséptico dos consultórios será o espaço para as confissões em regime especializado. Ninguém contestará, no contemporâneo, que os especialistas "psi" são os mais adequados para a exposição daquilo que faz parte da vida interior.

Cumprido notar, o exame e a confissão passaram a se constituir práticas para desvelar o desejo e os comportamentos, produzindo conhecimentos que, teoricamente, constituiriam a chave para a saúde mental e física individual e coletiva. Todo este arquivo científico teve e ainda tem o objetivo de uma analítica das experiências individuais e coletivas com fins utilitaristas, morais e de produção de verdades. Vemos, desde então, um heterotópico arquivo de palavras, experiências, comportamentos, desejos que foram manejados pelas múltiplas teorias e práticas que, por sua vez, as organizaram de maneira científica.

Nesta esfera, teremos uma outra relação com a escrita da existência. Ao contrário de uma escrita de si, como no exemplo do *hipomnemata*, teremos a criação dos dossiês, prontuários, relatórios, pareceres, perícias, dentre outras tecnologias espaciais de escrita sobre a vida de cada um. Agora será um outro que escreverá, produzindo a verdade de cada um e das coletividades: um Outro terá a mão e a voz para traçar as linhas do destino da vida dos indivíduos. Nesta esfera, o exame clínico, tendo como tecnologia a confissão, estará entrelaçado à escrita dos dossiês. Toda uma escritura sobre as minúcias da vida e do cotidiano dos indivíduos será tecida pela atenção dos saberes e discursos científicos. A vida dos indivíduos será, doravante, compreendida como casos clínicos. Somente os especialistas poderão discutir os casos. O olhar, a maneira de se falar sobre os casos ganharão o estatuto de científicos, uma vez que, estão, agora, sob a tutela dos cientistas, com suas práticas e discursos competentes<sup>42</sup>.

Vale ressaltar que o manejo "científico" do espaço da vida interior se proliferou pelo dispositivo da confissão, entrelaçando-se aos métodos de interpretação das

---

<sup>42</sup> “O ritual do exame produz dossiês que contêm observações minuciosas. A criança, o paciente, o criminoso são conhecidos de modo infinitamente mais detalhado do que o adulto, o indivíduo saudável e o cidadão que respeita a lei. [...] o poder agora não apenas introduz a individualidade no campo da observação, mas a fixa, de modo objetivo, no campo da escrita. Um vasto e meticuloso aparelho documental torna-se um componente essencial para o crescimento do poder. Os dossiês capacitam as autoridades a fixar uma rede objetiva de codificação. Quanto maior o saber, mais clara é a especificação” (op. cit., p. 176).

"confissões". Desta maneira, "confissão e exame" tornam-se as principais tecnologias para as ciências subjetivantes. Como exemplo, teremos o exame clínico no século XIX, exigindo que cada um falasse, agora, dirigindo-se à presença de uma "autoridade devidamente reconhecida para interpretar seu discurso. Assim, estes procedimentos eram fundamentalmente hermenêuticos" (DREYFUS & RABINOW, op. cit., p. 196). Mudar os espaços para a confissão especializada foi uma estratégia fundamental para a fabricação do *êthomodos* interiorizado<sup>43</sup>. A partitura existencial será escrita num local especializado, por um olhar especializado que fala a língua dos especialistas. Somente um especialista bem treinado será capaz de desvendar e compreender aquilo que foi dito: e não a pessoa que o falou. Desta maneira, o exame de consciência que se opera pelo ato da 'confissão científica e especializada' produz maneiras de cada um se ver, modos de cada um falar de si. Temos a produção de sujeitos interiorizados pelas tecnologias biopolíticas do exame de consciência e confissão, organizadas pelas ciências subjetivantes. Decorre daí que os especialistas são os que terão a 'verdadeira ciência' do significado do que irá fazer parte do arquivo histórico-biográfico-experiencial dos 'pacientes'. A vida de cada um tornara-se a matéria-prima pela qual as ciências subjetivantes codificaram, organizaram, prescreveram, definindo o que cada um 'É'<sup>44</sup>.

Pelo que precede, vemos todo um conjunto de saberes, práticas e discursos que farão parte de uma rede biopolítica especializada, produzindo os ideários de que somente por suas ações a verdade dos indivíduos e coletividades será revelada<sup>45</sup>. A

---

<sup>43</sup> Dando sequência a este ponto os autores nos dirão: "A primeira exigência foi uma mudança no local da confissão. Numa clínica médica, o médico poderia combinar o discurso da confissão com as técnicas de exame. (...) A tarefa era agora elaborar procedimentos de exame que pudessem codificar e controlar o discurso significativo do sujeito. **Enquanto as intervenções operadas sobre os corpos dóceis e mudos eram essencialmente corretivas, as intervenções sobre o sujeito eram essencialmente terapêuticas.** A sexualidade era agora uma questão médica: o verdadeiro, se for dito a tempo, a quem de direito, e por aquele que é ao mesmo tempo seu detentor e seu responsável, cura" (op. cit., p. 197, grifos nossos).

<sup>44</sup> "A significação da sexualidade, extraída numa clínica, só poderia ter basicamente uma importância maior por um Outro ativo e enérgico. O clínico que ouvia este discurso tinha a obrigação de decifrá-lo. O Outro tornou-se um especialista do significado. Ele se tornou adepto da arte da interpretação. Aquele que escuta transformou-se num "mestre da verdade". O papel originalmente moralizador e judicativo foi transformado numa analítica, numa hermenêutica. (...) A hermenêutica – disciplina que lida com o significado profundo necessariamente escondido do sujeito, e, contudo, acessível à interpretação – ocupa agora um dos polos das ciências do homem" (op. cit., p. 197 e 198).

<sup>45</sup> Compreendemos que as ciências subjetivantes, produtoras da cultura da interioridade, fazem parte da rede biopolítica de controle, ou ainda nas palavras de Dreyfus e Rabinow (op. cit., p. 199): "Na medida em que as ciências interpretativas continuam a buscar uma verdade profunda, isto é, a praticar uma

psiquê, as emoções, os comportamentos, os desejos, os conflitos, receberam o fincar da bandeira ‘científica’. Marcação territorial-espacial na qual as ciências subjetivantes vêm garantir a sua matéria-prima de intervenção para, por sua vez, poder reproduzir sua lógica e ser considerada como ‘científica’. Agora os dispositivos institucionais que se utilizam das tecnologias das ciências subjetivantes terão o terreno preparado para normalizar e docilizar os comportamentos individuais. Decorre daí o ponto de aplicação dirigido, principalmente, às práticas da interiorização utilizadas pelos dispositivos de saúde mental, como veremos numa seção adiante.

## 2.8 – da fábrica de interiores<sup>46</sup>, logótipos, formações acadêmicas:

Heterotópicos espaços, lugares intensivos, espaços estriados, tempos clivados. Encontros, afetos, paixões. Espaços da vida interior. Espaços da composição de Si para Si. Espaços para a escrita de Si. Espaços da escrita de controle de si. Espaços para o compartilhamento do Si. Espaços para a confissão dos espaços da vida interior. Espaços especializados para a confissão especializada por meio de uma língua e olhares especializados. Objetivação, estriagem, organização. Estado, ruas, multidão.

Os sentidos, a percepção que cada um tem de si são culturalizados. As percepções, os afetos, as sensações são filhas de determinadas condições históricas. Daí a forma como nos vemos, de como nos compreendemos, de como nos ocupamos conosco, de como nos relacionamos com o mundo, com as pessoas, com o desejo, mantém relações com o que vemos, escutamos, sentimos, tocamos, cheiramos, compreendemos. Daí o espaço das percepções, dos sentidos torna-se um espaço a ser culturalizado. Espaço que é catequizado pelos hábitos, costumes, pela dinâmica que somos obrigados a participar em diversas instituições.

A relação com a cidade se dá na relação direta com as diversas instituições que cada um consome. Temos consumidores de serviços, quer sejam dos setores públicos,

---

hermenêutica da dúvida, e na medida em que continuam a crer que são o Grande Intérprete que tem acesso privilegiado ao significado, pretendendo que as verdades por elas descobertas escapam da esfera do poder, elas parecem fadadas a corroborar as estratégias de poder. Estas ciências afirmam uma externalidade privilegiada, mas, na realidade, participam do desdobramento do poder”.

<sup>46</sup> O título desta seção é inspirado no livro “A Fábrica de Interiores: A formação psi em questão”, escrito pelo Pf. Luis Antonio Baptista (2000).

quer sejam dos setores privados. Indo e vindo, de maneira segmentada, nas diversas instituições privadas e públicas, cada um vai modelando os seus sentidos, produzindo uma imagem dicotomizada entre si e o mundo. Produz-se uma divisão entre a experiência interior, subjetiva e a vida material, com o mundo, com as heterotópicas possibilidades da cidade. Segundo Sennet (2009), a relação com a cidade vai se degradando. Assim cada um vai construindo o medo de exposição, o receio de estar com os outros, cada um vai construindo seus muros entre a vida considerada interior e o mundo exterior. O mundo exterior passa a ser percebido como perigoso, como um espaço ameaçador.

No entanto, sentimos que os muros institucionais que criam a ideia de um espaço interior e um espaço exterior recebem uma grande contribuição de uma determinada lógica que culturaliza os sentidos, as percepções, as ideias e os afetos de quem dela mesma se alimenta. A ideia de um espaço interior, de uma vida interior vem ser estimulada pelo ponto de vista da psicopatologia, da nosografia, da nosologia. Milhares e milhares de estudantes em graduações e pós-graduações recebem informações sobre as teorias da personalidade, teorias da subjetividade, teorias psíquicas, do comportamento, como se pudessem conhecer o espaço psíquico, afetivo, ideativo-cognitivo, encerrando nestes conhecimentos as respostas mais definitivas.

Vemos que a formação oferecida aos futuros especialistas que trabalham com a subjetividade – e aqui incluímos pedagogos, sociólogos, antropólogos dentre outros – produz, em geral, uma culturalização dos sentidos, isto é, da forma de ver o outro, de se ver, dicotomizada. A degradação do ponto de vista complexo sobre o si é exercitado pela ideia de que temos uma vida interior autônoma, como se o mundo fosse um adereço na nossa subjetividade.

Invadindo a Fábrica de Interiores da formação Psi, inspirados no livro *A Fábrica de Interiores* (BAPTISTA, 2000), vemos todo um processo de modelagem da subjetividade daqueles que orientam seus sentidos nesta formação. Baptista (op. cit, pg. 16) após trazer uma série de cenas da nossa cotidianidade, vem expressar como os sentidos, a sensibilidade direta com a vida se distancia da sala de aula dos cursos de Psicologia:

O dia-a-dia exposto nos jornais é abafado nas salas de aula dos cursos de Psicologia. Falamos, com sotaque europeu, que a sexualidade não existe, é inventada, que o homem é livre para criar, e etc., mas neste momento milhares de corpos são discriminados e

violentados. A delegacia de polícia de mulheres está aí para conferirmos. Fala-se em justiça social, no oprimido, mas nossas práticas cada vez mais compactuam com as violências simbólicas e concretas. Compactua-se através do silêncio, através de atos de amor ao próximo, um próximo sem rosto, sem cheiro, sem sexo, sem cor ou país. Um amor ao invisível e ao espelho. Um narcísico e cínico ato de amor.

Os sentidos, as ideias, os afetos dos estudantes se dirigem às teorias que produzem uma visão de mundo, em geral, interiorizada. A Fábrica de Interiores produz discursos, saberes, métodos, práticas que orientam os sentidos de cada aluno como um guia a ser seguido na relação clínica. Toda uma culturalização dos sentidos se efetua, paulatinamente, religiosamente, como numa catequese do espírito para se ver a vida íntima, como uma experiência interiorizada e distanciada do mundo. A experiência fabril das subjetividades dos estudantes, não-somente *psis*, mas, de todos aqueles que lidam com a questão da subjetividade, vem se artificializar com a visão de mundo asséptica e separada das tensões do mundo heterotópico.

Não vemos nas formações acadêmicas disciplinas com o título: “Cartografias da Indignação: aumentando as suas capacidades de se indignar” ou, ainda, “Critique a Clínica que você aprendeu”. Ou ainda: “Análise do Inconsciente da sua Formação Acadêmica. Ou ainda: “Temas da Vida Cotidiana”.

A subjetividade dos alunos é formatada numa usinagem muito bem articulada de disciplinas que preenchem suas vidas, suas ideias, seus afetos, produzindo uma certa garantia de que irão colocar todos estes saberes na relação com seus ‘pacientes e usuários’, isto no setor público, e com seus ‘pacientes e clientes’ no consultório particular. No entanto, a realidade é outra quando se está num serviço de saúde mental lidando com fenômenos existenciais diversos. Cada pessoa chegando com suas velocidades afetivas, com suas composições de ideias, com suas tramas de imagens que, a um só tempo, reenviam ao passado e ao futuro no instante presente. Mas, o método psicopatológico será utilizado: reduza esta experiência em alguma unidade abstrata conceitual para dar a segurança e a sensação de precisão. Daí otimize o trabalho indicando esta experiência – agora considerada como algum tipo de transtorno – para alguma intervenção especializada. Vai para um grupo disto ou daquilo ou para alguma terapia que irá ordenar a constelação de queixas e sintomas.

No decurso do que foi enunciado, poderemos colocar luz sobre as bases teóricas/epistemológicas que, ainda, sustentam a prática da patologização dos desvios que saem da média dos comportamentos considerados normais. Este ponto de vista é

produzido, compondo uma visão de mundo, uma visão do outro artificializada com o ‘cheiro’ de científico, de ‘acadêmico’. Vemos que uma de-Formação dos sentidos se instaura de pouco a pouco através da pedagogização dirigida à compreensão do outro como um objeto. Todo um ideal científico e de objetificação do outro vai sendo produzido. Os *êthomodos* conceituais produzem o *êthomodos* existencial. As partituras prescritas da psicopatologia, da nosografia e da nosologia se misturam ao desejo daqueles que querem ‘tratar dos outros’. Veremos numa seção seguinte sobre a questão do *klinós*, da inclinação, do inclinar-se ao outro. No entanto, o ideal do conhecimento científico se acopla ao desejo de tratar dos outros. Daí vemos um *furor curandis*, um desejo de curar os outros, utilizando os métodos ditos consagrados pela academia: “uma vez formado vou poder tratar os outros”. Vemos aqui acontecer o furor intervencionista e o furor institucionalizador. No entanto, os alunos obnubilam suas percepções, dormindo de olhos abertos mediante dos ideais do conhecimento científico. Uma densa fumaça impede seu olhar de olhar mais distante. Suas percepções são anestesiadas pelo ponto de vista que se pretende científico. E, Baptista (2000, pg. 23) nos apresenta as imagens de uma cena da formação *psi*. No entanto, poderemos trocar a especialidade *psi* por outras para complexificarmos como esta densa fumaça invade outras formações e, com efeito, as percepções de toda a cidade:

Com o rosto tenso e brilho no olhar, a estagiária me diz que a supervisão de psicoterapia lhe parecia uma aula de escultura. No final do estágio, sentiu o corpo modelado em gesso, imóvel, tendo os mesmos gestos, cor e estatura do seu supervisor. O sangue transformou-se em pedra. Os pedaços foram lapidados em cada encontro, quando aprendia a interpretar, compreender e respeitar o paciente. Vivia uma intensa aula de humanismo plástico. As intervenções que lhe pareciam sair do território clínico eram jogadas fora como excesso de massa. Na sala de supervisão, só a Psicologia poderia entrar. Outros convidados eram barrados naquele recinto acadêmico. Suas dúvidas eram transformadas em desagradáveis poeiras de ateliê. Como se tivesse vivido uma cena de vampirismo na aula de escultura, mas sem o prazer da mordida no pescoço. Sentia sono durante a supervisão, e nada sentia quando olhava para o supervisor. A obra de arte, segundo ela, seria exibida nos salões da universidade, mais uma mercadoria para o comércio das artes. Finalizou seu relato comentando que o ensino e a ideologia do setor de clínica, e da formação do psicólogo, nada mais seriam que a reprodução e a perpetuação de um saber do qual o estagiário era excluído. Ela disse ainda que um dia, conversando com as amigas, achou sua voz rouca, suave e inteligente, igual à do supervisor. Intrigante e promissora coincidência.

O cenário que Baptista nos apresenta nos reenvia, por sua vez, ao conceito de exomologese. Por definição, a exomologese é um “ato de fé” (FOUCAULT, 1997). Ato que é indispensável ao cristão “[...] para que as verdades reveladas e ensinadas não

sejam simplesmente questão de crenças que ele aceita, mas de obrigações através das quais ele se engaja [...]” (op. cit. p. 102). Cabe ressaltar que a exomologese, definida como um ato de fé está ligada à obrigação de manter suas crenças, de aceitar a autoridade que legitima as suas crenças, de fazer, por seu turno, uma profissão pública destas e, ainda, de viver conforme as suas prescrições. O relato da estagiária é típico daquele que encarnou a experiência da exomologese. O espaço do estágio foi a Fábrica de produção em Série de comportamentos a serem seguidos, pela postura do supervisor, das suas crenças, ideias, princípios teóricos, discursos etc. A estagiária encarnou o modelo oferecido, levando-o para a sua vida.

Cabe ressaltar, pelo que resulta destes apontamentos, que a exomologese fabricada pelos especialistas é encarnada como ato de fé. Via de regra, os especialistas não colocam em análise os fundamentos que, de direito, são os princípios que sustentam suas teorias. Muito menos estes mesmos especialistas não duvidam do seu ato de fé. Daí resulta o ato de fé incondicional aos preceitos dos especialistas. Especialistas centripetamente fechados em suas doutrinações. Doutrinações que, por sua vez, tornam-se verdades absolutas, desqualificando todo e qualquer outro saber que possa dele se distinguir. Toda e qualquer forma de insubmissão, indisciplina, irreverência aos princípios ofertados como verdadeiros pelos especialistas, são posturas inconciliáveis com as relações hierarquizadas que podemos encontrar na vida acadêmica e profissional. Vemos um ideal do conhecimento, um ideal do comportamento, dos gestos, das nuances corporais, de como se sentar, de como olhar para o paciente, de como fazer silêncio, de como encaminhar os diálogos. Fabricação em série de gestos, condutas, ideias, valores, crenças, sentimentos. Temos o espaço de fabricação de pessoas geladas, frias que não expressam suas paixões no momento do encontro clínico: tudo isso em nome da dita ‘neutralidade terapêutica’. Mas, este *êthomodos*, esta realidade individuada na figura do clínico vai sendo sustentada pelo ponto de vista dito científico.

Daí o *logotópos* da formação acadêmica, isto é, a razão do espaço do conhecimento é o de seguir os manuais que conformam, modelam e confortam os espíritos daqueles que precisam do desejo das certezas que se pretendem científicas. Os *livrotópos* teóricos da subjetividade humana vêm servir à formação dos *homens estojo* (BENJAMIM, apud BAPTISTA, 2000). São os homens que aprenderam a viver as

clausuras dos espaços fechados, fecham-se em si mesmos e nas teorias, práticas e discursos nos quais se catequizaram. Daí os *livrotópos das tristezas* produzem a paisagem estática das experiências fenomênicas humanas. *Estes são os livros das tristezas*. Os sentidos, as percepções, a sensibilidade daqueles que, por eles, têm apetite tornam-se apáticas, sem paixão, viciados em tanto ver as tristezas e mazelas dos outros. Estes aprendem a fabricar os esquadros dos *livrotópos das tristezas*, isto é, dos espaços literários que só falam das desgraças humanas. O curioso é que os especialistas que se servem deste ponto de vista sedam o seus próprios pontos de vista. Seus pontos de vista se tornam estáticos. O ponto de vista, enquanto uma experiência de atenção no percurso do encontro na relação com um outro, torna-se sedado e anestesiado, produzindo uma forma de ver os outros de forma estática. A paisagem que aprenderam a ver os outros é estática: talvez suas vidas possam se tornar, elas próprias, uma paisagem estática em meio aos paradoxos da cidade e dos encontros. O mais curioso, ainda, é que estes mesmos especialistas tentam aniquilar os paradoxos das existências, utilizando-se deste ponto de vista. Tentam a todo custo desparadoxificar as tensões do existir, suas dinâmicas, acreditando que estes fenômenos fazem parte de uma estrutura psíquica, ou que advém das pulsões ou, ainda, de um teatral inconsciente de representações familiares.

Decorre desta filiação aos *livrotópos das tristezas* que aquele que se apetece de seus ensinamentos, não necessariamente, seja considerado um intelectual. Os *livrotópos das tristezas* são as amarras do pensamento, do encontro aberto à invenção de novos sentidos existenciais, sendo a amarra, a armadilha que acorrenta o espírito e a sua liberdade de poder ver o mundo de forma complexa.

Afirmaremos que os *livrotópos das tristezas* têm ressonâncias com o princípio do homem medida de Protágoras de Abdera: *o anthropometrón*. O homem é a medida de todas as coisas. Assim, a ordem da psicopatologia, da nosografia, da nosologia é tomar a sua medida como a medida de todos os homens.

No entanto, Dumont (2004), brilhantemente nos desloca e nos descola desta ideia, apontando que se é preciso retornar à questão da medida. Uma vez que todas as coisas encontram sua medida no homem, definido como uma subjetividade individual, todas as coisas perdem toda a possibilidade de medida. Uma vez que o homem é uma experiência singular, como poder medir todos os homens por uma e única medida que pudesse explicar a sua complexidade, a sua composição modal? Segundo Dumont, a

referência de Protágoras nos faz considerar sobre qual título o homem pode ser dito referência para todas as coisas? Em quais condições o homem pode ser considerado como uma unidade referencial? Como o *livrotópos das tristezas* pode ser a única referência, aquela precisa como os diapasões da existência? O ponto de vista de que o homem é a medida de todas as coisas, assim como afirmar que a psicopatologia, a nosografia e a nosologia são os verdadeiros conhecimentos sobre a subjetividade humana tem um ponto preciso. Dumont dirá que o homem só poderá ser dito uma unidade referencial *por convenção*. O homem, a sociedade cria seus artificios, suas convenções. Basta a fabricação de uma realidade considerada coerente por alguns ‘experts’ para que esta mesma realidade, carregada de discursos e saberes, transformem-se em conhecimentos legítimos, discursividades que serão espalhadas e consumidas na superfície social. Basta este discurso referencial possuir uma métrica que caiba e que caia bem no corpo social, num determinado momento histórico, para que, ele próprio, seja validado. Desta forma, não é por natureza que a psicopatologia, o *livrotópos das tristezas*, tenha sido validado: mas, sim, ele é validado por convenção. Protágoras permanece inspirado na teoria indeterminista do seu mestre Demócrito: a estabilidade da natureza não é vista em lugar nenhum. A dinâmica da natureza é imprevisível, instável, inesperada, paradoxal e *‘imétrisável’*. Daí todas as teorias e pontos de vista são artificiais, são artificios humanos, são maneiras do homem, de uma dada sociedade produzir uma visão de mundo ‘estável’, regular sobre as coisas da vida, do mundo e das gentes. Nesta esfera provocadora, Dumont afirmará que a sofística de Protágoras é a primeira, talvez a mais radical filosofia dos valores, dizendo que isso que funda um valor não é a sua verdade, mas, sim o fato que ele é desejado, isso que funda um direito não é a sua natureza, mas, sim, o fato que uma sociedade o aceite. A cultura, a educação se encarrega de produzir estes pontos de vista que transmitem as verdades de uma dada sociedade. Desta forma, as coisas não são por natureza, mas, sim elas são fabricadas por convenção. Assim, o homem é a medida de todas as coisas, uma vez que ele fabrica realidades por convenção. Esta convenção não é universal, mas, ela se convencionou naquilo que se pretende verdadeiro, naquilo que se pretende ‘ver’ como verdade.

Assim, os *livrotópos das tristezas* não colocam a atenção nas pessoas, mas, sim, em experiências mórbidas. Colocam a atenção em realidades conceituais que não são *por natureza*, mas, sim, por uma *determinada forma de ver e de se dizer destes fenômenos*.

E no espaço acadêmico, espaço por excelência o legítimo para a pedagogização dos sentidos e percepções a serem culturalizados pela lógica dos *livrotópos das tristezas*, encontraremos o profissional estojo, ou o aluno estojo. Daí uma estagiária de psicologia nos fala sobre as características de um psicólogo que se torna um ‘homem estojo’ (BENJAMIN, apud BAPTISTA, 2000). Vale ressaltar que este é o homem que busca a comodidade. É aquele que tem no interior da caixa a sua essência. É o homem que se fecha no interior dos *livrotópos das tristezas* para serem usados febrilmente no interior do estojo clínico-fabril do seu consultório.

Eu acho que as pessoas quando se consideram intelectuais, elas acham que vão descobrir alguma coisa e que pra descobrir não pode ser no cotidiano. Porque no cotidiano com o garfo e a faca é que elas vão cortar e vão fazer uma coisa nova daquilo ali. É a mesma coisa com a arte. Você não precisa achar uma cor que ninguém nunca inventou. Você pode pegar um vermelho, pega um amarelo, e uma cor que ninguém nunca usou, junta e vai dar um outro efeito. Então, o lance é você usar o material que você tem mesmo. Eu não sei se o psicólogo é um intelectual porque o intelectual pra mim é um cara múltiplo... Porque no cotidiano com o garfo e a faca é que elas vão cortar e vão fazer uma coisa nova (BAPTISTA, 2000, pg. 113).

Baptista nos apresenta a fala de uma estagiária que percebe as composições do mundo, da formação profissional, dos encontros com a vida, para além do homem estojo, artificialmente fabricado por práticas, teorias e formas de escravizar a existência. Ela nos revela que, mesmo utilizando materiais já preexistentes, podemos compor novas realidades. No entanto, será preciso um espírito livre, um espírito estético, uma posição corajosa de estar no mundo para ultrapassar os valores, as crenças, as verdades que aprendemos desde pequenos. Será preciso ter a coragem e a virtude de desafinar os diapasões que tentam afinar, teleologicamente nas suas tonalidades, o percurso, os caminhos, a partitura das nossas histórias. Ter a coragem de se abrir à experiência, de ser parte dela, de desafiar as verdades, uma vez que o sentido só faz sentido quando é sentido. Sem paixão, sem afetos somos uma mera máquina orgânica obediente que defeca aquilo que engoliu das ideias prontas, gozando liberalmente uma vida vazia de sentido existencial e histórico.

Desta forma, ter a coragem e a virtude de se ultrapassar, ultrapassando os valores e verdades prescritas, será fazer parte de uma composição modal da existência, da vida como uma obra indeterminada, precária e sempre por se fazer. Ser alguém no

mundo é poder ter a capacidade de ver o mundo de várias maneiras. A este respeito, li em algum lugar que “o médico que só sabe medicina não sabe medicina”. Fiquei arrepiado quando li isto. Esta ideia poderá ser aplicada a todas as formações e especialidades. Veremos no próximo capítulo, quando estaremos tratando das Composições da Heterogênese Urbana, o ponto de vista *spino-simondiano* que nos faz prestar atenção nos processos de emergência das realidades que vão se individuando a cada instante, a cada encontro. Processos das emergências de singularidades, das *essências singulares em ato*, das potências que se percutem para a escrita de novas partituras de vida: *biopartituras*, ou seja, *partituras de vida*, ao invés dos *livrotóposmetróns das tristezas*.

## 2.9 – espaços-temporalidades estáticas, educação e saúde mental

O percurso traçado neste capítulo tem lugares precisos. Desejamos neste instante sobrevoar os espaços das escolas e dos dispositivos de saúde mental. Este sobrevoos não é inocente. Trabalhando há 20 anos nestas instituições percebi como, elas mesmas, produzem realidades artificializadas, realidades fabricadas, realidades que enclausuram mentes, vidas, desejos e projetos. Problematizar os espaços da escola e da saúde mental se vincula também ao fato do movimento Heterogênese Urbana se relacionar com estas instituições. Será o nosso interesse trazer em cena a paisagem da escola e da saúde mental para observarmos atentamente o que se mantém instituído nas suas práticas, discursos e saberes. Claro que não pretendemos estender esta observação à totalidade daquilo que se mantém instituído, mas, sim, trazer em cena aquelas que observamos ao longo de uma relação de 20 anos.

Vimos numa seção deste capítulo que a paisagem dos hospitais, dos hospícios, dos presídios, das fábricas é muito parecida: são paisagens estáticas. E para visibilizar os processos de fabricação das paisagens estáticas da escola e da saúde mental, apresentaremos as práticas que contribuem para a sua composição. Cada prática contribuindo para a fabricação de subjetividades estáticas. De subjetividades que consomem esta lógica. De subjetividades servis, passivas e, ordinariamente, treinadas a ver o mundo, as relações, as paixões, as informações, de uma forma modelada e regulada por teorias, práticas e saberes preestabelecidos.

### 2.9.1 – educação, mercado de informações, fábricas de passividade

#### a) Da mutilação dos saberes às subjetividades mutiladas:

Escrever sobre a mutilação dos saberes será poder problematizar sobre a construção de um modo de organizar o conhecimento, produzindo, por sua vez, um modo específico de compreender a vida. Esta visão de mundo que corresponderá a uma visão de vida está ligada diretamente à organização do conhecimento na escola.

Poderemos, numa primeira análise, apresentar a perspectiva epistêmica que, por definição, movimenta nossos olhares, nossa vida, nossas relações e, com efeito, a cotidianidade das práticas em educação. Reeditamos, mesmo sem perceber, princípios que foram formulados em nome da racionalização da vida e, tinham como objetivo encontrar a verdade, movimentando-se por meio de ideias “claras e distintas”. Encontraremos doravante, na ‘aventura’ cartesiana do pensamento o paradigma, diríamos, essencial para que a produção das disciplinas se produzisse. vamos nos deparar com *o princípio da disjunção*, separando o sujeito pensante (*ego cogitans*) e a coisa a ser entendida (*res extensa*). A formulação deste princípio separa o sujeito que compreende daquele ou daquilo que será o seu objeto de observação. Segundo Morin (2005b) o paradigma disjuntivo produziu progressos ao conhecimento científico. No entanto, as consequências deste princípio revelaram-se no interior do século XX.

O efeito do princípio disjuntivo foi o de produzir outro princípio, artificializando o processo do conhecimento: *reduzir a complexidade às partículas mais simples*. O processo de produção de conhecimento veio ter, como projeto, a hiperespecialização técnica ordenado em disciplinas e [...]“além disso, despedaçar e fragmentar o tecido complexo das realidades, e fazer crer que o corte arbitrário operado no real era o próprio real” (MORIN, 2005b, p.12). Vemos daí nascer o início das marcações territoriais disciplinares. Organizando-se em conjuntos delimitados de saberes, princípios, produzindo, por sua vez, seus objetos de pesquisa e de intervenção. No entanto, a *episteme* racionalista e idealista precisará de outro princípio para trabalhar com os princípios disjuntivos e reducionistas: *o princípio da Ordem*.

Ao mesmo tempo, o ideal do conhecimento científico clássico era descobrir, atrás da complexidade aparente dos fenômenos, uma ordem perfeita legiferando uma

máquina perpétua (o cosmos), ela própria feita de microelementos (os átomos) reunidos de diferentes modos em objetos e sistemas (MORIN, 2005b p. 12).

Temos, com estes três princípios, os fundamentos de uma *episteme* que não apenas prometeu a verdade, o conhecimento ‘claro e distinto’. Produziu a esperança na subjetividade coletiva de uma vida em nome do progresso, da liberdade, da iluminação para se encontrar o verdadeiro caminho, pela luz da razão, ***separando, reduzindo e colocando em ordem aquilo que ‘está em desordem’***. Este foi e vem sendo o caminho de um projeto que se desenvolveu de acordo com a exaltação progressiva de uma sociedade de indivíduos, de ‘sujeitos da razão’ (GAUCHET, 2008). A racionalidade produzida por esta *episteme* vem otimizar o olhar, valorizando a medida, o cálculo, a matematização e formalização dos fenômenos viventes, da vida social.

O projeto cartesiano ganhará a sua potência com a gestão do conhecimento, através da sua individualização em disciplinas. Assim como cada conhecimento é um artifício humano para a compreensão e ação sobre um determinado acontecimento, as disciplinas são artificios humanos para o governo de um dado território de saber. As disciplinas produziram a sua superespecialização, mas, com efeito, produzindo uma *‘inteligência cega’* (MORIN, 2005b). Esta inteligência cega está de acordo com a produção da mutilação do conhecimento.

Pelo que precede, compreende-se que a ‘superespecialização disciplinar’ vem enrijecer as fronteiras entre as disciplinas, produzindo, por sua vez, dogmatismos, doutrinarios e teleologismos. Decorre desta experiência que os saberes vão sendo tomados como verdadeiros, como verdades a serem seguidas incontestavelmente. Toda uma produção discursiva vai produzindo-se em nome de uma racionalização, ela própria, prometendo garantias, certezas, para balizar nossos olhares, enquanto docentes, nas nossas práticas, mutilando o olhar dos discentes: uma vez que recebem informações fragmentadas, sem conexão entre elas e, com efeito, sem conexão com a vida! Nesta esfera, toda uma ‘ordem do discurso’ vem se apoiar num suporte institucional que não se reduz à escola. Este suporte institucional se distribui pelo arquipélago de disciplinas, com seus conceitos, axiomas e discursos; se distribui no interior dos estabelecimentos que se ligam à ‘produção do conhecimento’, eles mesmos, contribuindo para a reinscrição de uma vontade de verdade que se dissemina pelo tecido social. Foucault a este respeito, afirmará:

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apoia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades desde os sábios de outrora, aos laboratórios de hoje (FOUCAULT, 2005, p. 17).

## b) Da disciplina dos corpos ao corpo conteudístico disciplinar: governamentalidade, economia do tempo, espaço e saberes

Quais são as relações do modelo curricular disciplinar com a gestão dos indivíduos e coletividades produzida pelas práticas disciplinares? A cotidianidade das salas de aula segue, ainda, o modelo disciplinar, com a distribuição do tempo, um espaço distribuído, homogeneizando as diferenças e, por sua vez, uniformizando os conteúdos para distribuí-los massivamente? Acimataremos, para o fio da nossa análise, a invenção do dispositivo disciplinar, produzindo ressonâncias na organização do currículo em disciplinas, no presente da nossa história, como veremos.

O século XIX se desenvolveu pela égide da Revolução Francesa de 1789, na tentativa de cumprir a sua tríplice determinação: de uma sociedade construída em nome da liberdade, da fraternidade e igualdade. Para cumprir esta promessa, o Estado inventará dispositivos de distribuição dos indivíduos e coletividades, na tentativa de governar uma sociedade em profundo estado de mutação, quer seja no plano das relações e trocas sociais, quer seja, no limite das suas instituições. Uma das suas práticas foi a de disciplinar, no tempo e no espaço, indivíduos e coletividades pela ‘arte das distribuições’ (FOUCAULT, 1987). Nesta condição histórica, colocar cada indivíduo no seu lugar e, em cada lugar um tipo de indivíduo, torna-se uma premissa peremptória para as promessas de uma sociedade que se organizou em torno da produção econômica e, com efeito, da exploração do homem sobre o homem. O tempo e o espaço precisam se mover em nome da produtividade. No entanto, será preciso quadricular os espaços: os hospitais tornando-se em espaços de cuidados, mas, por sua vez, um filtro quer seja da vigilância médica das doenças e dos contágios, quer seja do controle militar sobre os desertores, mas também fiscal sobre as mercadorias que circulavam, dentre outros controles (FOUCAULT, op. cit., p. 124).

A arte das distribuições comparecerá nas fábricas do início do século XVIII, assim como na cotidianidade militar e, com efeito, na escola<sup>1</sup>. Em 1762, poderemos já encontrar o modelo atual de seriação e homogeneização, ultrapassando o sistema

anterior que consistia no trabalho do aluno por alguns minutos com o mestre, enquanto os outros – dezenas e dezenas – ficavam ociosos. Turmas seriadas, individualizando as relações, com alunos colocados uns ao lado dos outros, em filas ordenadas, sob o olhar do mestre. A ordenação por fileiras, no século XVIII, começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar com suas filas de alunos na sala, nos corredores, distribuídos nos pátios. O tempo era distribuído com tarefas a serem cumpridas de semana em semana, de mês em mês, de ano em ano. A ordem escolar já preconizava o movimento [...]“onde os indivíduos substituem uns aos outros, num espaço escondido por intervalos alinhados” (FOUCAULT, 1987, p. 126).

Verificamos ressonâncias entre o modelo disciplinar de gestão do tempo e do espaço com a *episteme* que movimenta as disciplinas curriculares. ‘Docilizar os corpos’, tornando-os disciplinados para que se dediquem aos interesses institucionais, dispendo cada um num lugar específico para uma ação determinada. Experiência que homogeneiza e coloca em ordem a ‘multidão’ de alunos, perigosa para a nova ‘ordem’ escolar. Por sua vez, será preciso colocar em ordem a multiplicidade de uma sala de aula. O princípio epistêmico de ordem será encontrado na articulação com a arte disciplinar de dispor em ‘celas’ a multiplicidade de indivíduos que tenderão à desordem. A ‘tática’ de colocar em ordem, homogeneizando os alunos por faixa etária, homogeneizou, de certa maneira, as suas experiências e, com efeito, pôde-se ‘enquadrá-los’ em conhecimentos que poderiam ser passados em ‘massa’. Vale ressaltar que a experiência de especialização demográfica – separando as idades para cada classe – e a especialização social – dedicando para cada segmento social um determinado tipo de discurso e saber – vem tomar sua forma consistente a partir do século XVII:

[...] primeiro, no século XVII, a especialização demográfica das idades de 5-7 a 10-11 anos, tanto nas pequenas escolas como nas classes inferiores dos colégios; em seguida, no século XVIII, a especialização social de dois tipos de ensino, um para o povo; e o outro para as camadas burguesas e aristocráticas. De um lado, as crianças foram separadas das mais velhas, e de outro, os ricos foram separados dos pobres. Em minha opinião, existe uma relação entre esses dois fenômenos. Eles foram as manifestações de uma tendência geral ao enclausuramento, que levava a distinguir o que estava confundido, e a separar o que estava apenas distinguido, uma tendência que não era estranha à revolução cartesiana das ideias claras, e que resultou nas sociedades igualitárias modernas, em que uma compartimentação geográfica rigorosa substituiu as promiscuidades das antigas hierarquias (ARIÈS, 2006, p. 120).

A experiência do enquadramento tem a sua familiaridade com a Botânica do século XVIII. Esta ‘esquadrinhou’, colocando em quadros de gêneros, classes e espécies as plantas e animais. Colocar no ‘quadrado institucional’ a multiplicidade social, reduzindo sua perigosa e contagiante força, “docilizando-a” ao processo de ‘individualizar em massa’, este foi o projeto da sociedade nascente do século XIX. Individualiza-se, disciplinarmente, o corpo social, colocando-o em ordem, assim como um astrônomo coloca em ordem as constelações, planetas e estrelas conforme o seu ponto de vista e interesses. Disciplinar o corpo coletivo, individualizando-o, para retirar a sua força: microfísica do poder que será definida como ‘celular’ (FOUCAULT, 1987). Desta maneira, colocar em ordem os alunos será fragmentar suas experiências para que não se contagiem uns com os outros. Separar serialmente, colocar em fileiras, ordenando o tempo dedicado a cada disciplina são estratégias que colocam, lado a lado, as práticas disciplinares com os conteúdos disciplinares. Será necessário, para que a ordem seja mantida, fragmentar a relação entre aquele que detém o saber daqueles que o “consumirão”. O tempo será marcado para que cada disciplina seja aplicada com destreza. As disciplinas serão divididas dentro de um tempo determinado. Disciplinas curriculares, divisão do tempo, ordenação do espaço, fragmentação das relações serão, doravante, a fórmula que “docilizará” a cotidianidade dos espaços escolares. ‘Governamentalidade’ (FOUCAULT, 2008) que conduz o desejo, as maneiras de sentir, pensar e agir de cada um a acreditar ‘naturalmente’ em todo este conjunto de práticas, discursos e saberes, produzindo, por sua vez, indivíduos ‘dóceis’ e ‘disciplinados’ nos comportamentos, gestos e na assimilação dos conhecimentos. “A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 2006, p. 36). Toda uma economia do tempo, dos espaços, dos saberes e comportamentos coexistirão, quer seja no limite das instituições, quer seja na subjetividade de cada aluno. Daqui para frente sentar em filas, esperar o tempo para outra disciplina, esperar o tempo para o ‘recreio’, só falar quando o professor interrogar, introjetar cada vez mais um número maior de conteúdos – sem contestar -, vem se tornar natural: para alunos, professores e sociedade. Naturalizam-se os processos de disciplinarização: será preciso um aluno bem disciplinado para que possa assimilar e fixar uma quantidade imensa de conhecimentos disciplinares. O conhecimento precisará ser ‘enciclopédico’, para que cada um possa ‘ser alguém na vida’. Decorre desta

coexistência entre as práticas disciplinares e conteúdos disciplinares uma economia do tempo que regulará o tempo destinado para cada atividade e, com efeito, para a “docilização” dos comportamentos ajustados para ‘uma boa aprendizagem’.

### c) – Das subjetividades mutiladas

Apoiados nas seções anteriores, interrogamos como as subjetividades de docentes e discentes entram em relação e, com efeito, quais são as possíveis manifestações nos seus modos de sentir, pensar e agir, uma vez que vivem a mesma experiência fragmentada da mutilação dos saberes. Professores que se filiam a uma doutrina. Horários de trabalhos mutilados: correria de um lado para o outro. Falta de tempo para sua formação permanente, desinteresse em outras áreas, fragmentando o olhar, reduzindo-se à disciplina a que está doutrinado. Olhar fragmentado, desejo mutilado. Escolas públicas sem condições de trabalho, violência. Escolas privadas que lutam para manter seus alunos matriculados, professores cobrados: qualidade total, eficiência. A escola precisa ser eficiente para que os alunos sejam aprovados em concursos. Não há tempo para reflexão! O objeto não é a produção do conhecimento, a descoberta, a criatividade, a resolução de problemas, a autonomia, a construção de valores sensíveis que se ligam à experiência da alteridade, da empatia e compartilhamento de experiências. O tempo se amarra em meio aos quadriculados dos espaços preenchidos por conteúdos congelados. Em meio às experiências escolares, vemos alunos sonolentos e desestimulados.

Uns tomados pela sensação de perigo, representada pelo conhecimento novo que virá pela frente. A esta experiência Pichon-Rivière (1982) designou de ‘*ansiedade paranoide*’. A sensação de nunca saber, o sentimento de impotência e de nunca acabar o que se tem a aprender, vem ganhar corpo no corpo “docilizado” pelas práticas disciplinares e conteúdos disciplinares. Decorre daí que outra experiência advém desta primeira: aquela que diz respeito à ‘*ansiedade depressiva*’ (PICHON-RIVIÈRE, 1982). O sentimento de estar sendo testado o tempo todo, a sensação de precisar dar conta o tempo todo de todos os conteúdos, invadem a subjetividade dos alunos. Weiss, a este respeito nos dirá: “A aprendizagem se dá acompanhada de “ansiedade paranoide”, em vista do perigo representado pelo conhecimento novo, e de “ansiedade depressiva”, pela

perda simultânea de um esquema referencial e de certos vínculos que estariam envolvidos na aprendizagem” (WEISS, 2002, p. 20).

Neste domínio de experiências fragmentadas, professores e alunos, a um só tempo, constroem uma visão de mundo, por sua vez, fragmentada. O esforço de inúmeros professores em manter-se atualizados não garante a produção de uma perspectiva complexa em educação e, por sua vez, em suas relações. No entanto, será preciso exercitar uma recusa acerca de inúmeras situações e práticas que se mantêm instituídas ao longo do tempo, que se naturalizaram na cotidianidade escolar. Vejamos, a seguir, algumas dessas instituições.

#### d) Do ensino enciclopédico

Crianças e adolescentes tomam como naturais assimilar os conhecimentos disciplinares. A escola vem reproduzindo o modelo de ‘acumulação de saberes e conhecimentos’ dos quais uma grande parte será esquecida. Esquecimento derivado do desuso destes mesmos conhecimentos. Uma vez que eles são ‘fixados’ ou memorizados para responder às exigências institucionais – provas, trabalhos etc. – quando não mais utilizados ou, ainda, conectados a outros conhecimentos, eles serão, naturalmente, esquecidos. Esquecimento produzido pelo desuso do conhecimento ‘introjetado’. Pelo que precede, poderemos afirmar que a quantidade de conteúdos que precisa ser assimilada, acomodada e fixada na subjetividade dos alunos torna-se uma tarefa ‘humanamente impossível’. Este projeto do conhecimento enciclopédico distancia-se do projeto de uma educação para a vida, para a resolução de problemas, utilizando-se os conhecimentos disciplinares numa perspectiva complexa e não fragmentar, como historicamente se reproduz. O projeto do ensino enciclopédico vem se ligar à instituição da ‘aprendizagem *fast-food*’, como veremos a seguir.

#### e) Da aprendizagem "*fast-food*"

Consumir muitas informações e ‘rapidinho’. Assim como promovem as empresas de alimentação ‘*fast-food*’, vemos alunos que consomem conhecimentos que precisam ser ‘digeridos rapidinho’. Mal se aprende um conteúdo, precisar-se-á abrir sua

subjetividade para consumir inúmeros outros. Vemos alunos com ‘indigestão conteudística’. São tantos e tantos conceitos, pressupostos, fórmulas, para serem digeridas, todas ao mesmo tempo. Todos os alunos precisarão incorporá-las, fixá-las, no tempo da instituição. O ‘tempo singular’ de assimilação, acomodação e fixação de cada aluno será ‘modelado’ para que possa ‘digerir’ todos os conhecimentos no mesmo tempo que os outros. Daí as práticas pedagógicas vêm mutilar o tempo de produção do conhecimento em nome da necessidade de uma aprendizagem num ‘tempo otimizado’, promovendo a massificação dos mesmos conteúdos para todos. Massa de pessoas a introjetar uma massa de conhecimentos, transmitidos por uma massa de enciclopédias e livros, massificados em aulas ‘massantes’; massas + massas e + massas = obesidade das práticas educacionais.

#### f) Da massificação dos saberes

Desta experiência de aprendizagens para todos num ‘tempo otimizado’ temos a institucionalização dos saberes. Estes serão massificados, como se todos precisassem, para a construção do conhecimento e da subjetividade singular, ‘consumir’ exatamente os mesmos conteúdos. Vemos a reedição de uma prática de disciplinarização das subjetividades dos alunos e, com efeito, dos educadores. Todos acreditando que, para a construção da sociedade e dos indivíduos, são necessários os mesmos conhecimentos. Percebemos que esta massificação dos saberes vem massificar as subjetividades dos alunos e dos educadores, prática mutiladora dos desejos, dos interesses de cada um. A massificação dos saberes vem atender ao projeto da ‘igualdade das subjetividades’,. Proposição contrária ao direito de ser diferente, de desejar singularmente o que temos apetite de aprender. Decorre desta proposição que as práticas educativas poderão respeitar as diferentes vontades de desejos de seus alunos, evitando-se a mutilação dos seus interesses, das suas capacidades de criação e invenção. Os espaços da escola, enquanto espaços que, ao longo dos tempos, vertem, na maior parte do tempo, a atenção à ‘memorização de conteúdos’, não abrem o espaço necessário para o exercício da ‘*parrêsia*’. Este conceito se liga às práticas gregas antigas do "falar francamente" (FOUCAULT, 2009a). Em geral, vemos a mutilação da subjetividade se manifestar nas relações entre educadores e alunos. Alunos que não têm coragem de falar francamente o

que sentem e pensam sobre o que estão "aprendendo". Não têm coragem de falar verdadeiramente aquilo que é a prática dos discursos da verdade, isto é, os discursos disciplinares que, por definição, falam em nome de uma verdade a ser seguida. A reprodução dos discursos da verdade faz parte da cultura científica produtora de maneiras de falar das experiências de vida de maneira artificial. A este respeito, Morin (2005a, p. 59) nos dirá: “A cultura científica é uma cultura de especialização, que tende a se fechar sobre si mesma. Sua linguagem torna-se esotérica, não somente para o comum dos cidadãos, mas também para o especialista de outra disciplina”.

Poderemos indagar como as práticas educativas podem superar o projeto de preparar seus alunos aos exames vestibulares e outros. Não desejamos trazer todas as respostas neste trabalho. Acreditamos que trazemos vários problemas que precisarão encontrar a construção de caminhos através de discussões coletivas, uma vez que os processos de ensino-aprendizagem se dão em contextos coletivos.

### g) clivotopias e clivosubjetividades educativas

As práticas educativas mutilam as existências, quer seja de professores, quer seja dos alunos. Estas práticas vêm servir aos interesses de uma racionalidade de Estado que, a um só tempo, deseja ocupar as singularidades existenciais em espaços muito bem definidos, com discursos, saberes e práticas que obrigam todos a aprenderem, num mesmo ritmo, num mesmo espaço e lugar as informações que precisarão ser deglutidas em tempo real. O tempo de cada um se torna um tempo escravizado, mesmo que circulem a céu aberto. Tanto professores como alunos aprendem uma pedagogia do silêncio. Silenciados em relacionar tantas informações que deverão ser explícitas, expostas, postas às mesas da educação como testes de inteligência para exames, concursos, provas, avaliações. Todos aprendem a pedagogia totalitária que corta as subjetividades, mutilando sua criatividade, seu espírito livre e contestador. Todos são servis à “arte de reduzir as cabeças” (DUFOUR, 2005). Todos se submetem e se assujeitam às estratégias totalitárias da sociedade ultraliberal. Não foi à toa que Jacques Derrida (2010) chorava para entrar na escola e cantava ao sair dela.

Assim vemos alunos e professores apáticos, cansados e sugados. Uma aluna, cursando o terceiro ano do ensino médio me disse no ano de 2011: “Tio Paulinho, estamos em março e eu me sinto sugada...”. Esta sempre foi considerada uma aluna exemplar... mas, seu espírito é tomado, possuído pela lógica da produção de informações. Sua cabeça vem sendo reduzida à memorização de um volume de informações que assassina, de pouco a pouco, a curiosidade, o desejo de aprender novas coisas na vida: apática, cansada e sugada. Há uma divinização da informação, isto é, uma informação consumida de forma difusa, que cai de cima para baixo, que vem de um lado e de outro, sem saber o que se faz com ela, de onde vem ou sem saber onde utilizá-la. Mas, a ideia é sempre a mesma: a litania ultraliberal de afirmar que a informação tem uma morada certa, o mercado. A divinização da informação serve ao “divino mercado” (DUFOUR, 2008). O mercado é o grande deus. A escola segue as trilhas do mercado. As crianças e adolescentes seguem a trilha já preestabelecida, compreendendo que estudar é para entrar no mercado de trabalho.

O conhecimento como patrimônio cultural, como uma experiência de si, como uma experiência de transformar-se ético-estético-politicamente através dos conhecimentos, transformando-se e transformando a realidade em que vive, não é o objetivo da educação. Vejo aquela aluna sem paixão, sem apetite, sem emoção se deixar ser fabricada pelo mercado da informação, pela fábrica de consumidores de informação que se transformou a escola.

### 2.9.2 – saúde mental, disparadoxificação, espaços e instituições:

#### Da fábrica do paciente, doente mental e do usuário

Eu era um adolescente quando, de volta de uma viagem aos países da Escandinávia, manifestei minha surpresa pela presença de muitos deficientes físicos pelas ruas daquelas cidades, e ingenuamente me perguntava por que tão alta “patologia”. Só depois entendi que estava diante do resultado do alto senso de civilização daqueles povos, que apenas tornava visível o que em outros países era invisível. Escolhas urbanísticas resolviam barreiras arquitetônicas; políticas de integração permitiam a visibilidade dos excluídos. Em outros contextos, acontecia o contrário: a ampla visibilidade de deficientes físicos correspondia, nestes casos, ao abandono, à degradação de certas áreas em relação a outras. Aqui a miséria preenchia, lá a riqueza excluía. Enfim, começava a entender que a presença ativa – a cidadania – dos sujeitos que povoam a cidade ou a sua exclusão, a própria qualidade das relações no contexto urbano, dependiam da ideia de cidade e de homem, dependiam da maneira pela qual, política e culturalmente, se concretizava esta ideia no cotidiano (VENTURINI, apud, BAPTISTA, 2009, p. 11).

Trabalhando há vinte anos em dispositivos de saúde mental, pude sobrevoar seus espaços, mesmo estando entre as suas paredes, nos seus corredores, atento à episteme que nunca muda, isto é, à lógica da psicopatologia, da nosografia, da nosologia, vendo a fabricação de experiências humanas sendo, dia após dia, objetificáveis.

Ao longo deste sobrevoou, vi entradas e saídas de profissionais. Uns “entrando de costas” para trabalhar, conforme uma colega adora dizer desta experiência de ir trabalhar, já olhando a porta de fora para ir embora correndo.

Durante a produção da minha dissertação de mestrado, que também versava sobre a lógica esquadrihadora de vidas, feita pela episteme que a saúde mental se apoia, pude extrair inúmeros depoimentos a respeito dos profissionais que trabalham já desejando ir embora. Abaixo, relato um destes depoimentos:

#### Um turno de ambulatório psiquiátrico.

São dez as pessoas marcadas para a manhã. Uma assistente social trabalhará comigo, como forma de articulação das redes interna e externa e de troca de ideias.

A primeira pessoa atendida é um homem com diagnóstico de psicose e que deixou de frequentar o CAPS sem que a mãe, que está com ele, nem ele, explique os motivos. Vários psiquiatras assinam consultas no prontuário, o que mostra a falta de vínculo. As receitas são conseguidas onde é possível e a cronificação segue seu rumo. Explicamos o funcionamento do CAPS, faço a receita, damos o encaminhamento, conferimos se a família pode levá-lo ao CAPS, dizem que sim e em quinze minutos vão-se embora. Fica em mim a sensação incômoda de que eles precisavam de muito mais. De mais atenção, mais conversa, mais conhecimento da realidade em que vivem, mais de mim, mais do serviço, saber quem trabalha na casa, de onde vem o rendimento e de quanto é, etc. E uma forma de garantir que realmente cheguem ao CAPS. E, se caso não chegarem, que saibamos. Fico angustiado, com a sensação de ter feito muito pouco.

Mas tem mais gente para atender.

Lá de fora me avisam que “tem mais um extra, só uma receitinha”.

Andemos mais rápido, pois, entra uma mulher que logo começa a chorar ao relatar que o ex-marido não está devolvendo o filho no dia e na hora combinados. O pai da criança e ela ficam com o filho em dias alternados, em acordo extrajudicial. Ela desconfia que o ex-marido está agindo da forma como descreveu para não dar mais nenhum dinheiro. Ela quer ficar todos os dias com o garoto, mesmo não tendo como cuidar dele, já que trabalha fora. Chora muito. Já está à espera de entrevista na Justiça. Fica claro que a intenção dela em ter o garoto todo dia é, também, para receber a pensão. Mas nem eu nem a Assistente Social tocamos no assunto. Isso iria levar a entrevista longe demais. A Assistente Social recomenda o Núcleo da Mulher, que pode ser mais rápido do que a Justiça. A mulher chora mais. Perguntada, diz que

o ex-marido não aceitaria vir à entrevista no ambulatório. Não indico medicação, mas que venha daqui a uma semana na Assistente Social, para outra conversa. Mas o que ela está precisando é para hoje, algo que lhe apoie, alivie a sua angústia. Não tem com quem contar para ajudá-la. A minha angústia aumenta, agora com a sensação de inutilidade, de mero repassador de problemas. Cada um desses atendimentos deveria levar pelo menos uma hora, ou serem discutidos em um grande grupo, com limite de tempo bem extenso.

A cada nova pessoa que é recebida cresce a angústia e a sensação de que o que é feito não é realmente importante para quem é atendido. As pessoas vêm procurar socorro e saem com remédios ou encaminhamentos. Precisam de socorro para hoje e não para daqui a uma semana, quinze dias ou um mês.

Com as más sensações aumentando e a fila lá fora também, o que alivia é a velocidade. Correr, atender rápido. Assim, com a correria, vários problemas são evitados: discutir o financiamento do SUS, debater o que a dupla de profissionais está fazendo, juntos, como unem seus conhecimentos, como deixam-se afetar pelo que o outro sabe ou não sabe, o que sentem em relação ao que estão fazendo. Evita-se também tocar na organização do ambulatório, que pode permanecer fazendo listas de quem vai ser atendido, produzindo números e não saúde. Contornamos também a difícil tarefa de entrar na vida das pessoas, mostrarmos-nos disponíveis, oferecer cuidado, possibilidade de retorno a curto prazo.

Como fazer tudo isso? Colocaria em questão toda a organização do atendimento. E também a organização interna de quem trabalha? Correr e não pensar. Finalizar o que tem que ser feito, dentro do modelo biomédico, tradicional, reconhecido, equilibrador de toda a falta de atenção com a população. E ir embora.

Mais um, mais uma, outra pessoa, mais um laudo para o INSS, mais um atestado para passe de ônibus, outros atestados para o INSS para pessoas que só vêm às consultas nas vésperas das perícias. Como parar para discutir isso? Com que tempo? Com que coragem?

O objetivo do turno de trabalho passa a ser ir embora. Para acabar o tormento, para não mais pensar no assunto, para não ver mais tanta gente sofrendo. Nem eu! (Psiquiatra da rede pública, PEIXOTO, 2007, pgs. 398 e 399).

Assim vemos que os trajetos, os espaços e temporalidades da saúde mental vêm reinscrevendo a lógica ultraliberal de produzir para amansar as paixões humanas. Vi, ao longo destes anos, trabalhos maravilhosos que produziam vida, mas, estes profissionais sem tempo para avaliarem suas práticas, seus discursos, suas teorias, acabavam por reinscrever a lógica da produção e do assujeitamento, sendo mais um "soldado do Estado". As teorias, práticas, discursos servindo para a normalização dos comportamentos. Decorre daí a tentativa de normalizar os desvios que escapam da média dos comportamentos sociais. As práticas em saúde mental, não todas, servem à lógica de desparadoxificação, isto é, servindo à supressão das contradições, das tensões,

dos paradoxos que podem aparecer nas experiências de cada pessoa, tudo isso em nome da pretenciosa Ciência (GORI, 2010a, 2010b ).

Os espaços e temporalidades dos dispositivos de saúde mental reinscrevem uma paisagem estática, através do ponto de vista que ali circula, dos vínculos que ali se estabelecem, das circulações segmentadas linearmente, através do tempo da produção, veloz, produzindo estrias na subjetividade de cada um. A saúde mental é a fábrica da ideia de doença mental, transtornos mentais, das disfunções que desordenam a vida social. Claro que a saúde mental não trabalha sozinha. Ela está de mãos dadas com a lógica providencial das práticas jurídicas que dizem proteger os direitos dos cidadãos. Estão também ao lado da lógica providencial da Ciência que promete a cura dos males, das turbulências das paixões humanas. E, de certa forma, a saúde mental reinscreve a lógica providencial religiosa, prometendo com suas práticas um lugar mais tranquilo para as almas enfermas. Uma "usuária" sempre gostava de me dizer: Dr. Paulinho eu sempre faço orações para o senhor... é Deus no céu e o senhor na terra!”. Eu me sentia quase um padre nestas ocasiões, ou mesmo um pastor com as suas ovelhas. Mesmo sabendo que eu me ‘inclinava’ às questões de cada um, buscando compreender as singularidades das suas experiências, não desejava encarnar a figura do cientista/padre/pastor. Preferia afirmar a minha posição artista/filosófica como forma de resistência a esta grande fábrica de pessoas passivas, crentes em teorias, como se estas fossem doutrinas a serem louvadas e oradas a cada consulta.

Venturini, ao início desta seção, nos indica a visibilidade dos seres que, em geral, são invisibilizados pelas instituições do Estado (e, mais contemporaneamente, pelas Ongs que estão de mãos dadas com o Estado!). Criam-se serviços de todas as ordens para que o feio, o horrendo, os anormais desapareçam da vista de todos. Estes não podem circular diante dos nossos olhos, é preciso acomodá-los em instituições para que desapareçam dos nossos olhos! E este serviço vem sendo bem feito pelas instituições. Mesmo que elas façam apresentações e festas para mostrar as produções destas pessoas, vemos, por sua vez, a produção de espetáculos para demonstrar a normalidade destas pessoas. “Nossa, olha só o que eles são capazes de fazer!”. Esta espetacularização dos usuários de saúde mental e de outras instituições se dá na medida em que a arte que estas pessoas produzem se torna uma arte institucionalizada, uma arte tutelada.

Se o que escrevo possa parecer ofensivo, digo o seguinte: o ataque aqui não é aos profissionais de saúde mental ou de qualquer outra instituição. O combate aqui se refere à lógica na qual estes mesmos profissionais acreditam e foram pedagogicamente catequizados. O combate aqui tem um inimigo certo: as instituições que a saúde mental produz, não colocando-as em análise. Veremos que os espaços das reuniões clínicas colocam em análise os fenômenos sensíveis humanos, as suas vidas, tomados como objetos clínicos, não colocando em análise o ponto de vista que movimenta o próprio encontro dos espaços de reunião clínica. Nosso sobrevoo não tem o propósito de ter as direções corretas, como se pretendêssemos dar a direção certa a ser seguida: preferimos ser errantes, deslocando-nos nos espaços, quer sejam teóricos, práticos, discursivos, quer sejam nos espaços dos vínculos e dos encontros que transbordam nos serviços de saúde mental e fora, na cidade.

A seguir, visibilizamos as instituições que instituem a saúde mental num ponto de vista que vem fabricar seus usuários, seus pacientes e seus doentes mentais. Não pretendemos abordar a questão dos espaços de exclusão do hospício, dos manicômios, mas, sim, demonstrar geopoliticamente que, para além das paredes dos hospícios outras formas de manicomialização podem ser fabricadas. Não desejamos falar dos espaços insalubres, cheios de fezes, de vidas perdidas pela cronicidade das práticas e do ponto de vista que assassina as vidas, deixando-as viver nestes ambientes. Desejamos, com o espírito livre, fazer ver com os olhos que não se aprisionam às lógicas hegemônicas que convertem aqueles que se deixam levar pelos caminhos prontos, pelas ideias prontas, por uma visão de mundo, mais uma vez, pronta.

Abaixo visibilizaremos as diversas instituições que a saúde mental fabrica e não coloca em análise (RAUTER & PEIXOTO, 2009, PEIXOTO, 2007). As instituições abaixo vêm servir à lógica de desparadoxificação da vida. Lógica que visa normalizar vidas, sonhos, gritos, gestos, comportamentos, risadas, tensões, inclinações, todos que sejam considerados desviantes... errantes!

a) **Da instituição da doença:** o objeto de trabalho dos profissionais de saúde mental ainda está ancorado à noção de doença mental. Cada um, filiado numa ou noutra escola teórica, compreende os fenômenos manifestados pelos usuários como psicopatológicos: fora da normalidade.

O conceito de normal vem de norma: norma vem de esquadro (CANGUILHEM, 1978). O objeto final em saúde mental é o de eliminar o “erro psicopatológico”, enquadrando-o em procedimentos predefinidos. Ainda podemos encontrar a famosa axiomática científica biomédica que versa sobre a analogia entre o corpo humano e uma máquina. “Rejeitar essa associação é indispensável para ampliar o conceito de saúde, resgatando seu sentido singular e subjetivo” (MINISTÉRIO DA SAÚDE/FIOCRUZ, 2005, p. 40).

Encontramos também esta lógica em saúde mental. No entanto, encontramos profissionais que valorizam a experiência sensível fenomênica como emergências de novos processos existenciais. Profissionais que compreendem a produção das experiências tempestuosas da existência. Experiências que se produzem e que se manifestam na existência singular, na relação com a existência coletiva.

Processos que, por definição, expressam a possibilidade de novas configurações estéticas de vida. Expressam novas configurações existenciais, compreendidas como formas de superação das dificuldades e adversidades do seu meio. Por este prisma, [...]“a saúde é compreendida, então, como a capacidade de cada um, de enfrentar situações novas, como a margem de tolerância (ou de segurança) que cada um possui para enfrentar e superar as adversidades do seu meio” (op. cit. pg. 40).

Segue-se destas enunciações que a definição de normalidade não pode estar referida às noções de médias estatísticas: configurando-se em medidas estabelecidas como universais e verdadeiras para os organismos. Por conseguinte, a definição de normalidade também não poderá se referir ao sentido empreendido e compreendido como aquele permitido e desejável num dado contexto sócio-histórico-cultural. Decorre daí que aquilo que é normal, numa dada condição sócio-histórico-cultural, pode ser concebido como anormal numa outra condição e vice-versa. O sentido de normalidade admite variações/modulações.

Cada um poderá ser compreendido pela sua capacidade de instituir suas próprias normas: compreendido pela sua potência normativa. Pelo que precede, seguimos as definições de Canguilhem (1978, p. 148 e 149) que nos diz: “Aquele que é doente não é anormal por ausência de norma, e sim por incapacidade de ser normativo. (...) A doença não é uma variação da dimensão da saúde: ela é uma nova dimensão da vida.” E ainda:

“Um ser vivo é normal num determinado meio na medida em que ele é a solução morfológica e funcional encontrada pela vida para responder a todas as exigências do meio” (op. cit., p. 113).

Decorre daí que aqueles que expressam experiências fenomênicas sensíveis em níveis paroxísticos, manifestando experiências tempestuosas – num grau de entropia elevado das dimensões a ele imanentes – acabam por visibilizar a incapacidade de normatividade no traçado de caminhos e de direções mais criativas na relação com o meio. Estes precisarão criar formas de compor novos enlaces e desenlaces num plano de forças que se desenha como constrangedor.

**b) Da instituição das classificações:** consoante ao que foi exposto no item anterior, o método a ser utilizado – pela maioria das teorias/saberes em saúde mental, tem como uma das metas o esquadrinamento das experiências sensíveis dos usuários em alguma unidade abstrata conceitual. Será preciso reduzir aquilo que se move diante das lentes dos especialistas numa unidade conceitual para que, doravante, os usuários recebam as outras intervenções de métodos que já estão – na maioria das vezes - dados/preestabelecidos. Nesta esfera, o método será aquele no qual a meta já está posta desde o início. O caminhar já está condicionado às teorias e prescrições.

Pensamos que podemos compreender, ou traduzir, as experiências sensíveis pelo grau de potência – seu poder de afetar e de ser afetado - a que cada um estabelece com os ‘meios’ em que interfere e é interferido.

Compreensão que nos convoca a instaurar relações mais ressonantes com aqueles que acompanhamos na nossa cotidianidade em saúde mental. E será pela leitura das emergências de subjetividade expressas em palavras, gestos, comportamentos, alegrias e tristezas, nascidas dos seus encontros com outras subjetividades, que poderemos ter ciência ou, noutros termos, traduzir e inteligir as múltiplas formas de composição que manifestam o seu *modus vivendi* existencial. Modos de vida que se configuram e se modulam dependendo do ‘meio relacional’ em que esteja submerso. Cumpre notar que o trabalho de “tradução” ganhará em maior sentido, uma vez em que o seu exercício não seja feito apenas pelo especialista, mas também pelas próprias pessoas que frequentam estes espaços. Esta experiência pode ser uma ferramenta para que cada um encontre o seu próprio sentido, na medida em que o sentido só faz sentido quando é sentido.

c) **Da instituição da cronicidade e da incurabilidade:** uma vez que os “tratamentos” não têm conseguido a “cura” dos transtornos - que são os seus objetos de trabalho -, o negócio/trabalho se dirigiu a controlar os sintomas, ou à sua remissão, ou ainda, a cada um aprender a conviver com a sua doença pelo resto da vida. As recidivas são vistas como parte do curso e da evolução das doenças.

Considerando que o curso da vida é marcado pela transitoriedade e precariedade da existência, como podemos crer que teremos estados estáveis das configurações estruturais e fisiológicas – no plano biológico – e, por sua vez, das emoções, pensamentos e imagens que estão implicadas e associadas às variações destas mesmas estruturas e fluxos fisiológicos?

A variação poderá ser inteligível como a *expressão potencial dos planos* – biológicos, ideativos, emocionais, energéticos dentre outros – para a superação das ‘infidelidades do meio’ (CANGUILHEM, op.cit.): variação da complexidade da existência como emergência possível para o enfrentamento de situações novas, superando os constrangimentos ou subordinações que o meio possa oferecer.

Uma vez que a dinâmica da vida é a emergência de novas situações que colocam em cena a capacidade de cada ser vivo em instaurar normatividades para a sua superação, podemos pensar sobre aqueles nosografados como esquizofrênicos, bipolares, dentre outras máculas classificatórias: eles são capazes, também, de criar normas de vida para viver a vida de uma maneira singular.

Noutras palavras, muitos conseguiram instituir para si ‘normatividades’ na relação com as variações do curso da vida. Estes estão curados, ou embarcaram na afirmativa experiência paradoxal da existência como a afirmação efervescente do caos e da ordem como planos constituintes da contingência da vida?

Aprenderam a instituir formas de vida não se subordinando às suas paixões ou verdades transcendentais, trilhando os caminhos dinâmicos que constituem novas formas de experimentar a complexa aventura do viver. “Na medida em que os seres vivos se afastam do tipo específico serão eles mesmos anormais que estão colocando em perigo a forma específica, ou serão inventores a caminho de novas formas?” (op. cit., p 110).

Segue-se desta interrogação, outra: até que ponto é mais simples "normalizar e normatizar" em máculas classificatórias, tratamentos e evoluções predeterminadas aqueles que se desviam da média social do que transformar as condições terríveis de existência, no plano sócio-econômico-afetivo-cultural? Até que ponto ainda encontramos teorias e práticas em saúde mental que, não de forma explícita e declarada, higienizam a cidade daqueles com quem, ela mesma, não quer se envolver ou se relacionar? Práticas e saberes que disciplinam, regulam, regulamentam, preveem o curso da vida daqueles considerados "anormais".

d) **Da instituição da fórmula: pergunta/resposta.** Cabe ressaltar mais uma vez: os usuários interferem muito pouco sobre os atendimentos que lhes são oferecidos. Os usuários, via de regra, se subordinam às práticas que, geralmente, estão predefinidas nas muitas teorias/saberes em saúde mental. Eles buscam respostas prontas para as suas questões.

e) **Da instituição das relações saber/poder:** os profissionais de saúde mental pouco se misturam aos usuários. Os primeiros ainda precisam das vestes do saber para manter a sustentação das suas práticas. A relação binária – usuário x profissional de saúde mental – é a regra. O primeiro se sente desprovido do saber sobre a sua vida: entrega a direção da sua vida às práticas/saberes dos profissionais.

Vale ressaltar que a instituição das relações saber/poder também pode ser movida por aqueles que, centripetamente, dirigem as suas práticas e as vidas dos "usuários" às teorias a que estão "acorrentados". "Correntes teóricas" que têm como vetor as hipóteses tomadas como universais e verdadeiras. Vetor que produz centripetismos invisíveis: apresentamos a *lógica especialocêntrica*, imanente aos especialismos.

Especialismos que, por definição, produzem ladainhas de centros de poder nas estruturas e na cultura em saúde mental. Nesta esfera, o que a experiência demonstra são especialistas filiados asépticamente numa ou noutra corrente teórico/prática. Não se constata, pela experiência, a tendência ou esforço das correntes científicas em saúde mental se misturarem, interferirem umas nas outras e, menos ainda, se envolverem aos saberes das pessoas.

f) **Da instituição dos espaços/dispositivos como aqueles que servem aos tratamentos das desordens psíquicas:** é comum que os centros de saúde mental sejam referidos pelas comunidades como “locais para malucos”. Aqueles que se sentem fora da "normalidade", procuram estes lugares por ouvir dizer – ou por serem, por sua vez, encaminhados por outros especialistas – sem saber ao certo porque estão indo – procurando estes serviços por uma experiência vaga.

g) **Da instituição da transinstitucionalização:** quando os usuários dos dispositivos de saúde mental não são atendidos naquilo que precisam, começam, eles mesmos, a fazer uma procissão de serviço em serviço, de especialista em especialista.

h) **Da instituição das terapias medicamentosas e psicoterapias como as únicas legítimas para o tratamento:** tornou-se frequente a seguinte proposição: ser tratado é receber uma receita e ser escutado por um psicólogo. Qualquer outra perspectiva que for oferecida para muitos usuários/parentes não é compreendida como um "tratamento" ou cuidado.

Instituiu-se, ao longo dos tempos, que todo comportamento que se desvia dos padrões médios sociais precisa ser “terapeutizado” para que se consiga "normalizar o quadro". Normalização que se efetua pela ação de procedimentos técnicos e científicos.

Vale ressaltar que muitas pessoas que passam por experiências de transformação existencial encontram a ajuda na própria comunidade: nas suas relações de vizinhança, nas igrejas, no interior da própria família. As intervenções especializadas em saúde mental são importantes instrumentos de transformação destas experiências; no entanto, não podemos acreditar que sejam as únicas. As intervenções especializadas não podem se constituir em centros de onde emanam todas as respostas para a complexa tecedura de produção de vida.

i) **Da instituição do segredo:** muitos estabelecimentos de saúde mental não oferecem espaços de discussão sobre a vida institucional. Os usuários/parentes/comunidade não têm a possibilidade de participar da formulação das estratégias, da forma de gestão, da possibilidade de se pensar outras perspectivas nas ações de saúde mental. A rigor, os profissionais não abrem discussões com os

usuários/parentes/comunidade sobre as suas instituições, sobre aquilo que se mantém instituído.

Pelo que precede, podemos ainda indagar: os oficinairos podem participar de reuniões técnicas de discussão de "casos clínicos"? Conheci uma situação num Caps de uma cidade do interior do Rio de Janeiro onde os oficinairos poderiam participar da reunião administrativa. No entanto, quando é chegado o momento da discussão dos casos clínicos", estes precisam sair.

Segue-se desta situação outra situação curiosa: durante as oficinas e na sala de espera os usuários falam das suas vidas, suas angústias, suas opressões, seus desejos, seus infortúnios, suas tristezas e alegrias. Os oficinairos sabem de certos detalhes da vida dos usuários que os especialistas não sabem. Considerando que, mudando a relação/vínculo, mudam-se os apetites, os desejos, as variações sobre os muitos temas da existência. Afirmamos a valorização da diversidade de perspectivas que acompanham o processo de produção da cotidianidade dos dispositivos em saúde mental.

Acreditamos que a edificação de relações mais estreitas entre os especialistas e outros profissionais, inclusive entre os usuários que ocupam a posição de oficinairos – pode contribuir para a tecedura de olhares mais ricos sobre as complexas manifestações da existência! Interferências, entreolhares: **transvisão**. A constituição de relacionamentos erigidos pela prática de uma ética instituinte, uma ética que admite a construção de perspectivas pela diversidade das subjetividades, pode ser uma dinâmica que possibilite uma normatividade relacional mais participativa na vida dos dispositivos, dinâmica movida pelas transações sociais de subjetividade.

j) **Da instituição da carreira de doente mental/anormal:** uma vez que os usuários ingressam nos dispositivos de saúde mental, estes se sentem entrando na carreira de doente mental/anormal. A lógica da doença mental é disseminada de forma avassaladora, não apenas no interior destes dispositivos, mas também nas experiências da cidade.

l) **Da instituição do “paciente foguete”:** ainda podemos encontrar intervenções onde o usuário é atendido rapidamente. Tal prática institucionaliza os usuários ao

assujeitamento, à mordação, uma vez que estes não têm tempo para compartilhar suas experiências com um profissional.

m) **Da instituição do usuário “bate e pronto”**: não é incomum que os estabelecimentos em saúde mental estejam “lotados”. Aqueles que chegam à recepção e recebem a informação de que não há vagas, são remetidos a uma lista de espera ou recebem orientação para procurar outro serviço, o que os leva a uma experiência de deriva existencial. Assim como uma bola de futebol, que mal bate ao chão e é desviada pelo pé do jogador, esses usuários são desviados da atenção de que precisam, mesmo que seja de serem escutados.

n) **Da instituição da “demanda invisível”**: consoante o que expusemos no item anterior, a instituição do “usuário bate e pronto” produz outra instituição: a da *“demanda invisível”*. Os estabelecimentos de saúde mental acabam não conhecendo sua real demanda: aquela dos que não conseguem neles adentrar! Produz-se uma demanda reprimida que fica do lado de fora. Há, portanto, “um fora” dos estabelecimentos de saúde mental que ela mesma desconhece.

o) **da Axiomática “Re”** – “Curar é retornar à saúde de antes da doença”. Esta proposição repousa na justificação do pleno restabelecimento das funções, uma vez que a lógica em saúde mental acompanha a axiomática da ciência médica: restaurar a saúde, restabelecer o estado de saúde anterior (CANGUILHEM, 2005).

Por este prisma, esta perspectiva erige a obnubilação do processo do devir. Como poderemos restituir e restaurar um estado de saúde se a experiência nos apresenta o curso das transformações? Consideramos que será impossível retornar a um estado anterior, quer seja psíquico, emocional, quer seja biológico e energético. Esta transformação é movida pela dinâmica das modulações entre domínios imanentes a cada ser na relação direta com outros corpos, com cada ambiente.

Em última análise, apontamos para o fato de que as doenças não possam ser reduzidas às limitações do poder físico de uma pessoa, mas, “[...] são dramas de sua história. A vida humana é uma existência, um ser, aí para um devir não preordenado, na obsessão de seu fim. Portanto, o homem é aberto à doença não por uma condenação ou

por uma sina, mas por sua simples presença no mundo”(CANGUILHEM, op. cit., p. 63).

**p) da instituição da inclinação clínica:** vemos em tantos seminários, congressos, reuniões de equipes, aulas de formação a discussão sobre a clínica, suas relações com a inclinação. “Clínica vem do termo *klinós*, que significa se inclinar. Daí é característico da clínica a inclinação!”. No entanto, deseja-se, por convenção, que o inclinar-se ao outro seja característico da clínica. Toda uma produção discursiva, teórica e prática se efetuou, ao menos há duzentos anos, quando as experiências fenomênicas humanas que se desviam da média social passaram a receber as "intervenções clínicas". Poderíamos complexificar a questão do *klinós*. Já existiram, na história da humanidade, mediante determinadas condições históricas, inclinações distintas. Sócrates se inclinava às pessoas com o seu método maiêutico. Pitágoras se inclinava aos seus ‘discípulos’ com o seu método de ‘exame de consciência’. Diógenes de Sinope se inclinava à cidade de Atenas com sua lanterna acesa, durante o dia, procurando o ‘verdadeiro homem’. Cristo se inclinou à humanidade em nome de um Deus, em meio a uma sociedade politeísta. São tantas práticas e formas de inclinação não sendo preciso descrevê-las todas.

Poderemos ir mais longe no nosso sobrevoo. A inclinação é uma questão antropológica. *Klinós* é uma experiência do homem em cada situação histórica. Mas, ainda sinto que podemos olhar mais adiante... *Klinós* é a experiência inclinatória dos homens que se inclinam, uns sobre os outros, ocupando-se com as questões da cidade, da *polis*. Teremos, então um *klinós* antropolítico: o homem que se inclina aos outros homens para governarem a cidade. Mas, ainda, é pouco... Voando mais alto poderemos ver que existem outras formas de *klinós*... outras inclinações se efetuam... *Klinóstopias!* Dos diversos lugares, dos outros lugares de inclinação! Vemos no nosso sobrevoo inclinações de diversas naturezas! A mãe macaca que se inclina ao seu filhote, quando olhamos para a cidade, vemos que a mãe se inclina ao seu filho; e que a amante se inclina para o seu amado. Voltamos o olhar para a selva e vemos que existem formas de inclinação interessantes: animais de espécies diferentes que se inclinam uns na relação com os outros, uns se alimentam de pequenos bichinhos que se alojam nas costas dos grandes animais. Teremos pássaros que irão se inclinar para retirá-los de lá. Mesmo o *clínamen* de Lucrécio, ou o *parênklisis* de Epicuro, inspirados na filosofia de Leucipo e

de Demócrito, são as inclinações necessárias para a produção de um desvio movente aos encontros das partículas que produzem o mundo, os corpos, agenciando distintas realidades, a vida! Vemos, no nosso sobrevoos que o *klinós* não é propriedade da clínica: é uma forma de exomologese e de exagoréusis. Em outras palavras, é uma forma de estar no mundo treinado para ver as coisas da vida e do mundo de uma determinada maneira. São inclinações treinadas, culturalizadas pela academia. Os sentidos, percepções, ideias, valores, afetos de quem segue o *klinós* acadêmico seguem a lógica de alguma teoria, de algum discurso que se orienta a um determinado estilo prático de estar com o outro num encontro clínico. Melhor dizendo: num espaço clínico. Decorre daí que o *klinós*, a inclinação clínica de que a saúde mental se utiliza é o artifício por convenção, é uma inclinação artificializada para lidar com os fenômenos que escapam às médias dos comportamentos sociais. *Klinós*, de direito e de fato, é uma experiência *klinóstópica*: os vários espaços e situações do *klinós*. Esta é a experiência que se efetua em condições espaciais, históricas, territoriais, vinculares, afetivas distintas e singulares. A clínica, nem a saúde mental é proprietária do *Klinós*. Uma *klinostopia* segue a lógica da etologia. Daí o *klinós*, na nossa perspectiva esvoaçante dos espaços e territórios é, primeiramente, etológica.

**q) da instituição dos "espaços estojo":** inspirados em Benjamin, pensamos que todo homem estojo tem seus espaços estojo. Assim a saúde mental vai criando suas práticas entoando vidas, pensamentos, projetos e processos existenciais. Por mais que se criem oficinas vemos que estas estão "tuteladas" aos seus profissionais. Se acaso o profissional faltar, em geral, as oficinas não ocorrem. Se a arte foi produzida no interior do "estojo terapêutico", geralmente, a apresentação para o mundo do lado de fora tem a companhia e a assinatura de que a "obra" foi construída num espaço clínico e ligada a saúde mental. Vemos que os espaços estojos produzem vidas tuteladas e obras institucionalizadas.

**r) da instituição do detergente... deter-gentes!** Assim Abramov (2011) definiu os espaços da saúde mental. Como um espaço detergente, produzindo a assepsia da cidade, retirando o possível ruído, tumulto e tensão do interior das experiências da cidade, colocando as paixões turbulentas humanas no interior dos seus espaços. Mas, um detergente asséptico é, por sua vez, um deter-gente: é uma forma de deter as gentes em espaços conforme a norma, conforme a lei, em conformidade com as teorias e

discursos detergentes. Nestes espaços, temos a fabricação de homens e mulheres sem história. Vivem a vida aprisionados em suas histórias pessoais, desprovidos do senso histórico: da história do seu presente que traz consigo os valores do passado, bem como as tensões do contemporâneo que nos empurram para um futuro impreciso e incerto.

**s) da instituição do profissional curupira:** poderemos encontrar, no campo da saúde mental, aqueles profissionais que não estão tão interessados nas suas questões. E isto não acontece só no campo da saúde mental. Ao invés deles estarem se ocupando com as questões públicas, uma vez que fizeram concurso ou foram contratados por tempo determinado, estarão eles com a cabeça e com os desejos em outras direções. Eles entram nos serviços como os curupiras: com o corpo para frente e os pés para o lado de fora. Tão logo têm uma oportunidade, seguem a direção dos pés: vão na direção da rua para fazerem outras coisas que mais lhes interessam.

**t) da clínica privada nos espaços públicos:** vemos pessoas fazendo terapias por anos ou por décadas nos espaços de saúde mental. Em geral, estas terapias estão centradas numa perspectiva analítica ou com ressonâncias com estas. Importante ressaltar que, no serviço público, poderemos nos servir destas metodologias. Nosso ponto de vista é que estas metodologias podem e devem ser utilizadas, mas não como consultórios particulares de longa duração nos serviços públicos.

## 2.10 - provisórias considerações heterotópicas

Fizemos um sobrevoo em diversas experiências heterotópicas. Voamos por último nos espaços da escola e da saúde mental. Vimos que todo um projeto de normalização se efetua nestes espaços. Todo um projeto de incorporação das verdades que circulam nos espaços escolares e de saúde mental são reinscritos por práticas, discursos e saberes. Os espaços escolares fazem incorporar informações, em meio à pedagogização dos comportamentos, do tempo cronometrado, do espaço recortado por assentos bem distribuídos e por disciplinas que mutilam a subjetividade. Os espaços cognitivos dos alunos são preenchidos por informações numa temporalidade instantânea: todos precisando aprender em tempo real, ao mesmo tempo. Não há tempo para pensar: só há tempo para dar tempo para engolir as informações prontas. Por isso,

conforme Virilio (2010a), vivemos numa sociedade do pensamento reflexo e não da reflexão, ou seja, do pensamento crítico. Virilio nos diz que vivemos um ‘tempo máquina’, que produz um pensamento reflexo, uma posição na vida, por sua vez, reflexa. Não vivemos um tempo da reflexão, vivemos o tempo do instantaneísmo. Vivemos o instante: as relações instantâneas, as leituras instantâneas, o sexo instantâneo, os cursos de formação instantâneos e tantos outros instantaneísmos. Não vivemos o presente de uma história que inclui as ressonâncias de um passado e as projeções de um futuro. O reflexo substitui a reflexão. A escola modela as subjetividades dos alunos com a crença de estudar para ser alguém na vida, num mercado de trabalho onde os valores são os da competição?! Perguntamos ainda: a saúde mental, no final das contas, vem cumprir o projeto de normalizar os comportamentos desviados para que estes se adequem mais uma vez ao mercado de trabalho?!

Os espaços da saúde mental incorporam suas hóstias medicamentosas e terapias confessionais, bem como ocupam o tempo com oficinas como alívio das paixões? No entanto, nestes espaços, a relação com o próprio espaço e o tempo tem algo de sacro, de sagrado, assim como Eliade (1975) nos fala sobre os processos de repetição, de consagração dos espaços, da construção dos espaços sagrados, do espaço como centro do mundo, dos ritos, dos seus simbolismos e da nostalgia do paraíso. O quanto mais as religiões tem uma liturgia forte, potente, mais seus fiéis se agarram, se ligam a elas. Assim, os espaços da escola e da saúde mental se sacralizam, através de uma liturgia que é fortalecida pela exomologese dos seus profissionais. Tanto usuários de saúde mental, quanto os alunos e pais, passam a acreditar, fielmente, que as crônicas rotinas de tratamento e de aprendizagem servem para conduzi-los a uma vida boa, uma outra vida, uma vida melhor do que a vida que vivem. Estes espaços são sacralizados por sua liturgia: suas temporalidades, suas formas de marcar o ritmo dos encontros, na forma como as palavras circulam, nas pausas, nas dinâmicas dos olhares, dos gestuais, de como os corpos são dispostos neles mesmos. Os alunos e usuários veem os professores e especialistas como algo de sagrado: não se pode contestá-los. E, nestes heterotópicos espaços institucionais, vemos a fabricação de sujeitos infantilizados pela catequização diária das suas almas e paixões através dos *livrotópos das tristezas* (CID, DSMs e os livros de psicopatologia) e dos livros didáticos da educação. Estes são as bíblias que regem os espíritos infantilizados pelas partituras que, na relação com estes são

compostas. Sempre precisarão de uma palavra dos seus pastores especialistas-educadores, sempre precisando de um dose de verdade para anestesiarem suas existências. Curiosamente, o termo liturgia vem do grego *leitourgia*, significando ‘função em serviço público’. Como as práticas de saúde mental e as escolas têm uma íntima ligação com a *Res publica*, isto é, a coisa pública, afirmaremos que elas são litúrgicas. Assim, as práticas, discursos e saberes da educação e da saúde mental são o conjunto de elementos instituídos, liturgicamente, isto é, com uma função pública. Ah... Nem à lógica das religiões, a saúde mental e a educação escapam.

Se o tom das nossas partituras soa à profanação, diremos que a única forma de reenviar os espaços públicos ao seu verdadeiro sentido, o sentido da *Res publica*, compreendendo-os como coisa pública, será profanar os espaços que se sacralizaram, quer seja pelas partituras compostas pela Ciência, pelo mercado, quer seja pelas religiões e pelo Estado. A profanação é a restituição dos espaços ao livre uso dos homens (AGAMBEM, apud JAQUES, 2010). Estas partituras compõem a grande tirania das mentes, dos corpos, dos desejos, da maneira como pensam as pessoas, as populações, os povos pelo mundo inteiro. Partituras totalitárias e tirânicas!

Cumprido notar, o termo profanação vem do latim . *profānus*: *pro* – ‘diante de’ + *fānum*: *lugar consagrado aos deuses, templo*. Literalmente, profano é aquele que está em frente ao templo e que não entra nele. Daí, profanar os espaços sacralizados pelas partituras totalitárias compostas pelos agenciamentos do Estado, religiões, ciência, mercado, mídia etc. será não entrar nesta trama, mas, fazer da trama o próprio antídoto para aqueles que dela se envenenaram. E será pelas partituras profanas que construiremos os capítulos seguintes, fazendo contrapontos com as partituras totalitárias-tirânicas.

## *INTERMEZZO II*

Caminhamos pelo segundo capítulo que nos apresentou a temática dos espaços. A cidade com seus espaços estáticos, suas instituições, as clivagens do tempo e dos espaços, as heterotopias e os espaços outros. Vimos que a relação com os espaços segue a ordem dos circuitos bem estabelecidos e preestabelecidos. A errância é sinônimo de desvio. Vagar é ser ocioso. Ser ocioso é ser vagabundo. O trajeto virou instituição, uma vez que cada um segue os traçados que são bem definidos por horários, caminhos a serem seguidos e trilhados para o alcance de objetivos e metas preestabelecidos.

Nesta esfera, vimos que a cidade se segmenta em linhas que se pretendem previsíveis e estáveis. Toda uma política geométrico-geográfica se instaura de maneira crônica, produzindo subjetividades moduladas e modeladas a partir de certos traçados cronificadores do desejo. A relação crônica com os espaços está intimamente relacionada à relação com a clivagem do tempo em objetivos bem definidos, marcados para o cumprimento de metas, por conseguinte, precisas. O inesperado, a surpresa, o acaso não fazem parte da clivagem temporal e espacial quotidiana.

No entanto, um pouco de ar fresco nos é proporcionado por Foucault, quando ele nos apresenta a lógica dos espaços outros, das heterotopias, compreendidos como os espaços utópicos estéticos que fazem contrapontos com os espaços reais estáticos das cidades. Os espaços-tempos clivados e institucionalizados encontram seus contrapontos quando algum vetor de criatividade, de criação, de inovação recompõe estes mesmos espaços. Vê-se que a realidade individuada nas instituições e na cidade se transindividua noutras possibilidades, em novas individuações, em novos modos de vida quando o grau de potência, isto é, o poder de ser afetado das instituições e da própria cidade ganha outros movimentos, mais estéticos e menos estáticos.

Vimos no segundo capítulo sobre os espaços de construção de si para si, fazendo parte da experiência grega clássica na qual e pela qual uma ético-estética da existência não promovia a separação entre a vida interior e o mundo exterior. O si e o mundo se entrelaçavam de forma composicional, ethomodulando-se pelas defasagens proporcionadas pelos encontros com um mundo tensional, guerreiro, artístico, político, sensual e religioso.

No entanto, verificamos o projeto da cristianização do mundo que inverteu a cultura clássica de si para a cultura de uma vida interior. O tempo ganhará uma relação com o espaço interior e com o espaço divino de Deus e do infinito da outra vida no céu.

Cada um deverá renunciar ao cuidado de si, deixando de tomar a própria existência como obra de arte. Nesta condição histórica, o *télos* mudou: agora a finalidade não será mais a do cuidar de si, mas, a construção de um espaço interior, dirigido à busca da imortalidade e da pureza do corpo para, com efeito, obter-se uma alma limpa.

Seguindo os caminhos do segundo capítulo vimos a questão do indivíduo moderno e o espaço da interioridade como objetos da confissão científico-especializada. Uma das maneiras das pessoas se tornarem objetos foi produzida pela ‘investigação científica da sexualidade’. Nesta esfera, inicia-se a preocupação de cada um, dirigindo sobre ‘si’ o olhar científico acerca dos desejos, dos comportamentos, e ações. *O espaço da vida interior estará tutelada aos conhecimentos e à escuta especializada, daqui para frente.*

A cultura das especialidades ganha os espaços das formações Psi. Toda uma culturalização dos sentidos, das formas de ver o outro, de se ver, vem simplificar o ponto de vista complexo sobre as realidades existenciais pela ideia de que cada um tem uma vida interior que deve ser decifrada, de que cada um possui uma vida interior autônoma, como se o mundo fosse um adereço na nossa subjetividade.

Ao final do segundo capítulo caminhamos através das clivagens espaciais e temporais da educação e da saúde mental. As duas possuindo características em comum: colocar em ordem através dos seus discursos, práticas e saberes os corpos que precisam receber a modelagem precisa para corresponderem ao mundo e às políticas teleológicas e finalistas de Estado.

Veremos, no terceiro capítulo a prática da Heterogênese Urbana e a sua relação com a cidade, com os espaços, com a temporalidade, com a subjetividade que compõe a própria cidade. Cumpre notar que a Heterogênese Urbana não se pretende uma prática otimista, na qual se perseguiria um ideal de felicidade, de ocupação dos espaços, quer sejam institucionais, quer sejam nos espaços pela cidade, com o objetivo de que todos ‘tenham que’ construir, como um ‘deve-se’ uma relação estética consigo, com o tempo, com os espaços. A Heterogênese Urbana também não se coloca na posição pessimista de que não há mais nada a fazer. Seguimos a lógica de que entre não fazer nada e fazer algo, escolhemos a última. Não se perseguem resultados, mas, sim, o conhecimento sobre as suas potências vitalizadoras e suas potências desvitalizadoras. Veremos algumas das possibilidades das composições modais de individuação nos espaços da cidade.

## CAPÍTULO 3

# SINFONIAS URBANAS, CIDADE E HETEROGÊNESE URBANA

### Anômalas Filosofias do Urbano

Dessacralizar os espaços da cidade, dos teleologismos das suas instituições, da própria circulação *fetichizada* da cidade, com caminhos, trajetos, lugares a serem vividos e compartilhados seguindo uma ordem dada cronicamente, através de processos de subjetivação que se dão em nome do consumo de serviços e de lugares que seguem esta lógica.

Dessacralizar os desejos que se ligam às instituições, acreditando que os problemas de cada um serão resolvidos por seus profissionais e pelas práticas que ali circulam; dessacralizar os espaços da cidade para efervescerem as tensões, os cruzamentos do inesperado, abrindo passagem à voz, dando corpo ao desejo, dando uma aleatoriedade aos trajetos como busca de uma atenção ao ínfimo, àquilo que estava imperceptível no perceptível da cidade. Tensionar o movimento deste fundo imperceptível que está sempre chapado nas imagens que produzem ruídos hipnóticos de percepção contidos nos *outdoors*, nas publicidades das lojas, dos ônibus, nos motociclistas de entrega e de serviços, será visibilizar o urbano.

O urbano (LEFBVRE, 2009), ao invés de ser a cidade, compreendida como um lugar de construções urbanizadas, como um complexo de infraestruturas nos quais vivem as populações, será compreendido como os espaços dos encontros, das práticas oriundas das efervescências e tensões do social. Ele não pode ser medido, previsto ou criado determinadamente. Ele se tece no tecido indeterminado da vida que compõe os interstícios dos projetos urbanísticos da cidade. Delgado (2007), fazendo referência a Lefbvre, nos dirá que o urbano é o que não pode ser planejado, estruturado previamente como um projeto.

Como contraponto dos projetos urbanistas, o urbano, segundo Delgado, é, por excelência, a máquina social. Ela é a potência colossal de fazer e desfazer os tecidos coletivos, escapando a toda lógica teleológica de Estado e de mercado. O que se tenta

sempre são as confecções de projetos urbanísticos, de urbanização que têm o objetivo de tranquilizar o urbano, isto é, a potência desassossegada que sempre se extravasa pelos interstícios das edificações da cidade. Será a potência do urbano que compõe a vida da cidade em novas individuações.

E as sinfonias urbanas são as expressões deste urbano que não se diz das políticas arquitetônicas ou de urbanização da cidade. Estas últimas têm o teor da organização, da aniquilação das tensões, sendo a busca permanente da ordem de Estado que visa ao controle e à servidão da população com suas promessas mirabolantes e hipnóticas, como estratégias partidárias e de interesses privados à custa da coisa pública. E, assim os serviços do Estado vão sendo criados, sempre com a esperança de que vão dar conta de alguma realidade vivida pela sociedade, criando sempre mais um projeto ou produto como estratégia hipnótica de controle das populações.

Dessacralizar os espaços será produzir sínopes, abalos rítmicos nos trajetos e nas paisagens estáticas que as instituições, quer sejam públicas, quer sejam privadas, constroem na experiência da cidade. Produzir sínopes será fazer um corte naquilo que já estava, de certa forma previsto, podendo disparar vetores caóticos e indeterminados que cortam a vida cronificada, irrompendo outras percepções, outros movimentos do desejo, outras atenções, outras imagens, antes imobilizadas pela cronificação das paisagens estáticas que os espaços da cidade tentam garantir.

E foi assim que os profissionais dos Espaços de Convivência e Cultura do Programa de Saúde Mental de Macaé (RJ), escolas (municipais e privadas), artistas, o grupo Portadores de Alegria, pessoas da comunidade e outras instituições produziram pontos de convergência de sínopes. Pontos que convergem, aleatoriamente, os desejos, os interesses das pessoas que vêm, em diversos encontros, dar corpo e outras direções às suas vidas. Para além das terapias, a Heterogênese Urbana produz sinfonias. Em movimentos não previstos, não calculados e não metrizados, os acontecimentos se tecem num revezamento aleatório dinâmico. E pelo método contrapontístico das composições das existências, vemos que a vida se tece em ato, no calor fresco do urbano que tem cheiro de gente, de merda, de suor, de pele, de sonhos, de desilusões, no frio dos ventos, no calor do sol a pino, na chuva que vem celebrar a vida, tudo isto, pegando cada um na sua correria do dia a dia, assim como se pega o cachorro pelo rabo!

Abrir-se à experiência do urbano será conectar-se às caóticas sinfonias que escapam à ordem cotidiana dos espaços da cidade. Neste ponto pensamos o urbano como a experiência indeterminada, paradoxal, imprevisível, aleatória e caótica, ela mesma, produtora de novas formas de vida em meio às edificações da cidade. O urbano é o contraponto intensivo passional e ativo, animalesco e sensível, que reúne gentes, desejos, sonhos e vidas. É a experiência indeterminista e não teleológica da potência do urbano que tece a potência da cidade! Conceituaremos esta potência indeterminada do urbano como o *apeíron urbano*. Inspirados em Simondon e nos filósofos milésicos, vemos a potência da vida da cidade se tecer pelas indeterminações dos fluxos dos desejos, dos choques entre culturas, das tensões cidadinas que fazem mover aquilo que se pretende imóvel e estável. A cidade é feita de compostos de relações, de paixões, de desejos, formando uma grande partitura tensional e contrapontística de vida.

Entrar em contato com o *apeíron urbano*, será se conectar com a diversidade, com os agregados heterogêneos de gentes, pessoas, culturas, credos, desejos, sonhos e ilusões. Abrir-se a esta potência será se aventurar a conhecer as estrangeirices que a cidade, porta. Conhecer as travessias e travessuras daquilo que é anômalo, aleatório, que não tem nome, que é impessoal e impreciso. Entrar na dança daquilo que é a aliança do múltiplo e que fervilha movido pelo frescor das diferenças. Conhecer o mundo movediço das heterogêneas formas de ser será conhecer a cidade pelo seu avesso. Entrar em contato com o *apeíron urbano* será se conectar com o contraponto das linhas, direções, projetos e as normas que regulam a cidade. Será entrar no fluxo de viagens onde não se tem uma rota precisa, sem precisar de GPS, mapas ou traçados já definidos. A orientação latitudinal e longitudinal se diz das percepções aguçadas, das capacidades de se deixar ser tocado pelas tramas do acaso, de não tentar controlar o incontrolável, conhecer as avessas do mundo como se vê um país, sua cultura, suas gentes, suas contradições e paradoxos, pela primeira vez. Será se permitir viver os paradoxais contrapontos que fazem da cidade uma cidade. A vida que habita a cidade entra em novas composições modais de individuação quando a potência do urbano faz os contrapontos com as paisagens arquitetônicas da própria cidade.

A experiência de contatar o urbano será a de se desgarrar das verdades prontas, das crenças e valores estabelecidos, indo navegar onde não se é preciso. Não há precisão no contato com o urbano. Este é o fluxo estrangeiro que nos convida a nos desviar das

nossas certezas, garantias e repetições que nos asseguram sempre a ideia de um mundo estável e previsível. Transbordar da vida previsível é se conectar com as inúmeras descobertas que podemos ter com pessoas que nunca vimos antes. Viver sempre com as mesmas pessoas pode ser um perigo, conforme Vauvenargues, filósofo do século XVIII (apud, BOVE, 2010c)!

Uma cidade é cheia de gentes, de experiências, de modos de ser completamente diferentes. Uma cidade tem tantas faces, quantas são as das pessoas que, nela mesma, habitam. Tomar o urbano como um objeto a ser apreciado será entrar em contato com um objeto múltiplo, fugaz e plástico. Este é um objeto de diversas faces. E poderemos nós termos diversas relações com este urbano, através do e pelo encontro com as tantas formas de viver, de sentir a vida na cidade, dos sentimentos e dos seus encontros. Mas, o quanto nos deixamos tocar pela diversidade que habita a cidade? O quanto nos deixamos tocar pelas diferentes formas de habitar a cidade, conhecendo um pouco mais como a cidade, se faz e se refaz e, contrapontisticamente, nos fazendo e nos refazendo? O quanto nos deixamos nos individualizar, compondo encontros com o estranho, com o heterogêneo, fazendo parte de uma imensa composição de individuação coletiva, dando novos contornos, novas corporeidades e paisagens da potência do urbano?

Vauvenargues (apud. BOVE, op. cit.) nos apresenta a cidade de Paris, no século XVIII, como aquela que poderíamos encontrar tantas diferenças, tantos costumes, uma variedade de gentes onde viviam homens de todos os estados, de todas as províncias, de todas as nações, reunindo, num só ponto os raios de luz espalhados pela multidão que traz consigo os conhecimentos, os sentimentos e as virtudes do mundo. Vemos a experiência tensional e composicional do urbano ser tecida em tantos lugares, em tantas épocas, construindo a história viva e intensa de cada cidade, de cada nação. O urbano exprime um conhecimento que corre as ruas, que recorta as vielas, que faz compreender aquilo que todo mundo já sabe mesmo sem ter sido dito, exprimindo a potência da multidão urbana que nos habita.

Benjamin (2013) nos apresenta a Paris do século XIX como uma cidade em passagens. Segundo Benjamin, em 1869 as ‘ruas galerias’ de Fourier darão a composição de uma cidade que adota uma estrutura que é feita com seus apartamentos e lojas, sendo a decoração ideal para o *flâneur*.

O *flâneur* observava a ‘cidade em passagens’ de Paris, se abandonando em meio às imagens da multidão que tecia os fios dos trajetos citadinos. O *flâneur* é aquele que está em meio à multidão, ele é o explorador das multidões, abandonado a um tipo de vertigem-embriaguez, para além de um eu individuado, embriaguez nascida desta relação com a multidão de pessoas e acontecimentos que emergem da própria experiência do *flâneur*. Na nossa concepção, ele aparece como o fisiólogo ‘leitor de realidades’, assim como os filósofos pré-socráticos liam o mundo, as realidades que se compunham a cada instante, como realidades que se individuavam na e pela complexidade do mundo. Ser um leitor de realidades, um fisiologista será seguir a lógica da *physis*, da realidade pré-individual que está presente em cada um de nós. Será seguir aquilo que é indeterminado, paradoxal, inconstante e que vive nos contratempos do tempo cronificado, que também habita e movimenta as gentes da cidade e a cidade ela mesma. Cabe ressaltar que não se pretende ser um ‘leitor de realidades’, um *flâneur*... Na nossa concepção, ele emerge do abandono daquilo que é tão individuado e determinado em cada um de nós, para a viver a experiência de olhar por todos os poros através das percepções aguçadas, sensuais, sensíveis e estéticas que só podem nascer na relação com a multidão. Olhar poroso, atravessado pelas porosidades das ruelas, ruas, avenidas, praças, caminhos e descaminhos da cidade. Olhar poético, *poiético*, criativo e criador de sentidos, *poiésis*... vida!

Pretendemos apresentar algumas paisagens do urbano, com suas tensões, modos e modulações. Estaremos articulando os conceitos de Spinoza, Simondon e de outros autores para pensarmos, contrapontisticamente, os inúmeros conhecimentos que a potência do *ápeiron urbano* nos diz.

### 3.1 – afecções urbanas:

#### Desassossegos, Engarrafamentos e Cruzamentos.

Ela está dentro do ônibus. São nove horas da manhã de quarta-feira. O dia está lindo. A jovem senhora, com pouco mais de 40 anos, vai em direção a tão odiada reunião das quartas-feiras do seu trabalho. O ônibus está lotado e, mais uma vez, parado. “Que trânsito de merda, ela pensa”. Todos os dias, nas suas idas e vindas pela

cidade, ela precisa passar por isso. Seu olhar fica perdido em meio às pessoas que estão do lado de fora do ônibus. Gente de tantos lugares, de tantas idades, com tantos desejos. Ela vê os trajetos de cada um. Cada um indo de um ponto ao outro da cidade, mesmo sem saber porque se vai a eles. Ela tem a ideia de que cada um já tem um trajeto definido. E ela percebe que a sua vida é definida do início ao fim do dia... Vendo o caminhar de cada um lá do lado de fora, ela se mistura às imagens das vidas de cada um que passa. Ela vê a passagem de cada um e é tocada pelas possíveis histórias que a cidade carrega consigo. Uma senhora pedindo esmola, o adolescente que entrega os papeizinhos dos lugares que compram ouro, muitas pessoas tentando atravessar a rua em meio aos carros parados, um bebê que suga o peito da mãe dentro de um boteco, o guarda de trânsito perdido sem saber o que fazer com o grande engarrafamento, o carro de transporte de valores que sai de uma agência bancária cheio de grana, o cachorro que é enxotado pelo moleque de rua.

E Joana<sup>47</sup> se dá conta de que é parte deste amontoado de imagens de vidas que vem e vão, de um lado para o outro, às vezes, sem saber para onde. Através da paisagem múltipla, vista pelas paredes de vidros do ônibus parado, ela pode ver como a cidade se faz e se desfaz, refazendo-se. A cidade se enrola e se desenrola através destas imagens. É uma grande partitura que se compõe pelo desenrolar destes encontros. De dentro do ônibus, ela escuta um senhor revoltado: “A culpa do trânsito tá assim é nossa mêmô... nós é que deixamos a cidade nas mão dos canalhas que fazem o que querem com o dinheiro do povo!”, Joana, mulher inteligente, fez faculdade e agora faz seu doutorado, sabe que, no fundo, as coisas funcionam assim mesmo. Ela sabe que vai para tal reunião para se falar, discutir, propor ideias, mas, que no fundo não se muda muita coisa. Pensa mais uma vez: “Que vida de merda!”. Pensa no quanto o seu doutorado poderá ou não contribuir para mudar o mundo, e o seu mundo também! Pensa sobre a tese e se esta será mais uma que ficará nas prateleiras da sua universidade para ser lida por um restrito grupo que, praticamente, falam uma língua que não é a linguagem das ruas, das multidões e da vida... Ela presencia o gozo dos conceitos acadêmicos como se eles fossem o gozo dos pretensiosos semideuses terrestres.

---

<sup>47</sup> Todos nos nomes apresentados nas narrativas são fictícios, preservando a identidade de cada pessoa.

O ônibus anda uns vinte metros e pára de novo. O som estridente dos freios do ônibus produz a imagem de que todo mundo já está na reunião e que ela, mais uma vez, vai chegar atrasada! O aperto no peito, a respiração curta, o corpo contraído falam sobre a vida de merda que vive. Fica mais angustiada quando percebe o estado do seu corpo, que nasce da imagem de ter a obrigação de participar de algo que ela não acredita mais! Olha a paisagem das pessoas passando, umas mais rápidas, outras mais lentas e se pergunta: “Será que tem alguém aí sentindo a mesma coisa que eu?”

O ônibus passa por mais um cruzamento. Os seus olhos castanhos e delgados não conseguem alcançar o fim do engarrafamento. E na passagem do cruzamento, vem uma pergunta na cabeça tumultuada e atordoada de Joana: “Por que eu estou vivendo esta vida de merda?”. Seu olhar é pura luneta lunática que busca um ponto, algo para se conectar e traçar outros caminhos em meio ao seu descaminho... Na passagem do cruzamento, em meio ao engarrafamento, ela escuta, do outro lado da praça, o som das crianças que cantam uma canção. O som chega, passando pelas paredes de vidro do ônibus, invadindo o seu interior, levando o olhar de algumas pessoas naquela direção. Alguns perguntam: “O que é que tá acontecendo na praça?”. Outros respondem: “deve ser alguma Igreja fazendo um culto...”. Um outro fala: “Ah... deve ser coisa de política!”. Joana olha para as quase duzentas pessoas que estão amontoadas lá ao longe e pensa: “Já que vou chegar atrasada... atrasada e meia pra essa reunião de merda...”. Ela sai, pedindo licença para as pessoas que estão amontoadas dentro do ônibus. Seu corpo se mistura à estreita passagem do interior do ônibus, em meio aos corpos suados e cansados do ritmo marcado pelo trânsito que dá pausas infinitas na temporalidade finita da avenida. Joana pede ao motorista para saltar do ônibus parado fora do ponto. O motorista dá uma risadinha e abre a porta. A estudante de doutorado, rompendo o tempo estático marcado por sinalizações, reuniões, obrigações, como há muito tempo não fazia em sua vida, sai correndo na direção da multidão. Ela corre em direção a alguma coisa que nem ela mesma sabe, mas que seu corpo-como-um-todo indica que é para lá mesmo que ela deve ir. E, em meio às folhas caídas no chão do mês de maio, ela abre passagens para seus pés que, há muito tempo, não sabem o que é correr em direção ao nada, ao que não se sabe, ao indeterminado. Como um cometa bizarro, carregando sua bolsa e papéis da reunião, a mulher sente uma sensação absurda ao se perguntar sobre sua vida, através das imagens dos manicômios que construiu para si mesma. Viver a experiência absurda

de questionar a sua vida tão organizada, tão previsível e determinada para viver as incertezas da vida produz que afetos angustiantes, carregados de dúvidas. No entanto, pelo movimento do seu corpo lançado no espaço da praça, em meio aos olhares dos outros, ela se encontra com uma sensibilidade adormecida e anestesiada pelo hábito de sempre viver a vida de forma cronificada nos espaços-tempo estáticos pela lógica determinista e teleológica da cidade institucionalizada. Joana percebe que ela não é só inteligência, ela é também sensibilidade nascida na relação com os entornos, com os contornos e passagens da cidade. O sentimento de absurdo nasce das imagens de experimentar a ruptura das suas linhas previsíveis e se permitir viver o estado de contradição entre ela mesma e o mundo que está ali, diante dela, sendo puxada por uma vaga sonora vinda de uma multidão. Joana, mulher inteligente, educadora e fazendo seu doutorado em literatura é tomada pelas palavras de Camus que atravessam as passagens das suas ideias... “O sentimento de absurdidade, no contorno de qualquer rua, pode tocar a face de qualquer homem” (CAMUS, 2013, p. 18). E em cada passo em meio às folhas de papel que começam a se soltar das suas mãos, sobrevém o sentimento de sair da sua decoração habitual de vida. A paisagem da praça, as vagas sonoras indefinidas das vozes das crianças, os bêbados andando nos seus passos de equilibristas, lançam Joana na vertigem do absurdo. Vertigem filha dos paradoxos confrontados na relação com o mundo, instável, imprecisamente a se individualizar a cada instante.

Ela chega, em meio a multidão, ajeitando o seu corpo em meio aos corpos das outras pessoas que se amontoam para ver as falas de uma senhora que toma a palavra para falar sobre a questão da violência. Seus olhos brilham quando vê as crianças falando que ali é uma sala de aula a céu aberto: [...]“aqui todo mundo aprende com todo mundo”. Joana é tomada por um arrepio como há muito tempo não sentia em sua vida. E se dá conta de que a sua vida perdeu a paixão, trabalhando mais como uma burocrata, indo de reunião em reunião, trabalhando mais com coisas que mais matam o desejo, a força de criação. Poder estar na rua e levar poesia, literatura, misturar aquilo que é da academia com os saberes das gentes de todos os lugares... Ela olha para cima e vê o céu azul rodeado pelas árvores centenárias que deixam cair seus cipós como os véus da natureza que entornam todo aquele momento. Em meio a natureza, ela pode ver, em ato, a coragem das crianças, dos adultos, dos idosos, dos adolescentes, dos bêbados, inclusive ao cachorro de rua que está acomodado embaixo de uma grande árvore, todos

tomando a palavra para falar ao mundo sobre as questões da violência. Joana vê nas palavras dos outros como ela mesma se violenta, vivendo a sua merda de vida cronificada. E o assunto chega à questão das microviolências: desde aquelas que fazemos, em nossos pensamentos, às pessoas, passando pelos xingamentos aos outros, ou ainda, ao descuido com as crianças; passando pela questão da ausência de atenção com os idosos, com os animais, com a natureza e no descuidado com a nossa própria vida. Joana se lembra de que a vida passa rápido e ela se vê matando o tempo da sua vida. A paisagem da sua vida se mistura com a paisagem da multidão da praça. Levantar-se, arrumar-se, marido, filhos, levar os filhos para a escola, sair correndo para pegar o ônibus, trabalho, o sexo que não está bom, o gozo que já não vem mais como já foi, tudo isso lembra mais uma vez Camus. Ela se lembra que traz consigo o livro que leu na adolescência pobre e que traz consigo: O Mito de Sísifo de Camus (op. Cit., pg. 20). Procura uma parte que fala sobre isso que ela imaginou à pouco... e encontra: “Se levantar, trem, quatro horas de escritório ou de fábrica, almoço, trem, quatro horas de trabalho, almoço, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado sobre o mesmo ritmo este caminho se segue facilmente na maior parte do tempo. Um dia somente, o “porque” se insurge e tudo começa neste tédio com nuance de surpresa”.<sup>48</sup>

O corpo de Joana fica todo remexido, ela sente um arrepio que corre da cabeça aos pés, como num acordar em meio ao sono de olhos abertos, vividos na anestesia da sua vida. Ela percebe que o seu estado de corpo mudou, como se estivesse ligada a uma tomada elétrica. E alguém fala sobre gozar a vida e Joana percebe que pode gozar a vida pela pele.

Num ato sorrateiro, uma pessoa se aproxima dela e fala: “Seja bem-vinda, você quer se sentar? Tem uma cadeira ali pra você! Joana, com o olhar perplexo, pergunta: “O que que está acontecendo aqui? Eu estava passando por aqui... eu estava dentro do ônibus e decidi saltar pra ver o que estava acontecendo...”. A pessoa falou: “Este é um momento em que as pessoas têm o direito de falar o que pensam, o que sentem... Você está vendo as pessoas andando na rua? Quais são os lugares que elas têm pra falar, pra

---

<sup>48</sup> Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement.

ouvir as experiências dos outros? Aqui é o lugar que todo mundo passa pra deixar uma palavra pro mundo.” Joana fica muda por instantes, tentando compreender como um engarrafamento pode ser fundamental para se dar novos sentidos, novos traçados em nossas vidas. E Joana fala para a pessoa: “Eu estava vendo a cidade do lado de fora do ônibus e só estava olhando para coisas que me entristeciam... Mas, eu escutei o som das crianças aqui na praça e eu vim correndo ver o que era isso... que loucura... eu indo pra reunião e agora estou aqui com você!”. Ela pergunta para a pessoa: “isto aqui é alguma terapia?”. A pessoa responde: “Não! Mas, já vimos muitas pessoas transformando as suas vidas passando por aqui”. E Joana e a pessoa que a acolheu conversaram na borda de tudo aquilo que estava acontecendo. Ela se sentiu no gargalo do mundo, num ‘entre mundos’ de que ela participava, pela primeira vez... na absurdidade tecida pelos paradoxos da cidade... Do ônibus amontado, em meio ao trânsito engarrafado, Joana foi cortada por uma outra paisagem. A de uma cidade que se tece pela diversidade das histórias, das tensões, dos entrecruzamentos heterogêneos das vidas, pelas *misturas urbanas*.

Este foi um dos acontecimentos das nossas *misturas urbanas*. Melhor dizendo, poderemos afirmar que esta é uma das pautas da partitura das sinfonias urbanas. Pessoas que saem dos seus traçados muito bem marcados para se permitirem viver o inusitado, o inesperado encontro com a multidão. Estas pessoas são cortadas dos seus traçados cotidianos para viverem acontecimentos inesperados em meio à multidão de palavras, de cenas, de poesias, de músicas, de experiências de vida. Assim, elas se misturam à potência de uma das partituras urbanas que compõem a cidade. Uma partitura é feita por tensões, por contrapontos, por misturas e paisagens sonoras. Misturas de corpos, de imagens, de sonoridades, de cheiros que vêm indicar que a vida não é linear: a vida é um composto, uma composição que se afirma pelas capacidades que cada um tem de se afetar e de afetar esta mesma cidade, produzindo a experiência urbana.

Joana se abre para deixar passar o acontecimento inesperado. E ela se permite viver o *desfazimento* de um trajeto cronificado para se refazer no encontro inusitado da cidade. Ela foi cortada pela força da potência urbana que nos desloca e nos descola das temporalidades e trajetos anestesiados pelo hábito de todos os dias. Viver o contratempo dos tempos marcados cronologicamente instituídos, o contratempo carregado de síncopes que nos tiram de nossas vidas tão individuadas, marcadas para viver o tempo

da produção e das metas. A aluna de doutorado encontra o frescor pela descoberta da experiência paradoxal e absurda da cidade. Como mulher, vivendo sua vida cotidiana, sedada pelo hábito de viver seus trajetos institucionalizados, percebendo que por detrás dos seus desejos estavam sempre uma instituição com suas finalidades, metas, parecendo viver uma vida de progresso profissional, de uma família estruturada de classe média, de uma vida média e, então, uma vida de merda! E Camus (2013a, p. 55 e 56) dirá para Joana:

Antes de encontrar o absurdo, o homem cotidiano vive com seus objetivos, um cuidado com o futuro ou de justificação (a respeito de alguém ou de alguma coisa, isso não é a questão). Ele avalia suas chances, ele conta sobre o futuro, sobre sua aposentadoria ou o trabalho dos seus filhos. Ele crê ainda que alguma coisa na sua vida pode ser dirigida. Na verdade, ele age como se ele fosse livre, mesmo se todos os fatos se encarregam de contradizer esta liberdade. Com o absurdo tudo se encontra abalado. A ideia que “eu sou”, pela minha maneira de agir como se tudo possui um sentido (mesmo se, à ocasião, eu dissesse que não há) tudo isso se encontra desmentido de uma maneira vertiginosa pela absurdidade de uma morte possível. (...) Mas, ao mesmo tempo, o homem absurdo compreende que, até este momento, ele mesmo estava ligado ao postulado de liberdade sobre a ilusão de que ele vivia. Num certo sentido, isso o entravava. Na medida em que imaginava um fim para sua vida, ele se conformava às exigências de um fim a atingir e tornava-se escravo de sua liberdade.<sup>49</sup>

Engarrafamento, cortes na duração dos movimentos do ônibus pelos guardas de trânsito e semáforos, gente indo de um lugar a outro, reunião, família, gozos acadêmicos, tese, reunião de merda, vida de classe média, não se goza mais, pagar escola pros filhos para garantir o futuro (de quem?), trabalhar na rede pública de ensino, vida de merda... Imagens que apresentam uma vida cheia de objetivos e finalidades que faz Joana morrer em vida, dormir de olhos abertos, viver a sonolência do pensamento, ser escrava da crença de uma liberdade para se ir e vir e fazer tudo o que se é dito para se fazer e desejar. Joana se abisma das certezas percorridas durante uma vida toda,

---

<sup>49</sup> « Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi ce n'est pas la question). Il évalue ses chances, il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose dans sa vie peut se diriger. Au vrai, il agit comme s'il était libre, même si tous les faits se chargent de contredire cette liberté. Après l'absurde, tout se trouve ébranlé. Cette idée que « je suis », ma façon d'agir comme si tout a un sens (même si, à l'occasion, je disais que rien n'en a) tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une mort possible. (...) Mais, au même temps, l'homme absurde comprend que, jusque-là, il était lié à ce postulat de liberté sur l'illusion de quoi il vivait. Dans un certain sens, cela l'entravait. Dans la mesure où il imaginait un but à sa vie, il se conformait aux exigences d'un but à atteindre et devenait esclave de sa liberté »

podendo se sentir estrangeira em sua própria vida, percorrendo-a sem a miopia da vida escrava.

Cortando-se de um estado a outro pelas imagens, sons, ruídos, falas, gestos que se misturam com seu corpo e sua imaginação, Joana devém melodia nova na partitura bizarra e paradoxal que acaba de nascer. Saindo da paisagem cronificada da cidade, vem ser contraponto, se compondo ao magma incandescente que faz a cidade ser uma cidade.

Gostaríamos de pensar, neste momento, algumas contribuições spinozanas a respeito da partitura exposta acima. Esta partitura nos encaminha à teoria composicional afetiva de Spinoza e suas relações com a potência do urbano.

### 3.1.1 - princípio das misturas dos corpos: afecções urbanas

Andar pela cidade será ser tocado por inúmeras imagens. Nosso corpo vai sendo afetado de inúmeras maneiras. Nosso modo de ser vai sendo modulado a cada imagem, a cada encontro. Cada modificação no nosso corpo, através das misturas que somos capazes de fazer nos nossos percursos, será chamada como *afecção*. Spinoza, a este respeito, nos dirá, pela Proposição 17 da parte 2 da Ética:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo.

E pelo escólio desta mesma proposição, Spinoza nos dirá: “ [...] chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes [...]. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina”.

Assim, as imagens que temos das coisas que nos afetam nos nossos percursos, no nosso caminhar, são as afecções do corpo, isto é, são as misturas do corpo exterior com o nosso corpo. Vamos, desta forma, nos misturando às tantas situações, aos tantos

'*corpos urbanos*' e, muitas vezes, não percebemos isto. No nosso *spinozismo urbano*, vemos que em muitas ocasiões, os traçados das pessoas são cortados pelas imagens que têm da multidão que compõe a Heterogênese Urbana. As imagens sonoras e visuais vêm tocar aqueles que por ali passam. Desta forma, quem passa por ali poderá se abrir às imagens da multidão, produzindo modificações no seu estado de corpo. Aqui vemos que Joana se mistura às imagens da cidade. Imagens que são o efeito do encontro dos corpos urbanos com o seu. Os corpos urbanos são os traços, os signos que se inscrevem e escrevem no corpo de Joana, inúmeras histórias. A imaginação de Joana mistura os corpos paradoxais urbanos, escrevendo inúmeras paisagens, descrevendo inúmeros estados do seu desejo e da sua vida. Joana é pura composição que se fia pelas linhas fiadas pelos corpos urbanos vistos da janela panorâmica do ônibus. Cada pessoa, cada gesto, cada ato é compreendido como presente em seu corpo. Cada pessoa, ali do lado de fora, faz parte da sua vida, contribuindo para a sua escrita existencial urbana. Joana se deixa misturar com as inúmeras imagens, sentindo a variação do seu estado de corpo. A um só tempo, seu corpo se mistura com os corpos urbanos, à distância, sentindo que na passagem de um corpo ao outro, mudanças ocorrem: seu estado de corpo modifica. As imagens e as ideias que ela tem de cada corpo urbano formam um certo estado de seu corpo, varia à medida que uma nova imagem se compõe quando é tocada por outro corpo urbano. Sua imaginação tem como *signos musicais* os corpos urbanos que lhe afetam, dando movimento à partitura cidadina que ela compõe a cada instante. Joana percebe as transições e as variações do seu estado de corpo quando se mistura aos corpos urbanos. Ela percebe uma variação contínua do seu estado de corpo, aumentando a sua vitalidade e, diminuindo, quando a eles se mistura<sup>50</sup>.

Prestar atenção aos processos de composição da cidade será se permitir ser tocado pelos corpos que a compõem. Será preciso estar atento ao anômalo da experiência do urbano. Habitar a cidade nas suas frestas, onde passa ar fresco em meio

---

<sup>50</sup> Esta variação contínua será compreendida como duração em Spinoza. São os cortes de duração dos nossos estados de corpo, sendo os efeitos das nossas misturas com os corpos exteriores, aumentando a nossa vitalidade ou diminuindo-a. A esta experiência Spinoza chamou por *Affectus*-afeto. Assim, os afetos vem indicar o aumento e diminuição da nossa potência de existir à medida em que somos afetados pelos corpos exteriores. Os afetos compõem a partitura existencial que compomos com os corpos exteriores em conjunto com as imagens, ideias, estas compreendidas como afecções, isto é, como o estado do nosso corpo que tem a presença da marca do corpo exterior. Os afetos são as variações intensivas do aumento e diminuição de potência: alegrias e tristezas.

àquilo que se mantém duro e sem plasticidade. Assim, os gregos andavam pela cidade, prestando atenção às coisas, à vida mesma que a compõe.

### 3.2 – recomposições urbanas:

#### Da fala desvirginada ao conatus urbano.

O dia está meio nublado. O vento corta a praça, levantando as folhas caídas do mês de agosto. As nuvens se entrecruzam no céu. Umas passando mais baixo, outras lá no infinito das alturas parecem estar imóveis. Mas, mesmo assim, todo mundo está ali, insistindo em se manter junto neste dia. O tema é sobre individualismo. As crianças prepararam várias apresentações durante o mês com os professores. Os alunos do ensino médio já estão prontos para ler os textos de filosofia que falam sobre a vida comum. As pessoas aproximam-se e participam. Os garis da praça têm mais trabalho, uma vez que as folhas não param de cair devido ao vento. E as crianças não param de falar sobre o individualismo, o egoísmo e temas que transversalizam o tema central. “Eu conheço uma porção de gente que só pensa nela mesma”. Assim nos diz uma criança de, aproximadamente, uns 9 anos de idade. Uma outra pessoa fala que antes só queria saber de si, agora já pensa também nos outros, depois de passar por algumas situações difíceis. Outra fala que em casa cada um fica num canto. Uma outra diz que seus pais chegam em casa tarde e não têm tempo para dar atenção aos filhos. Uma outra diz que sua tia é cachaceira e ninguém gosta dela por isso. As falas não param, parecendo que uma alimenta a outra, compondo-se umas com as outras. As palavras circulam e as emoções parecem o alimento que regenera e recompõe cada um ali naquele momento. As pessoas que estão passando por acaso pegam o microfone para se compor com os outros, com suas palavras. As nuvens vão chegando de pouco a pouco. O vento corta aquele instante, parecendo anunciar a sua presença no mundo com suas sonoridades. E as folhas do mês de agosto caem das árvores com os ventos frios do inverno. As crianças nunca desistem. Elas se amontoam para tomar a palavra. O motor que impulsiona o desejo de tomar a palavra é o desejo de ser reconhecido, ser considerado, cada uma sentindo-se parte de uma história que se faz, aqui e agora, no presente. Uma criança pega o microfone e conta que sofre *bullying* na escola. “Eu já disse pra professora e ela não faz nada...”. A criança começa a chorar e um silêncio toma conta do

lugar. A sua impotência toca todos ali. Alguém vai até lá e dá um abraço caloroso na criança. A pessoa pergunta se ela quer falar sobre isso. A criança diz: “Quando começaram a falar das pessoas que só pensam em nelas mesmas eu me lembrei disso...”. Ela nos lembra a existência de um mundo que tem como valores a competição, a intolerância, frente às diferenças, a lógica da eficiência e à alta performance, ela nos lembra a existência de um mundo, no qual e pelo qual o homem explora o próprio homem.

E, ao final do encontro, uma senhora anda em direção ao microfone. Seu andar cambaleado, quase tropeçando em suas sandálias, mostra a indecisão de pegar o microfone. Suas mãos tremiam como se estivesse tomando uma carga elétrica. Seu olhar perdido, em meio à multidão, se mistura à apreensão em falar algo para todo mundo. Quando começa a falar, parece que não tem ar, não tem fôlego. Mas, como alguém sem ar pode falar? O silêncio mais uma vez se fez presente e uma eletrizante atenção do público ganha corpo. Apesar de sua apreensão, ela dirige o microfone na direção da sua boca, falando lentamente: “Olha gente... eu vejo tantas crianças e pessoas falando... eu me sinto alimentada por todos vocês aqui... quando eu venho aqui eu me sinto nova de novo... eu nunca pensei na minha vida poder falar o que eu sinto pros outros, nem de falar pra uma porção de gente como tem aqui... eu quero dizer pra vocês – e começa a chover – que eu me sinto viva de poder estar com vocês... – a chuva aumenta cada vez mais e todo mundo tenta se proteger. E uma criança brinca, falando: “Viu só, tia?! Foi só a senhora falar pela primeira vez que começou a chover!”. A natureza não podia deixar de celebrar a fala desvirginada pela primeira vez!

### 3.2.1 - princípio de recomposição/regeneração:

E será pela potência da multidão urbana que esta senhora, as crianças, os adolescentes – assim como muitos – aumentam a sua potência de existir. A capacidade de expressão desta senhora se desvirginou pela primeira vez, no meio de uma multidão. Este é um dos grandes paradoxos que vemos acontecer: pessoas que se bloqueiam, com medo de falar em público, mas, se regeneram através desta mesma multidão que lhe dá o movimento de tomar a palavra. Ela se identifica com os outros, com o movimento das crianças e vem conectar a sua expressão na direção do mundo. Afirmar estas tensões

será poder se sentir parte de uma grande partitura coletiva da qual e, na qual, podemos nos sentir nas viscosidades do urbano, naquilo que é imprevisto, indeterminado e caoticamente organizado. É nesta experiência viscosa das imprecisões urbanas que somos tomados por polifônicas texturas de desejos. Somos movidos pelas potências que compõem o urbano, sendo, ele mesmo, o composto do tecido ruidoso e viscoso que nos regenera, recompondo a nossa subjetividade. Somos decompostos e recompostos nestas experiências. Aquilo que é duro existencialmente se decompõe em meio à efervescência das palavras, dos afetos, das tensões dos matizes urbanos.

A potência de falar ganha a sua expressão quando as pessoas são tocadas pela coragem do outro. As crianças são especialistas nisto. Elas dançam, cantam, se expressam de inúmeras formas. Do início ao fim vemos as crianças ocuparem o microfone e os espaços produzindo paisagens estéticas expressivas singulares.

As crianças compõem músicas, poesias recompondo a paisagem de outras maneiras, estetizando o modo de cada um se ver e, contrapontisticamente, ver o mundo. E, num movimento sorrateiro, outras crianças se reúnem e tomam a palavra, alimentando cada um ali com a coragem para ocupar o mundo, para escreverem juntos uma história coletiva. Por vezes, os ruídos das crianças vêm produzir um contraponto com quem está falando. Elas nos expressam a energia de viver, a alegria, rindo de pequeninas situações, entrando em cada momento de forma autêntica e expressiva. É lindo ver a grande fila de crianças quando se forma para tomar a palavra e falar sobre os temas. Elas tomam a palavra como um jogo afetivo: afetando o mundo com as suas paisagens ideativas e sentimentais.

A paisagem se recompõe a cada instante. As palavras de cada um recompõem os sentidos, os afetos que temos do tema que está em debate. As ideias vão se agregando umas às outras quando o revezamento contínuo das palavras vem produzir a descontinuidade daquilo que estamos sentindo.

As variações das nossas ideias, afetos e imaginações são a expressão da potência mesma do urbano que se libera em cada palavra, em cada canção que nos desdobra, nos recompõe, nos faz e nos desfaz de um instante para o outro.

De um momento para o outro, algo que foi falado produz um corte nos nossos modos de sentir e pensar, compondo-nos de outras maneiras. Aqui, não estamos mais no

campo das afecções, compreendidas como as misturas dos signos percebidos que se misturam ao nosso corpo, produzindo as ideias das imagens dos corpos exteriores e, por sua vez, expressando o estado atual do nosso corpo. Estamos sendo cortados de um instante ao outro, pelas forças do urbano através das falas, cantos, gritos, cortando o estado intensivo do nosso corpo, isto é, variando o nosso poder de ser afetado, tendo como efeito as variações intensivas de afetos de alegria e de tristezas.

Quando nos compomos com os signos que convêm conosco, produz-se imediatamente um aumento de potência: alegrias. Quando os signos do urbano não convêm com a nossa existência, produz-se instantaneamente uma diminuição de nossa potência: tristezas. Assim Spinoza, pela Proposição 38 da parte 4 da *Ética* nos dirá que será útil ao homem aquilo que, poderá dispor o seu corpo, de poder ser afetado de inúmeras maneiras, tornando-o capaz de afetar os corpos exteriores de muitas maneiras. Por outro lado, será nocivo ao homem aquilo que vier impedi-lo desta capacidade.

E para pensar as composições vitalizadoras e desvitalizadoras, isto é, os bons e maus encontros, Spinoza, pela Proposição 39 da parte IV da *Ética* nos diz:

É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso.

Pela Demonstração desta mesma Proposição, Spinoza nos dirá que o corpo humano precisa de inúmeros corpos para se conservar. Para que haja a conservação de um corpo será preciso que as suas partes tenham um mínimo de ressonância ou conveniência com os corpos que venham se compor com ele. As partes do corpo precisarão manter entre si uma proporção de movimento e repouso, isto é, uma certa ritmicidade que não o decomponha quando se conecta aos outros corpos.

Assim o nosso corpo vem se conectar aos inúmeros signos das *texturas urbanas* (DELGADO, 2007). As impressões sensoriais das texturas urbanas vão se desdobrando em paisagens significativas. Paisagens de palavras, de afetos que compõem o texto polifônico e transcultural de nossa subjetividade. Os sentidos sensuais-perceptivos vão ganhando sentidos complexos, a partir daquilo que sentimos. As texturas urbanas vêm

compor os textos urbanos que nos habitam e que transitam em nossa subjetividade. Somos, portanto, compostos do urbano. Somos pura composição urbana. O urbano que nos habita são as tensões contrapontísticas da cidade paradoxal que mais nos inquieta e menos nos consola e acalma, como nos diria Delgado (op. cit.).

As texturas urbanas vêm dar corpo àqueles que são invisibilizados e silenciados, pois, estes existem à deriva da cidade. Dar corpo à voz, dar corpo aos afetos e aos pensamentos compõem a partitura do urbano, em meio às estruturas urbanísticas da cidade. E, no aleatório movimento de tomar a palavra para se cantar, se dizer sobre a vida, temos a multidão urbana que se desvirgina, desabrochando-se num grande corpo coletivo e intenso que se compõe e se recompõe, compondo e recompondo cada um que é dele parte.

Encontraremos em Spinoza, pelo Postulado IV da parte II da Ética, mais uma passagem que nos indica sobre a necessidade do corpo humano de se conservar, precisando de inúmeros outros corpos, de forma que ele possa ser continuamente regenerado. E os contrapontos entre os modos de existir que compõem o urbano são os alimentos com os quais podemos regenerar os nossos modos de ser. Os textos urbanos vêm a ser o tónus, o tônico com o qual nos faz derrapar e nos desviar das nossas cronicidades, das nossas repetições, do nosso desejo de ser sempre um mesmo EU.

Os textuais urbanos vêm a ser o tempero magmático das singularidades, das diferenças que produz o mundo social, efervescendo as passagens, as frestas das edificações da cidade, as instituições mesmas com suas regras, protocolos e leis. Este tempero magmático, que esquentava e aquece aqueles desvitalizados de desejo, que derrete em novos fluidos germinais, aqueles que se mantêm numa mesma forma de ser, que vem dar o contorno e o abraço, sendo a viscosidade que une e agrega aquilo que é tão heterogêneo, formam um intenso corpo urbano.

Sentir a potência deste corpo urbano, compondo e se recompondo, será sentir as entranhas da cidade, as composições que se tecem pela *arte contactual* das percepções e das sensibilidades. Toda uma sensualidade é colocada em jogo neste processo de contatar a paisagem do urbano. Arte contactual anômala, difusa, na relação com as modulações das paisagens que não param de se formar, se transformar e de se regenerar. Cada olhar, cada gesto, cada palavra são o signo do qual cada um se alimenta,

regenerando a sua potência de existir, tendo estes signos a característica de *vetor de viscosidade* que agarra, que liga, que conecta o desejo de cada um, que faz parte deste corpo plástico. A viscosidade produzida pelos signos sensuais advindos das palavras, dos gestos, dos ruídos das crianças, da imagem do cachorro embaixo da árvore centenária, do bêbado que canta suas canções filosófico/poéticas, é a própria mistura viscosa urbana que compõe as entranhas da cidade. Por sua vez, esta mesma mistura alimenta cada um, recompondo o urbano da cidade e o urbano que habita cada corpo singular.

Spinoza nos dirá, a este respeito, pelo Escólio do Corolário 2 da Proposição 45 da parte IV da *Ética*, sobre a possibilidade de nos deleitarmos com inúmeras coisas como possibilidade de nos recompormos e nos revitalizarmos. Procede daí que o corpo humano é composto de inúmeras partes, [...]“de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas”. Assim, compreendemos a contínua composição modal de individuação, advinda dos encontros complexos entre os corpos, como vimos pelo primeiro capítulo.

Neste momento, apresentaremos mais um conceito de Spinoza para pensar o movimento de recomposição contínuo através das potências do urbano e os acontecimentos da Heterogênese Urbana na cidade. Pensar os processos de recomposição contínua dos corpos e subjetividades será vislumbrar a *potência poiética de conservação e criação de vida*. Spinoza nos apresentará o conceito de *conatus*. O *conatus* é o esforço de perseverar na existência. Spinoza, pela proposição 6 da parte 3 da *Ética*, nos dirá: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. Por este prisma, cada indivíduo, cada existência, a cada instante, manifestam a sua capacidade de perseverar na existência, compondo-se criativamente com os outros corpos. Estes corpos podem ser uma música, um sorriso, um gesto, um abraço, as risadas das crianças e uma infinidade de corpos que constituem a potência do urbano. A este respeito, Spinoza nos dirá pelo Escólio da Proposição 18 do parte IV da *Ética* “[...] que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós”.

Desta forma, cada um de nós no ato de se esforçar para durar na existência—através das nossas capacidades de se compor com o mundo —, a cada instante, estaremos expressando as nossas potências. A nossa capacidade de nos compor com os inúmeros signos de vida vem ser a expressão mesma, e em ato, das nossas potências de afetar e de ser afetado pelos corpos. Assim, o *conatus*, enquanto a potência de perseverar na existência será a expressão sempre atualizada das nossas capacidades de composição com a vida, a cada instante.

O *conatus*, compreendido em suas três dimensões: conservativas, dinâmicas e semidialéticas<sup>51</sup>: o esforço/desejo de conservar o ser, a capacidade dinâmica de afetar e de ser afetado pelo mundo, resistindo àquilo que possa lhe destruir, aproximando-se daquilo que lhe nutre.

Vemos aí uma íntima relação dos processos de regeneração, recomposição da existência nas inúmeras texturas urbanas que o urbano é capaz de produzir. Spinoza, pela proposição VII da parte III da Ética, ainda nos dirá que: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. Spinoza vem afirmar que a cada instante, a cada encontro expressamos a nossa essência atual, nossa essência singular, sendo o próprio esforço de perseverar na existência. Daí, conhecemos as nossas potências, as nossas capacidades de nos afetar e de sermos afetados pelo ambiente a cada instante. O *conatus* é o próprio esforço criativo e singular — de cada instante — de composição com a vida. Assim nós expressamos as nossas essências singulares que são visibilizadas por nossas capacidades de contatar e agir numa dada situação. Para se perceber em meio às viscosidades do urbano, desta experiência composta através da diferença, será preciso se perceber como parte da multidão que se esforça em se conectar, em se manter agregada, como um só corpo

---

<sup>51</sup> Deleuze (2002) apontará para as múltiplas definições e qualidades do *conatus*. O *conatus* terá funções **mecânicas**: conservação do corpo; manutenção das funções orgânicas; preservação da vida; **dinâmicas**: aumentar o poder de afetar e de ser afetado na relação com outros corpos; favorecer e tender ou repelir os encontros fortuitos com outros corpos; **aparentemente dialético**: movimentando-se a se opor ao que se opõe, negar o que lhe nega, tender ao que lhe convém. Nós vemos ressonâncias entre as funções e características do *conatus* spinozista e a perspectiva do processo de recomposição e de regeneração, bem como em relação ao esforço conservativo e a recomposição disso que está individuado e que entra em novas individuações — modos, através do que está disponível, em ato, na relação com a paisagem do urbano.

modal, um só corpo que se individua a cada instante. Estas transformações são alimentadas pelo esforço de manter este corpo urbano agregado.

No entanto, este corpo não tem uma duração determinada. Este corpo urbano que é tecido na aleatoriedade dos encontros fortuitos é continuamente regenerado numa duração imprecisa e indeterminada. Assim como o corpo urbano nos alimenta, regenerando a nossa existência modal, este mesmo corpo se regenera com as capacidades que cada pessoa tem ao se conectar a este mesmo corpo coletivo.

Vemos nesta ideia a perspectiva da *duração e sobre o indefinido e incessante processo de existir*. Nós precisaremos de outros corpos, de outros seres para recompor a nossa existência. Desta forma, não poderemos definir a nossa duração na existência somente por nossa natureza, mas, sim, na relação com os processos de composição permanente com o mundo. A duração da nossa existência dependerá das nossas capacidades de nos compor, numa duração indefinida e criativa a cada encontro. A duração da existência é a continuação indefinida do existir. E a cada instante nos alimentamos do ambiente e o alimentamos com a nossa presença ao mundo, através das nossas potências, isto é, das nossas capacidades de transformar este mesmo mundo, transformando a nós mesmos. Desta forma, o nosso esforço de conservar a nossa existência “não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido”, conforme Spinoza pela proposição 8 da parte 3 da Ética. Por aí vemos que o nosso processo de regeneração se dá de forma incessante, continuamente, conforme o filósofo Laurent Bove (2010b).

Bove nos apresentará a teoria do *conatus*, pensando-a como a *lei de conservação da forma*, isto é, como a essência atual e singular mesma do indivíduo, enquanto o esforço em perseverar em seu ser.

Poderemos pensar as composições modais de individuação, elas mesmas, como as capacidades de cada indivíduo se combinar com os inúmeros corpos que estão disponíveis no encontro, pensando-as como a inclinação e o *esforço* de regeneração do ser de forma incessante e descontínua, uma vez que a variação dos corpos em conexão modula a nossa potência de existir: aumentando-a ou diminuindo-a. Estes são os ajustamentos composicionais que ampliam e regeneram as nossas partes constituintes, regenerando, por sua vez, a nossa subjetividade, isto é, os nossos modos de pensar,

sentir e estar no mundo. As composições modais de individuação são as expressões mesmas da nossa potência criativa e poiética de transformação. *Poiésis*, do grego *poiésis*, compreendido como criação de novas formas, ou ainda, como uma obra poética. Diremos que este processo de recomposição da existência é a força mesma do *conatus*, enquanto o desejo de perseverar na existência, fabricando pelas imbricações de cada instante nossos modos de brincar poeticamente com a vida. Assim, a nossa potência artista se expressa pelas nossas potências de composição com os acontecimentos em que estamos envolvidos. Estas serão compreendidas como a potência mesma do *conatus*, sendo a nossa potência artista que regenera os sentidos, o desejo, a vida mesma como uma obra incessante a ser construída com o corpo urbano.

Importante ressaltar a potência artista, esta potência de regeneração e de novas composições modais de individuação como aquela que dá novas formas àquilo que está disponível a cada instante. Assim o filósofo Vauvenargues<sup>52</sup>, citado por Laurent Bove (2010c, p.32) em sua obra “*Vauvenargues le séditieux*” dirá: Os homens – escreve Vauvenargues – não saberiam criar o fundo das coisas : eles a modificam. Inventar não é criar a matéria de suas invenções, mas lhe dar a forma.” E Bove (op. cit,p.32) a este respeito nos dirá: “Aqui o inventor não aparece como um ponto de origem, mas como um lugar de passagem e de convergência”.

Bove nos indica que o inventor não aparece como um centro, como um ser de origem, mas, sim como um lugar de passagem e de convergência. As texturas do urbano vêm expressar este lugar de passagem e de convergência. Assim a senhora virgem da sua potência de falar em público vem encontrar o seu ponto de convergência, um lugar para dar passagem à sua voz. Sua voz é movida por inúmeras imagens de vozes que a habitam. Ela também compõe este lugar de convergência dos *conatus* individuais que formam a *potência conática* e indeterminada da *potência urbana*. Potência artista que vem expressar o próprio processo de composição modal de individuação coletivo e individual. A composição modal individual e coletiva é tecida através da conexão com a diversidade da cidade, seus tensionamentos, seus contrapontos e paradoxos. Assim a convergência produzida pelos espaços expressivos da Heterogênese Urbana vem dar

---

<sup>52</sup> « Les Hommes (écrit Vauvenargues) ne sauraient créer le fond des choses : ils le modifient. Inventer n'est donc pas créer la matière de ses inventions mais lui donner la forme ».(...) « Ici encore l'inventeur n'apparaît pas comme un point unique d'origine, mais comme un lieu de passage et de convergence (...) ».

voz à aqueles que vivem o deserto expressivo, reunindo a palavra, a potência de imaginar, de pensar uma história tecida em ato, singularmente.

Este ponto de convergência, ponto que converge as divergentes texturas urbanas - reunião dos *conatus individuais*, formando a trama viscosa do *conatus político* - será apresentado com maior profundidade no quarto-capítulo para pensarmos as relações entre a *multitudinis potentia*, a *potência do urbano* e a *democracia composicional*.

### 3.3 - percussões de subjetividades:

#### Contrapontos Modais de Individuações e a Potência do Apeíron Urbano

Numa manhã de sábado a Heterogênese Urbana reúne mais de trezentas pessoas, entre pais de alunos da escola que fica de frente da praça, alunos, professores, profissionais de saúde mental, artistas e a multidão que passava pela praça. O tema é ‘solidão’. Cada um toma a palavra. Cada um fala em pouco mais de um minuto, expressando os sentimentos sobre a solidão vivida. Uma adolescente fala que, muitas vezes se sente no meio de uma multidão, mas se sente sozinha. Uma senhora fala que mora a cinco anos em Macaé e que se sente sozinha. Não vê seus familiares há muito tempo. O psiquiatra que é cooperador da Heterogênese fala da sua solidão no trabalho de ficar atendendo uma pessoa de cada vez nas consultas individuais do ambulatório em que trabalha. Ele diz que ao participar da Heterogênese Urbana muitas coisas mudaram na sua vida profissional e na sua vida como um todo. “Eu vivia fechado numa sala, num cubículo, tinha uma mesa entre eu e o outro ser humano... um olho no papel, o ouvido nele e, às vezes, a cabeça em Marte”. Em meio aos seus instrumentos de trabalho – caneta, receituários e prontuário – vivia o mesmo ritual todos os dias. “Hoje eu tenho descoberto, graças a este verdadeiro movimento, pois muito do que eu aprendi na faculdade e aprendi a ver como doenças, simplesmente, muitas destas situações que vemos como doenças, são resultados da própria falta de compartilhamento das nossas vidas uns com os outros”. O psiquiatra que vivia fechado no cubículo percebe que este é o movimento da nossa sociedade. Seu trabalho trancafiado é o reflexo da sociedade. “Nós vivemos fechados em nós mesmos, em nossas casas, em lugares que nos deixam seguros. E nós vamos acreditando nas fantasias dos lugares seguros. Assim tem um

montão de gente que procura a saúde mental como o lugar que vai dar jeito para a sua vida”. Ele se vê como parte de uma grande engrenagem, onde ele é aquele que lubrifica com graxa os rolamentos para que a máquina social trabalhe sem ruídos. “E, assim tem uma porção de gente que vai de instituição em instituição procurando um lugar seguro para os seus problemas. É preciso desenvolver a coragem de estar com os outros pra gente aprender que a vida é feita de dor e de prazer! E sendo assim, não há medo que se transforme em depressão, não há depressão que se transforme em ansiedade, não há fluoxetina que seja necessária! Muito menos Rivotril pra dormir!”. Relatando a sua experiência na Heterogênese Urbana, ele constata que muitas das pessoas que poderiam ser chamadas de pacientes, hoje já conseguem não precisar das substâncias químicas para viver. “Elas viram que estavam se aprisionando nestas mesmas substâncias. E uma grande prisão é o silêncio... o silêncio é uma grande prisão! Eu estou vendo os pais dos alunos aqui e eu gostaria de contar um pouco sobre o que eu tenho visto.” Suas palavras emocionadas se dirigem às crianças que estudam na escola bem em frente da praça. “O primeiro dia eu vi as crianças em total silêncio, sem participar, paradinhas e com a cabeça quase dentro do pescoço. Elas deveriam estar se perguntando: “ai meu Deus o que que eu estou fazendo nesta praça?. Cadê a minha salinha, cadê o meu quadrinho negro com a professora ensinando as coisas pra gente? Eles ficavam com a cara de assustados quando convidávamos para elas falarem no microfone”. Ele confirma para todos que a arte do tempo, do momento oportuno e o exercício da paciência produz efeitos importantes. “E com o tempo, com o exercício, a gente viu uma grande festa da democracia se fazer. Onde estas crianças puderam exercitar o grande poder da palavra, o poder de contar os casos, o poder de se expressar, o poder de dar a sua opinião, o poder de poder participar ativamente, com sete ou oito anos de idade poderem falar da vida de uma sociedade complexa como a nossa”. Ele vê os pais presentes e fala para eles sobre a importância de estarem juntos, conosco, combatendo a solidão, a passividade, o isolamento, a fragmentação, o individualismo e... o silêncio! E ele continua: “Quando o Paulinho falou a respeito das folhas que caem das árvores e ficam no chão, elas vão amarelando, elas vão morrendo aos poucos. Elas morrem aos poucos porque ficam isoladas, ficam separadas, ficam longe da ligação com os outras folhas nas árvores. Quando nós estamos juntos, tomando a palavra, escutando o que os outros têm a dizer nós somos esta natureza que está ligada, que está junta e se fazendo para se manter viva!”.

O psiquiatra é cientista e, também, romancista. Ele não é leitor de Camus. Mas, Camus poderia ser a fonte de inspiração do cientista-psiquiatra-romancista, tecendo palavras que rasgam o sono profundo da vida habitual e cotidiana de cada um que está ali naquele momento. As palavras deste homem trazem uma revolta que movimenta as suas paixões que se misturam com a lucidez daqueles que têm a coragem de acordar do sono profundo e acovardado de viver o que está estabelecido. Assim o cientista-psiquiatra-romancista nos acorda do sonambulismo de todos os dias, para sairmos das nossas decorações e recordações cotidianas que tanto nos cegam e nos escravizam. A sua lucidez com a força das paixões visibiliza a fratura existente entre o mundo e a vida de cada um. O psiquiatra-cientista-romancista desenha os paradoxos da escola, da saúde mental, da vida desenhada em instituições, em separação, no individualismo, falando da sua própria vida, exprimindo as linhas de uma sociedade aprisionada no silêncio. Mas, conforme Camus (2013b, p.22), “uma tomada de consciência nasce do movimento da revolta”. O psiquiatra-cientista-romancista se revolta da sua prática institucionalizada de uma psiquiatria estritamente medicamentosa. Ele tem a coragem de afirmar que a vida é uma composição tensa, contrapontística, paradoxal e que, somente medicamentos não produzem o salto para uma vida aberta às novas possibilidades existenciais. Ele não é movido pela revolta cega, mas, sim pelo sentimento de ultrapassagem daquilo que se mantém instituído em cada um, em cada lugar, no mundo, através da percepção de uma vida aprisionada em valores ditados em cada condição histórica. Esta revolta é para se ‘dizer não’ ao que mata de pouco a pouco sem perceber. Esta revolta é para se ‘dizer sim’ ao que liberta e ao que transforma a vida. Vida afirmada na e pela imanência dos encontros. E Camus (2013b, p. 22) nos fala sobre o espírito do homem revoltado: “O que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas se ele recusa, ele não renuncia: é também um homem que diz sim, desde o seu primeiro movimento”<sup>53</sup>. Assim Camus em *Homme Révolté* nos indica as expressões que fazem parte da partitura que movimenta este tipo de homem: contestação, insurreição, reivindicação, resistência.

Delimitar a fronteira entre aquilo que se diz não e a afirmação do mundo como ele é. No sentimento de revolta o SIM se alia aos sentimentos que se compõem numa partitura onde a solidariedade humana é, conforme Camus (op. Cit, 2013b) metafísica.

---

<sup>53</sup>Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement.

Falar de um mundo onde as contradições são de cada um e de todos. Falar daquilo que faz parte de uma comunidade de interesses, ultrapassando os interesses de cada um, para a produção de uma unidade de interesses, de um sentido comum complexo.

Olhar a vida de frente, face às contradições, afirmando-as, não paralisando-se nelas, mas, como o artista de Vauvenargues manejando as matérias que se contrapõem, dando-lhes novas formas, novos sentidos existenciais. O psiquiatra-romancista-cientista não leu Camus, mas poderia dizer: “Mas a revolta é, no homem, a recusa de ser tratado em coisa e de ser reduzido à simples história”<sup>54</sup> (CAMUS, 2013b, p. 260).

Mal o psiquiatra-cientista-romancista termina, as palmas eclodem polifonicamente. Aparece uma menina de dez anos que pega o microfone e começa a falar: “A gente está vivo e temos que aproveitar tudo isto aqui! Eu só pensava em mim e não pensava nos outros. Depois que eu comecei a participar da Heterogênese Urbana eu vi que eu não posso viver sozinha só pensando em mim. A escola recebeu neste ano um aluno que tem problemas de visão. Eu aprendo muito com ele. Ele me faz ver as coisas de outras maneiras. Eu aprendi que quando a gente cuida dos outros a gente cresce também. Aqui na praça é uma escola, só que é uma escola a céu aberto! Eu aprendo todos os dias que a gente pode aprender não só na sala de aula, mas, aprender com os outros como viver a vida”. A menina com pouco mais de 10 anos nos indica a direção da vida, das experiências partilhadas como um mundo no qual e pelo qual pode-se aprender a partir das diferentes formas de viver e de estar no mundo.

Outras pessoas tomam a palavra para se conectar à multidão. E num momento de arte, um pré-adolescente pede a música da Heterogênese Urbana e vai liberar seu corpo. Ele se aventura a expressar a potência do seu corpo dentro do imenso grande círculo formado por uma multidão de outros corpos. Os corpos entram em ressonância. O *apeiron urbano*, enquanto a potência indeterminada e não-finalista, como a potência composicional e tensional do corpo intensivo que tece a potência da cidade, vem se expressar mais uma vez. O magma urbano se faz, na aliança com o tónus da música, dos ritmos, dos uivos e gritos, de todo um gestual corporal tribal, anômalo, animalesco e

---

<sup>54</sup> Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire.

selvagem. Assim crianças, adolescentes, adultos e idosos se compõem, fazem durar o corpo intensivo urbano, através das conexões e dos agenciamentos caóticos e aleatórios movidos por este tribalismo urbano. A multidão bate palmas na cadência da música. Gritos e uivos mais uma vez se manifestam quando seus saltos perfeitos sobrevoam o espaço. Os blocos de cimento do chão recebem os passos intensos e alternados como um guerreiro que pisa forte, com precisão e sem medo os caminhos a serem percorridos. Seus braços são jogados de um lado para o outro hipnotizando a multidão. A alegria invade o acontecimento. Alguém fala: isto é Heterogênese! Uma senhora de uns 70 anos aparece do meio multidão e entra na dança. Os gritos aumentam! Seus rebolados invadem o espírito multitudinal e composicional de alegria e de humor. Seu corpo, já surrado pela vida, está ainda cheio de vida, de desejo de gozar a vida, de brincar com ela, brincando com todos nós. Ela libera a potência da vida com graça e sensualidade. De pouco a pouco se vê uma senhora de uns 45 anos se aproximando ao lado. Sorrateiramente, ela invade a dança em meio a mais um salto do garoto. Ela começa a dar seus passos de forma suave até liberar totalmente seu corpo. Seus corpos se entrelaçam e as percussões das palmas insistem, perseveram, fazendo durar a energia dos corpos. As percussões das palmas dão o impulso para os corpos, nos contrapontos transgeracionais, isto é, entre as gerações que se entrecruzam numa intensa partitura corpórea. Os corpos vitalizados pela música e pelo tribalismo urbano das palmas em percussão formam um só corpo intenso. Seus corpos se atravessam uns nos outros. A idosa com seus balanços de um lado para o outro, seu sorriso aberto. Quando a música termina é um barulho só: a multidão explode numa mistura de uivos e gritos! A potência animalesca do urbano se libera, libertando as amarras, as correntes de cada um. Uma mãe que estava lá pega o microfone e fala emocionada sobre as três gerações que se misturaram e sobre a união das potências. Ela fala do menino: “nossa... é emocionante ver tudo isso... que coisa linda... aqui nós temos três gerações! Eu via este menino quieto, tinha boca e não falava! Era rebelde, não queria nada com os estudos. Ele hoje é monitor das crianças menores. Ele ensina as crianças menores a dançar. As crianças agarram ele o tempo todo. Tem ele como um artista na escola, e a gente também acha isso! E a gente viu aqui a senhora com setenta anos, com eles, nos mostrando que é possível fazer coisas incríveis com o corpo e a idade não impede isso”.

A paisagem descrita acima vem visibilizar as composições pelas quais se individualizam a Heterogênese Urbana. A palavra liberada, as ideias em conexão, os corpos que se misturam compondo a potência do urbano. Os feixes de afetos que se entrelaçam vêm dar a densidade aos *conatus* individuais, a potência de perseverar na existência, agregados pelo território estratégico da Heterogênese Urbana. Território que reúne e faz convergir as potências individuais, formando um só corpo, onde, a um só tempo, a mobilidade, o movimento, a profusão de afetos e de ideias em contraponto entram em choques e sincopam a forma cronificada de cada um.

Corpo heteróclito e complexo: corpo que é tecido pelos *conatus individuais* que se reúnem para constituir o *conatus tribal social*. Vê-se, através das potências conáticas reunidas, a liberação daquilo que já está individualizado e ordenado em cada pessoa se desfazer, se recompor através da vivência das paixões comuns, daquilo que é de cada um e de todo o mundo. A fluidez das palavras e as viscosidades dos afetos abrem caminhos nunca antes percorridos. Caminhos que se abrem para sair de si e de poder ser de outros modos com os outros e com o mundo. Ser outras paisagens, outras passagens, ser outros caminhos, ser descaminhos, deixar de ser eu, ser o infinitivo, ser transitivo, ultrapassar o humano, libertar-se do humano, liberar das amarras o *ápeiron urbano*.

Desejamos apresentar, neste momento, o princípio das Percussões de Subjetividades como aquele que, a um só tempo, movimenta e produz o corpo coletivo multitudinal da Heterogênese Urbana.

### 3.3.1 - Percussões de Subjetividades:

Este conceito é inspirado na teoria atomista de Leucipo. Vimos, pelo primeiro capítulo, a imagem de Leucipo, enquanto uma fêmea sensual, em puro estado de atenção com aquilo que acontecia na penumbra de uma sala recortada pelo fio de luz. Movimentos aleatórios de uma chuva de partículas que caem continuamente. Mas, a impressão é a de que as partículas caem horizontalmente<sup>55</sup>. A chuva de átomos vem

---

<sup>55</sup> Devemos à Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrecio as inspirações desta parte. Esta teoria físico-atomista nos encaminha a pensar uma ético-estético-política dos prazeres, da alegria e dos combates para a formação das gentes, dos povos, das nações e da vida mesma. Tomamos o frescor desta filosofia para pensar o nosso conceito de percussões de subjetividades e para pensar as constituições dos mundos,

cortar o vazio da escuridão do universo. A solidão noturna do universo ganha vida pelos corpos indivisíveis dos átomos em queda. O universo não está sozinho. O vazio da escuridão do universo só teria uma chuva paralela de corpúsculos atômicos? Não! Será necessária uma potência que se diz do aleatório para mover a chuva de átomos das esquadrias das quedas paralelas!

O ilimitado vazio, cortado pela chuva dos corpos celestiais atômicos entra em turbilhão pelo capricho que existe em cada átomo. Os átomos são caprichosos, como nos diria Onfray (2006) inspirado em Bergson. O capricho atômico se diz de um infinitesimal desvio da rota paralela que cada corpo atômico faz. Epicuro chamou este desvio de *parênklisis*, Lucrécio o nomeará como *clinamen* (ROSSET, 1989).

Althusser (1994) nos fala sobre a grande audácia da tese do desvio como o fundamento de produção do mundo. A origem do mundo e de toda a realidade é devida a um desvio, uma inclinação. O desvio e, não a RAZÃO, sendo a origem do mundo. Tudo isto, dando uma ideia de que o desvio, como fundamento ontogenético dos mundos, produzirá encontros duráveis e outros repentinos e fugidios<sup>56</sup>.

Estes deslocamentos dos átomos feitos ao acaso, através das inclinações desviantes dos átomos, produzem entrechoques, percussões entre os corpos infinitamente pequenos. Eles se deslocam na escuridão infinita do vazio do universo para produzirem as faíscas nascidas dos seus encontros. Estas faíscas, advindas das reuniões de corpos ou das suas separações feitas pelos choques, são os combates entre os corpos que se compõem de forma imbricada. O vazio do universo é o poro por onde passam e por onde se reúnem os corpos heteróclitos atômicos. O vazio é poroso, ponto onde faz convergir heterogêneos modos de ser. A reunião dos corpos se dando através dos desvios, vindo corromper a paisagem estática da chuva paralela atômica.

---

através da potência composicional da vida das gentes, dos povos, das nações e, com efeito, do urbano que habita a cidade.

<sup>56</sup> Aqui vemos a questão da duração ligada à ideia do *conatus*. Encontros que perseveram na existência, formando mundos mais complexos e que insistem e resistem no fluxo do existir. Encontros que são fugidios, não compõem realidades mais complexas. Vemos que para a construção dos mundos, das pessoas, das nações, da democracia será preciso um corpo intenso que se esforce e resista no curso do tempo, através da sua capacidade de se recompor com outros corpos que a ele mesmo se inclinam. Aqui já vemos uma indicação do plano político se compor para pensarmos a democracia composicional como o modo de produção de estratégias de resistência de perseveração na existência dos grupos e coletividades, em nome da vida.

Corrupções das linhas paralelas, dos trilhos alinhados, para se engendrar o combate de corpos que se imbricam, se chocam, se percutem, se batem, e se rebatem, uns nos outros, engendrando a complexidade dos mundos.

A vida é feita por desvios<sup>57</sup>! A porosidade do vazio do universo dá condições de passagem para que os átomos, com suas potências caprichosas desviantes, possam tomar sempre outras direções. Vazio e composições dos corpos, porosidade e combate, produzindo a corrupção das linhas previsíveis da chuva paralela atômica, produzindo efeitos corpóreos cada vez mais potentes e mais complexos, desde pessoas, nações, gentes e mundos.

Leucipo e Demócrito apresentam três princípios relacionados aos efeitos que os corpos atômicos sofrem. O primeiro é o princípio do ritmo. A este princípio Leucipo e Demócrito, (ARISTÓTELES, apud, DUMONT, 1988) nos remete à ideia de uma figura singular, oriunda das conexões atômicas. Cada conexão produz efeitos. Cada efeito tendo uma figura, isto é, uma ritmicidade dos seus elementos componíveis. Assim teremos uma ritmicidade figural (*modal*) da letra A e outra ritmicidade figural para a letra B. Elas possuem ritmos singulares das suas partes componíveis que lhes dão os seus modos de ser e de se apresentar ao mundo. A e B são efeitos dos encontros modais das capacidades de conexão das suas partes componíveis. Cada parte da letra A se dispõe de tal forma – com tal ritmicidade – produzindo o efeito do seu corpo. O mesmo ocorrendo para a letra B e todos os corpos existentes. Cada corpo vem expressar suas capacidades de composição-conexão, sendo as suas potências de expressar ao mundo a *ritmicidade conectiva e composicional* do seu mundo singular.

Por sua vez, um outro princípio das conexões dos corpos é o de *agregado ou conjunto (assemblage)*. Este é o princípio que nos fala sobre como os corpos que se conectam se dispõem, se ordenam, cada um na relação com o outro. Por exemplo, AN está disposto numa configuração diferente de NA. Assim teremos compostos de pessoas, de populações distintas, a partir das disposições que elas são capazes de ordenar. Por último, temos o princípio da *modalidade*, sendo este o princípio da posição

---

<sup>57</sup> Aqui retomamos a questão das improvisações musicais como os desvios necessários para dar outros toques às paisagens musicais através das porosidades que encontraremos nas músicas. Sempre uma nota de passagem, uma célula melódica singular, uma síncope inesperada, podem fazer novos pontos e contrapontos com a música original. Novos arranjos composicionais, novos mundos e partituras podem se tecer com o encontro de novos elementos sonoros.

ou, nos nossos termos, de *perspectiva*. Podemos ter a perspectiva do corpo *traço* em várias posições:  $\_$  , / , \ ao infinito. Os pontos que compõem o *traço* se unem de tal modo que podem sofrer efeitos modais de perspectiva nas porosidades do espaço ao infinito.

Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrécio vêm nos apresentar a composição da vida através dos encontros entre partículas infinitamente pequenas. Este encontro das partículas, isto é, do encontro entre corpos vêm produzir, a um só tempo, desvios e agregados. Partículas que se chocam ao acaso e que se repelem. Outras que se agregam, formando corpúsculos mais complexos até a formação dos mundos. A física advinda desta visão de mundo vem nos encaminhar a uma ética da alegria, do prazer, do combate e dos paradoxos. Ética dos agregados de seres disparatados, heterogêneos que se percutem, se incomodam, se ajustam, se compõem, se recompõem, gozam a vida juntos, afirmando suas diferenças, afirmando a política dos corpos e dos desejos que se compõem e se decompõem a partir daquilo que são capazes de fazer a cada momento.

As potências de composição dos corpos vêm assinalar as ressonâncias e as dispersões entre os corpos para a produção da vida. Corpos que se atraem e corpos que se repelem. Movimentos aleatórios de uma chuva de partículas que caem continuamente.

Assim vemos os encontros na Heterogênese Urbana. Subjetividades heteróclitas que se percutem reunindo, agregando modos de pensar singulares. Cada um, com a sua ritmicidade própria, vem compor o acontecimento através das suas capacidades de se afetar a cada situação, através das capacidades de, cada um, construir mundos sempre novos a serem compartilhados e vividos, apesar de tudo!

A vida aprisionada pelas linhas já traçadas por uma sociedade das Providências do Estado, das Religiões, do Mercado, das Ciências e de tantas outras instituições, vêm ditar o como e o porquê do projeto a ser vivido por cada um. Sair destas linhas já traçadas será modalizar a sua posição no mundo. Será se permitir ser tocado no combate com o urbano, com esta potência indeterminada e caótica que nos desvia dos nossos trilhos já construídos pelo desejo de segurança e do medo de perder aquilo que já foi conquistado. Será encontrar na porosidade dos espaços estratégicos que a potência do urbano faz, desfaz e refaz o ponto de convergência para a reunião do insólito, do

imprevisível, dos desejos comuns, das diferenças, das ideias em combate, habitando a cidade de outras formas, habitando a vida em outros percursos. A cada encontro um corpo anômalo se compõe como expressão da potência do urbano. Potência não finalista e não teleológica, mas, que se movimenta para a construção e composição permanente do espírito de liberdade. Veremos, pelo capítulo quarto que a liberdade não será tomada como um fim, mas, sim, como o *movimento de desejo que se insubordina frente a qualquer forma de controle ou dominação*. O desejo de liberdade como o motor, como o impulso, ele mesmo, desejo de nunca se deixar dominar por UM ou por ALGUNS. Daí a liberdade não ser um fim, um ponto final a ser alcançado, mas, uma experiência a ser conquistada a cada instante, a cada momento.

As percussões entre subjetividades que a Heterogênese Urbana proporciona, - através do encontro entre pessoas completamente diferentes, entre pessoas que se conhecem, entre pessoas anônimas que chegam pela primeira vez - vêm afirmar a potência da diferença, da alteridade. Mas, sempre existirá algo em comum entre os corpos para que componham um corpo mais poderoso e potente.

Da física atômica de Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrécio nos encontramos com a física dos corpos em Spinoza. Em todos estes filósofos vemos que a questão do encontro entre corpos é fundamental para a construção de uma ética e, intrinsecamente a ela, uma política *de e para* a vida. Compreendemos que a percussão de ideias, afetos e corpos nos acontecimentos da Heterogênese vem compor novas individuações sobre os corpos alinhados nos ideários, nas crenças e nos valores que a sociedade produz.

Compreendemos que o conhecimento sensível de Spinoza, Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrécio, dentre outros, não se reduziu apenas para justificar a construção do real através dos ‘toques’, dos ‘encontros’, das ‘percussões’ entre os ‘átomos’, suas conveniências ou inconveniências, agregando ou decompondo os corpos. Este modo composicional de ‘ver’ a vida, a produção da vida mesma, vem produzir a condição de cada um construir o seu ‘*êthos*’, um modo de estar no mundo na relação com os outros e consigo mesmo: uma ‘*ética*’. Ética que traz consigo a experiência do *pathos*, isto é, a experiência das paixões, das emoções, da sensibilidade, a experiência de sentir de modo sensível e sensual a vida. Desta forma, a ética, advinda desta visão de mundo vem se esposar ao *pathos*, à experiência de habitar a vida, deixando-se tocar por ela:

experiência emocional e sensível. Conhecer o mundo através das diferentes formas de ser e de estar no mundo e que batem na porta das nossas existências, só que sem avisar!

A física e a ética, advindas desta visão de mundo, nos conduz ao olhar, a um certo modo de ver a vida através do método *'pathético'* – *pathos e êthos*. Método que nos conduz a pensar a produção do conhecimento através dos encontros, dos toques, das percussões entre realidades completamente diferentes. Assim como os átomos vão formando, através das suas conexões e ligações, corpos complexos, para além da sua unidade original. H<sub>2</sub>O – duas moléculas de hidrogênio ligadas a uma molécula de oxigênio para a produção de gotículas de água. A experiência da água é filha das composições entre elementos distintos que tentam alcançar algum tipo de equilíbrio. Equilíbrio dinâmico que produz corpos, realidades, vidas para se conjugar com outros corpos, outras realidades distintas para a produção de outras vidas.

Mas, sempre será preciso pontos de convergência no espaço infinito para que os heteróclitos corpos se reúnam, se combinem, entrem em combates de ideias e de desejos. Os pontos de convergência que a Heterogênese Urbana tece é o tecido mesmo da potência do urbano que se reúne para produzir os desvios, as inclinações das nossas rotas paralelas e institucionalizadas de vida.

Quando estamos na praça pública temos o nosso jardim filosófico, meio ao modo de Epicuro que, a trezentos e quarenta anos antes de Cristo, vinha convidar escravos, mulheres e seus amigos para filosofar a vida.

Vemos a criação de um *espaço heterotópico* que se realiza pela possibilidade de atravessamento de olhares distintos sobre como se vive a vida da cidade: crianças, adolescentes, adultos, idosos, pessoas conhecidas, anônimas que chegam pela primeira vez, bêbados, moradores de rua, cachorros, pássaros, as árvores e toda uma ambiência que nos contorna com os ruídos dos ônibus, dos carros, das crianças brincando no parquinho ao lado, das pessoas entrando e saindo da Igreja que fica logo em frente à praça, todos vêm compor o *espaço outro* que nasce nestes encontros.

Vemos, por meio da experiência heterotópica, de certa forma inspirada também no jardim de Epicuro, formas de convergir experiências, emergindo outros espaços, mais estéticos, proporcionando às vidas que se assujeitam ao que está estabelecido e pronto, a saída das suas rotas previstas e pré-determinadas.

Vemos a cada encontro que as percussões entre subjetividades tão singulares vêm modalizar as existências, dando novos contornos ao espaço da praça. Assim vemos que as percussões entre-ideias e entre as experiências afetivas, movendo a dinâmica dos encontros, vêm declinar, vêm desviar cada um dos seus mundos tão cronificados, vividos em partituras já escritas por alguém, por alguma instituição, por alguma verdade ou crença.

Desviar-se das partituras institucionalizadas da vida. Improvisar e criar novas melodias e ruídos em meio às partituras já escritas. Declinar da vida reta, retilínea, para ser parte das composições anômalas e bizarras, se inclinando à potência do urbano. Declinação definida por Epicuro como *parênklisis*. Dinâmica do desvio que fundamenta o exercício ético da liberdade (ROSSET, 1989). Por sua vez, a dinâmica do desvio tem como fundamento a afirmação do acaso para se pensar a operação da formação de novos mundos, de novas subjetividades. O desvio, como instância ontogenética atômica, definido por Lucrécio como *clinamen*, vem receber o seu estatuto ético como engendrador do acaso para a edificação do corpo social. Segundo Rosset (1989, p. 149):

“Na realidade, o *clinamen*, em Lucrécio, coloca o acaso como a chave de todas as “divisões” naturais. Na medida em que é o *clinamen*, princípio de acaso (isto é: ausência de princípio), que torna possível todas as combinações de átomos, resulta que o mundo, no seu conjunto e sem exceção, é obra do acaso”.

Os conceitos de *parênklisis* (*declinação-liberdade*) e *clinamen* (*declinação – acaso*), por nós utilizados numa perspectiva ético-estético-política, contribuem numa outra visão de mundo. Conceitos que nos indicam sobre as trajetórias e dinâmicas das composições modais de individuações, isto é, sobre as possibilidades de cada um poder ser parte da sinfonia urbana, construindo a si mesmo e, por sua vez, construindo o mundo junto com os outros. Dinâmica desviante e composicional da liberdade que nos reenvia ao conceito de transindividuação em Simondon. Através das síncopes dos encontros aleatórios entre as diferentes formas de ser, novos compostos são liberados através das cargas de natureza pré-individual que cada um porta, produzindo o transindividual, o corpo coletivo mesmo. Somos filhos da natureza e afirmamos a nossa parte de natureza, como condição livre, potente e indeterminada, como afirmação, por sua vez, da condição polifônica dos nossos modos de sentir, pensar e agir. Cada

subjetividade individual, trazendo consigo povos, raças, credos, culturas, artes, sensualidades, estratégias de resistência para se manter vivo, cidades, gentes, constituindo a multidão que habitamos e somos habitados.

Os contrapontos entre as ideias, entre os poderes de afetar e de ser afetado de cada um que compõe cada acontecimento da Heterogênese Urbana, vêm produzir novos ritmos, novas paisagens melódicas, novos ruídos e tensões, isto é, novas dissonâncias, em maior ou menor grau, em cada um e no corpo coletivo como um todo. Destas percussões contrapontísticas vemos o exercício dinâmico da nossa *normatividade sincopada*. Novas formas de ser são engendradas pelas formas de ser paradoxais, pela potência dos combates de ideias, pelas faíscas afetuosas germinadas pelas viscosidades dos encontros. Faíscas nascidas entre quem chora e recebe um abraço de alguém que não conhece. Faíscas de uma nebulosa afetual (MAFFESOLI, 2006) que faz ligar, numa sensualidade corpórea, corpos singulares e distintos. Entrechoques que fazem ressurgir a sensibilidade coletiva a partir do potencial impessoal que a viscosidade destes encontros produz. Toda uma sociabilidade que se mantinha no subterrâneo da cidade emerge pelas vivências paradoxais das paixões que são de cada um e de, certa forma, de todos.

Através das sínopes existenciais produzidas pelas tensões contrapontísticas de afetos, de ideias, de desejos, angústias e prazeres vemos brotar, em meio às árvores do nosso grande jardim, novos ritmos de se marcar os tempos da vida, novas formas de se relacionar consigo e com o outro, novas formas de se expressar e de comunicar ao mundo suas ideias, novas formas de se expor, novas formas de ocupar os espaços, novas emergências de desejos, dinamizados pela força atratora e proxêmica (MAFFESOLI, op. cit.). Força que faz com que a vida ganhe corpo, mais uma vez, pelo contágio e pelo contato com a nebulosa afetual urbana que envolve cada um e a todos.

### 3.4 – palavra urbana, parresia e economia da palavra:

E naquele mesmo acontecimento do sábado pela manhã uma outra paisagem se compôs em meio a discussão da importância da família e da escola como forma de, todos juntos, superarem a solidão. Uma mulher, aparentando seus 40 anos pede a palavra, levantando a sua mão em meio à multidão. Muito bonita, com seu vestido longo preto, seus cabelos compridos e encaracolados bem cuidados, seus óculos escuros

que escondem seus olhos chama a atenção. O menino cego que estuda na escola que fica em frente da praça estava lá, prestando atenção em tudo. Os olhares das pessoas estão atentos para a próxima fala. E a linda mulher começa se apresentando: “Eu sou ex-prostituta, hoje eu faço faculdade de Letras e sou intérprete. Eu gostaria de trabalhar na África, estou indo para Angola ano que vem... eu não estou me promovendo não... a pessoa que estava aqui à pouco pediu para eu me apresentar e eu me apresento da pior forma possível!!! – as pessoas sorriem, batendo palmas para ela, como um grande abraço em suas palavras corajosas. E ela continua: todo mundo aqui se apresentou, falando que era isso, aquilo que já fez isso ou aquilo... eu venho de baixo mesmo! E a diretora estava solicitando que alguém falasse sobre a importância da família e da escola na vida da gente. E isso me tocou muito... e eu ali na cadeira... eu me candidatei! O que aconteceu comigo: eu sofria de violência dentro de casa. Eu fugi de casa com uns treze anos! Na rua, também, eu aprendi muito mais violência. Brigava, fazia programas como garota de programa. E foi a minha vida com a minha família que me levou a buscar esta vida! Hoje em dia eu reparo que os pais transferem toda a responsabilidade deles pra escola! O filho chega em casa e os pais não abrem mais a mochila do filho pra ver se o filho fez um dever, se tem um dever pra ser feito em casa. Os pais não têm mais aquela coisa de sentar à beira da mesa para jantar com os filhos e perguntar “como foi o seu dia na escola”? Hoje eu vejo filhos que são rebeldes, filhos que mandam nos pais e os pais perderam o controle sobre os filhos. Os filhos não nascem sabendo das coisas. Eles precisam de alguém ao lado para caminharem com eles até eles saberem voar sozinhos. Olha eu tinha um péssimo relacionamento com os meus colegas na escola. Era sempre brigando. Porque tudo isso foi o que eu aprendi dentro de casa. Eu apanhava dentro de casa e eu queria extravasar o meu ódio no mundo, nos meus colegas da escola. Eu tinha muita dificuldade pra aprender. Eu comecei a estudar mesmo com trinta e três anos. Até hoje eu vejo professores que não incentivam os alunos ter um olhar crítico sobre as coisas. Eu dou o exemplo do que eu falei pra uma professora minha na faculdade. Esses dias a professora falou pra turma que ela estava muito feliz porque mataram Bin Laden. Aí eu falei pra ela assim: eu não estou feliz não! Eu não concordo com os Estados Unidos bombardear a cidade dos outros. Eu estou estudando sobre isso, sobre as guerras entre Israel e a Palestina. Aí a professora me chamou de prostituta e me chamou de vários nomes. E ela queria que eu fosse expulsa da faculdade, só porque eu não concordava com ela. Eu queria colocar o meu ponto de vista sobre o que acontece no

mundo e não se encontra nos livros. Eu tenho vários amigos que estão em Israel, são várias crianças sem pai e sem mãe. Eu vejo que a escola também faz a violência e não incentiva o aluno a estudar! A minha sorte foi ter encontrado professoras que são pessoas maravilhosas, são gente mesmo! Elas que me incentivaram a fazer uma faculdade. Sem elas eu não teria chegado onde eu cheguei hoje. Eu encontrei boas professoras que encontraram um valor em mim! Elas não me viam como um bicho, como uma prostituta, como uma pessoa que vivia brigando. Todo mundo tem um talento, assim como a diretora falou aqui daquele menino que estava dançando. A gente tem que tentar descobrir os talentos dos outros e ajudar os outros para que eles desenvolvam estes talentos! – ela agradece à multidão de pessoas a oportunidade de poder falar o que estava preso dentro do seu coração e surgem aplausos carregados de sorrisos acolhedores. A pessoa que está ao seu lado fala: “Eu adorei você! Você veio hoje aqui porquê?” – e a mulher fala: “Eu estava passando por aqui, pois eu vim na cidade para comprar livros, mas, eu já sabia da Heterogênese Urbana por conta das quartas-feiras que têm aqui todas as semanas. E eu estou convidando outras pessoas para virem aqui!” – a outra pessoa continua: “sabe, eu fico muito emocionada em ver que você teve a coragem de falar para todo mundo tudo isso. Você está ensinando pra gente que nós podemos nos superar a cada momento, apesar de tudo! Você ensinou pra gente que a gente pode superar as nossas vidas, mas é importante, também, ter pessoas ao lado que possam caminhar com a gente pra gente voar! Muito obrigada a você!”.

E esta foi mais uma paisagem em contratempo, em contraponto com outras falas daquele sábado de sol, onde as pessoas, rodeadas pelas frondosas árvores centenárias, abraçavam as palavras das pessoas, cada um que vinha tomar a palavra, agarrando a atenção da multidão que insistia em se manter junta, reunida, alimentando cada um ali com mais vida.

Neste momento apresentaremos mais um princípio que nos serve de indicador conceitual nos acontecimento da Heterogênese Urbana. Tomaremos de empréstimo o conceito de *parrêsia* (FOUCAULT, 2009a), utilizado em inúmeras correntes filosóficas da Grécia antiga.

### 3.4.1 - da palavra na cidade à parrêsia urbana:

#### Da coragem de falar francamente no coração da cidade.

Tomar a palavra na cidade, construindo a vida da cidade, habitando a cidade com discursos que se entrelaçam, compondo uma paisagem complexa da vida, não é coisa tão nova assim.

A palavra era uma tecnologia política no momento histórico do século V a. C.. A Grécia dividida em inúmeras cidades Estado. Cada cidade produzindo suas maneiras de gestar a vida, guerreando-se entre si, tentando se proteger das invasões bárbaras. E, em meio ao urbanismo que as cidades daquele tempo edificavam nascia um espírito que vinha sendo trazido desde o século VI a. c.: o espírito de decidir sobre os caminhos da cidade. Nesta experiência de ‘nascimento’ da democracia, a palavra vem ser a grande rainha (CHÂTELET, 1994). A palavra vem ser a grande arte de combinar as ideias, os sentimentos comuns em nome dos interesses da cidade. Toda uma economia da palavra, uma distribuição da palavra movimentada as práticas decisórias sobre a vida na cidade e, com efeito, produzindo profundas transformações na forma de habitá-las. “Na democracia, a palavra vai impor-se, e quem dominar a palavra dominará a cidade” (CHÂTELET, 1994, p. 16).

A palavra enquanto uma arte do debate, dirigida às decisões da cidade, terá como território gestacional Atenas. Cidade que rechaçará os bárbaros provenientes da Pérsia em 480 e 490 a. C. em batalhas nas quais Atenas será a grande vencedora. A partir destas vitórias, Atenas será considerada poderosa e, com efeito, a sua democracia, servirá como um modelo. O gosto pela palavra, doravante, conquistará a Grécia como um todo, conforme Châtelet (1994, p. 17): “Para ocupar um lugar na cidade assim, é preciso saber falar, saber convencer”. Assim, partindo de Atenas, o gosto pela palavra vem conquistar a Grécia inteira. A palavra ganha um estatuto fundamental para a participação na vida pública da Grécia. A educação, neste momento, tinha o objetivo, numa das suas vertentes, de desenvolver a habilidade de colocar bons argumentos. Será preciso desenvolver um poder de fogo verbal para os debates decisórios, quer seja para as decisões de assuntos ‘privados’, nos tribunais, quer seja na tomada de decisão dos

assuntos públicos, nas assembleias. Neste contexto aparecem os ‘professores’ da arte da retórica, os sofistas, tão contestados por Platão<sup>58</sup>.

A crítica de Platão, em certa medida, procederá não apenas contra os ‘professores da democracia’, mas, pelos usos que a palavra ganhará. Num debate “o número de votos não faz a verdade” (CHÂTELET, op. cit., p. 23). Será preciso problematizar, indagar, duvidar daquilo que se debate. Platão, retomando Sócrates com a sua arte da ‘ironia’, deseja construir problemas, conduzindo-os ao plano do conceito. A palavra ganhará novas direções com a experiência Socrático-platônica. Alcançar a luz, ser um ‘parteiro das suas próprias ideias’ – experiência que Sócrates conceituará como ‘maieutica’ – será um projeto que Platão dará sequência, inspirado no mestre. Orientar a conduta através da experiência com as palavras, compostas de tal maneira que se tornem indicadores para se alcançar a construção de ‘ideias verdadeiras’: o mundo das inteligibilidades ‘claras e distintas’, isto é, o mundo das ideias. Projeto que a educação seguiu, engordurando as subjetividades dos alunos com conceitos e mais conceitos sem encarná-los à vida!

Mas, a palavra, neste mesmo momento histórico grego, tinha outras funções interessantes. Não pretendemos nos enveredar nos usos da palavra em todas as suas dimensões na experiência grega. Nós desejaremos trazer em cena a referência sobre as quatro modalidades do uso da palavra como modos de se dizer a verdade das coisas e da vida.

Neste contexto histórico vemos aparecer o conceito de *parrêsia*. Etimologicamente este termo vem significar a ‘atividade de tudo dizer’. A atitude ‘*parresiástica*’ será aquela pela qual poderá se dizer tudo. Falar a verdade será a atitude do ‘*parresiástico*’, falar o que se pensa e o que se sente, será o movimento desta atitude de estar no mundo. No entanto, existirá um perigo de se dizer tudo. Platão, no interior da sua obra intitulada ‘A República’, afirmará a negatividade da postura *parresiástica*, conforme Foucault:

---

<sup>58</sup> Aos professores que dominam a linguagem será dedicado o título, por Platão, de ‘Sofistas’. Termo que tomou um sentido pejorativo, uma vez que se associou à condição de falar bem, mas, uma fala com conteúdo vazio. Para Platão o sofista será aquele que fala de maneira ‘sofisticada’, mas com argumentos enganosos. No entanto, ‘os sofistas’ contribuíram com o novo estatuto conferido à experiência da palavra com suas ‘escolas de política’.

Da mesma maneira, na República pelo livro VIII encontraremos a descrição da nociva cidade democrática, confusa, toda deslocada, dispersa entre interesses diferentes, sentimentos diferentes, indivíduos que não se entendem. Esta nociva cidade democrática pratica a *parrêsia*: cada um pode dizer não importa o quê (2009a. p. 11)<sup>59</sup>.

Platão fará a sua crítica ao modo de realização *parresiástico*, combatendo o uso da palavra esvaziada: a palavra como mera opinião, vazia de sustentação conceitual. No entanto, Foucault (2009a, p. 13) nos indicará, para além do sentido negativo dado à experiência *parresiástica*, algumas características importantes para o curso do nosso trabalho. Primeiro, para que tenhamos o modo de se realizar a palavra '*parresiasticamente*' será preciso a manifestação de uma ligação fundamental entre a verdade dita e o pensamento daquele que a diz. Nesta esfera, quem fala uma 'verdade' a expressará de acordo com aquilo que realmente pensa e sente. Segundo, será preciso uma certa forma de 'coragem' naquele que exerce a *parrêsia*. Precisar-se-á, de certa maneira, uma coragem de poder expressar sua 'verdade', endereçada a quem escuta, podendo colocar em tensão e em risco a própria relação com a pessoa a quem esta verdade é endereçada. Desta maneira, quando a relação permite o movimento *parresiástico*, teremos, por sua vez, a coragem de se dizer a verdade. No entanto, os usos da palavra para se dizer a verdade, poderá colocar em risco a própria relação em questão, ou a própria vida, uma vez que poderá contrariar as forças hegemônicas de um dado momento histórico.

Veremos, a seguir, outros usos da palavra *não-parresiásticos*, mas que, de certa maneira, se misturam e se confundem com aquele. Existirá o uso da palavra, com o objetivo de se dizer a verdade, pela figura do profeta. O profeta é aquele que é reconhecido como alguém que 'diz uma verdade'. A sua verdade é dita, não em nome próprio. O profeta é o mediador entre os deuses e a verdade que enuncia. A sua voz enuncia as palavras divinas. O profeta, por sua vez, fala por uma outra voz, "sua boca serve de intermediária a uma voz que fala do além. O profeta transmite uma palavra que

---

<sup>59</sup> De la même façon, dans La République au livre VIII (...) vous trouvez la description de la mauvaise cité démocratique, celle qui est toute bariolée, toute disloquée, dispersée entre des intérêts différents, des passions différentes, des individus qui ne s'entendent pas. Cette mauvaise cité démocratique pratique la *parrêsia*: chacun peut dire n'importe quoi

é, em geral, a palavra de Deus”. (FOUCAULT, 2009a, p. 16)<sup>60</sup>. Desta forma, a verdade proferida pelo profeta vem de um além, não de si. A sua palavra será a verdade sobre um futuro obscuro que vem colorir a subjetividade de quem recebe esta mesma verdade. Subjetividade que se colorirá de ideias e imagens na tentativa de revelar os inúmeros enigmas da vida.

Um outro uso da palavra, enquanto modo de ‘veridicção’, isto é, como modo de expressar a verdade na Grécia antiga será aquele do sábio. Este modo de dizer a verdade será encontrada nos filósofos, mesmo inspirando-se nos deuses, na tradição, num ensinamento, o filósofo estará presente naquilo que endereça aos outros. A sabedoria que ele formula, é a sua própria sabedoria de vida. O sábio manifesta seu modo de ser e, ao contrário do profeta, ele não é porta voz da palavra que expressa uma verdade.

Para o nosso interesse, traremos um modo de ‘veridicção’ encontrado na escola e na Universidade. Este é o modo de ‘veridicção’ daqueles que possuem um saber como *tekhnê*. Este modo de saber encontra-se naqueles que ensinam um *savoir-faire* (saber-fazer). Platão caracterizará em seus diálogos os médicos, os músicos, os chefes de armas, os ginastas como aqueles que detêm uma *tekhnê* (FOUCAULT, 2009a, p. 23). Serão verdades proferidas por aqueles que possuem a técnica e um saber sobre esta técnica. Quem possui uma determinada técnica deverá possuir um certo dever de transmiti-la. Teremos mais um uso da palavra, produzindo saberes estruturados, ‘cientificizados’, ordenados de uma maneira ‘técnica’. Todo o seu saber e sua técnica estão ligados a uma tradição. Este saber, esta técnica, para não desaparecer após a sua própria morte, precisará ser *re-endereçada* às futuras gerações. Encontraremos aqui a função do professor.

De uma maneira esquemática e, para o interesse do nosso trabalho, falaremos das relações entre os usos da palavra como modo de ‘veridicção’ profética, do sábio, do professor e suas íntimas relações com a forma ‘*parresiástica*’, dentro da perspectiva que Foucault nos apresenta.

---

<sup>60</sup> « Sa bouche sert d’intermédiaire à une voix qui parle d’ailleurs. Le prophète transmet une parole qui est, en général, la parole de Dieu ».

O *'parresiasta'* não é o profeta. Este último diz a verdade, utilizando o nome de um outro (um deus) e de maneira enigmática. O profeta fala de maneira enigmática sobre o destino e sobre a vida. O *'parresiasta'* não é um sábio que diz, quando quer e muitas vezes utilizando-se do silêncio, o ser e a natureza da vida e das coisas. O *'parresiasta'* não é um professor. Ele não ensina uma técnica, um saber, ao nome de uma tradição. O *'parresiasta'* não utiliza a palavra em nome de um deus, nem sobre a verdade do 'ser' e a natureza das coisas, nem o discurso da técnica e dos saberes de uma tradição. O *'parresiasta'* expressa um modo de ser. Este modo de ser é impulsionado pelo jogo da *parrésia*. Um modo de relação na qual o dizer a verdade será utilizar as palavras e os comportamentos e ações de acordo com aquilo que se realmente pensa e sente.

No entanto, poderemos encontrar no interior de uma mesma experiência as quatro modalidades de 'veridicção' (a profética, a da sabedoria, a da técnica e a do *parresiasta*) na experiência de Sócrates (FOUCAULT, 2009a, p. 26). Sócrates é um *parresiasta*! Mas, de onde ele recebeu a sua função de *'parresiasta'*? Sua missão de interpelar as pessoas pela cidade foi 'enviada' pelo deus de Delphos: "ocupe-se de si mesmo"! E Sócrates colocará o problema, advindo da 'profecia' délfica: "conheça-te a ti mesmo"! Sócrates começará a sua missão movida por indicações proferidas pelo deus de Delphos, intuindo, através desta profecia a indicação de conhecer-se a si mesmo como condição de encontrar a própria verdade! Sua postura *'parresiástica'* terá relações com a sua experiência 'profética'. Da mesma maneira, Sócrates apresentará uma relação com a postura do sábio: o governo das paixões, o governo das ideias, sua abstenção em relação aos prazeres, sua 'suportabilidade' em relação às dores e aos sofrimentos da vida, sua capacidade de se abstrair do mundo. Existe a história de Sócrates completamente imóvel, durante uma batalha na qual participava, para suportar o frio, concentrando-se em si mesmo. Outro traço do sábio encontrado em Sócrates será o do silêncio: não dar as respostas, Sócrates não fala a verdade que o outro procura nele! *Ele é aquele que afirma que não sabe!* Uma vez que não sabe e afirmando-se como aquele que 'sabe que não sabe', se coloca na posição de levantar perguntas, de colocar problemas, de indagar, de duvidar! Postura do sábio que faz cada um encontrar sua própria medida, seu próprio caminho, seu próprio destino! Mesmo que o sábio saiba, ele se sente no direito de se calar e não endereçar ao outro a sua verdade! As indagações de

Sócrates são traços do modo de ser *'parresiástico'*: colocar bons problemas, duvidar, questionar, afirmar que sabe que não sabe!

Por sua vez, encontraremos em Sócrates aquele que virá se ocupar com o desenvolvimento da virtude aos jovens, dando-lhes conhecimentos necessários, seja para que possam viver bem, seja para governar a si e governar a cidade, através do seu modo de ser, do seu modo de interrogar as questões da cidade, através do seu *êthos*: da sua ética de vida. Numa só experiência vemos as figuras do profeta, do sábio, do professor e do *'parresiasta'* na experiência socrática. Experiência que nos movimenta a pensar as relações sobre como tomar a palavra na cidade, do ensino, do desenvolvimento das habilidades, das potências e capacidades de cada um para além dos quadriculados das instituições, e sobre outras formas de se utilizar a palavra como forma de vínculos e de produção da *parrêsia*.

Trazer a questão da palavra na cidade e, com efeito, da prática e teoria da *parrêsia* será poder desenvolver a capacidade de falar de questões que são tão 'íntimas' e que podem ser partilhadas no coração de uma cidade. Assim, vemos pelo último exemplo da mulher na praça, a sua coragem de partilhar com uma multidão aquilo que seria da sua vida íntima e privada. Mas, ela fala ao mundo aquilo que é tão seu, desvelando ao mundo aquilo que é parte do mundo. Aquilo que é privado e íntimo partilhado num ambiente público. Aqui podemos pensar os limites e os contrapontos entre os espaços privados e públicos, entre a vida íntima e a vida pública.

Sem desejarmos trazer uma resposta a esta questão, mas, sim, de poder problematizar sobre ela, indagamos sobre a cultura da privatização dos espaços para se falar da 'vida interior'. Sabemos que uma multidão de pessoas não terá a capacidade de falar daquilo que é 'tão teu' num espaço público! Mas, até que ponto a cultura da privatização da vida íntima, com a criação de terapias que visam fazer uma hermenêutica do mundo inconsciente, daquilo que está tão escondido nas entranhas da subjetividade, contribuem para uma visão de si e do mundo interiorizada e sem relação com a *pólis*, com as tensões da cidade, com as potências do urbano? Até que ponto as práticas de saúde mental contribuem para a cesura da subjetividade, culturalizando em seus espaços, as mentes das populações a se verem como entidades mórbidas separadas

de um mundo que está presente em suas falas o tempo todo! Qual o espaço dado para saber das efervescências que habitam cada um dos seus pacientes?

Sabemos que muitos clínicos têm o cuidado de trabalhar com o inconsciente, compreendendo como uma produção que se tece e se movimenta pela paradoxalidade contrapontística das experiências no mundo e na vida e, menos, como um espaço de tramas e teatros familiares. Fazer estas indagações não é desvalorizar as terapias, mas, sim, pensar os seus limites, suas latitudes e suas longitudes.

A Heterogênese Urbana não é uma terapia e não se utiliza da palavra para o desvendamento da vida interior. A palavra, nas nossas composições no mundo, ganham o estatuto do transconhecimento. Através da ligação entre as experiências podemos ampliar os sentidos, conhecer melhor o mundo, conhecendo melhor a nós mesmos. Cada palavra vem ser a melodia singular que nos comunica e faz ligar o mundo que escorre e, muitas vezes se esconde nas entranhas da cidade.

### 3.5 – da sala de aula a céu aberto aos perceptuais urbanos

Numa das nossas quartas-feiras, a diretora da escola que fica bem em frente da praça vem nos falar sobre a nossa sala de aula a céu aberto, suas ressonâncias com a vida da escola e seus efeitos: “Este tem sido um espaço onde nós reunimos uma porção de gente diferente, onde cada um tem um porção de coisas para acrescentar, onde cada um tem uma porção de coisas para enriquecer a gente cada vez mais ainda, enquanto pessoa, enquanto educador, enquanto profissional e enquanto gente! Que é o mais importante! A Heterogênese Urbana hoje faz parte do nosso currículo escolar. Virou uma parte dos conhecimentos da nossa escola. Nós temos inúmeras crianças aqui e temos mais uns trezentos lá na escola e toda hora que eu preciso ir lá eles perguntam: ‘Tia Andréia, quando é a nossa vez de estudar na praça?’. Eles compreendem que isso aqui é um momento de aprendizagem, um momento de compartilhar, um momento de se enriquecer. E de se enriquecer com o outro! Existe uma coisa mais bacana da gente se tornar mais rico com o outro? E não rico de dinheiro, mas de uma riqueza pessoal quando a gente pode crescer com as pessoas, aprendendo a valorizar o outro e a gente mesmo, colocando em prática aquilo que a gente aprende! A aprendizagem só funciona

quando a gente coloca ela mesma para funcionar, colocando em prática! Hoje eu estou vendo aqui alunos que, dentro da escola sequer falavam... sequer colocavam as suas ideias, sequer conseguiam expor aquilo que estavam tão dentro deles... tantos conhecimentos e tantas outras coisas tão bacanas! E eu vejo neste ano como os alunos estão engajados de poderem apresentar algum talento que eles têm. Pois todo mundo tem um talento! Alguma coisa bacana para apresentar ao mundo!”.

Movidos pelas palavras da diretora desta escola, vemos que as cidades são atravessadas por experiências culturais e de produção de conhecimentos múltiplas. Vemos o multiculturalismo se expressar, mas, isso não indica que as culturas tenham espaços para se entrelaçar<sup>61</sup>. As ruas fazem entrecruzar culturas que não se deixam, muitas vezes se ‘tocar’, se aproximar.

Por outro lado, vemos que os processos de produção de conhecimento não se restringem aos espaços escolares. Libâneo (2002) abre os nossos sentidos, fazendo-nos perceber que os processos de produção do conhecimento ocorrem em diversos lugares: nos meios de comunicação, no interior das empresas, nas academias de ginástica, em diversas instituições que não são de educação, em sindicatos e pela cidade. Muitas cidades vão modulando suas formas de gerir cultura e conhecimento através de métodos participativos, convidando a população na gestão de programas culturais, na organização de espaços públicos – como em praças públicas – para que, através dos laços sociais consistentes, outras formas de produção de conhecimento se exercitem.

Pensar a produção de conhecimentos no frescor das experiências da cidade, será colocar entre parêntesis a ideia de que a escola é o lugar privilegiado para a produção do conhecimento. Quando os professores, as crianças e adolescentes preparam apresentações para serem apresentadas, nós vemos um engajamento curioso, prazeroso em produzir e compartilhar suas produções com os outros. A curiosidade é estimulada, a imaginação, a potência de pensar é aumentada como um jogo a ser compartilhado.

---

<sup>61</sup> Existem inúmeras perspectivas multiculturalistas, observadas por Hall (2003), tais como o conservadorismo multiculturalista, o liberalismo multiculturalista, o pluralismo multicultural, o multiculturalismo comercial, o multiculturalismo corporativo, o multiculturalismo crítico. Não entraremos aqui na discussão sobre estas inúmeras perspectivas multiculturalistas.

A ambiência produzida pela experiência coletiva de aprendizagem em meio à praça pública tem o impulso de três características fundamentais: a produção do hábito de aprender, do prazer de participar das produções coletivas e de fazer junto com os outros, e o mimetismo. Estes são os princípios associativos para pensarmos a constituição da *multitudinis potentia* como veremos no nosso último capítulo (BOVE, 1996).

O desejo de compartilhar com os outros aquilo que foi produzido durante o mês que antecede os acontecimentos na praça, faz com que as crianças criem o hábito de produzir, movidas pela curiosidade, realimentadas pelas imagens dos encontros que já participaram, fortalecendo o espírito inventivo e criativo. Assim a nossa sala de aula a céu aberto tem como fundamento o lúdico, a invenção, a descoberta, a exposição das invenções, a expressão das capacidades. Seguindo etimologicamente a definição da educação, aqui ela é o nutriente que alimenta a alma de cada um, produzindo o contágio, o desejo de fazer como o outro, de estar ao lado do outro para apresentar alguma produção. Vemos que o aspecto mimético funciona como num passe de mágica com as crianças, mas com os adultos também. É só nos lembrarmos da paisagem daquela senhora que desvirginou a sua fala movida pelas imagens das crianças e das outras pessoas que tomavam a voz. Aqui o mimetismo não é uma simples imitação. Mas, sim o efeito do contágio das paixões alegres, da força que nos impulsiona a sairmos das nossas repetições que, junto aos outros podemos devir ativos, a partir da compreensão daquilo que é comum a nós nestes momentos. O mimetismo, como força contagiosa passional, são as próprias afecções passivas, as misturas das percepções dos corpos exteriores em nosso corpo que nos movimentam. No entanto, quando as crianças tomam a palavra ou os adultos mesmos, movidos pela força passional mimética, em geral, falam daquilo que os impulsionou a falar, explicando as relações entre aquilo que sentem na relação com aquilo que têm em comum com as experiências dos outros. É uma forma de conhecimento não mais passional, mas, sim ativa. Daí o movimento de falar, movido pelas afecções - das imagens e das ideias das outras pessoas - deixam de ser passivas para se tornarem ativas. As crianças e adultos conseguem compreender, através dos seus afetos, as relações causais daquilo que sentem com aquilo que pensam em relação a um determinado tema em questão. Aquilo que era uma paixão, advinda do *apeiron urbano*, devém um conhecimento ativo, através das maquinações da potência

de pensar do corpo coletivo. Pensar e sentir se entrelaçam nestas experiências, fazendo o contraponto dos atributos extensão e pensamento, conforme Spinoza. A potência de imaginar se alia à potência de pensar, sem primazia de uma sobre a outra. A partitura dos conhecimentos produzidos a cada momento tem o teor do prazer, dos afetos alegres que se constroem a cada ideia que vai clarificando o tema em tela. Elas vão fazendo encadeamentos de ideias, conectando umas ideias às outras, produzindo sentidos complexos.

Esta experiência de construção dos conhecimentos se dá através de todo um sensualismo, isto é, do aumento das capacidades de ver e de ouvir. Assim como na tribo Xikrin, as crianças são estimuladas a ver e a ouvir o que acontece (COHN, 2002). Os adultos, na tribo Xikrin falam que “as crianças tudo sabem por que tudo veem” (op. cit., p. 141). Mas, por sua vez, eles dizem que as crianças nada sabem, uma vez que são crianças. Assim temos o paradoxo do conhecimento. As crianças sabem tudo o que elas são capazes de saber, dependendo daquilo que lhes interessa ou das suas capacidades mesmas para compreender determinadas situações. Mas, elas não sabem tudo, pois, seus ouvidos e sua visão não estão prontos para compreender toda a realidade da tribo e da floresta. Os Xikrins nos apontam uma questão fundamental que se diz de uma *pedagogia das percepções*. O conhecimento sendo considerado o efeito de todo um trabalho feito com as percepções. Afinal, são as percepções que apreendem o mundo, são os nossos instrumentos para fazer o contato com o mundo. Assim, as crianças pequeninas aprendem a ver o irmão em cima da oca, concertando o telhado, após a tempestade. E o seu irmão de oito anos entra neste circuito, dando as palhas para o irmão mais velho. A criança pequenina, movida pelas imagens dos seus irmãos, entra na composição do reparo do telhado. Assim, também, a menina escuta os sons, vindos, do riacho. Lá estão as mulheres lavando as roupas e utensílios. Ela, guiada pelos sons, em meio da mata, vai ajudar as mulheres e a sua mãe nesta atividade. O mesmo ocorre com o adolescente, acompanhando seu pai e os guerreiros da tribo, indo caçar no coração da floresta. Ele vai aprender a escutar os ritmos da floresta, vai aprender a ver a escrita dos ritmos do tempo feita pelos raios de sol em meio às frestas das árvores, vai compreender os diálogos dos animais, os sinais de perigo, a musicalidade das paisagens.

Esta *pedagogia das percepções* vem fazer parte da nossa sala de aula a céu aberto. Todo mundo, inclusive os adultos, são estimulados a perceber o que acontece.

Os olhos e os ouvidos ficam mais aguçados em meio à nossa floresta urbana. O desenvolvimento de escutar o outro, de ver com atenção o que o outro vai falar ou apresentar gera uma ressonância, assim como os harmônicos se ligam à nota fundamental de um som, produzindo uma consistência entre os corpos. Vemos que o desenvolvimento dos perceptuais urbanos está de acordo com as etimologias das palavras que se ligam à educação. Criar, se associar, se divertir, se alimentar, se nutrir como os ingredientes fundamentais para a produção de subjetividades potentes, criativas e participativas.

Nas tribos Xikrin o que se aprende é armazenado no coração. “Nesse, sentido os Xikrin dizem que o coração (*angoro*) é o *mari djà*, o lugar do saber” (op. cit., p. 143). Guardar cada conhecimento no coração tem ressonâncias com o que Vauvenargues (apud. Bove, 2010c) nos diz sobre o conhecer por sentimento. Conhecer por sentimento é a forma mais ativa e transformadora do conhecimento do real. Bove nos dirá que as verdades serão acessadas por uma razão orientada pelas grandes paixões. “É o que Vauvenargues chama conhecer pelo sentimento ou pelo instinto, e que atribui às paixões, - em última instância – a determinação de todo processo de conhecimento” (BOVE, op. cit., p. 253)<sup>62</sup>.

Conhecer por sentimento será desenvolver um espírito penetrante, uma acuidade às experiências sensíveis que se desembocam nos encontros, abrindo passagem, por sua vez, à potência do entusiasmo. Bove, citando Vauvenargues, nos dirá que os grandes pensamentos vêm do coração. Estes conhecimentos encerram a aliança entre a potência de sentir e a potência de pensar. Pensar com o coração! Assim como os poetas, para Vauvenargues, o filósofo verdadeiro é aquele que conhece, percebendo a verdade através do sentimento. Será preciso o fogo do coração – o coração como a morada do conhecimento, segundo os Xikrins, e o coração como a fonte dos grandes conhecimentos, conforme Vauvenargues – sendo o coração, ele mesmo, o espaço que transforma, o fogo que movimenta, que efervesce, pela força das paixões, o que é percebido no real para a formação de novos sentidos. Sentidos forjados pela potência artista do coração.

---

<sup>62</sup> C’est ce que Vauvenargues appelle connaître par sentiment ou par instinct, et qui attribue aux passions, - en dernière instance – la détermination de tout procès de connaissance.

Assim, crianças, adolescentes, adultos, idosos, os passantes da praça, artistas dentre outras pessoas produzem conhecimentos acedendo à potência das paixões, da alegria, dialogando com a força de uma razão sensível. E, por falar em alegria, não poderíamos deixar de apresentar a potência da festa, das celebrações artísticas que vêm modular as subjetividades, sendo grandes experiências de ressonâncias, de produção das nebulosas afetivas e, com efeito, produzindo conhecimentos na velocidade da luz!

### 3.6 – festa, potência das paixões e dissonâncias do urbano

Uma outra coisa importante nos encontros da Heterogênese Urbana é seu tom festivo. Tons festivos que celebram a hibridização das experiências e conhecimentos pessoais com as experiências do coletivo. O espaço modifica-se quando é ‘cortado’, ‘atravessado’ pelas músicas, poesias e cenas teatrais. Assim como os pássaros cortam e ‘surfam’ os ventos, o espaço vivido na Heterogênese Urbana ganha a força da alegria para a compreensão das tristezas e da superação de qualquer forma de constrangimento. Poder olhar de frente um tema ‘materializado’ em cenas, em músicas, em poesias será poder olhar a si mesmo, de fora. Poder viver o que todos, de alguma forma, vivem ou já viveram. Prática emocional que envolve cada um a entrar no mundo do outro, a sentir o que o outro sente, a olhar o mundo através de outros olhares. Poder conhecer a si mesmo através dos olhos, das palavras e das emoções que saem dos outros. Poder ser penetrado pelos outros mundos que vêm se misturar ao nosso mundo que é tão feito pelos outros.

Tomamos como inspiração a força de afecção da festa, do carnaval, do riso em Rabelais, como matérias intensivas de expressão do plano impessoal e coletivo, desviando-se dos códigos hierárquicos e tabus para a constituição de um corpo social abolido das distâncias entre subjetividades. Festejos de valorização da força das paixões, em meio às experiências sedentárias das normas e regras sociais. Consoante Baktine (2006, p. 18):

Ao oposto da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberdade provisória da verdade dominante e do regime existente, da abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa da época, aquela do devir, das

alternâncias e das renovações. Ela se opunha a toda perpetuação, a toda conclusão e fim. Ela dirigia seus olhares em direção a um futuro inacabado<sup>63</sup>.

Assim vemos o nosso filósofo-artista Estamiro, com suas canções que penetram o espírito de cada um, tocando cada acontecimento. Estamiro, já morou na rua, com seu curso técnico de eletricidade, trabalhando pelo mundo todo, viajando pelo mundo todo, conseguiu sua aposentadoria depois de um acidente de trabalho. Nos dias que bebe menos, Estamiro pega o violão e, com a sua profundidade de espírito, vem alimentar a cada um de nós para que possamos nos soltar das nossas amarras, dos nossos pontos de vista cronificados pelos valores regidos pelos códigos prescritos que visam uma sociedade normal. E as canções de Estamiro passam pelas porosidades do urbano, ligando todos os corações, todas as atenções sobre as suas singelas e sábias palavras. A festa se faz quando Estamiro pega o violão. Uma festa carregada de paixões que se misturam, se entremeiam numa dança de alegrias e, por vezes, passando pelas melancólicas imagens que ele é capaz de desenhar em nossas mentes. Mas, há sempre algo em suas palavras, melodias e harmonias que nos tiram da melancolia, produzindo uma liga entre nós. Estamiro é um viajante das paixões. Ele nos leva a lugares que já conhecemos, parecendo que estamos indo pela primeira vez.

Sempre vejo os olhares e as cabeças confirmando as palavras de Estamiro. Ele é o filósofo-artista que nos diz aquilo que já sabemos. Ele nos diz sobre os conhecimentos que são produzidos *no e pelo* coração. Estamiro tem a potência de reunir a potência do urbano, esta potência indeterminada e pré-individual, cantando a vida, cantando, através da profundidade do seu espírito, as entranhas do viver.

E a festa não para por aí! Num outro momento aparece Pedro Gonçalves com sua voz de cantor de rádio da década de 50. Todo mundo presta atenção aos seus trejeitos com o corpo. À capela, ele vem cantar os sucessos antigos que muitos ali conhecem e, muitos, com certeza não conhecem. Pedro tem seus 70 anos e com sua voz potente, consegue chamar a atenção de quem passa lá do outro lado da praça. Os

---

<sup>63</sup> “A l’opposé de la fête officielle, le carnaval était le triomphe d’une sorte d’affranchissement provisoire de la vérité dominante et du régime existant, d’abolition provisoire de tous les rapports hiérarchiques, privilèges, règles et tabous. C’était l’authentique fête du temps, celle du devenir, des alternances et des renouveaux. Elle s’opposait à toute perpétuation, à tout parachèvement et terme. Elle portait ses regards en direction d’un avenir inachevé”.

vibratos, as notas longas, os seus graves, e os passeios pelas tessituras melódicas dão um tom diferente à festa do urbano. Suas canções, seu estilo, nos faz passear no tempo. Vamos de um lugar ao outro, de um tempo ao outro, movidos pelas imagens sonoras de Pedro. Mas os risos sempre têm lugar. Ao final das suas canções, uma mistura de risos e de aplausos vem saudar a audácia de Pedro Gonçalves.

As crianças são movidas por todo este contexto e pegam o microfone para cantar canções de todos os gêneros. Desde funk, passando pelas músicas evangélicas, elas se reúnem movidas pela festa urbana. A ligação dos corpos se tece, movimentando os sentimentos, e a atenção de cada um que está presente e passa por ali. Por vezes, alguém que está passando para para ver estes momentos festivos vem, depois, pegar o microfone para fazer seus comentários: “o mundo está precisando de coisas como esta... a gente só vê desgraça pra todo o lado... na televisão só se vê desgraça e pouca vergonha nas novelas... dentro de casa é briga de casal e filhos sofrendo com tudo isso... todo mundo separado, cada um separado do outro... eu nasci num tempo que as pessoas se reuniam para falar sobre a vida, sentando na calçada... a gente conversava, a gente cantava as músicas daquela época, a gente escutava as histórias dos mais velhos... todo dia era dia de festa ...”. Estas e outras falas nos encaminham a pensar sobre os desagregados sociais, a dispersão da potência do urbano. A potência das artes, do espírito da festa, vem produzir a liga, produzindo outras partituras na paisagem urbana.

A liberação das paixões, através das artes, liberam também ideias, produzindo sentidos na velocidade da luz! São sentidos produzidos pela potência de pensar intuitiva. As frases poéticas, misturadas às melodias, aos ritmos, às harmonias, à multidão vocal que, por vezes se forma, se percutem umas às outras, percutindo a subjetividade de cada um. Novos sentidos vão sendo formados movidos pela potência das artes, das expressões, da paisagem estética urbana. Assim vemos pessoas que, logo após uma canção ou uma poesia, dizendo serem ‘tocadas’ por uma parte da música ou da poesia. Fragmentos musicais e poéticos são os germens de novos sentidos. Estes germens estéticos associam ideia, signo-palavra, o imaginário e a potência afetiva da multidão urbana que se tece ali.

E em meio a tudo isto temos a potência do riso, do bom humor, da graça, da fantasia e da imaginação. Vez por outra aparece um artista de rua. Num outro aparece

um índio da tribo Patachó que nos falou sobre a cultura do seu povo e dos objetos que eles estava vendendo na praça. Um dia apareceu um rapaz que trabalha como estátua humana. Ele é a própria experiência do gesto. Os olhares ficam paralisados, ligados numa só sintonia, percebendo o silêncio do corpo, o corpo paralisado, o corpo que chega ao limite da lentidão. E quando ele muda de postura o sorriso, o riso, atravessa a praça. A estátua humana vem ser o ponto de convergência, o ponto de ressonância que liga os corpos da multidão naquele momento. Aí uma criança fala: “eu já vi ele ali no calçadão! Ele fica parado um tempão!”. A criança aprende um pouco mais sobre as potências do corpo. Sobre aquilo que um corpo é capaz de fazer.

Uma outra experiência artística que vem festejar conosco a vida na praça é o grupo de dança contemporânea Portadores de Alegria. Este grupo é formado por pessoas com necessidades especiais. Assim os cadeirantes fazem suas danças mirabolantes, dando novas paisagens aos seus corpos. Eles não precisam de pernas, eles deslizam, eles se equilibram nas rodas das cadeiras, nos falando das potências do corpo também! Os olhares perplexos e cheios de curiosidades vêm se associar ao desejo de sentar na cadeira e tentar fazer algo parecido como os artistas. Homens e mulheres que não tem pernas para andar, têm pernas para dançar em cadeiras e lançar-se ao solo para apoiar-se nos corpos dos outros bailarinos. Depois as crianças tentam, pelo menos, andar nas cadeiras de rodas. Seus corpos se dispõem de outras formas, diferentemente de quando andam em duas pernas. Depois a gurizada diz: “nossa é muito mais fácil andar com as duas pernas... eles são incríveis!”. As distâncias diminuem entre aqueles que não andam com pernas e aqueles que se utilizam delas para andar. Eles vão experimentar suas potências do corpo, numa estética do jogo, da brincadeira, através da festividade, da possibilidade de celebrar a vida juntos!

Mas as imagens dos dançarinos em cadeiras de rodas produzem um sorriso ou mesmo risos! Sorrisos e risos advindos da surpresa de ver e sentir em ato o que pode o corpo! Os movimentos precisos e, por vezes, imprecisos produzem o sentimento de absurdo naqueles que têm a ideia do deficiente físico como impotente para a vida. O absurdo que os grupo de dançarinos produz é o de colocar em contradição, em contraponto aquilo que eles podem e aquilo que a sociedade, em geral, nos impõe como verdades em relação às nossas potências.

Bergson (2013), falando sobre a questão do riso e do lugar do absurdo no cômico e no drama, nos dirá que o que nos faz rir é o absurdo realizado sob uma forma concreta, uma absurdidade visível. Assim como a poesia vem exprimir estados da alma, os corpos produzem imagens absurdas, que colocam em confronto aquilo que é prescrito como um corpo funcional e os corpos ineficientes. Assim o grupo de dança Portadores de Alegria ativam os sentimentos mais intensos e por vezes violentos para aqueles que acreditam nos corpos produtivos e eficientes na nossa sociedade da eficiência para uma produção específica. Os risos perplexos nascem das combinações entre os corpos, dos movimentos inesperados, das tranças de pernas que não andam, mas esteticamente dançam, dos movimentos dos corpos em cadeiras que parecem imobilizar, mas, paradoxalmente, serve de cenário para os corpos.

A arte destes dançarinos de cadeiras de roda alimenta a reflexão sobre as contradições, os paradoxos, os contrapontos da vida na cidade. Ser impotente para andar com as duas pernas, ser potente para dançar com o corpo, para além das pernas! Vemos as dissonantes formas existenciais em puro estado de composição nas partituras urbanas. Cada um sendo uma pauta singular, compondo a grande composição que se modaliza a cada palavra, a cada canção, a cada apresentação. A potência estética do urbano vem se expressar no bom humor, na amenidade provocadora, nas tiradas espirituosas daqueles que têm o bom humor, através dos jogos de palavras, das brincadeiras críticas, irônicas e lúdicas, como potências e capacidades de habitar a cidade. Vemos a escrita da cidade se tecer em ato através da potência das artes.

Assim a cidade se tece por este composto de relações. Compõe-se uma multidão de encontros, de compostos relacionais que se fazem e se desfazem a todo tempo, movidos pela potência do *apeiron urbano*. As inúmeras combinações que o *apeiron urbano* consegue tomar vêm ser a emergência do corpo da multidão, singular e em ato. Corpo da multidão que consegue reunir em ressonâncias ideativas e corpóreo-afetivas a realidade pré-individual, indeterminada e não finalista presente em cada indivíduo, tecendo uma nova individuação coletiva, um corpo potente e sempre original no coração da cidade. Esta potência de agregação dos desejos produz o desejo de continuar fazendo parte deste corpo individuado, que se transindividua, renovando-se a cada encontro. Assim, inúmeras pessoas retornam, afirmando que se sentem parte de algo muito maior, de uma experiência que deveria ser levada a inúmeros outros espaços. E a Heterogênese

Urbana tem como inclinação ser um ponto de convergência para agregar, reunir, catalisar, dando outros movimentos ao urbano.

### 3.7 – do klinós urbano à hospitalidade pura

Nosso Estamiro está mais para lá do que para cá, num dos nossos encontros na praça. Ele chega com o seu violão e vem me dar um abraço. Bem vestido, de banho tomado, sapatos novos. Na primeira palavra já se sente o cheiro de cachaça que seus poros exalam. E no abraço apertado ele diz que está muito feliz de ter nos conhecido. Digo o mesmo para ele, apoiando o seu corpo sobre o meu, pois as latitudes de Estamiro variam de um lado para o outro. Chega Wagner, que seria chamado de usuário de saúde mental, e saúda Estamiro. Wagner logo percebe que é preciso agir rápido senão nosso artista vai acabar se encontrando com o chão. Estamiro é levado para uma cadeira perto do espaço onde as pessoas se preparam para ocupar o microfone, tomando a palavra. O tempo passa e Estamiro quase caindo da cadeira. Wagner chega pra mim e pergunta: “Paulinho vou comprar um lanche e um café pra ver se ele dá uma reanimada!”. Tiro o dinheiro para dar a Wagner e ele recusa, dizendo: “Não! Deixa comigo eu tenho dinheiro aqui!”. Wagner, assim como Estamiro, recebe sua aposentadoria por invalidez do INSS. Fico tocado com a imagem de Wagner, sua disponibilidade nos 8 anos que ele é cooperador da Heterogênese Urbana. Toda equipe de profissionais de saúde mental e professores têm Wagner como um dos nossos grandes cooperadores. E essa é a posição de todos nós: nós cooperamos nas composições modais de individuação do urbano. Assim como Renato Lima é um outro cooperador, cidadão da cidade, que está conosco há 7 anos, fazendo os agenciamentos com as diversas instituições que constroem a Heterogênese Urbana.

Wagner chega com um pão recheado de queijo e um café para Estamiro. De pouco a pouco Estamiro consegue comer com a ajuda de Wagner. Vejo ali a capacidade de se inclinar ao outro. Dimitri, o psiquiatra-cientista-romancista, vem em minha direção e fala a mesma impressão: o exercício de um *klinós urbano*. Uma *inclinação antropolítica*, isto é, uma política de se inclinar aos outros na tecedura da vida na cidade, contribuindo para produção da vida mesma, compondo uma partitura onde cada

um pode desenvolver a habilidade de se inclinar ao outro, sem esperar nada em troca, e sem exigir nada em troca também.

Vemos inúmeras experiências *antropológicas* do *klinós urbano*, durante os acontecimentos. Estas são experiências onde cada um se inclina às questões dos outros, ocupando-se com as questões que são de todos.

E os profissionais e professores antes e durante os acontecimentos desenvolvem uma capacidade muito interessante: a da hospitalidade pura (DERRIDA, 2011). Ser hospitaleiro, receber as pessoas, conversar com as pessoas que passam sobre o que vai se passar daqui a pouco, vem ser uma experiência que retira os profissionais e professores das suas funções já previstas.

Num dos nossos dias pela tarde de quarta-feira falo para o psiquiatra convidar umas pessoas que estão olhando de longe para espaço onde arrumamos os equipamentos de som e as cadeiras em semicírculo. Ele me diz: Paulinho, eu não sei fazer isso não! Eu falo: “eu sei que na faculdade você não aprendeu isso... tá na hora de aprender!”. Wagner que está ao lado nos diz: “Vamos lá, não fica com vergonha não... eu aprendi isso nos bailes que eu ia no morro! É só chegar com jeitinho pra convidar e dá tudo certo!”. E lá vão os dois na aventura de convidar pessoas desconhecidas, mas que olham interessadas para o que vai acontecer. E assim eles convidam, hospitaleiramente, as pessoas que, em seguida, vêm participar conosco do acontecimento. Todo mundo que participa na organização desenvolve esta capacidade de ser hospitaleiro, como compositores urbanos, fazendo a ligação entre a curiosidade daqueles que passam ou observam distante e aquilo que acontece em ato. Como os artistas de Vauvenargues que se inclinam sobre as diversas matérias existenciais, provocando novas ligações, novas composições entre corpos. Assim as composições modais de individuação no coração da praça, no meio da cidade, vêm compor relações, vêm tecer as paixões, vêm produzir as sinfonias urbanas que é de todos e não sendo, estritamente, de ninguém.

### 3.8 – os edifícios que cantam e falam, o pé de manga e o jardim filosófico num ambulatório de saúde mental.

“Este lugar canta Paulinho!”. Assim, o filósofo fenomenólogo inglês David Reggio expressa seu contentamento em ver a Heterogênese Urbana no interior de um ambulatório. Depois de ter conhecido inúmeros lugares no mundo no campo da saúde mental, ele sente que a sombra de uma suntuosa mangueira vem ser o lugar que faz cantar uma instituição, com suas salas, seus corredores e suas práticas. David me faz lembrar o livro *Eupalinos - ou O Arquiteto* - de Paul Valérie (2006). Existem arquiteturas que cantam e falam. Elas ganham vida, não somente, pelos espaços, pelas formas e linhas que nos foram oferecidas pelo arquiteto, mas, também, sobre as maneiras de como se habitam estes lugares. “Existem arquiteturas que são silenciosas. Se parecem mais com cemitérios. E o silêncio destes lugares segue o espírito daqueles que os habitam”. Assim, David me conta sobre os lugares do campo da saúde mental e da educação que ele já conheceu pelo mundo.

Lugares que, segundo ele, tem sempre uma mesma paisagem. Uma paisagem silenciosa e estática: “são cemitérios de vida, são lugares mudos”. Conversamos sobre as possibilidades de fazer gemer as paredes das instituições, sobre a possibilidade de uma estética dos ruídos poderem atravessar estas instituições.

E, naquilo que poderia ser uma mudez institucional, começamos mais um grupo embaixo das sombras da mangueira carregada de frutos. Inúmeros frutos nasceram da paisagem ruidosa da Heterogênese Urbana embaixo da mangueira. Um deles foi a entrada de inúmeros profissionais que ampliaram suas capacidades de se inclinar aos outros, saindo das suas salas de intervenção para habitar e se deixar habitar pelos acontecimentos anômalos da Heterogênese Urbana. Temos a história do psiquiatra que, segundo ele, estava cansado de ser um ‘soldado do Estado que vem drogar a sociedade e calá-la’, vindo nos contar a sua passagem às paisagens sonoras da Heterogênese Urbana.

Todos os dias um psiquiatra atende os seus pacientes dentro da sua sala. De vinte em vinte minutos escuta com atenção as coleções de queixas que cada um deles cuidadosamente preparou para a consulta, momento eleito para se falar delas. Atento aos sinais através de encadeamentos das ideias, do curso do pensamento, aos gestos, ao

trato pessoal, às inflexões das palavras, ao tônus do humor, o psiquiatra segue aquilo que os manuais ensinam: como dissecar pessoas em pequenas partes, olhá-las ao microscópio, remendar as observações, escolher diagnósticos e construir doentes. Dentro dos tubos de ensaio, fora da vida real.

Inquieto, o psiquiatra sente que algo está errado. Como poderia em uma sala estranha, feita em função das doenças, fria e desconfortável este psiquiatra apurar, em poucos minutos, a natureza da mente das pessoas? Deveria haver outra forma de observar a realidade. E realmente ajudar as pessoas. A inquietação e a curiosidade sempre foram o seu motor: pesquisador por natureza, doutor em Ciências, ele é tocado por uma experiência que acontece há anos embaixo de uma mangueira no mesmo lugar que trabalha. Ele se pergunta: “como seria fazer um atendimento embaixo de um pé de manga?”. Ali já estão outros profissionais, artistas, educadores e pessoas que frequentam o serviço em busca de convívio, de respostas, de alívios, de caminhos para suas vidas. Um lugar que não foi feito para tratar, mas, para se inclinar ao outro sem criar a falsa esperança de uma milagrosa cura das suas tristezas. Um lugar onde se pode filosofar sobre a vida. O psiquiatra, de pouco a pouco, começa a participar dos encontros embaixo do pé de manga. Ele, com doutorado em Ciências, seguro no seu ambiente IN VITRO, livre das tensões e das variações do mundo que poderiam perturbar sua atenção, sai para a vivência do anômalo, do estranho, do incerto, polifônico, paradoxal e ruidoso mundo da vida do lado de fora!

Um dia o psiquiatra é surpreendido por um acontecimento: uma pessoa que ele costumeiramente atende no seu ambiente IN VITRO estava participando embaixo da mangueira com todo mundo. Ele toma um susto quando percebe que esta pessoa fala de coisas que ele nunca ouvira dentro das quatro paredes do consultório. Ele pensa: “nunca tinha ouvido tantas coisas desta pessoa... ela já está comigo já faz longo tempo...”. Tocado pelas novas impressões que tivera desta pessoa, ele começa a questionar os métodos que aprendera na academia. Percebe que os conhecimentos não são produzidos, somente, nos espaços acadêmicos. A produção do conhecimento, de novas práticas, se dá em vários espaços da cidade, para além dos espaços acadêmicos. Percebe que a vida, as experiências fenomênicas humanas foram artificializadas em conhecimentos científicos que tentam explicar, mensurar e dar conta delas, através de um olhar reducionista, segmentador e simplificador.

Deste então, o psiquiatra passa a participar dos encontros embaixo do pé de manga, no interior do serviço que já trabalhava, inventando a sua psiquiatria IN VIVO. Na paisagem viva da vida, com seus ruídos e suas tensões, ele pode fazer uma *fenomenografia* dos graus de potência de cada um, isto é, a escrita dos fenômenos existenciais que emergem como expressão de cada encontro. Neste espaço estético ele descreve a vida de cada um, como o romancista cria seus personagens a partir da experiência viva do mundo. Não explicar, não dar respostas, não tentar explicar aquilo que é da ordem do inexplicável, pois cada um é que pode se explicar – ou não. Assim como o espelho que reflete as imagens do mundo, o cientista-romancista-psiquiatra movimenta o encontro instigando todos a se interrogarem sobre a vida, o mundo, desenhando os paradoxos da vida, das práticas e teorias em saúde mental, psiquiatria, política, economia, das religiões. O cientista-romancista-psiquiatra aproveita a potência da diversidade para criar. Somente descrever o que se sente e vê, sem explicações, sem reducionismos. Conforme Camus (2013a, p. 106) a diversidade é o lugar da arte, da criação.

O psiquiatra-romancista-cientista pode sentir, IN VIVO, como cada pessoa se abre, se fecha, amplia suas ideias, retraindo em outros momentos, participando de uma composição *trans*, transpondo salas, teorias que se pretendem verdadeiras e certas sobre a complexa aventura que é o viver. Ali ele tempera as existências com seus sais medicamentosos, falando em muitos momentos: “Não acreditem vocês que esta receitinha azul vai dar jeito na vida de vocês! Ela só serve como um apoio para vocês superarem este momento de vida! Esta receitinha não é uma bengala para o resto da vida e eu não quero ser uma bengala para o resto da vida de ninguém! Eu desejo contribuir com a construção da autonomia de vocês para que vocês sejam os protagonistas das suas próprias histórias!”. Ele, depois de ter conhecido a teoria do desespero em Diógenes de Sinope – para os mais chegados: Diógenes o Cachorro, um dos precursores da filosofia Cínica – dirá: “Vocês têm que aprender a ser desesperados! Des – esperar: não esperar que os outros vão dar jeito na vida de vocês, que o remédio vai trazer a salvação para uma vida sem conflitos, ou de uma terapia onde se espera que o terapeuta seja um pastor para encaminhar ao reino dos céus!”. A fala de Dimitri tem uma potente afirmação, onde a afirmação da paradoxalidade do existir é levada com a

maior seriedade na nossa prática heterogenética. A vida é, a um só tempo, dor e prazer, alegrias e tristezas!

No entanto, não cultivamos o sofrimento, a dor, o choramingo, conforme nos diz o psicólogo Alexandre Vasilenkas (2011). Este nos diz que, em geral, os grupos terapêuticos têm como característica o choramingo. Todos falam em direção do terapeuta as suas mazelas, as suas dores, ação que é retroalimentada pela ideia de que o paciente ou o usuário tem que ter uma demanda, isto é, uma queixa para estar num serviço de saúde mental.

Na nossa paisagem heterogenética embaixo da mangueira qualquer pessoa pode vir participar do grupo. Desde as pessoas que estão sentadas na recepção, esperando a sua hora de ser atendida pelos profissionais no interior do ambulatório às pessoas que entram no ambulatório pela primeira vez, ou mesmo que ficam sabendo da Heterogênese Urbana e vão lá conhecer.

Desta forma, é uma prática onde não se tem marcação, podendo chegar e participar livremente. É muito interessante quando as recepcionistas recebem pessoas que estão procurando atendimento de psicologia ou psiquiatria e não há vagas destas especialidades nos ambulatório. Elas falam: “olha, neste momento não há vagas para estes profissionais, mas, se o senhor desejar o senhor pode participar daquele grupo ali, embaixo da mangueira. É muito bom! Ali se fala sobre a vida, sobre tantas questões que a gente vive no nosso dia a dia!”. E, daqui a pouco, as recepcionistas trazem mais uma pessoa para integrar a nossa sinfonia embaixo da mangueira! As recepcionistas não falam para as pessoas quem é quem no grupo. As pessoas só vão descobrir quem é o psiquiatra, o psicólogo, a terapeuta-ocupacional e os outros especialistas com o tempo. Assim, as pessoas chegam e participam de um grupo onde as etiquetas não vêm primeiro: primeiro aparecem as pessoas, a singularidade de cada pessoa!

Uma outra situação interessante é a disponibilidade dos profissionais em ampliar as suas capacidades, para além daquelas ligadas à sua especialidade. Assim temos Luciana Aguilar, fonoaudióloga e atual coordenadora do Ecocult (Espaços de Convivência e Cultura do Programa de Saúde Mental de Macaé (RJ), que já está há sete anos nos alimentando com sua maravilhosa voz. Sempre se dizendo tímida, hoje solta a

sua voz, tocando o violão de forma sublime! Hoje é ela quem faz os agenciamentos com outros profissionais às instituições que compõem a Heterogênese Urbana.

E quem ficava lá na janela, cantando conosco as músicas que são compostas durante os grupos, já há bastante tempo veio participar da sombra. Assim Rejane, a Terapeuta-Ocupacional, saiu das quatro paredes da sua sala para ser uma das grandes pessoas que desenvolve a nossa hospitalidade pura. Com sua doce voz e serenidade ela sabe tocar as pessoas, convidando, acolhendo, se inclinando ao outro para que este venha compor o corpo heterogenético.

Em meio aos nossos Seminários de Pesquisa e de Estudos embaixo da mangueira que ocorrem logo depois dos grupos de quarta feira, estudávamos sobre a questão do humor. Este é o nosso jardim filosófico! E, lendo um texto de Freud que falava sobre a questão do humor, sobre esta capacidade maravilhosa de aumentar a potência de existir, tivemos a invenção de mais uma ferramenta conceitual. Em meio a esta leitura fui movido pelas imagens que ocorrem no grupo. Apesar do tema, apesar de alguma fala triste, apesar de algum teor pesado que esteja sendo abordado no grupo, sempre alguém abre a passagem para os ventos da alegria e do aumento de potência. Seja através de uma música, de uma fala de um filósofo – Alexandre Vasilenskias adora fazer isso -, através de um comentário preciso e com profundidade de espírito – como os intensos comentários do nosso querido professor de filosofia Luis Cláudio -, através mesmo de uma piada, a paisagem muda! Daí a Heterogênese Urbana não ser um espaço para o chororô ou do choramingo, como nos diz Vasilenskias (2011). Apesar de tudo vamos sempre buscar, criativamente, passagens para a potência da alegria, compreendendo como uma determinada situação triste se produz e os caminhos para a sua superação! Compreender as paixões tristes e, apesar delas, encontrar formas de superá-las através da composição das ideias, dos pontos de vista heteróclitos que compõem a potência da Heterogênese Urbana.

A partir disto tudo, durante o nosso seminário de pesquisas e estudos pensamos no conceito de ‘atenção flutuante’ de Freud. Pensamos como os inconscientes se ligam e se percutem uns aos outros, de como os sentidos vão se produzindo a partir dos sentimentos e ideias comuns que se encadeiam num fluxo aleatório e anômalo. Neste contexto sobrevém as imagens dos profissionais que falam sobre suas próprias

experiências de vida, se expressando, também, de inúmeras outras formas, através de poesias, de cantos, utilizando conhecimentos que ‘escapam’ aos conhecimentos que foram doutrinados durante a sua formação acadêmica. A partir desta paisagem flutuante, anômala e em fluxo permanente, a posição do profissional modula. Ocorre uma flutuação da nossa posição durante a paisagem modal da Heterogênese. Depois de uma pessoa ter falado sobre uma determinada situação, aquele que é visto como ‘o profissional’ se posiciona, falando das suas experiências que são comuns às que a pessoa falava a pouco. A posição flutuante movimentava o campo de ação dos profissionais e de todos ali no acontecimento. Para além dos conhecimentos, dos saberes e práticas das especialidades de cada um, poderemos flutuar a nossa posição nesta paisagem complexa, fazendo funcionar as tantas experiências de vida, os inúmeros conhecimentos e práticas que portamos, que trazemos em nós.

Temos pensando muito nos nossos seminários embaixo da mangueira sobre o nosso mandato, quer sejam profissionais de saúde, educadores e de outros cooperadores que fazem parte da Heterogênese Urbana. Nós contribuimos com a composição de paisagens estéticas: nas instituições, na vida de cada pessoa, nas experiências pela cidade. Conforme Dimitri Abramov (2011), nós somos compositores de encontros. Nós trabalhamos com o *apeiron urbano*. A nossa matéria prima de trabalho é a potência indeterminada, pré-individual, que cada pessoa porta, que cada grupo traz consigo, mas, que precisa ser, muitas vezes, mobilizada, colocada em fluxo mais uma vez. Este é o nosso desafio em meio às instituições, àquilo que se mantém instituído na saúde mental, nas escolas, nas experiências pela cidade. Nós trabalhamos com os contrapontos que constituem as pessoas, as instituições e a cidade mesma. Contraponto composto com aquilo que se pretende cristalizado, duro, imóvel e estático: produzindo o silêncio, a mudez, a morte em vida, o cultivo das paixões tristes e das alegrias sedativas, encontradas em inúmeras práticas. Contraponto, feito também, com a potência instituinte e indeterminada de um desejo que se não se quer dominado e não pretende dominar, mas, sim, compor a vida! Este é o nosso mandato enquanto profissionais: o de sermos compositores paisagistas do urbano, nós somos compositores de encontros e de coexistência. Este é o trabalho de dar movimento aos matizes, às sonoridades, aos desejos que têm medo de nascer à vida, às imagens, às palavras, aos tantos outros corpos que vêm fazer a vida da cidade! Cidade que cada um habita e é habitado por ela!

### INTERMEZZO III

Vimos pelo terceiro capítulo as sinfonias urbanas da Heterogênese Urbana. O urbano, ao invés de ser considerado como um lugar de construções urbanizadas será, por seu turno, compreendido como os espaços dos encontros onde as polifônicas tensões sociais emergem. As sinfonias urbanas da Heterogênese Urbana são as expressões da potência do urbano. Inspirados em Simondon vimos que a potência do urbano é a potência de vida, indeterminada, potências dos fluxos, ou como nos diria Spinoza, a potência das paixões.

A potência do urbano se expressando através das diversas situações do corpo cidadão. O corpo da cidade se compo modalmente através das misturas das suas partes constituintes que se chocam, se entrelaçam, se recompo infinitamente. No spinozismo urbano que orienta o modo de ver a cidade, as pessoas e suas potências, vimos a partitura coletiva se tecer: suas viscosidades, suas imprevisibilidades, suas descontinuidades, suas polifonias, seus tensionamentos, suas convergências, suas composições, decomposições, modulações e modalizações. Vimos as potências que compõem o urbano, este composto de tecido ruidoso e viscoso que regenera e recompõe as subjetividades

Pelo terceiro capítulo pudemos ver que as composições modais de individuação emergem das capacidades de cada indivíduo se combinar com os inúmeros corpos que estão disponíveis no encontro. As composições modais de individuação sendo consideradas como a inclinação e o *esforço* de regeneração do ser de forma incessante e descontínua, uma vez que a variação dos corpos em conexão modula a nossa potência de existir: aumentando-a ou diminuindo-a. As composições modais de individuação são as expressões mesmas da nossa potência criativa e poética de transformação. Desta forma, apresentou-se que este processo de recomposição da existência é a força mesma do *conatus*, enquanto o desejo de perseverar na existência, fabricando pelas imbricações de cada instante nossos modos de brincar poeticamente com a vida. Importante ressaltar a potência artista, esta potência de regeneração e de novas composições modais de individuação como aquela que dá novas formas àquilo que está disponível a cada instante.

Seguindo o percurso do terceiro capítulo vimos que as composições modais de individuação nos espaços da cidade se dão através das percussões de subjetividades. Percussões entre subjetividades que a Heterogênese Urbana proporciona, - através do encontro entre pessoas completamente diferentes, entre pessoas que se conhecem, entre pessoas anônimas que chegam pela primeira vez - vêm afirmar a potência da diferença, da alteridade. Mas, sempre existirá algo em comum entre os corpos para que componham um corpo mais poderoso e potente.

Da física atômica de Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrecio nos encontramos com a física dos corpos em Spinoza. Compreendemos que a percussão de ideias, afetos e corpos nos acontecimentos da Heterogênese vem compor novas individuações sobre os corpos alinhados nos ideários, nas crenças e nos valores que cada sociedade produz. Este modo composicional de ‘ver’ a vida, a produção da vida mesma, vem produzir a condição de cada um construir o seu ‘*éthos*’, um modo de estar no mundo na relação com os outros e consigo mesmo: uma ‘*ética*’.

Durante o terceiro capítulo nos encontramos com a perspectiva da produção do conhecimento através de uma pedagogia das percepções. Conhecer vendo e ouvindo, inspirados na tribo Xikrin e, por sua vez, estimulando a produção do conhecimento pensando com o coração, inspirados no filósofo Vauvenargues.

As composições modais de individuação pela cidade encontram suas expressões, mesmo dentro das instituições que mais parecem cemitérios. Será preciso encontrar as brechas, nelas mesmas, para que os ventos que ali passam possam cantar em meio às suas arquiteturas, seus protocolos, suas regras, liberando dos corações as instituições que cada profissional carrega.

Veremos pelo quarto e último capítulo que as composições modais de individuação, tendo como inspiração o conceito de modo na música modal e em Spinoza, bem como inspirando-se no conceito de modalidade do ser em Simondon, nos encaminhará ao ponto de vista de uma democracia composicional através da potência da multidão. Democracia dos modos, democracia que é modalizada pelas potências das paixões, da imaginação naturante, indeterminada, não teleológica e não finalista e, por sua vez, movida pelo espírito de liberdade!

## *CAPÍTULO 4*

### *MULTITUDINIS POTENTIA, PRAXIS COMMUNIS E DEMOCRACIA COMPOSICIONAL:*

#### *Antropológicas da Liberdade*

Estaremos movidos neste último capítulo pelo espírito que movimenta a Heterogênese Urbana. Espírito da liberdade, não compreendendo-a como um fim em si mesma, mas, com efeito, como o movimento perpétuo de nunca se deixar dominar por uma verdade, por uma visão de mundo, por alguém ou por alguns. Este capítulo tem o tom daqueles que resistem a cada instante a não abaixar a cabeça ao crivo da lógica de servidão e subserviência de Estado e de mercado que estão presentes nas subjetividades contemporâneas.

Vale ressaltar que a Heterogênese Urbana não é uma intervenção na cidade: ela não produz intervenções urbanas! As polícias intervêm, as práticas jurídicas intervêm e tantas outras intervenções são produzidas na e pela cidade. A noção de intervenção se liga ao fato de um corpo intervir sobre um outro corpo. Daí a Heterogênese Urbana não intervém sobre os corpos da cidade, mas, sim ela é o efeito das COMPOSIÇÕES possíveis da potência do urbano. Fazemos parte das composições urbanas e, com efeito, não intervimos nas realidades: nós compomos realidades, sendo parte de uma partitura que não para de se tecer, instante a instante.

Nesta partitura da vida somos movidos pelo espírito da resistência, construindo com os outros, pontos de convergência territoriais para que o tribalismo urbano se teça, não em nome de um partido político, não em nome de uma verdade científica, não em nome de um determinado autor, não em nome de uma religião, nem em nome de outra verdade qualquer. Mas, sim, na composição de uma alma urbana que é fiada e desfiada pelas misturas de subjetividade que compõem a cidade. Através das misturas urbanas vemos, por vezes, a potência da multidão se expressar. Não há como prever o que pode a potência da multidão, assim como não poderemos prever o que pode um corpo. Só saberemos quando o circuito das potências se ligam em ato, num dado acontecimento. Potência multitudinal que se agrega para se expressar, em meio às diferenças, à

diversidade cultural que lhe dá corpo e lhe dá consistência. Alma urbana que é ativada pelas conexões de ideias, pelas uniões dos corpos heteróclitos que transbordam desejos, revelando anseios, desvelando as angústias de uma vida, na sua maior parte, construída em guetos institucionais, na solidão do dia-a-dia em vários espaços, quer seja trabalhando, quer seja estando junto com os outros. Vivemos uma solidão histórica.

Vemos pessoas construindo histórias individuais nas suas famílias, no seu trabalho, nas suas igrejas e outras instituições. Em cada um destes lugares e em outros, cada um vai vivendo a sua solidão histórica. E na sua histórica solidão vai fiando a sua vida sem sentido, sem paixão, sem tesão. Juntar-se na igreja para orar a Deus junto com uma multidão de pessoas, gritar no estádio o gol tão desejado junto com uma multidão de pessoas, cantar a deliciosa canção num show num estádio com mais de 70 mil pessoas... mas, onde está a voz de cada um? As vozes, estarão elas silenciadas pelas verdades que são encontradas em inúmeros lugares – com suas verdades, saberes e discursos *prêt à parler* – ou, elas próprias, são parte de um amálgama sonoro de onde não se distingue quem fala, sobre o que se fala, ou a quem se dirigem? Certo, num estádio de futebol todos gritam em direção ao juiz, xingam, gritam no momento do gol, uivam no momento em que o artilheiro perde o pênalti. Todos agem, gritam, uivam, gemem, falam em conformidade ao seu grupo, ao seu time. Todos buscam se imitar como forma de pertencerem a uma mesma tribo de torcedores. O futebol foi uma das estratégias para amansar as paixões da nação na época da ditadura no Brasil. Grita-se dentro do estádio, fora dele todos os dias nas ruas, não! Na Roma antiga um dos motivos para justificar a construção dos grandes coliseus era a de agrupar e controlar, num mesmo lugar, uma população que passava fome nas ruas e que roubava, cometendo inúmeros outros crimes. Era uma multidão concentrada para ser controlada.

Nestes e em outros espaços não se propõe, não se pode mudar muita coisa, apenas ser parte de uma massa homogênea que é muda politicamente e que se agrega para gozarem juntas o que já está posto, imposto e previsto. Eles falam a mesma coisa, quase ao mesmo tempo, ninguém se escuta e muito pouco se muda nestas realidades. Sabemos que nas experiências coletivas onde a conformidade está presente, algum tipo de dissenso pode surgir, algum modo de tensionamento poderá desabrochar. Veremos numa seção deste capítulo sobre o Mimetismo Afetivo e as suas implicações modais nos indivíduos e na própria multidão. Este capítulo versará sobre a possibilidade de

composição de uma democracia movida pelo espírito de liberdade no coração das gentes, das populações, de cada comunidade, superando a lógica de uma democracia representativa que, ao longo dos tempos, vem produzindo a passividade social, o afeto de esperança de uma vida boa para todos num Brasil considerado como um país de alta performance econômica. Por outro lado, vemos um Brasil com altas taxas de mortalidade por armas de fogo, vemos um Brasil que cria suas bolsas família, bolsas disso e daquilo movido pelo discurso eleitoreiro e populista de que a história de tal população indica uma injustiça social e que precisa ser reparada, que será preciso dar os famigerados R\$ 70,00 reais por cada criança que esteja estudando, mas que seja de uma família miserável.

Vivemos num país onde as contradições são cada vez mais gritantes. O país cresce economicamente, e a violência cresce vertiginosamente. Assim o Senador Christovan Buarque nos dirá que “Algo está muito mal quando as pessoas de boa vontade consideram que para viver em paz é preciso estar armado” (apud WAISELFISZ, 2013a). Waiselfisz nos apresenta a imagem de um Brasil onde 800 mil cidadãos, entre os anos de 1980 e 2010, morreram por disparos de alguma arma de fogo. Ainda segundo Waiselfisz, a taxa de crescimento das vítimas impressiona, considerando que a população brasileira cresceu 60,3% no intervalo de 1980 e 2010. Neste período o Brasil teve um crescimento de 346,5 % de mortes ocasionadas por armas de fogo. No ano de 1980 tínhamos a taxa anual de 8.710 mortes por armas de fogo. No ano de 2010 tivemos 39.892 vidas matadas por armas de fogo. Entre os jovens o crescimento da mortalidade por armas de fogo é absurda: em 1980 tivemos 4.415 jovens que perderam suas vidas, em 2010 tivemos 22.694 jovens mortos por armas de fogo, resultando numa taxa de 414% nos 31 anos de um Brasil dos anos 80 ao Brasil dos anos 2010. E João Cabral de Melo Neto (apud WAISELFISZ, 2013a) nos dirá em meio às mortes matadas ou morridas (suicídios ou acidentes devido às armas de fogo: “E foi morrida essa morte, irmãos das almas, essa foi morte morrida ou foi matada? Até que não foi morrida, irmão das almas, esta foi morte matada, numa emboscada”.

Em meio às tantas mortes matadas ou morridas desejaremos apresentar algumas condições para que a voz das pessoas, o espírito democrático não seja matado ou morrido na vida das gentes, das populações, das comunidades.

Neste capítulo apresentaremos algumas condições para a emergência daquilo que há de modal, daquilo que pode se individuar a todo instante nas experiências urbanas, exercitando o que chamamos por uma democracia composicional. Democracia que se diz do movimento da potência comum multitudinal que se modaliza, que se transindividua, transformando cada indivíduo e, com efeito, compondo um corpo muito mais potente, um corpo antropolítico composto pelas singulares formas de ser. Democracia que se diz das suas capacidades de modulação e composição dos corpos. Democracia levada a cabo na sua radicalidade quando vemos a expressão dos paradoxos que habitam cada pessoa, cada instituição, cada território, cada lugar, cada cidade. Nesta experiência na qual e pela qual as contradições, os paradoxos que habitam pessoas, lugares e instituições se expressam é que temos a chance de presenciarmos, singularmente e em ato, as tensões que caracterizam a democracia composicional e seu aspecto constituinte. Democracia não-finalista – ao contrário da democracia de Estado, movida por ideais finalistas, teleológicos, democracia movida pela lógica providencialista que introjeta nas subjetividades as promessas de uma vida boa para todos. Decorre daí a proposta deste capítulo: pensar as misturas urbanas e suas potências, isto é, sobre a possibilidade – e impossibilidades – de estimular o espírito democrático no coração das pessoas, através da arte, da cultura, da filosofia, do conhecimento das pessoas, inspirados no espírito do primeiro capítulo, isto é, na Paideia grega, como um gérmen criativo e libertário para a experiência de formação cultural, constituinte e ativa de participação e de produção modal de subjetividade. No entanto, precisaremos caminhar um pouco mais lentamente para falar de algumas condições que poderão nos levar à construção de uma história que é feita com os outros, fazendo o contraponto com a produção histórica de indivíduos sem história, isto é, com aqueles que constroem seus projetos de vida sem conexão com as questões que envolvem seu bairro, suas redes de vizinhança, sua cidade e as instituições que, delas mesmas, fazem parte.

#### 4.1 – do espírito de uma história comum

E nos inúmeros encontros na praça e embaixo da mangueira vemos pessoas dizendo: “nunca tinha pensado nisto antes...”, “nossa essa poesia eu nunca tinha escutado, mas ela fala de algo tão meu...”, “eu me fortaleço quando estou com vocês... me sinto parte de algo tão grande...”. Estas e outras expressões nos encaminham ao desafio da construção de uma história que é feita com os outros, isto é, uma história comum em meio à multidão. No entanto, estas expressões carregadas de ressonâncias afetivas e ideativas, produtoras de um sentimento comum, de partilha, de aumento de potência, tem como contraponto as tensões de vidas dolorosas, vidas vividas na impotência dos seus encontros, quer sejam familiares, quer seja no amor, no trabalho, nas redes de vizinhança. Vidas sem sentido histórico, sem sentido existencial, não se sentindo parte da história, vivendo, cada um o sentimento de ser uma partícula solta e sem conexão com o mundo.

Movidos pela questão da construção de uma história comum encontramos inúmeras passagens em Spinoza que nos orientam a pensar este aspecto do método composicional da Heterogênese Urbana. Método que afirma a potência da complexidade, isto é, da composição de elementos heteróclitos para o engendramento da cidade, do mundo, da vida coletiva, fundamento para o processo de antropogênese, ou seja, de como cada um se tece tensionalmente – com seus contrapontos de ideias, valores e desejos - através dos fios que compõem cada momento sócio-histórico-cultural.

Encontraremos no tratado político pelo parágrafo 14 do capítulo IX do Tratado Político, Spinoza afirmando que:

Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes.

E é no espírito da discussão, dos debates, aguçando os ouvidos, deixando a mente fluir em meio às paisagens de ideias decorrentes de toda esta ambiência que vemos o espírito da construção de uma história comum se tecer. Nestas ocasiões quando

vemos uma grande roda se compondo temos a impressão de que uma outra história está se construindo para além das histórias que cada um porta consigo. Claro que cada um já traz consigo uma história que é feita com muitos outros! No entanto, compartilhar suas histórias, participando de um processo onde e pelo qual se pode entrelaçá-las, vem a ser um dos nossos desafios. Cada história que cada um traz consigo é um mundo carregado de valores, de sentimentos, de imagens, de dores, prazeres. As pessoas dizem que não existem muitos espaços para compartilhar estes mundos. Em geral, quando compartilham seus mundos, sua história, as pessoas são guiadas por alguma orientação institucional: quando elas vão às igrejas o eixo que rege a palavra é Deus; quando estão nas escolas o eixo é a aprendizagem que será avaliada em algum momento; quando vão na saúde mental o eixo é o sofrimento e algum tipo de demanda; quando vão a alguma instituição para adolescentes será a crise da adolescência e as relações desestruturadas da família. As instituições acabam por produzir discursos centrados em alguma demanda, problema, finalidade, meta, reduzindo a palavra e os desejos a um determinado fim. As instituições, em geral, seguem o regime das metas, dos finalismos, dos objetivos que devem ser alcançados, reduzindo os desejos daqueles que dela participam, aos desejos institucionais. Assim, as instituições reduzem e constroem o circuito das potências que dela fazem parte. As instituições, em geral, previamente já indicam seus métodos, metas e desejos de resultados.

Mas, quando vemos as pessoas tomando a palavra - nas instituições, na rua, na praça para expressar aquilo que faz parte das suas contradições, dos seus paradoxos, revelando, por sua vez, os paradoxos das instituições e da própria cidade - vemos que algo singular emerge: as ressonâncias entre as pessoas aumentam, as capacidades expressivas ganham corpo, dando consistência às palavras e aos afetos. Nestes contextos, uma rede de ressonâncias pode se produzir, compondo com aquele que estava sozinho uma paisagem que lhe acolhe, revitalizando-o e fazendo com que ele se sinta parte de uma realidade mais complexa. Cada história singular – carregada de tensões - encontra, se toca, se entremeia a outras histórias singulares. E será este tensionamento dos paradoxos que nos habitam que, de encontro, com as ressonâncias de outras histórias singulares, vem dar corpo à composição de uma história comum, ela própria, constituída por contrapontos existenciais singulares. Desta forma, vemos que as pessoas concorrem, juntas, no esforço de darem consistência ao que acontece nestes momentos,

fazendo durar este corpo coletivo. Assim, Spinoza pela definição 7 da parte 2 da Ética nos dirá:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

É tão curioso ver as crianças e adolescentes que nos encontramos em outros momentos pela cidade, acompanhados dos seus pais dizendo: “Olha mãe este é o tio da Heterogênese Urbana”. E a mãe dá um sorriso dizendo: “Sempre que tem a Heterogênese Urbana na praça ele chega em casa falando alguma coisa que aconteceu”. Algo dos encontros insistem, duram, sendo levados para outros lugares, espaços, territórios. Aquilo que foi sentido em comum é estendido em outras direções, ganhando outros contornos singulares, uma vez que uma criança levará do seu jeito, ao seu modo, os valores e tensionamentos paradoxais das experiências vividas para serem compartilhados com seus pais. O *conatus* urbano é parte do *conatus* desta criança, perseverando nas suas imagens, nas suas palavras, o desejo de multiplicar a experiência vivida com outras pessoas. Assim o *conatus urbano*, enquanto o esforço de perseverar o desejo de partilhar os contrapontos que fazem parte de cada história, de cada expressão, se capilariza através dos *conatus existenciais singulares*.

Vemos nos olhos brilhando das crianças que estão chegando na escola em frente à praça e nos veem montando os equipamentos. Elas dizem: “Legal!!! Hoje vai ter Heterogênese Urbana!”. Inúmeras delas tiveram que acordar 5 horas da manhã para pegar o ônibus e dar tempo de chegar à escola, saindo de territórios tomados pelo tráfico e pela violência. Mas, apesar de tudo, ativam o desejo de estar juntas para compor o acontecimento com todos nós.

Vemos as trabalhadoras que fazem a limpeza da praça já estão lá, desde cedo, trabalhando. Quando nos veem elas pegam as vassouras com seus carrinhos para limpar o espaço onde produzimos nosso território. Vemos que elas se sentem parte de tudo que ali acontece, apesar de muitas delas terem de deixar seus filhos em casa, uns cuidando dos outros. Como o caso da trabalhadora da limpeza que deixa a sua filha com “transtorno mental” no seu barraco na periferia da cidade, vindo trabalhar no centro da cidade. Estes contrapontos, paradoxos fazem parte de cada gesto, de cada palavra, de

cada encontro que temos com estas pessoas. Existe um carinho, um cuidado amoroso e afetivo com este acontecimento, apesar do que possa estar acontecendo com estas pessoas. Elas sabem que, apesar do que estejam passando, um espaço expressivo está ali para dar voz e vez para todos, quer sejam, pessoas que moram nas ruas, aos bêbados, às crianças que saem das suas casas quase de madrugada – uma vez que o acesso não é fácil, com poucos ônibus -, com a violência que estas crianças presenciam dentro de casa e no território que habitam. Há um esforço num ato de cuidado e de conservação para que, todos juntos, possam se reunir e, juntos compartilhar a vida em comum. E nesta direção Spinoza nos dirá pela demonstração alternativa da Proposição 37 da parte 4 da Ética sobre o esforço de cada um para que todos possam desfrutar de um bem comum:

O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece para si próprio e se vê que outros também o amam. Portanto, ele se esforçará para que outros também o amem. E como esse bem é comum a todos os homens e todos podem desfrutá-lo, ele se esforçará, então, para que todos dele desfrutem; e tanto mais se esforçará quanto mais ele próprio desfruta desse bem.

Desfrutar de um bem comum! Este é o grande espírito. Tudo o que é comum vem sendo dissolvido. Em geral será preciso alguém, alguma instituição para organizar alguma coisa para ser consumida. Vivemos numa sociedade da norma (GORI, 2010 a, 2010 b). A vida vai sendo cada vez mais institucionalizada. Tudo é taxado, tudo é normatizado, tudo é regulado por alguma lei, protocolo, normatização, planos de governo que são feitos por alguns, que saem da cabeça de alguns. As populações só sabem dos resultados em forma de leis, de decretos, de remendos constitucionais e outras estratégias de dominação. A única coisa que é comum a todos e que não foi taxada é o oxigênio e a vergonha na cara<sup>64</sup>. Todo o resto já foi! Todo mundo virou consumidor, o negócio é se sentir consumindo alguma coisa, inclusive os serviços do Estado.

---

<sup>64</sup> Meu pai que é advogado me contou uma passagem de Capistrano de Abreu, no final do século XIX, que nos diz o seguinte: A constituição brasileira só precisaria de dois artigos: - Artigo primeiro: que todo brasileiro tenha vergonha na cara; Artigo segundo: revogam-se todas as disposições contrárias.

Vemos diversos tipos de intervenções pela cidade que aparecem de tempos em tempos para a população participar como um consumidor! Em geral, são intervenções na cidade que são feitas por especialistas, por alguma instituição em especial para tratar de um objeto muito bem definido e com uma meta preestabelecida!

Estas intervenções – que se dizem urbanas - produzem um ar de esperança, de que algo está sendo feito, de que aqueles que têm o saber estão nas ruas democratizando saberes e práticas. Estas intervenções na cidade também são sazonais: são feitas de tempos em tempos. Elas são feitas para dar informações, sendo um comércio de informações do Estado, ao invés de produzirem fóruns de debates permanentes, ocupando as ruas.

Em relação à esperança, Spinoza pela Proposição 47 da parte 4 da Ética nos dirá que “os afetos de esperança e do medo não poder ser, por si mesmos, bons”. Pela demonstração desta proposição ele continuará a dizer que “os afetos da esperança e do medo não existem sem a tristeza”. E pelo escólio desta proposição, Spinoza continua:

A isso se acrescenta que esses afetos indicam uma carência de conhecimento e uma impotência da mente. E por essa causa, também a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção são sinais de um ânimo impotente. Com efeito, embora a segurança e o gáudio sejam afetos de alegria, pressupõem, entretanto, que a tristeza os precedeu, quer dizer, a esperança e o medo. Assim, quanto mais nos esforçamos por viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo; por dominar, o quanto pudermos, o acaso; e por dirigir nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão.

Daí vemos que a história de produzir esperança na vida das pessoas será, de certa forma, estar aliado às paixões tristes, indicando, também, “uma carência de conhecimento e uma impotência da mente”. Movidos pela orientação spinozana, nós nos “esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo”. Também nos inspiramos nos filósofos Cínicos e, em especial em Diógenes de Sinope, quando este nos diz para sermos desesperados: des-esperar (ONFRAY, 2006)! Não esperar por nada e por ninguém, mas, sim, poder a cada instante buscar compor com o que estiver disponível para o aumento e redirecionamento das nossas potências, em nome da alegria e de uma vida partilhada junto com os outros. Pois, conforme a canção de Geraldo Vandré: “quem sabe faz a hora e não espera acontecer”. Viver das promessas de

alguém, de alguma verdade ou instituição é um dos grandes venenos que arrebenta com a construção da vida pública em comum, da construção de história, de direito e de fato, construída com os outros.

Através da ética cínica encontramos uma orientação para sairmos das dependências, das tutelas, quer sejam científicas, religiosas, políticas ou outras que possam produzir servidão e subserviência. Tutelas que se ligam à lógica da representação, das práticas dos discursos competentes (CHAUI, 2007), compreendida como aquela na qual e pela qual algum especialista vem responder a alguma questão e, com efeito, pretende dar as respostas mais corretas para toda a população, produzindo o sentimento e a ideia de que as populações são incompetentes nos seus modos de ver o mundo e suas questões.

Mas, a nossa questão não é a de que as pessoas sejam mais competentes ou menos. Desejamos, sim que as pessoas encontrem espaços para a construção de sentidos, de caminhos que não sejam guiados por uma determinada ordem, um determinado ponto de vista que fixem as suas crenças e os seus desejos. Desejamos, sim, que as pessoas possam construir espaços onde se esforcem em buscar, juntos, aquilo que possa ser comum a todos, ou como Spinoza nos dirá pelo escólio da Proposição 18 da parte 4 da Ética:

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem por si que não desejam também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais.

Esta última frase de Spinoza torna-se fundamental para o compartilhamento daquilo que produz alianças, produz laços, nos dizendo que “os homens que buscam (...) o que lhes é útil, nada apetezem por si que não desejam também para os outros”. O desfrutar aquilo que potencializa, aquilo que alimenta, aquilo que nos torna mais vivos, com mais vitalidade, convidando os outros para que possam deste desfrute participar, vem ser um dos nossos fundamentos das nossas composições pela cidade. Vimos pela

seção 3.2 do capítulo 3 a parte que nos falou sobre os processos de regeneração e recomposição da existência que se tece na relação com o mundo e com os outros. Nós aumentamos a nossa potência na relação com outras potências. Quando encontramos algo em comum entre a nossa potência atual com uma outra potência, nossas realidades compõem uma realidade muito maior, combinando as nossas potências de agir, nossas existências serão fortalecidas, recompostas e revitalizadas. Desta forma, Spinoza nos dirá pelo parágrafo 13 do capítulo 2 do Tratado Político que: “Se dois se põem de acordo juntam forças, juntos podem mais”. E desde pequeno escutei a tão popular frase que nos diz que “a união faz a força”. Uma vez que a união faz a força, ela mesma é a reunião das potências na eternidade do presente que se dirige à superação de alguma questão comum!

E assim vemos as canções do Sr. A tocarem tantas crianças e pessoas na praça. As potências paradoxais da cidade entram em tensionamentos quando vemos aquele que é considerado o bêbado nos encantando com suas palavras poético-filosóficas sobre a vida, o amor, a solidão e a cidade. Vejo isso quando minha filha Nicole, com oito anos, ao falar sobre o Sr. A. Ele faz parte da subjetividade de uma criança que reconhece a potência artística em alguém que é considerado um lixo, para muitos. Vemos esta composição paradoxal das potências como fundamentais para a produção da subjetividade. Aprender a fazer a leitura do mundo, observando suas contradições, seus contrapontos, como as inúmeras pautas de uma partitura que se comunicam, é aprender, desde pequeno a compreender que a vida é paradoxal. Na união das potências produtoras de paradoxos é que podemos sentir a vida na sua efervescência, naquilo que há de autêntico como seres da natureza e das culturas que modelam-modulam nossas formas de sentir, pensar e agir.

E pela união de potências paradoxais, os homens constroem uma história comum. História que é feita na eternidade de um presente sempre singular. Presente histórico que subsume os valores de um povo, de uma comunidade, tecendo seus hábitos e seus costumes no frescor dos debates sobre a vida, quando a vida mesma é cantada em cada palavra, gesto, olhar. Vida sendo a expressão das polifônicas tessituras de ideias e de afetos, reunindo todos os desejos numa partitura virtuosa, filha do múltiplo, filha da multidão de gentes de todos os lugares. Spinoza nos dirá pela

Demonstração da Proposição 37 da parte 4 da Ética sobre o esforço daqueles que vivem a virtude:

À medida que vivem sob a condução da razão, os homens são o que há de mais útil ao homem. Portanto, sob a condução da razão, nós, necessariamente, nos esforçamos para que os homens vivam sob essa mesma condução. Ora, o bem que apetece para si próprio todo aquele que vive sob o ditame da razão, isto é, aquele que busca a virtude, é compreender. Logo, todo aquele que busca a virtude, desejará, também, para os outros homens, o bem que apetece para si próprio.

Juntar potências singulares e heteróclitas, agregar as paixões e as imaginações para a construção de caminhos comuns nos encaminham à composição daquilo que estava disperso, desagregado, mas que vem se reunir no e pelo esforço de perseverarem as suas existências.

Protágoras de Abdera (apud, CASSIN, 2012) numa passagem da sua vida nos conta sobre uma questão que lhe foi posta por um grupo de pessoas na rua: como construir o comum! Protágoras olha para as pessoas e pega um vaso. Coloca uma boa quantidade de água. Depois coloca azeite. Água e azeite não se misturam... Pega um pouco de terra... pega um pouco mais de trigo... coloca mais azeite... olhando para as pessoas ele vai misturando, misturando, misturando... até chegar no ponto, o bom ponto no qual e pelo qual a multiplicidade de elementos formam um só corpo, compondo a unidade que lhes dá a consistência do comum. Protágoras sem dizer uma só palavra, olha para todos larga a colher, sorri e vai embora!

A composição de uma vida comum é tecida por elementos heteróclitos, heterogêneos, disparatados que, talvez, nunca seriam pensados juntos e em relação! Esta é a grande aventura de se viver numa cidade que possa afirmar as suas tensões e os movimentos paradoxais que, nela mesma, habitam. O comum só pode ser tecido por ingredientes diversos, compreendidos na expressão de suas singularidades que se colocam em jogo, entremeados por alguma singularidade que a eles se esposará para produzir a liga, a sua consistência comum.

Este é o movimento virtuoso daqueles que compartilham a construção de uma história comum, na sua paradoxalidade, sentindo-se parte dela, se esforçando para que ela se construa, se conserve dinamicamente, durando no tempo, apesar de tudo!

## 4.2 – do espírito democrático à alma paradoxal urbana

Como se falar de democracia uma vez que a política é sinônimo de corrupção, de malandragem que é feita por quem ocupa os postos públicos? Como ainda tentar falar de democracia, uma vez que o seu nome vem sendo utilizado para o acasalamento entre os interesses privados que se utilizam da coisa pública? Estas questões nos movem já há bastante tempo.

Nascido durante o regime ditatorial, crescido em meio à pedagogia do silêncio político, vendo nascer a tão desejada abertura política para o exercício das associações de pessoas, do voto direto, da tomada da palavra como uma das instituições das práticas democráticas dentre outras, vejo-me movido pelo espírito de indignação no que concerne a utilização do conceito de democracia por políticos, por aqueles que se dizem os especialistas que ocupam os postos públicos: especialistas que trabalham como consultores dos negócios público-privados. Claro que não desejamos dizer que todos utilizam da coisa pública em nome dos interesses privados. Mas, existem aqueles que se utilizam do conceito e das práticas das instituições democráticas para legislarem e executarem a máquina de Estado com interesses privados, próprios. Vemos que aqueles que se apoderam da democracia fazem dela o exercício dos interesses neoliberais, dos valores e princípios que desta mesma lógica fazem parte. Vemos, por sua vez, que estes mesmos senhores e senhoras desejam produzir subjetividades passivas, espectadoras de uma história que é escrita por algumas mãos e cabeças. História de uma outra ditadura, não militar, mas, que se utiliza de outras estratégias para matar, de pouco a pouco, através das torturas de uma lógica da representação política e científica. Lógica da representação que se diz a voz do povo, que se diz a mais autêntica para se falar em nome de uma população, comunidade ou, mesmo, de uma nação inteira. Estes que se vestem como representantes do povo farão de tudo para permanecer nos seus postos! Nenhum deles fará uma proposta que será encaminhada ao Congresso Nacional para a limitação de mandatos, como por exemplo, a proposta de poder apenas exercer dois mandatos e depois fazer alguma outra coisa da vida! Nenhum deles proporá tal encaminhamento, uma vez que eles se pretendem profissionais da política, com direitos à aposentadoria e tudo mais. Vemos que a democracia tem sido compreendida como

uma democracia de especialistas: os especialistas são os políticos! Esta ideia tem sido fortalecida pela democracia representativa, na qual e pela qual a vida dos povos, das nações são delegadas a algumas pessoas! Esta é a democracia providencial, teleológica e constituída! Democracia das esperanças, dos fins e metas a serem alcançadas através das promessas e da constituição de leis e de cargos políticos que nos indicam o que deve ser melhor para nós! Pergunto: onde está o espírito democrático que é a de se ocupar com as questões da cidade, do seu país, legislando em nome dos interesses públicos e não privados? Onde está o espírito democrático destes que se apegam aos seus postos, ao desejo de poder, ao seu delírio de sempre alcançar um posto mais alto, ou mesmo de se agarrar com unhas e dentes, ao posto que ocupa? Eles lutam em nome de que e de quem?

Na Grécia antiga tínhamos em torno de trinta mil atenienses que participavam das escolhas dos postos públicos de Atenas todos os anos (DEMONT, 2010). Um princípio era fundamental para a prática democrática: o revezamento dos postos! Todos os atenienses – menos as mulheres, escravos ou aqueles que não eram nascidos em Atenas – poderiam participar da escolha de ocupação dos postos públicos. O espírito de participação da vida pública, de se ocupar com as questões da cidade faziam o sentido da palavra *político*. Político, palavra advinda do termo *politéia* que engendra o termo *polis*. Ser político não era, simplesmente, ocupar um posto na cidade-estado de Atenas, mas, sim a de ter um *êthos*-político, ou seja, de se ocupar com as questões da cidade. O espírito antropolítico era cultivado, uma vez que aquele, considerado cidadão, tomava parte da vida da cidade de forma ativa, isto é, sentindo-se parte dela, pois, ele era a cidade.

E num determinado período do ano milhares de pessoas se reuniam para a escolha dos postos públicos de Atenas. Em dois grandes vasos, tínhamos num deles os nomes daqueles que poderiam ser escolhidos. Seus nomes gravados em uma pequenina plaqueta de bronze. No outro vaso pedras brancas e pretas. Durante um ano inteiro os magistrados da ‘eleição’ se prepararam para este dia fundamental para a movimentação do espírito cidadão e democrático de Atenas. Todos que ocupavam os postos de Atenas eram chamados de magistrados. E é chegada a hora da escolha do primeiro magistrado que se incumbirá da administração dos portos: “José de Atenas, você foi o sorteado!”. A multidão se levanta e observa a alegria de José. No entanto, os magistrados do sorteio

chamam a atenção da multidão de atenienses: “Será preciso agora saber se os deuses concordam com o nome de José de Atenas para ser um dos magistrados que se ocuparão com a administração dos portos!”. E assim, os magistrados se encaminham para o outro imenso vaso e retiram uma pedra: uma pedra branca! Eles apresentam a pedra branca em direção à imensa multidão que se levanta mais uma vez para saudar José que aprenderá a sua função de magistrado dos portos de Atenas com a ajuda daqueles que ocuparam este posto no último ano. Após o sorteio de inúmeros magistrados para os postos de administradores dos portos teremos o momento de sortear aqueles que se ocuparam, durante o ano inteiro, para a preparação do Concurso das tragédias. Momento que expressa as festas que alimentam o espírito do povo ateniense das intensidades primaveris, do teatro trágico, da música e de toda uma sexualidade, exprimindo a passagem do gélido período invernal para a vivência da potência germinal das primaveras. E assim retira-se o nome de Antônio de Atenas como o possível escolhido para ser um dos magistrados que se ocuparão deste momento de festividades. Os magistrados da eleição se dirigem ao outro grande vaso e retira uma pedra... preta! Eles apresentam com as mãos altas a escolha dos deuses gregos. Estes não desejam Antônio neste momento como magistrado de tão importante festa. Antônio poderá concorrer mais uma vez no próximo ano!

Desta forma, todos os atenienses poderiam participar da vida pública de Atenas, aprendendo a se ocupar das questões da cidade. Naquele momento histórico a religião andava de par com a política. Os deuses faziam o contraponto com as escolhas através das mãos dos homens que escolheriam, pela sorte, os futuros magistrados terrestres atenienses. O que importa, para nosso interesse, era o espírito de participação e do *êthos*-político, isto é, do modo de ser que se ocupa com as questões da cidade. O homem se construía e construía a vida da cidade! Processo antropolítico de produzir as subjetividades de cada um e da subjetividade da cidade. Decorre daí que o especialista da democracia é o povo (BOVE, 2012c).

Este espírito morreu no contemporâneo? Quem se ocupa com as questões da cidade são os representantes políticos ou os especialistas que ocupam algum posto do Estado, ou ainda, aqueles que são consultores do Estado que trabalham nesta direção. Coimbra (1995) nos diz em seu livro “Guardiães da Ordem” que os militares proferiam que todos cuidassem da vida privada e particular, trabalhando e estudando para o

progresso do país: da política eles - os militares - se ocupavam! Coimbra (2001) no seu livro “Operação Rio: O mito das classes perigosas” irá nos apresentar os três mitos que foram construídos sobre a questão da violência no contemporâneo e que foram tomados como herança da ditadura militar. Coimbra nos apresentará o mito de que estamos numa guerra civil, o mito sobre a incorruptibilidade das Forças Armadas e, com efeito, o mito da banalização das práticas de desaparecimento e tortura. O imaginário social é envolvido por uma mídia que o tempo todo trabalha em nome da produção do medo, do temor, utilizando-se as mesmas estratégias utilizadas pela mídia na ditadura no Brasil: produzir a imagem de que os revolucionários eram terroristas e que deviam ser chamados de grupos terroristas e não como ‘organizações’, uma vez que chamá-los desta maneira seria compará-los às instituições que carregam estas expressões, como as Organizações das Nações Unidas, Organização Mundial de Saúde (COIMBRA, 1985). Temos nos tempos atuais uma mídia que produz as imagens e afetos de uma guerrilha urbana sitiada pelo narcotráfico, assim como as imagens e afetos de uma nação que corria perigo com os chamados ‘grupos terroristas’ no período da ditadura militar. Coimbra (2001) nos dirá que as medidas violentas, como as guerras contra o narcotráfico, são justificadas como ‘medidas de exceção’ uma vez que se produz a ideia de que não “estaríamos vivendo um período ‘normal’ de nossa história (op. cit., p. 185). Por este prisma, temos a produção de mitos e crenças de que vivemos num estado permanente de guerra civil, como na época as ideias produzidas pelos militares governantes da ditadura brasileira afirmavam que as torturas jamais existiam e, como no atual estado de coisas se negam que não acontecem extermínios, faxinas, assepsias sociais pelas autoridades governamentais. Vemos a sobrevivência dos dispositivos repressores originados na ditadura militar disfarçados de políticas públicas de segurança, bem como o discurso moderno de uma democracia de ocupação das comunidades pelo Estado: “é preciso a presença do Estado nas comunidades para que o tráfico seja controlado”. Vemos nesta e em outras expressões as manobras políticas através de argumentos que produzem a crença e o sentimento de que será preciso “ocupar”, “limpar a cidade”, “acabar com o crime organizado”, mas o que é pouco visibilizado é que o crime organizado não está somente nas comunidades, mas também nos altos escalões das prefeituras, dos governos estaduais e federais. Daí vivemos uma democradura: uma ditadura travestida de democracia na qual e pela qual vemos políticos, com seus vícios privados, mais interessados em extrair benefícios privados

daquilo que é público, da República, isto é, daquilo que é de todos nós. Rauter (2011, p85) inspirada no Capítulo 5, artigo 2 do Tratado Político de Spinoza nos dirá que “Os políticos sabem que os homens são mais bem conduzidos pelo medo do que pela razão e, muitas vezes eles próprios temem a multidão. Rauter (op. cit., p. 88) ainda nos dirá que:

A manutenção das tiranias diz respeito aos enganos da imaginação humana. É através desses enganos que os homens “lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade”, na conhecida afirmação de Spinoza. Talvez não se possa vencer completamente o medo nem a submissão às tiranias, mas é certo que não é uma multidão conduzida pelo medo e pela ameaça que poderá construir uma paz estável e uma verdadeira democracia. Uma outra consequência gerada por um governo que se apoia no medo é o de cada um passar a lutar apenas por seus próprios interesses, e não pelos interesses comuns. Com certeza observamos também nos nossos dias essa tendência ao esvaziamento das lutas comuns, ou esse voltar-se apenas para os interesses individuais. Estes são, para Spinoza, fenômenos que correspondem ao fracasso das instituições sociais em contemplar ou em dar passagem às lutas coletivas.

E eu nasci no exato momento da ditadura brasileira. Eu cresci vendo e escutando um silêncio sobre a política. Vi, durante a minha infância, meu tio ser cassado e colocado no exílio doméstico como coronel aposentado. Via a expressão genuína da sua genialidade, escrevendo sobre as relações entre Buda, Cristo e Krishnamurti. Tenho as suas imagens fumando seu cheiroso cachimbo, enquanto seus olhos mergulhavam nas inúmeras páginas já escritas à mesa com os diversos livros abertos. Uma paisagem de um militante que buscava encontrar na e pela reunião de potências – Cristo, Buda e Krishnamurti – uma prática comum – uma *práxis communis* – como um só corpo de ideias e de afetos que explicassem a potência da vida. Tendo sofrido alguns atentados contra a sua vida ele preferira se ocupar com a liberdade do espírito. Coisa que devo a ele também.

Vi, por sua vez, meu pai dando um pacotinho para um amigo dele, na mesma varanda da sua casa de hoje. Era um dinheiro de uma vaquinha feita por alguns professores para um outro professor fugir do Brasil, pois havia denúncias de que ele era comunista. Mas, eu via e sentia um silêncio em relação à política. Lembro-me do dia em que meu pai e outros professores foram intimados para irem à Araruama para depor sobre alguma coisa. Eles voltaram para casa.

Eu tinha aulas de OSPB – Organização Social e Política Brasileira - , mas não me lembro direito o que nós estudávamos. Acho que não era para falar sobre política,

certamente! Como filho da ditadura, aprendi a ficar calado e em silêncio em sala de aula apenas respondendo: sim senhor e não senhor! Mas, o espírito de resistência, o espírito de liberdade era cultivado dentro de casa quando meu pai me levava para assistir, ao seu lado, os filmes de segunda-guerra mundial. Ali vi os horrores do holocausto e eu perguntava para meu pai o porquê de tudo aquilo. Ele dizia: “isto é o que as pessoas são também capazes de fazer umas com as outras”.

E depois num filme de Chaplin eu fui compreender melhor sobre o desejo de poder dominar os outros e o mundo. Eu não fiquei traumatizado por prestar atenção a estas coisas, nem muito menos revoltado. Mas, indignado sim! Tive a sorte de estudar piano desde os seis anos e meio, compondo desde os sete para as coleguinhas de turma. A arte... foi a minha sorte! E o espírito de indignação se misturou ao espírito da arte! Cultivar o espírito de nunca se deixar dominar por ninguém, mas, não perder a sensibilidade e a fineza de poder ver e sentir o mundo através das paisagens artísticas, poder ver o mundo como uma obra de arte, apesar de tudo! Este é um pequeno pano de fundo da minha história que se mistura às outras histórias e que impulsiona a escrita deste trabalho. Falar de mim é expressar a história que me fez, me faz e me fará, me sinto dela parte e compondo com ela.

Quando vemos as crianças na praça, com os adolescentes, com os artistas, com as pessoas que vão à saúde mental, com os passantes, sinto que alguma coisa entrou numa frequência diferente. Crianças de uma escola pública – 25% são filhos de casais separados, 25% não têm reconhecimento paterno – que tomam a palavra para contagiar com a sua coragem aqueles que ali transitam e param para estar conosco. Pessoas que vão à saúde mental – muitas delas com os famigerados diagnósticos disso e daquilo, tomando seus medicamentos – tomando a palavra na cidade, ocupando-se com questões que tocam a todos. Passantes que passam a integrar os acontecimentos através da paisagem contagiante e acolhedora. Tantas e tantas outras pessoas que, talvez pela primeira vez, se sintam juntas com outras pessoas para aprenderem a construir uma história que se faz com outros. Potências paradoxais que se expressam numa partitura contrapontística existencial urbana. A reunião destas potências compõe o entrelaçamento de vozes, ideias, dores, prazeres, risos, gargalhadas, abraços, tensões, medos, desafios, raiva dentre inúmeras outras paixões. O lugar singular, por excelência, para se construir esta partitura paradoxal das potências é o lugar da cidade, através dos

seus interstícios: praças, ruas, cruzamentos e avenidas. Experiências de vida, que não teriam nada a ver com as outras, encontram pontos de ressonância, mediadas pela potência das artes, da cultura, da filosofia e de tantas outras manifestações.

Aqui encontramos as nossas ressonâncias com a Paideia grega. Cada pessoa, enquanto um modo existencial se modalizando através das suas potências paradoxais que se encontram com outras. O conjunto de paradoxos e tensionamentos que cada um porta consigo encontra espaço e lugar para a expressão e composição de sentidos através das inúmeras manifestações artístico-culturais. Reconhecer aquilo que é tão seu num outro, reconhecer seus tensionamentos como tensionamentos que fazem parte do mundo e de tantas outras gentes é poder se sentir gente, construindo uma história comum na multidão. História que se tece num processo de formação coletiva do espírito instituinte e democrático. Daí a nossa crença de que a democracia é a experiência dos tensionamentos, da manifestação pública dos paradoxos que habitam cada um e que habitam a cidade, como a experiência modal da multidão de desejos, de ideias, de imaginações que se encontram para a composição de uma partitura polifônica social.

Lendo a obra do filósofo Laurent Bove que se intitula *“La Stratégie du Conatus: Affirmation et Résistance Chez Spinoza”*, tive num dado momento da leitura aquele sentimento que tenho quando estou com as pessoas na praça e, com efeito, a sintonia se faz. No capítulo IX que se intitula: *“La Stratégie de la Multitudinis Potentia Stratégie Propre du Conatus Politique”*, na parte que desenvolve a perspectiva do projeto político da autonomia, me encontrei com uma parte que é o fundamento do projeto político da Heterogênese Urbana. E Bove (1996, p. 263) nos dirá:

A sociedade democrática sabe, por ela mesma, que ela deve somente contar com suas próprias forças, que as suas garantias são, primeiramente, na sua própria capacidade de se autorregular, de encontrar por ela mesma as instituições que garantirão uma conduta moderada do corpo social, prevenindo as paixões excessivas (só a paixão da liberdade como princípio mesmo da democracia não saberia ser, por natureza, excessiva); segundo, em sua capacidade de modelar as almas dos sujeitos, fazendo penetrar o espírito democrático nos corações, isto é, os costumes mesmos de um povo, esta é a função decisiva da educação<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> La société démocratique sait, par elle-même, qu'elle ne doit et ne peut compter que sur ses propres forces, que ses seules garanties sont, premièrement dans sa propre capacité de s'autoréguler, de trouver par elle-même les institutions qui garantiront au mieux une conduite modérée du corps social en prévenant les passions excessives (seule la passion de la liberté au principe même de la démocratie ne saurait être, par nature, excessive); deuxièmement, dans sa capacité de modeler les âmes des sujets, de faire pénétrer l'esprit démocratique dans les coeurs, c'est-à-dire les coutumes mêmes d'un peuple : c'est la fonction décisive de l'éducation.

Esta passagem do livro de Bove tornou-se um indicador estratégico para mim e para os encontros da Heterogênese Urbana. Através desta parte pude me ver e ver, também, como todo um processo de antropogenêse (BOVE, op. cit.) se faz e se refaz através de determinadas condições que se abrem às composições com a diferença, quando as pessoas se sentem parte do mundo, compondo com o mundo uma história que é coletiva, que é dela própria e de todos. Temos visto como uma alma urbana vem se tecendo através da escrita de uma história comum onde a diversidade social encontra o ponto de convergência no coração da cidade para se reunir, para se expressar, agregando paixões, ideias e as tensões que delas mesmas derivam.

Este capítulo terá como norteador estas e outras palavras de Bove que nos indicam caminhos para a construção de uma vida resistente contra todo e qualquer tipo de tutela – do Estado, científica, religiosa etc. – produtora de visões de um mundo heterônimo, isto é, com valores a serem seguidos e que são construídos para serem obedecidos. As palavras de Bove nos visibiliza a composição de uma vida em nome da emancipação, da autonomia, afirmando-se a potência das paixões e de todo um espírito democrático que deve ser cultivado no nosso dia-a-dia.

No entanto, as pessoas acreditam que a democracia é o momento do voto. O sufrágio universal é uma das práticas das instituições democráticas, mas, não se resume nele. A democracia é vivida, de fato, de forma sazonal, isto é, a cada dois anos, a partir da ditadura da democracia representativa. A nosso ver a democracia representativa traz consigo o ranço da ditadura, uma vez que o povo não tem voz, não decide, não é soberano. Qualquer iniciativa popular precisa do aceite de um representante político para ser encaminhada às pautas das assembleias. Uma audiência pública precisa do aceite de algum representante político para ser encaminhada e legitimada pela assembleia. Este é o fenômeno que designamos como a *democradura* (filho monstruoso da democracia com a ditadura). Alguns são eleitos como os ditos e pretensos representantes do povo, mas, eles mesmos colocam as populações sob a sua tutela!

Vemos que o desejo de quem ocupa os postos do Estado é, como a experiência demonstra, o de legislar em interesses próprios, como por exemplo, seus salários, suas férias e os inúmeros benefícios recebidos. Não vemos práticas democráticas que se

---

dirijam à emancipação e ao protagonismo social organizadas pelos representantes. Eles falam o tempo todo em nome da democracia, mas, o que vemos é a *democradura* que produz sujeitos tutelados e sem voz! Sabemos que as práticas da democracia se fazem nas assembleias, nos fóruns... e na rua? Quem falam nas assembleias e nos fóruns? Os especialistas da política, cientistas políticos e outros especialistas. E suas decisões, suas leis são, elas mesmas, referendadas pelo principal soberano, isto é, a multidão de pessoas que compõem os municípios, estados e a nação? E pelas ruas? Quem fala, quem se organiza? Ocupar os espaços públicos cotidianamente com as multidões é o nosso grande afeto! E são as multidões que geram mundos com as suas potências singulares, com a vida de cada um que ali faz corpo e dá corpo. Sonho? Utopia? Realidade? Sei lá... vamos tentando... de pouco a pouco... contagiando quem deseja tentar se aventurar nos caminhos de construção da liberdade junto com os outros.

#### 4.3 – elogio da multidão:

##### A Potência dos afetos geradores de mundos

As pessoas passam, umas olham à distância, outras se aproximam. Sentimos que o corpo da Heterogênese vai se tecendo guiado pela ordem dos afetos. A multidão vai ganhando sua forma, uma vez que as potências que ela é capaz de afetar quem passa, perto ou à distância, são contagiosas. As pessoas são apanhadas por aquilo que é comum a todos nós: o desejo de fazer parte de algo que alimenta e faz crescer, mesmo sem saber ao certo, elas vão se ‘achegando’, se misturando e se agregando ao que acontece. Vemos que a paisagem multitudinal vai se modulando à medida que novas pessoas vêm a ela se compor. E é o poder deste corpo multitudinal que modaliza os desejos das pessoas para se aproximar, aumentando a potência coletiva através da aliança com cada potência individual. Os afetos comuns vêm engendrar uma consistência, dando corpo à multidão. Multidão que se faz e se desfaz, se compõe e se decompõe por suas capacidades de afetar e de ser afetada na relação com as outras potências. Estas pessoas não estão ali devido a uma ordem, uma lei, um *deve-se!* Elas

estão ali, formando corpo, dando corpo ao acontecimento com seus corpos, pois, desejam fazer parte de um corpo intenso e complexo.

O Elogio da Multidão se diz do desejo de ser livre, do desejo de poder compor com o mundo outras formas de vê-lo, de senti-lo, de compreendê-lo, de fazê-lo. É o elogio da complexidade, da diversidade que faz o mundo, compondo mundos através das diferenças que entram em ressonância para expressar combinações de novos corpos, novas ideias, novas possibilidades de contato e de trocas. A multidão é o próprio elogio que a natureza de cada um que está ali faz ao mundo. A multidão se tece como obra de arte.

Assim vemos que os '*conatus individuais*' - compreendidos como o desejo-esforço de cada um perseverar na existência - fazem parte da grande partitura do *conatus-coletivo* que compõe a multidão. Vale ressaltar que ao utilizarmos a noção de '*conatus individuais*' estaremos afirmando que o próprio indivíduo já é multidão, uma vez que suas partes constituintes estão em estado de tensionamento assim como uma assembleia, onde os conflitos podem se revelar a qualquer momento. Nesta esfera, diremos que o '*conatus individual*' é o esforço de perseverança próprio das partes constituintes de um corpo que estão dialogando permanentemente entre si e com o mundo.

Decorre daí que os *conatus individuais* vêm se conectar uns com os outros, produzindo uma comunidade no seio de uma praça. A dinâmica afetiva e passional vem ser a liga, o cimento, a trama do *tecido conático multitudinal*. A potência da multidão faz o seu elogio à vida e à liberdade, exercitando o direito de tomar a palavra, de ter a coragem de se dizer aquilo que se pensa, unindo seus pensamentos aos dos outros, numa sinfonia onde cada palavra expressa a singularidade de cada mundo. Mundos talvez antes contidos pelos ritos institucionais dos espaços onde cada um circula, não promovendo a liberação das potências de desejo, de liberdade, de fazer parte do mundo junto com os outros.

O elogio da multidão é a afirmação das potências que cada um porta e combina com outras potências. Este é o elogio aos valores e aos afetos que são correlativos do espírito da liberdade. Valores que buscam o cultivo dos espíritos livres das injunções servis, produtoras de subjetividades passivas, subservientes às verdades que escorrem

pelas veias das instituições, que compõem as entranhas das estratégias de dominação e de produção de pessoas com o grau zero de julgamento crítico. Lógicas de usinagem das mentalidades egoísticas, que seguem os ditames de uma ego-lógica, uma lógica de se pensar só em si e em seus apetites. Lógica de fabricação dos bichos humanos que não pensam. Eles somente incorporam e reagem consumindo os valores e os produtos que o grande mercado de serviços e produtos do Estado ou do mercado neoliberal produzem, físgando e soldando o desejo de cada um nos seus inúmeros ‘objetos’.

E assim nos inspiramos na perspectiva política de Spinoza, compreendendo que ela se faz com as potências afetivas, ideativas, imaginativas e desejanças que cada um pode colocar em jogo com os outros. Daí, vemos que a política spinozana vem expressar que o *político*, a experiência política, se dá em relação. Será na coexistência com a diferença, com a diversidade de gentes e de comunidades que o político se tece numa *antropolítica*. A política é filha da complexidade dos corpos, das paixões, das ideias, dos imaginários que se ligam. Será nas tensões e através de um certo espírito conflitual que veremos sempre, no instante singular e em ato do presente, as capacidades de combinação entre as gentes para vermos brotar o espírito da *Res publica*, da coisa pública. E, através deste jogo composicional das potências dos ‘*conatus individuais*’ que se entrelaçam em cada encontro, formando uma partitura de ideias, de desejos, de sonhos, de projetos, de afetos, que vemos as expressões do corpo multitudinal. Apesar das diferenças, dos inúmeros pontos de vista, algo em comum faz ligar o grande corpo coletivo. Favorecer a expressão das gentes, das pessoas será afirmar a garantia do direito natural de cada uma, dando condições para que estas sejam *sui-juris*, isto é, para que possam exercitar, de direito e de fato, a construção e governo das suas existências, compondo-as na relação com outras potências, em relação, isto é, numa *antropolítica*.

E Spinoza, pelo artigo 1 do Capítulo 6 do Tratado Político, nos dirá que os homens são guiados pelos afetos e não pela razão, considerando que será preciso algum afeto comum para a composição da multidão como se fosse guiada por uma só mente.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente.

Nesta linha de pensamento, Spinoza dirá pelo artigo 15 do Capítulo 2 do Tratado Político que “quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos”. Esta ideia nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do *‘conatus coletivo multitudinal’*. Pôr-se de acordo não é concordar com tudo, mas, sim, de poder se permitir participar das tensões que caracterizam a dinâmica de composição do corpo da multidão. Pôr-se de acordo será, apesar das divergências, dos conflitos, não deixar que o corpo multitudinal se desagregue, buscando recompô-lo e agregá-lo para que não ocorra a sua destruição. Será pensar que os conflitos se dizem de alguma questão comum. Construir saídas em conjunto, através das capacidades de combinação das potências criativas da imaginação, das potências afetivas e ideativas, é o grande desafio.

Será pelos interesses comuns que a multidão faz o seu grande elogio. O direito da cidade é tecido pela potência da multidão, a sua grande soberana, que se expressa em inúmeras vozes, mas, num mesmo sentido, uma vez que, para que ela ganhe a sua consistência política ela precisará ter algum afeto comum. A multidão é polifônica, é diversa e plural.

No entanto, quando Spinoza nos diz que ela virá a ser conduzida por uma só mente, ele nos indica a univocidade do ser, as expressões singulares do atributo extensão-corpo-imaginação-paixões e atributo pensamento-ideias. Assim os atributos que compõem o corpo da multidão expressam, numa polifonia tensional de afetos e de ideias, inúmeros caminhos sobre a cidade, mas, na direção da agregação e composições potentes do *conatus do corpo coletivo multitudinal*. Ao contrário seria a sua destruição. A este respeito, Spinoza nos dirá pela proposição 39 da parte 4 da Ética para pensarmos os maus encontros que possam desagregar o corpo:

É bom aquilo que faz com quem se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso.

O corpo da multidão, para durar na existência, precisará conservar proporções de movimento e repouso das suas partes constituintes para não se desagregar. Precisar

estar atento às suas capacidades afetivas, de afetar e de ser afetado, pelos ‘*conatus individuais*’ que o compõem e aqueles que vêm fazer parte dele, avaliando o quanto suas composições são vitalizadoras e o quanto elas mesmas são desagregadoras, levando à sua morte.

Spinoza, ainda nos dirá pela Proposição 40 da parte 4 da Ética que “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”. Por este prisma, quando a potência da multidão se dirige às combinações comuns, aumentando a sua potência de agir, ela se reforça e é estimulada a consistir como corpo político, como um corpo que expressa as suas potências vitais em ato.

Um só corpo já é a expressão da complexidade: ele é formado por inúmeros indivíduos, o corpo é multidão, o corpo é uma política. Assim Spinoza pelo Postulado 1 da parte 2 da Ética nos dirá que “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto”. E pelo postulado 3 ele nos falará sobre a o grau de potência, isto é, o poder de afetar e de ser afetado das partes constituintes do indivíduo pois, “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”. Temos aqui a dinâmica tensional de uma política modal dos corpos. Política modal das tensões que são imanentes ao próprio corpo, isto é, através das diferenças de cada parte que o constitui e, com efeito, dos conflitos que emergem entre o corpo e os corpos exteriores. Vemos, por este prisma, a multidão de corpos exteriores em conectividade com a multidão de partes que constituem o indivíduo e que, por seu turno, vem nos encaminhar ao plano político das trocas afetivas, ideativas e desejanças.

Apresentaremos o conceito de sujeito de contrários para complexificar a questão das tensões que se dão entre a multidão de partes que compõem o corpo humano e na relação com os outros corpos exteriores (BOVE, 2010a). As partes do corpo são tão distintas umas das outras, concorrendo na reunião das suas potências para dar corporeidade ao corpo. Bove nos diz que é a positividade do conflito no plano corpóreo existencial - através das comunicações das partes distintas do corpo que perseveram, que se comunicam, entrando em tensões - que produzirá o circuito das potências. Um

circuito das potências engendrado pelas diferenças! Aqui vemos que a questão do sujeito dos contrários, isto é, da diferença imanente ao próprio sujeito, nos indica que ele mesmo já é uma multidão, ele é uma política. O sujeito de contrários é a afirmação política imanente. Os contrários já existem no corpo, mas suas potências podem dialogar para não serem destrutivas, para não destruírem a consistência vital do corpo. Desta forma, afirma-se as suas diferenças que podem convergir as suas potências em nome do grande interesse comum: a conservação do corpo, a ampliação das suas potências de afetar e de ser afetado e, por sua vez, buscando se aproximar daquilo que convém e se distanciar daquilo que possa ser destrutivo. As diferenças corpóreas vêm ganhar a sua grande consistência e reunião pelo *esforço-conatus* que é a pura positividade da vida e que faz a composição e recomposição do sujeito de contrários. A paradoxalidade do existir já é afirmada na condição política tensional entre as partes constituintes do corpo que estão em relação.

Decorre daí que o corpo é paradoxal, a vida é paradoxal, somos, em nós, uma multidão de partes que entram em acordo, se contrapõem, se desacordam, se conflitam, se apaziguam, numa relação de movimento-repouso-velocidades e lentidões dependendo das condições que estas partes sejam colocadas em jogo! Aqui temos a visibilidade da dinâmica da Democracia Composicional expressa pela dinâmica da vida corpórea. Cada parte do corpo se expressando como pode em cada contexto, na relação com outras partes. Decorre daí o aspecto modal da Democracia Composicional. Assim como uma música se faz em relação, como vimos pelo primeiro capítulo, através das correlações entre as notas musicais, seus timbres, sonoridades, ritmos, pausas, velocidades, movimentos, repouso, silêncios, a democracia se compõe através das correlações de afetos, desejos, ideias e dos conflitos-tensões. Nesta esfera, os indivíduos que compõem as partituras da Democracia Composicional, por sua vez, constroem suas existências num contexto complexo. Daí os indivíduos serem compreendidos como uma coexistência e não como um modo de ser fechado e encapsulado em si mesmo. A característica modal da Democracia Composicional nos dirige ao caminho da não-finalidade, da não teleologia, uma vez que esta experiência não tem uma meta precisa a ser alcançada.

Uma decisão pode se defasar, isto é, pode ser ultrapassada e repensada através dos novos problemas que surgem no aqui-e-agora das experiências da cidade

democrática. Uma decisão fora individuada numa determinada forma, como efeito dos desejos, debates, tensionamentos, pontos de vista que a geraram. Assim como vimos pelo primeiro capítulo sobre as Composições Modais de Individuação, a articulação entre os conceitos de modo na música grega e gregoriana, o conceito de modo em Spinoza e o conceito de modalidade do ser em Simondon nos encaminha à compreensão de que uma decisão coletiva é, ela mesma, uma composição individuada, isto é, ela é uma decisão coletiva que tem uma determinada forma, a partir de uma questão sobre a qual fora decidida e deliberada, servindo como caminho e direção a ser partilhado por este mesmo coletivo. No entanto, esta decisão coletiva, compreendida como uma composição individuada, ganhará novas formas, novas modalizações no seu modo de ser, a partir das novas situações que este coletivo viver doravante.

Podemos retomar o exemplo das músicas já compostas, elas mesmas podendo ganhar novos arranjos, novos caminhos harmônicos, rítmicos, instrumentais. Da mesma forma as decisões coletivas, numa Democracia Composicional, ganha a liberação das potências singulares dos desejos para modalizar aquilo que não dá mais conta da realidade vivida. O aspecto modal do primeiro capítulo ganha a sua praticidade numa Democracia que se compõe permanentemente na vida da cidade, sem depender de representantes de qualquer ordem para o seu exercício.

Uma nova partitura modal se configura quando os indivíduos misturam seus pontos de vista, suas apreensões, desejos e insatisfações. Este é o campo dos conflitos, onde a liberação daquilo que está indeterminado - das paixões, conforme Spinoza, ou das cargas pré-individuais, conforme Simondon - são moduladas e articuladas umas com as outras. A partitura coletiva da Democracia Composicional não é composta por representantes, uma vez que ela segue a ordem do direito natural, não precisando de alguém para falar por um outro, mas, sim, cada um assumindo a coragem de se falar francamente sobre o seu ponto de vista. Cada indivíduo “sola” nesta composição da multidão. Desta forma, será impossível se saber o que irá surgir das correlações de ideias, desejos, imaginações, deste indivíduo coletivo. Este jogo modal da Democracia Composicional alimenta cada indivíduo através do desejo de estar nela, pois, quando se está nela o afeto de pertencimento, de se sentir construindo uma história em comum se tece.

Por sua vez, através do jogo tensional e composicional político entre as forças externas na relação com a multidão das partes constituintes dos indivíduos, teremos trocas que podem regenerar estas mesmas partes, como vemos pelo postulado 4 da parte 2 da Ética: “ o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”. Assim vemos que a multidão de forças do mundo coexiste com a multidão de partes constituintes de um indivíduo. Quando estas multidões encontram ressonâncias - pontos comuns nascidos das suas contradições- o processo de regeneração acontece, formando um corpo mais potente. Quando as divergências entre estas multidões se acentuam em demasia, a desagregação é inevitável.

A grande virtude estará dirigida às composições possíveis para fazer durar o corpo da multidão – o sujeito de contrários - naquilo que o fortalece, naquilo que possa nutri-lo, na reunião das suas potências vertidas à busca daquilo que é comum.

Este esforço de tender à conservação do corpo político multitudinal se diz do desejo fazer durar a fonte de alimento que regenera e fortifica cada um dos ‘*conatus individuais*’ e que dão corpo ao ‘*conatus-coletivo*’ que faz reunir numa só potência a diversidade social. Assim vemos as pessoas dizendo: “é aqui que eu me sinto mais forte e com mais vida”. Esta fonte energética, produtora de um tônus vital é o próprio élan da vida que está em todos nós, compreendido como *conatus*, ele próprio, conectado à complexidade composicional dos outros *conatus* formando a rede de potências, a tessitura por onde correm a energia que regenera cada um, recompondo e fazendo durar o corpo da multidão. A multidão é o grande alimento regenerador!

Inspiramo-nos na positividade do conflito encontrada no Tratado Político de Spinoza compreendendo o direito natural como a potência que funda o político. Por sua vez, não nos filiamos à proposta de Hobbes que vem reunir as multidões, suas paixões, tensões e conflitos sendo domesticadas por um contrato, assim como os pastores conduzem seus rebanhos.

Movidos pela inspiração spinozista vemos que o princípio de conflitualidade – das tensões entre as diferenças - e o princípio de resistência – de não se submeter a uma outra potência- andam juntas. Retomando o artigo 13 do capítulo 2 do Tratado Político de Spinoza, veremos que “se dois se põem de acordo e juntam suas forças, juntos

podem mais”. Aqui temos a apresentação do processo de afirmação das tensões e do campo de conflitualidades e do direito de natureza. Seguindo o artigo acima este nos dirá que, a partir das uniões destes corpos-potências, eles juntos “consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos”.

Associados aos princípios de conflitualidade e de resistência teremos, por sua vez, o princípio de aliança que é correlativo da reunião das potências em nome de uma *práxis communis*, isto é, de uma prática comum, na qual e pela qual as partes de um corpo ou indivíduos diferentes se associam, agregando suas *potências-conatus* em nome de um interesse comum. Assim um corpo – individual ou coletivo - só se faz ‘corpo’ através das tensões, das resistências e das alianças que serão capazes através do encontro com, pelo menos, um afeto comum como vimos pelo artigo 1 do capítulo 6 do Tratado Político.

Decorre daí que a o corpo polifônico da multidão precisará de um mínimo de afetos comuns para permanecer agregado. Este equilíbrio dinâmico e metaestável do corpo da multidão não para de se fazer e de se refazer, uma vez que ele é constituído dos ‘*conatus individuais*’ que, em muitas vezes, concorrem em direções opostas aos interesses comuns ou, ainda, não entrando em concordância com os caminhos sentidos e pensados pelo corpo majoritário da multidão. Mas, o direito que nasce da potência da multidão, potência dos afetos e das ideias, nasce, ele mesmo, na direção daquilo que poderá fortalecer o seu corpo e não o seu contrário. E pelo artigo 7 do Capítulo 3 do Tratado Político Spinoza nos dirá:

Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens.

A potência da multidão faz o seu pleno sentido quando esta se dirige aos interesses comuns. A univocidade da multidão faz o seu elogio à cidade em inúmeras vozes que compõem a própria partitura cidadina. *Union corporum, concatenatio idearum*: união de corpos e paixões, concatenação de ideias para dar a consistência aos

desejos e interesses das comunidades, dos povos e nações. A univocidade da multidão aparece como o corpo singular, e em ato, na eternidade do presente, como a composição do múltiplo, dos '*conatus singulares*' que compõem os diversos contrapontos da sinfonia política.

Vemos que os afetos são fundamentais para a agregação das pessoas ao corpo multitudinal que se compõe no coração da praça e embaixo da mangueira. E, num só corpo, a multidão se faz pelas capacidades de se afetar e de afetar quem por ali passa. Nesta esfera, a perspectiva afetiva do corpo da multidão, isto é, das afecções que os '*conatus individuais*' são capazes expressar, de se combinar e se compor, formando o *conatus da multidão*, sendo o próprio movimento dinâmico e modal do corpo político.

O que pode a multidão? Só saberemos na e pela eternidade do presente sempre singular e atual no qual o *conatus multitudinal* será composto e combinado. Só saberemos pelas capacidades de composições que este corpo complexo poderá, enquanto uma *práxis communis*, isto é, como uma prática comum que dá corpo às ideias, paixões, produzindo e deliberando ações e outros caminhos a serem compartilhados. Aqui vemos a potência da multidão ganhar a sua dimensão prática. Será através do jogo das afecções, das misturas entre corpos, que o '*conatus coletivo-urbano*' expressará as suas capacidades a cada encontro. Assim, nós poderemos ver surgir inúmeras proposições de interesses coletivos nunca antes imaginados.

Se parecemos apaixonados pela potência da multidão, ela mesma se diz do desejo dos agregados polifônicos que compõem o tecido social. Agregados de ideias que se rabiscam em meio às paixões, que vão ganhando a sua maior clareza quando a potência de um imaginário instituinte coletivo vai se desdobrando em novas paisagens de soluções. O desafio é o de encontrar os fios que unem este imaginário que vem constituir novas direções. Por vezes, os fios que constituem os desejos da multidão parecem desconectados. Mas, uma voz que nos traz uma canção, uma poesia, uma frase nunca antes dita, vem dar a conexão necessária para que os fios se encontrem, mais uma vez.

Este movimento de se fazer e se desfazer, de se conectar e de se reconectar é o próprio movimento caro à potência artista da multidão. Potência artista que nos retira das cristalizações, das nossas repetições, da necessidade de sempre se sentir com um EU

fixo e determinado às teleológicas ações e projetos do Estado, do mercado, das religiões e de outras instituições. Potência artista que nos convida a compartilhar com os outros a construção de novas visões de mundo. Visões de mundo que se rearranjam pela potência criativa dos *conatus* que se associam para a construção de novas histórias, novas paisagens de vida na cidade.

O exercício de se encontrar com os outros para pensar aquilo que pode ser comum, aquilo que se diz da vida coletiva, nos interessa e nos movimenta. A experiência tem nos mostrado que as pessoas não encontram espaços para estes encontros. Temos contribuído na construção das partituras multitudinais no coração da praça, no meio da cidade.

#### 4.4 – heterotopias da liberdade, *multitudinis potentia e praxis communis*

Uma comunidade se tece em meio ao coração da praça. Latejam corpos repletos do afeto de tomar a palavra. Conectam-se desejos que se misturam em inúmeras imagens. Um corpo se tece. Modulações deste corpo se fazem. E uma criança diz mais uma vez: “aqui é nossa escola a céu aberto... nós aprendemos uns com os outros”. E a partitura paradoxal de saberes, crenças, desejos, valores vem se expressar mais uma vez. Spinoza (2007) nos dirá que nunca saberemos o que pode um corpo. Poderemos dizer: nunca saberemos o que pode uma multidão. Tudo pode acontecer... desde a conformidade, quando todos parecem concordar com tudo e todos, até o momento onde uma expressão singular nos toca para tensionar o acontecimento, dando-nos a sensação de que algo precisa ser repensado em nós, na sociedade, na cidade.

E no tecido da multidão, na complexidade dos corpos, uma nebulosa afetiva vem agregar algo em comum que faz a aliança do múltiplo tensional da cidade. Mas, será preciso que este corpo complexo, filho da multidão, invente algum espaço para que ele possa exercer as suas potências, na e pela eternidade do presente. Será preciso que este espaço outro, este espaço em meio aos espaços institucionalizados possa dar corpo ao corpo intensivo da multidão. Assim como um feixe de luz que atravessa o raiar do dia, os espaços heterotópicos da Heterogênese Urbana vêm dar carne, cheiro, suor,

constituindo o ‘*conatus urbano*’, o ‘*conatus coletivo*’ de onde se emana o espírito das práticas democráticas. Será no presente atual que o espírito de liberdade se faz carne. Espírito que deve ser cultivado no seu limite. E este espírito de liberdade é engendrado pela conexão da diversidade dos *conatus* que ali se apresenta. Uma ética da liberdade é tecida pelas capacidades de afetação que são aumentadas entre aqueles que ali participam. O desejo de liberdade é o movimento que impulsiona cada um, cuidando dela, como um grande e precioso bem. Bove (1996, p. 250) nos dirá que:

Certo, a liberdade é um fim para a execução política que tem por projeto a autonomia; certo, do ponto de vista desta execução, “o fim do Estado é a liberdade”; no entanto, antes de ser um fim para um sujeito, a liberdade é o movimento real de auto-organização do real político, sua necessidade interna, sua essência como potência de afirmação, de resistência e de constituição. O projeto de autonomia significa, então, que o infinito atual pode ser politicamente organizado com a finalidade da liberdade, pois a liberdade é sua essência mesma<sup>66</sup>.

Vemos, pelo que foi dito, que o Estado deverá ter como ‘fim’ o cultivo da liberdade nos espíritos dos seus cidadãos. No entanto, a liberdade é “o movimento real de auto-organização do real político”. Aqui vemos que a questão da liberdade é a potência mesma do ‘*conatus individual*’ que irá se conectar com os outros ‘*conatus singulares*’ para a produção de um corpo muito mais potente. Corpo da multidão que afirma a sua potência constituinte, isto é, a própria liberdade como aquela que não se deixa dominar por uns ou por alguns.

E o nosso combate tem inimigos certos: as lógicas e as doutrinas que produzem suas ladainhas de servidão e de submissão. Lógicas que vêm ocupar as mentes das populações ligando os seus desejos em inúmeras verdades, certezas, garantias,

---

<sup>66</sup> Certes, la liberté est une fin pour l’entreprise politique qui a pour projet l’autonomie ; certes, du point de vue de cette entreprise, « la fin de l’Etat, c’est la liberté » ; cependant, avant d’être une fin pour un sujet, la liberté est le mouvement réel politique, sa nécessité interne, son essence comme puissance d’affirmation, de résistance et de constitution. Le projet d’autonomie signifie alors que l’infini actuel peut être politiquement organisé avec pour finalité la liberté, car la liberté est son essence même.

esperanças. Práticas que vêm separar cada um da sua própria potência de pensar e de agir. Bove<sup>67</sup> (1996, p. 241) vem nos apresentar este ponto de vista, falando de Spinoza:

Mas, além das concepções particulares que Spinoza ataca, é um universo comum de significações e de estruturas de dominação política que estas doutrinas envolvem e que é o verdadeiro inimigo do filósofo, pois um tal universo mantém as sociedades, os povos e os homens separados de sua própria potência política de ação e de constituição, do qual o deslocamento só seria a garantia verdadeira de sua liberdade. Mas o combate spinozista para a autonomia, sobre o terreno político – como no domínio ético – se desenvolve sobre a base metafísica de uma concepção do deslocamento da realidade, ela mesma concebida como estratégica em sua atualização modal singular. O conceito de uma estratégia do *conatus* do corpo coletivo, ou da *multitudinis potentia* (a multidão como modalidade específica da realidade política, na sua tensão ao se constituir como “nação”, como “povo” ou como “Estado”), nos coloca de início no coração do pensamento político de Spinoza como podemos ler no Tratado Político em seu aspecto mais inovador.

Bove (2010a) nos dirá ainda sobre as estratégias de poder que vêm soldar o desejo aos inúmeros objetos. Os objetos aqui se dizem, não somente, daqueles que o mercado produz, mas, também aqueles ligados aos estilos de vida, com seus projetos definidos como um *deve-se*. Bove nos apresentará a perspectiva de um desejo sem objeto, isto é, de um desejo que não é movido pela falta, mas, sim como desejo de conexão, como desejo dirigido à ampliação e complexificação do corpo-subjetividade. Desejo que é correlativo das potências livres, criativas, regeneradoras e revolucionárias.

Poderemos tomar como exemplo, um bebê se conecta aos diversos objetos disponíveis à sua volta, buscando aquilo que convém com sua natureza. Spinoza (apud BOVE, 2010a) nos dá o exemplo de um bebê que se regozija do som de um chocalho.

Som que aumenta o seu grau de potência, isto é, o seu poder de ser afetado. Assim o desejo vai se conectando aos diversos objetos. Mas, este desejo, como um desejo sem objeto é, ele mesmo, não teleológico e não finalista. É a potência do desejo

---

<sup>67</sup> Mais au-delà des conceptions particulières que Spinoza attaque, c'est un univers commun des significations et des structures de domination politique, que ces doctrines enveloppent, qui est le véritable ennemi du philosophe, car un tel univers maintient les sociétés, les peuples et les hommes, séparés de leur propre puissance politique d'action et de constitution, dont le déploiement seul serait la garantie véritable de leur liberté. Mais le combat spinoziste pour l'autonomie, sur le terrain politique – comme dans le domaine éthique – se développe sur la base métaphysique d'une conception du déploiement de la réalité, lui-même conçu comme stratégique en son actualisation modale singulière. Le concept d'une stratégie du *conatus* du corps collectif, ou de la *multitudinis potentia* (la multitude, comme modalité spécifique de la réalité politique, dans sa tension à se constituer comme « nation », comme « peuple » ou comme « État », nous place d'emblée au cœur de la pensée politique de Spinoza telle qu'on peut la lire dans le Traité Politique en son aspect le plus novateur.

que se diz das composições com os inúmeros corpos exteriores como forma de regeneração da complexidade do ser.

Bove (2010a) nos dirá que as estratégias do poder será a de capturar a potência do desejo sem objeto, para que este siga as metas e projetos, eles mesmos, possuindo uma temporalidade teleológica e finalista. As estratégias de poder será a de soldar, conforme Bove, o desejo sem objeto colocando-o numa temporalidade teleológica. Desta forma, inventam-se inúmeras verdades, instituições, saberes, discursos e práticas que vêm fixar o circuito das potências da multidão em papéis bem definidos, em projetos cotidianos com uma temporalidade segmentada e ordenada para que cada um funcione em nome de um dever, vivendo em meio às suas diversas obrigações.

A multidão é o circuito das potências! A estratégia de dominação será a de fixá-la em inúmeras imagens como forma dela estar sempre conectada à ordem de rebanho, de submissão para a construção de uma ‘vida de merda’, através de políticas que se alimentam da dor e da miséria de vida de tantos. Mas as estratégias de poder esquecem sempre que ‘merda’ regenera os terrenos inférteis, compondo com heteróclitos elementos para frutificar a vida, ela mesma!

O desafio será a de construir diversas *práxis communis* que estejam orientadas em desconectar o circuito das potências das imagens preestabelecidas pelos regimes de poder. Desconectar o *conatus multitudinal*, isto é, o circuito das potências para conectá-lo em processos que visem a autonomia, ao exercício de composição cotidiana de um corpo que seja movimentado pelo espírito da liberdade: esta é a tentativa da da Heterogênese Urbana.

Resistir, compondo com os ‘*conatus individuais*’ para a constituição mesma do corpo político, será o exercício constante do modalismo imanente ao plano político como desejo e afirmação da liberdade, ela mesma, a potência comum da multidão. Bove (1996), por sua vez, irá nos apresentar a visão modal singular do corpo político, ou da potência da multidão que vem se constituir como nação, como povo ou como Estado. Esta atualização modal do corpo coletivo, engendrando povos, comunidades e o próprio corpo do Estado virá a ser o processo mesmo de produção da autonomia como ato de resistência no interior de cada lugar da cidade.

A atualização modal do corpo coletivo nos reenvia ao primeiro capítulo quando tratamos sobre a questão das composições modais de individuação. Assim como um conjunto de notas que compõem uma escala musical finita podem se rearranjar de tal forma para a composição de infinitas músicas, de uma comunidade, de uma cidade, de um país: o mundo inteiro podendo se modalizar através do aspecto musical do circuito das potências.

A multidão, compreendida como o circuito das potências, aparece, por sua vez, como a origem do político, como processo relacional das potências que se agregam num jogo tensional dos *conatus individuais*. Desta forma, a resistência contra toda e qualquer forma de dominação se diz dos direitos naturais que cada cidadão carrega consigo. E o exercício do direito natural, como a potência de liberdade que é intransferível, estará presente em qualquer forma de Estado, mesmo o mais tirânico. Veremos no início do capítulo 17 do Tratado Teológico Político a afirmação de Spinoza sobre a impossibilidade de transferência total da potência de cada indivíduo, situação onde a uma figura de poder não poderia ser totalmente depositária dela.

Spinoza na carta L escrita a Jarig Jelles, em 1674, nos dirá sobre a sua grande diferença e a de Hobbes: Spinoza mantém intacto o direito natural. O direito natural é a potência de natureza, potência do desejo de liberdade que luta contra qualquer forma de dominação e servidão. As relações de forças entre os indivíduos vêm expressar a extensão das suas potências: até onde cada uma alcança na relação com as outras.

O político nasce deste jogo de potências e das combinações que estas potências mesmas são capazes de fazer. Neste ponto vemos, mais uma vez, a potência modal e musical que pode ser encontrada nas práticas democráticas. Prática que se modula pelo encontro dos desejos singulares que se tensionam para a produção de novas composições de ideias e caminhos para a vida na cidade.

Assim como apresentamos no primeiro capítulo sobre a composição de infinitas músicas com um número limitado de notas musicais, a partir das correlações entre estas notas, vemos que a democracia proporciona a experiência de composições modais de novas individuações para os desejos coletivos. Os desejos coletivos nunca ficarão paralisados e individuados numa mesma forma. Decorre daí o aspecto modal, composicional e criativo da democracia. Através do jogo das ideias, dos

entrelaçamentos dos desejos vemos o grau de potência, isto é, o poder de afetar e de ser afetado de cada indivíduo entrar em relação com outros graus de potência. Spinoza, pelo capítulo 2, artigo 4 do Tratado Político nos dirá:

Por direito de natureza eu entendo as próprias leis da natureza, ou as regras segundo as quais todas as coisas são produzidas, quer dizer, a própria potência da natureza. É por isso que o direito natural da natureza inteira e, por conseguinte, o de cada indivíduo estende-se até onde se estende a sua potência.

A potência de natureza, potência livre, não finalista e não teleológica, compreendida como direito natural, se expressa a todo instante nas composições entre as potências dos indivíduos. Este jogo tensional entre os graus de potências expressam os seus próprios limites, os seus alcances, suas longitudes e latitudes, constituindo uma partitura de um direito que é escrito nas relações. A potência da liberdade, o direito natural, não corresponderá a nenhuma ordem teológica, cosmológica ou de qualquer outra ordem transcendente, mas, sim, das composições entre potências. A potência da liberdade é sempre verificada a cada instante, na relação com as outras potências, com os outros desejos, numa correlação de forças que se dá no infinito presente dos corpos. Aqui compreenderemos, a partir do ponto de vista spinozano, que a política se funda no jogo tensional do direito natural que cada um porta. Direito de nunca ser servo, subserviente a uma outra potência. Daí vemos que o direito nascerá como uma ordem derivada da própria emergência da experiência política. Spinoza nos dirá pelo capítulo 2, artigo 17 do Tratado Político que o direito se definirá pela potência da multidão. Direito que será compreendido como Estado:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então, chama-se monarquia.

Vê-se que o direito se define pela potência da multidão. A democracia é a partitura das composições desta multidão de potências que trazem consigo o direito de nunca se submeter aos crivos de alguns ou de um soberano. Desta forma, o espírito do

ser político, da república, será a de promover as garantias deste direito natural, desta potência livre e libertadora que cada pessoa traz consigo. A república, enquanto o corpo da multidão em forma das suas instituições e das práticas democráticas, deverá se esforçar em garantir a expressão da potência libertária que é a própria “essência” do ser político. Desta forma, vemos aí que a questão da liberdade é imanente ao próprio exercício do político. Cultivar a liberdade para cada um se expressar, deliberar, se ocupar com as questões da cidade, é tarefa do Estado democrático.

Assim como uma língua viva que ganha sempre um novo termo, uma nova expressão, uma nova palavra, um novo sentido, o Estado democrático deverá ser modal. Ele precisará ser modulado pelos interesses das suas comunidades, das populações, isto é, das multidões que os compõe. Somente os Estados tirânicos desejam fazer morrer o movimento criativo e criador de vida em seu interior. Assim como as línguas mortas, eles só reproduzem aquilo que já está dito, pronto e estabelecido, fixando o circuito das potências.

Uma língua morta não cria novas palavras. Somente no frescor e nas tensões das práticas coletivas, da potência multitudinal da cidade é que teremos a criação de novos caminhos, novas ideias. A democracia é esta experiência que acolhe os paradoxos de pontos de vista, de desejos, de caminhos que se entrecruzam. Nunca sabendo onde se chegará. Mas, os caminhos vão se fazendo à medida que as potências individuais se agregam para dar corporeidade àquilo que é comum. Sem mediações, sem representações, sem alguém para se dizer o caminho, a democracia é a experiência correlativa da criança que sempre está em busca de ordenar o real, se colocando em riscos, desafiando seus limites, superando obstáculos, brigando por seus desejos, criando e inventando sempre uma outra paisagem em nome da liberdade e da alegria.

Bove<sup>68</sup> (1996, p. 255) nos dirá que o papel da imaginação é fundamental para as práticas coletivas e, com efeito, para as composições entre as potências que compõem a multidão.

---

<sup>68</sup> Dans le champ des pratiques collectives, l’imagination des hommes engendre, selon Spinoza, à la fois du réel et du rationnel. Ici, la rationalité n’est pas du domaine de la forme ou du contenu de l’idée, mais de celui de la constitution même de l’esprit. Car l’esprit du corps que ce corps a été capable de se donner de manière strictement immanente, dans son effort d’affirmation et de conservation. L’esprit du corps politique, c’est la rationalité pratique de l’organisation du corps politique lui-même.

No campo das práticas coletivas, a imaginação dos homens engendra, segundo Spinoza, ao mesmo tempo o real e o racional. Aqui, a racionalidade não é do domínio da forma ou do conteúdo da ideia, mas daquela da constituição mesma do espírito. Pois o espírito do corpo político não é outra coisa que a organização jurídico-política em ato que esse corpo foi capaz de se dar de maneira estritamente imanente, no seu esforço de afirmação e de conservação. O espírito do corpo político é a racionalidade prática de organização do corpo político ele mesmo.

A imaginação ganhará um sentido potente e criativo na perspectiva de Bove, como aquela que forma mundos pela reunião dos *conatus singulares* que formam a multidão. Assim o imaginário coletivo, naquilo que ele tem de potência instituinte – *imaginário naturante* - é criador de novas formas, de novos caminhos, dando novas organizações aos desejos, paixões e ideias, para a composição de um corpo ativo e autônomo. Bove<sup>69</sup> (op. cit., p. 253) nos dirá:

A sociedade instituída é assim o produto deste imaginário naturante essencial, potência ordenadora do *conatus* que é potência da corporeidade coletiva que desloca a multidão em sua existência atual sob a determinação das leis da imaginação. Pois o imaginário naturante não é outra coisa que a atitude, isto é, a potência própria do corpo coletivo, a ligar (organizar) suas afecções seguindo as leis naturais da imaginação.

E a imaginação ganha toda a sua potência quando está em pleno exercício das suas funções criadoras, sendo ela a potência artista e revolucionária que inventa novos mundos e outras paisagens composicionais do ser político. Aqui a imaginação ganha um senso prático, contribuindo para a associação e organização das reflexões sobre o que se é desejado, contribuindo, por seu turno, à ordenação dos princípios associativos e pré-políticos que fazem parte da potência natural da multidão. Bove (op. cit., p. 248), a este respeito nos falará:

Por outro lado, o Estado pode também, como sujeito prático, se definir a partir de princípios associativos à base de seu tecido relacional e social, isto é, as leis mesmas da natureza que constituem seu Direito ou sua potência natural (T. P. II, 4); as leis de imitação constitutivas do corpo social primitivo (pré-político); as leis do Hábito que forjam uma memória

---

<sup>69</sup> La société instituée est ainsi le produit de cet imaginaire naturant essentiel, puissance ordonnante du *conatus* qui est puissance de la corporité collective que déploie la multitude en son existence actuelle sous la détermination des lois de l'imagination. Car l'imaginaire naturant n'est rien d'autre que l'aptitude, c'est-à-dire la puissance propre du corps collectif, à lier (organiser) ses affections suivant les lois naturelles de l'imagination.

coletiva, uma língua, costumes; o princípio de prazer que dá às associações sua orientação. Enfim, o Estado, como sujeito prático, é aquele em que são refletidos esses princípios e suas consequências sob formas de instituições, de leis (é o papel da imaginação esquematizadora ou recognitiva que dá verdadeiramente à sociedade seu estatuto de sujeito prático) e por quem eles são utilizados seguindo a problemática instrumental do fim e dos meios (T. P. IV < 2)<sup>70</sup>.

O hábito, como um princípio associativo, virá a ser fundamental para a produção de uma memória, ela mesma, contribuindo para a construção dos costumes, dos valores, do espírito democrático que norteiam a práxis da multidão.

Bove (2010a) nos dirá que será pelo hábito, pela capacidade de fazer ligações, isto é, como uma capacidade de se construir um sistema auto-organizador que o *conatus* se construirá como uma memória. O *conatus*, nesta esfera, vem aparecer como uma potência auto-organizadora que se esforça em fazer alianças na relação com outros corpos, compondo com aquilo que há em comum com outros corpos, vem expressar o próprio circuito das potências, de direito e de fato, sempre singular e em ato! Assim, pelo escólio da proposição 18 da parte 2 da Ética, Spinoza nos dirá sobre a memória e o hábito:

Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.

Spinoza neste mesmo escólio nos dirá que a memória, seguindo a ordem e a concatenação das afecções do corpo, se distingue “da ordem e da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras”.

---

<sup>70</sup> D'autre part l'Etat peut aussi, comme sujet pratique, se définir à partir des principes associatifs à la base de son tissu relationnel et social, c'est-à-dire les lois mêmes de la nature qui constituent son Droit ou sa puissance naturelle (TPII, 4) : les lois de l'imitation constitutives du corps social primitif (pré-politique) ; les lois de l'Habitude qui forgent une mémoire collective, une langue, des moeurs ; le principe de plaisir qui donne aux associations leur orientation. Enfin l'Etat, comme sujet pratique, est celui en qui son réfléchi ces principes et leurs conséquences sous formes d'institutions, de lois (c'est le rôle de l'imagination schématisante ou recognitive qui donne véritablement à la société son statut de sujet pratique) et par qui ils sont utilisés suivant la problématique instrumentale de la fin et des moyens. (TPIV,2).

Mais adiante, neste mesmo escólio, Spinoza nos apresentará como a aliança entre a memória e o hábito se produz, dando diversos exemplos. O primeiro é a de um romano que escutou inúmeras vezes o som da palavra *pomum* (maçã) ligado à imagem da fruta. A imagem sonora se esposando à imagem corpórea da fruta por inúmeras vezes é o processo habitual que forma a sua memória. E Spinoza nos dirá:

E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro.

Pelo que precede podemos pensar como o desejo sem objeto, compreendido como a potência livre de cada indivíduo vai sendo conectado e fixado em imagens que orientam os projetos finalistas do poder. Assim as crianças são hipnotizadas pelas imagens de ideários que dirá que será preciso estudar para ‘ser alguém na vida’, isto é, para ser alguém será preciso passar pelas modelizações e pelo consumo do mercado de informações que estão contidos nas práticas, discursos e saberes da educação. O mesmo será referido aos usuários de saúde mental: para se curar os sofrimentos emocionais será preciso sofrer as intervenções destes espaços. O mesmo será dito para os fiéis religiosos: para salvar a alma dos pecados cometidos e alcançar o reino dos céus será preciso estar filiado a alguma crença religiosa. O mesmo será dito para as populações: para que tenhamos uma vida boa para todos, deixaremos nas mãos daqueles que se pretendem (e muitas vezes se dizem) mais competentes para este empreendimento, isto é, nas mãos dos políticos.

Nestas e em outras situações vemos as estratégias de uma pedagogia da infantilização. Ao longo de uma vida inteira as populações, pela força de hábito e da memória, se conformam num modo de ser servil e passivo. O circuito das potências se anestesia pela força de um hábito orientado por normas, procedimentos, protocolos, leis que foram construídos por alguns. Mas, a situação é muito mais complexa. O circuito das potências vai se conectar, pela força de um hábito produtor de uma memória de consumo. Assim vemos populações que trabalham para consumir cada vez mais. O

desejo sem objeto encontrará a sua servidão na multidão de serviços e objetos produzidos pela lógica de mercado neoliberal. O Estado se tornou um mercado de interesses privados, as religiões continuam a aprisionar as subjetividades das pessoas através da promessa de uma vida para além da vida mesma, a educação promete, os serviços da saúde mental prometem também, o que não falta nunca é a promessa espalhada por todos os cantos.

Desconectar, de pouco a pouco o circuito das potências das conexões citadas acima será produzir desvios destas mesmas conexões. Daí nos vemos como pontos de convergência que acolhe a potência da multidão, desviando-a dos projetos finalistas e servis. Os espaços heterotópicos e expressivos da Heterogênese Urbana vêm produzir pontos de convergência para o circuito das potências, produzindo uma anomalia:

1 - **Nos trajetos previstos** – no que concerne às pessoas que passam pela praça ou que estão à espera das consultas na sala de espera do ambulatório onde fazemos a Heterogênese embaixo da mangueira, desviando-os da posição fixa dos seus traçados ou da sua posição institucional, vindo participar conosco.

2 - **Nos ideários sobre os espaços**, isto é, de que a saúde mental é um lugar para doentes mentais. Falamos sempre embaixo da mangueira de que as intervenções especializadas em saúde mental foram inventadas em torno de duzentos anos e que produzem o sentimento de que algo precisa ser tratado e curado em relação aos sentimentos e ideias. No entanto, ao estarmos com outras pessoas, dialogando, tentando compreender como a vida se faz, problematizando sobre como nos tornamos escravos de inúmeras coisas, pessoas e situações – inclusive da própria saúde mental – estas mesmas mesmas compreendem que ao estarem num espaço de saúde mental não significa estar doente.

3 - **No sentimento das alianças**, ou seja, as pessoas acreditam que a praça é um lugar perigoso onde podem ser assaltadas, onde as drogas estão às soltas, onde as prostitutas circulam. No entanto, uma multidão de pessoas param para estar conosco e, juntas, vão constituindo um hábito-memória de que se é possível estar com pessoas estranhas para construir num ambiente-espaço estranho algo em comum.

Estas são algumas situações pelas quais se produzem anomalias nas conexões do circuito das potências que estão subjugadas em projetos e papéis que seguem à risca

seus mandatos de escravos contemporâneos, vivendo a reclamar: “minha vida está uma merda!”.

Assim vemos as crianças, os adolescentes, os passantes formando uma memória dos valores e princípios que norteiam a Heterogênese Urbana. O espírito coletivo se auto-organiza, produzindo uma ambiência autônoma e de cuidado com o corpo multitudinal que a cada encontro se produz. Este é o esforço dos seus componentes em fazer perseverar o corpo da multidão, conservando-se através da memória produzida pelo circuito das potências em ato e que reverberam durante outros momentos das suas vidas, consistindo, insistindo como uma memória-potência de alianças políticas. Assim o hábito-memória produz o desejo de estar ali, mais uma vez, considerando que os *'conatus individuais'* ganham a sua maior potência quando estão conectados uns aos outros. Martins (2009, p. 316) , a respeito do sentimento de acolhimento, da potência do encontro, nos enunciará:

Trazer o real, o sentimento de acolhimento dentro de nós, é o que nos une aos outros. Perceber, entender e sentir que este real constitui a tudo e a todos é o que nos permite afetarmo-nos sem afetos de preconceitos de gênero, raciais, sociais ou outros tipos de segregações e ressentimentos. Por outro lado, é também o que nos permite nos sentirmos individuados, e não gotas indiferenciadas no oceano, de modo a sermos seletivos, não como julgamento moral, mas em nossos encontros, estabelecendo nossos limites para além dos quais nos sentiríamos invadidos, e, assim, assumindo e vivenciando integralmente nosso modo de ser singular (...).

Vemos que, neste contexto, a questão do prazer é fundamental. Este princípio vem garantir o aumento do grau de potência do *'conatus multitudinal'*. Não o prazer pelo prazer. Mas, sim o prazer de estar com os outros e se sentir parte de algo que é sentido como comum. Esta prática comum da produção do prazer vem dar a visibilidade da multidão se fazendo carne, se fazendo um só corpo, se fazendo sujeito político.

Por este prisma, o prazer, o hábito-memória se compõe com outro princípio associativo que é o da mimesis-imitação. As pessoas se veem umas nas outras e, com efeito, são movidas por estas afecções. Ver-se no outro é ver que se *pode* também. “Quando eu vi você falando sobre tal questão eu me vi... vi que você estava superando tal situação... eu vejo que eu posso também...”. Estas enunciações surgem quase todos os dias! Há algo do outro que é tão nosso! Desta forma, tomar a palavra em muitas ocasiões vem ser o ato de ser impulsionado, movido pela coragem do outro, pela atitude

corajosa de agir pelo coração, movido por paixões que se tornam ações pelo encadeamento conectivo das ideias que se ligam às imagens que o impulsionou.

O Hábito-memória, o prazer e a imitação vêm se aliar à potência artista e criativa da imaginação naturante-constituente. A imaginação naturante vem dar os contornos aos movimentos dos princípios associativos. Este é o movimento complexo dos ‘*conatus individuais*’ que se dirigem ao projeto político da autonomia, ou como Bove (op. cit., p. 251) nos afirmará:

O projeto político da autonomia que uma sociedade (um povo) pode se dar é a expressão direta da *cupiditas* desse corpo (do desejo com consciência de si mesmo) em sua auto-organização. É também a mais alta afirmação de uma racionalidade nascida do movimento coletivo, ele mesmo, da sua potência de afirmação e de resistência ou de sua perfeição; racionalidade, perfeição, liberação, potência da multidão, andam juntas<sup>71</sup>.

As potências de combinação, de construção de uma história comum, onde as tensões, os conflitos, os inúmeros pontos de vista podem se expressar vêm ser a razão da multidão no seu esforço de auto-organização. Desta forma, o hábito-memória, o prazer, a imitação e a potência da imaginação naturante-constituente vem constituir o real como sujeito-político na eternidade de cada presente vivido.

A liberdade é o movimento que se auto-produz pela potência associativa dos *conatus*. Uma outra história é tecida quando o corpo coletivo se esforça na realização das heterotopias da liberdade, isto é, dos espaços nos quais e pelos quais o exercício e o cultivo da liberdade faz o seu pleno sentido, fazendo valer o espírito de um Estado democrático que libera a potência de expressão e associação das suas multidões. Bove (op. cit., p. 252) nos dirá a respeito das capacidades de auto-organização e suas relações com a potência própria de liberação da multidão.

A racionalidade do corpo coletivo, sua perfeição ou sua potência própria de liberação, depende da capacidade efetiva da multidão de se auto-organizar sem desperdício de

---

<sup>71</sup>Le projet politique d'autonomie qu'une société (un peuple) peut se donner c'est , en elle, l'expression directe de la *cupiditas* de ce corps (du désir avec conscience de lui-même) en son auto-organisation. C'est aussi la plus haute affirmation d'une rationalité née du mouvement collectif lui-même, de sa puissance d'affirmation et de résistance ou de sa perfection ; rationalité, perfection, libération, puissance de la multitude, vont de pair.

potência (por neutralização ou exclusão de uma parte importante de seus elementos constitutivos ou por afrontamentos estéreis de suas próprias forças). Quando esta organização exprime a afirmação “absolutamente absoluta” do corpo coletivo, a política é o reino mesmo da liberdade; não um estado, mas o movimento real da constituição do real como infinito em atos, como eternidade também, que se dizem da duração mesma da Liberdade atual do Estado e de seus cidadãos. Que o infinito e a eternidade se afirmam na duração do corpo social, isso significa que eles são as potências mesmas da história. Potências necessariamente sempre determinadas – nisso que esta duração, ou esta história, é aquela da dinâmica do hábito – que se desdobra sobre o plano de imanência da estratégia da modalidade política<sup>72</sup>.

Os espaços públicos esvaziam uma vez que eles são ocupados não mais para a reflexão da vida em comum, de uma prática comum, na qual e pela qual uma história conjunta de emancipação e autonomia se teça. Eles são ocupados para serem anestesiados em série por entretenimentos ditos culturais. São os sedativos que cada um toma ao participar destes eventos. Os espaços institucionais ocupam as mentes das coletividades com normas, discursos, saberes que devem ser obedecidos e seguidos. A verdade se impõe às pessoas de maneira institucional e transcendente, vindo de cima para baixo, não sendo construída, composta pela potência de um imaginário instituinte, pela potência livre da natureza indeterminada e não finalista que nos habita. Vemos que a educação e inúmeras outras instituições vêm responder ao projeto de Hobbes que desejava reduzir as mentalidades ao sujeito da obediência e em autômatos.

Ocupar os espaços públicos para o cultivo do espírito democrático tem sido um dos vetores da Heterogênese Urbana. Cultivar crianças, adolescentes, homens e mulheres com a alma resistente à toda e qualquer forma de servidão: projeto que norteia as nossas Paideias composicionais urbanas. Bove (op. cit., p. 271) a este respeito nos dirá:

---

<sup>72</sup>La rationalité du corps collectif, sa perfection ou sa puissance propre de libération, dépend en effet de la capacité effective de la multitude à s’auto-organiser sans déperdition de puissance (par neutralisation ou exclusion d’une partie importante de ses éléments constitutifs ou par affrontements stériles de ses propres forces). Lorsque cette organisation exprime l’affirmation « absolument absolue » du corps collectif, la politique est le règne même de la liberté ; non un état, mais le mouvement réel de la constitution du réel comme infini en actes, comme éternité aussi, qui se disent de la durée même de la Liberté actuelle de l’Etat e de ses citoyens. Que l’infinitude et l’éternité s’affirment dans la durée du corps social, cela signifie qu’elles sont les puissances mêmes de l’histoire. Puissances nécessairement toujours déterminées – en ce que cette durée, ou cette histoire, est celle de la dynamique de l’habitus – qui se déploient sur le plan d’immanence de la stratégie de la modalité politique.

Impõe-se, então, ao filósofo, como à sociedade inteira, a tarefa de formar “homens de alma digna” (*viros ingenuos*), no amor da verdade e da liberdade; homens aptos à indignação e à resistência face a todas as potências de opressão e de inumanidade; homens capazes, por sua honestidade e sua coragem, de provocar a admiração do povo e a vergonha dos tiranos (e além, por seu exemplo, a indignação de todos e a derrota da ambição e do fanatismo). A tarefa política do filósofo como da sociedade inteira é então de produzir um sujeito amoroso do qual o objeto, ou a causa de alegria (que toma seu sentido e seu valor do desejo mesmo que os constitui como objeto e como causa), é a verdade e a liberdade. (...) Que a liberdade e a verdade possam ser, para os homens, objetos de investimento do desejo, isso denota que elas não são simples abstrações, mas valores constitutivos da vida comum, “verdadeiramente humana” – precisaria dizer de um hábito verdadeiramente humano – procurando a estes mesmos homens uma alegria potente, superior a todas as outras alegrias, e uma paixão mais forte ainda de viver livres amando a verdade. D’onde, por conseguinte, a aposta maior, no seio de toda sociedade, é a proposta educativa<sup>73</sup>.

Consideramos ser a grande conquista a ocupação dos espaços públicos para o cultivo da participação social, cultivando a *multitudinis potentia* a se auto-organizar no seu processo de autonomia e auto-gestão dos interesses comuns. Assim vemos que a ocupação dos espaços públicos vem responder aos anseios de uma multidão de pessoas que só encontram espaço para falar de si, em forma de queixas, demandas disso ou daquilo nas instituições do Estado. Será preciso a invenção e a ocupação dos espaços, isto é, uma heterotopia da liberdade e da resistência, para o cultivo de almas dignas e fortes, construindo espaços públicos e institucionais onde uma economia da palavra, dos desejos, dos interesses comuns ganhe corpo. Acreditamos que é possível encontrar frestas dentro das instituições para conectar o circuito das potências que ali circulam através dos princípios de resistência e de alianças. Bove (op. cit., 272), pensando a respeito da invenção de espaços públicos onde a heterogeneidade constituinte da multidão possa ganhar corpo, nos afirmará:

---

<sup>73</sup>S’impose donc au philosophe, comme à la société entière, la tâche de former des « hommes d’âme fière » (*viros ingenuos*) (TTP. XX gIII.333), dans l’amour de la vérité et de la liberté ; des hommes aptes à l’indignation et à la résistance face à toutes les puissances d’oppression et d’inhumanité ; des hommes capables, par leur droiture et leur courage, de provoquer l’admiration du peuple et la honte des tyrans (et au-delà, par leur exemple, l’indignation de tous et la défaite de l’ambition et du fanatisme). La tâche politique du philosophe comme de la société entière est donc de produire un sujet amoureux dont l’objet, ou la cause de la joie (qui prend son sens et sa valeur du désir même qui les constitue comme objet et comme cause), est la vérité et la liberté. (...) Que la liberté et la vérité puissent être, pour les hommes, objets d’investissement du désir, cela dénote qu’elles ne sont pas de simples abstractions mais des valeurs constitutives de la vie commune, « véritablement humaine » - il faudrait dire d’un habitus véritablement humain – procurant à ces mêmes hommes une joie puissante, supérieure à toutes les autres joies, et une passion plus forte encore de vivre libres en aimant la vérité. D’où par conséquent l’enjeu majeur, au sein de toute société, de l’entreprise éducative.

A filosofia deve assim, 1) defender – e devemos dizer produzir – o campo aberto à diversidade das ideias, sem a qual ela não seria possível; o problema político, tanto para os corpos quanto para as ideias, é um problema de espaço a produzir, a liberar, a defender. Pois “um pensamento é limitado por um outro pensamento”(E. I def. 2). De onde a necessidade histórica da luta ideológica que é a conquista de novos espaços para o pensamento; de onde também a necessidade da estratégia (termo que reenvia bem a uma conquista do espaço – aqui o espaço público da livre expressão de opiniões); 2) desenvolver no coração deste mesmo campo, necessariamente atravessado por forças contraditórias (pois é o terreno de afrontamentos das opiniões e de interesses), das forças singulares de análise, de crítica, de resistência e de indignação, face àqueles que desejam reduzir o espaço de expressão social das opiniões ao campo fechado de sua superstição (seja ao grau zero da reflexão crítica, terreno o mais favorável à formação de um sujeito autômato)<sup>74</sup>.

Vemos em Bove a afirmação da invenção das heterotopias da liberdade. Espaços onde a complexidade social, a potência da multidão ganhem a sua expressão e, por sua vez, o circuito das potências encontre espaços para o seu pleno exercício, fazendo contrapontos com as estratégias de poder. Espaços onde as paisagens são estéticas, expressando a vitalidade que habita cada corpo, cada avenida, cada rua, cada cidade. As heterotopias da liberdade são a expressão mesma do movimento de resistência contra qualquer tipo de dominação. Expressão do direito natural que nos habita e que precisa ser ativado a cada instante. Direito de dizer sim à vida, direito de dizer sim às diferenças, de dizer sim à multidão que nos constitui enquanto corpo complexo que nos habita e à multidão dos corpos que compõem as comunidades. As heterotopias da liberdade se dizem das práticas comuns – *práxis communis* – pois, seguindo os princípios que regem o *conatus* (DELEUZE, 2002): 1) nas suas funções conservativas para durar na existência; 2) nas suas funções dinâmicas, aumentando o poder de afetar e de ser afetado na relação com outros corpos; 3) compondo com aquilo que convém e resistindo àquilo que não lhe convém, estes espaços heterotópicos vêm afirmar a constituição de um corpo coletivo que se tece em nome da coragem de ser livre.

---

<sup>74</sup> La philosophie doit ainsi, 1) défendre – et l'on doit dire produire – ce champ ouvert à la diversité des idées, sans lequel elle ne serait pas elle-même possible ; le problème politique, tant pour les corps que pour les idées, est un problème d'espace à produire, à libérer, à défendre. Car « une pensée est limitée par une autre pensée » (E. I def. 2) D'où la nécessité historique de la lutte idéologique qui est conquête de nouveaux espaces pour la pensée ; d'où aussi la nécessité de la stratégie (terme qui renvoie bien à une conquête de l'espace – ici l'espace public de la libre expression des opinions) ; 2) développer au coeur de ce même champ, nécessairement traversé de forces contradictoires (car c'est le terrain d'affrontement des opinions et des intérêts), des forces singulières d'analyse, de critique, de résistance et d'indignation, face à ceux qui souhaitent réduire l'espace d'expression sociale des opinions au champ clos de leur seule superstition (soit au degré zéro de la réflexion critique, terrain le plus favorable à la formation d'un sujet automate).

As heterotopias da liberdade, como o movimento de resistência contra qualquer forma de dominação, é a *estratégia do conatus*, como esforço de perseverança na existência do corpo da *multitudinis potentia*. Estes focos de liberdade e de resistência podem ganhar cada vez mais ressonância por sua carga afetiva e passional que as movimenta. Focos de resistência que podem produzir o amor pela liberdade (BOVE, 1996). Modo de amar que nasce da alegria de compartilhar uma vida que não para de se fazer, partilhada com as tensões paradoxais das diferenças e que ganham a sua maior plenitude e consistência quando cada voz, cada ideia, cada desejo é respeitado, valorizado e tomado como relevante na partitura da *multitudinis potentia*. Bove (op.cit, p. 272) nos afirmará:

A necessária formação desta opinião pública crítica, que deve – de qualquer maneira – ocupar e defender o espaço de liberdade (possível) deixado vago pela lei (contra as forças de ambição e do fanatismo que reclamam, eles mesmos, das leis e das sanções ao proveito de sua seita e de seu interesse) é o signo, com Spinoza, do primado da potência real – ou das relações de forças que atravessam a multidão – sobre a lei (que é somente em última instância a expressão institucionalizada destas relações). O futuro humano, que a sociedade, e o filósofo pode prescrever, de coragem e de amor: força de “exemplo” do homem livre que face à dominação tirânica, em total acordo com ele mesmo, opõe potentemente, ao risco de sua vida, a franqueza à hipocrisia, a dignidade à adulação, a honestidade à corrupção, a honra à esperteza, a razão à violência, e enfim, a glória que oferece o combate para a liberdade à “vergonha” do soberano corrompido em tirano<sup>75</sup>.

Acreditamos que este é o espírito que deve ser cultivado nos corações das gentes, das comunidades. Cultivar a alma resistente às sujeições que compram a vida de cada um de maneiras diversas. Bove (op. cit., p. 274)) nos dirá que o cultivo da diversidade de opiniões, compreendido como o espaço público da liberdade de expressão, proporciona a capacidade de reflexão, de crítica e, com efeito, esta prática produz um hábito “que é formação à resistência contra todas as formas de automação

---

<sup>75</sup> La nécessaire formation de cette opinion publique critique, qui doit – en quelque sorte- occuper et défendre l’espace de liberté (possible) laissé vacant par la loi (contre les forces de l’ambition et du fanatisme qui réclament, elles, des lois et des sanctions au profit de leur seule secte et de son intérêt) est le signe chez Spinoza de la primauté de la puissance réelle – ou des rapports de forces qui traversent la multitude – sur la loi (qui n’est en dernière instance que l’expression institutionnalisée de ces rapports). L’avenir humain, que la société comme le philosophe peuvent se prescrire, de courage et d’amour : force de « l’exemple » de l’homme libre qui face à la domination tyrannique, en total accord avec lui-même, oppose puissamment, au risque de sa vie, la franchise à la fourberie, la fierté à la adulation, la droiture à la corruption, l’honneur à la ruse, la raison à la violence, et enfin la gloire qu’offre le combat pour la liberté à la « honte » du souverain corrompu en tyran.

(de assujeitamento) que mantém os homens a seu sabor, e mais ordinariamente que os mantém numa cegueira tal que eles esquecem sua natureza de homens”<sup>76</sup>. A prática comum da *multitudinis potentia*, enquanto resistência de perseverança na existência e na busca constante de afetos comuns que possam ser partilhados para a construção de uma história, por sua vez, comum, é movida pelo exercício do hábito da escuta sobre a opinião do outro, do hábito da deliberação, do hábito do pensamento crítico, do hábito de se cultivar e amar a liberdade como um valor individual e coletivo (Bove, op. cit.). Vemos aqui uma aprendizagem que se diz de uma ética da resistência, de uma ética que deseja a potência comum e não o poder (*potestas*).

#### 4.5 - imitar para não imitar, imitar para ser livre

E numa manhã de quarta-feira mais de 300 pessoas se amontoam para ver a cena de teatro que fala sobre a questão do preconceito dentro da sala de aula. A cena relata a história verídica de um menino negro que apresentou a cultura africana durante uma aula na escola, sofrendo, por sua vez, a violência do preconceito de outras crianças. A professora, durante o acontecimento, mostrou-se impotente e não soube conduzir a questão, sendo tema de debates em outros lugares.

A cena na praça nos convida a entrar no tema complexo das raças, das culturas, das cores, das peles, das formas de ver o mundo, das salas de aula com as gritarias dos professores impotentes tentando manter o controle da situação, das crianças que reproduzem a violência em meio aos tantos controles sociais. A cena nos indica uma professora impotente e que não soube lidar com a situação, perdendo o ‘controle’ de tudo e todos. A proposta, por sua vez, é a de substituir o papel de professora e, com efeito, dar a visibilidade de outras formas para lidar com o contexto.

Várias crianças encenam, assumindo o papel da professora, reproduzindo o que veem em sala de aula e em casa: gritarias para colocar limites! No entanto, em meio ao

---

<sup>76</sup> (...) qui est formation à la résistance contre toutes les formes d’automatisme (d’assujettissement) qui entraînent les hommes à leur salut, et plus ordinairement qui les entraînent dans un aveuglement tel qu’ils en oublient leur nature d’hommes (...).

público surge uma menina que pede para ser a professora. Ela deixa a cena correr, observando um dos atores (todos eles profissionais de teatro) sendo humilhado por apresentar a cultura africana, desprezado por não ser como os outros, vivendo a solidão em meio à companhia de uma sala de aula preconceituosa.

A menina-professora-atriz observa, ‘hesitando’ e imaginando como poderá conduzir o que acontece na cena. Ela se dirige a um dos atores (que é negro) dizendo: “você também é negro e está fazendo isso com ele porque ele é negro?”. Através de uma série de questionamentos ela não utiliza a violência pelos gritos, não imitando as outras crianças que encenaram gritando como os professores. A menina-professora-atriz dá outras direções para a cena através de inúmeras questões que ela colocava para os atores. O modo como a menina-professora-atriz coloca os problemas durante a cena nos levam à questão das leis da imitação, do mimetismo afetivo, dos camaleões afetivos que serão abordados nesta seção.

Vemos que a potência de imitar se expressa com uma força intensa quando estamos em meio à potência do urbano. Abaixo apresentaremos a lógica das leis de imitação proposta por Citton (2008) como estratégia de sustentação teórica para a compreensão dos fenômenos miméticos que surgem em meio aos acontecimentos da Heterogênese Urbana.

**4.5.1 – Princípio do Mimetismo Afetivo:** (Ética III, Proposição 21) “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza.” (Spinoza, 2007, p. 189).

Através deste princípio temos a imitação dos afetos através do comportamento do espírito como um espelho. Imita-se o sentimento sentido ou visto do objeto amado ou desejado. Este é o princípio que nos revela os comportamentos reflexos e instantâneos que se reproduzem na e pela potência do urbano.

**4.5.2 – Princípio do Contágio Mimético:** (Ética III, Proposição 22) “Se imaginamos que alguém afeta de alegria a coisa que amamos, seremos afetados de amor para com ele. Se contrariamente, imaginamos que a afeta de tristeza, seremos, contrariamente, afetados de ódio contra ele” (Spinoza, 2007, p. 189).

Este é o princípio que nos diz sobre o mimetismo afetivo onde experimentamos uma alegria ao ver, por um lado, que a causa de nossa alegria é imaginar que alguém afeta de alegria a coisa que amamos e, por outro lado, será a causa de nossa tristeza imaginarmos ou verificarmos que alguém produz a tristeza na coisa que amamos.

**4.5.3 – Fórmula Geral do Princípio de Mimetismo Afetivo:** (Ética, III, Proposição 27) “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetado de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante”.

Segundo Citton (2008) esta formulação aumenta de maneira considerável a extensão dos fenômenos miméticos. Este princípio se aplica às situações que somos afetados, aumentando o grau de nossa realidade, pela imagem de alguém que é a causa da alegria para uma outra pessoa que não conhecemos. Por outro lado, diminuimos nossa realidade quando somos afetados pela imagem de alguém que é causa da tristeza de uma pessoa que não conhecemos e que nunca fomos afetados antes. Esta experiência imitativa dos afetos nos encaminhará ao próximo princípio. Este princípio tem relações com os afetos de comiseração e emulação, descritos em itens abaixo.

**4.5.4 – Pré-condição de Identificação por Similitude:** (Ética, III, Proposição 22, escólio): “(...) chamaremos reconhecimento o amor a quem fez o bem a um outro e, contrariamente, indignação, o ódio a quem fez o mal a um outro. Deve-se observar, enfim, que não temos comiseração apenas por uma coisa pela qual não fomos, anteriormente, tomados de qualquer afeto, desde que a julgemos semelhante a nós. Portanto, também expressaremos reconhecimento para com quem fez algum bem ao nosso semelhante e, contrariamente, indignação, para com quem lhe fez algum mal”.

Conforme Citton (op. cit.) esta é a experiência do camaleão afetivo que expressará suas composições afetivas complexas. Citton nos dirá que Spinoza nos ilustra este princípio através das reações mais ‘instintivas’, como por exemplo, sobre a experiência daquele que foge por ver outras pessoas fugindo, daquele que tem medo por ver outras pessoas com medo, ou mesmo a situação daquele que retira sua mão e desloca seu corpo como se ele estivesse, ele mesmo, queimado sua mão, pelo só fato de ver alguém queimar sua mão. Por seu turno, Citton nos dirá que o princípio de mimetismo afetivo será o caminho para o engendramento de dois afetos que possuem

uma grande importância na reflexão ética, econômica e antropológica da modernidade. Ele irá nos apresentar um outro princípio que Spinoza nomeia como:

**4.5.5 - Emulação:** (Ética, III, Proposição 27, escólio) “Essa imitação dos afetos, quando está referida à tristeza, chama-se comiseração. Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo” (Spinoza, 2007, p. 195).

Citton (op. cit) afirmará que a emulação é a fórmula de base para a produção de uma sociabilidade humana movida pelo jogo de espelhos entre camaleões, nos quais seus comportamentos se revezam entre convergência e rivalidade. O segundo afeto apresentado pelo escólio da proposição 27 emana diretamente da lógica da imitação afetiva:

**4.5.6 - Comiseração:** (Ética, III, definição 18) “A comiseração é uma tristeza acompanhada da ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante”.

Assim nos sentimos quando sabemos dos episódios de genocídios, sobre as manifestações de racismo ou os sentimentos de indiferença em relação à miséria (Citton, op. cit.) .

Dando sequência à pesquisa dos princípios miméticos afetivos, seguiremos com a apresentação do Conformismo, da Confirmação e da Afirmação Unanimista apresentada por Citton:

**4.5.7 - Princípio do Conformismo:** (Ética, III, Proposição 29) “Nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam”.

Este é o princípio que nos indica a forma de agir, de escolher fazer isso ao invés daquilo (CITTON, op. cit). Citton, inspirado em Tarde, nos dirá que o conformismo é próprio do homem. Ele ainda nos diz que a sociedade é IMITAÇÃO. Spinoza na Ética 3, apêndice, definição 43, conceituará o conceito de *Humanitas* como o “desejo de fazer aquilo que agrada aos homens e deixar de fazer o que lhes desagradam”. Com efeito,

Citton nos dirá que o princípio do conformismo não se reduz ao ato de imitar um comportamento exterior, mas, sobretudo, de orientar o desejo sobre o que imaginamos ser o desejo de um outro alguém. A partir deste princípio Citton nos indica um outro:

**4.5.8 - Princípio da Confirmação:** (Ética, III, Proposição 31) “Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo”.

Este princípio indica a nossa condição de desejar uma coisa através da confirmação recebida dos desejos que imaginamos dos outros. Nesta esfera, segundo Citton, a constância e consistência de nossos desejos terão a ressonância que imaginamos ter dos outros desejos. Desta forma, Citton nos dirá que existe um esforço de perseverar na existência, fazendo durar a existência, através do reflexo de cada indivíduo se conformar ao outro para ser confirmado, tendo como objetivo a confirmação dos seus desejos.

Segundo Citton existirá no *conatus* de cada mente individual uma tendência expansionista que poderá receber o título de uma:

**4.5.9 - Tendência ao Proselitismo Unanimista:** (Ética, III, 31, corolário e escólio). “Corolário: (...) cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia. Escólio: (...) Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente”.

Esta é a tendência que os indivíduos esforçam-se em desejar que os outros indivíduos desejem seus próprios desejos. Citton (op. cit, p. 129) afirmará que “o conjunto de proposições colocado no centro da Ética III, enuncia alguns dos princípios fundamentais – realçando todos eles as diversas formas de mimetismo – a partir dos quais pode se explicar a constituição recíproca dos afetos entre seres se reconhecendo como parecidos”.

Apresentamos a lógica da imitação dos afetos que reduz os indivíduos à experiência de camaleões afetivos. Conforme Citton (op. cit.) esta descrição apresenta

um mundo de reflexos mutuais e de um mimetismo harmônico que, com efeito, condena a experiência dos indivíduos à repetição do mesmo, num mundo onde a novidade não emergirá, nem muito menos a emergência dos conflitos. No entanto, como sair desta condição de camaleão afetivo?

Citton (op. cit.) inspirado em Tarde e em Spinoza nos dirá que somos afetados pelos turbilhões da vida social. Esta nos lança entre as crenças e os desejos contraditórios, nas ondas das esperanças ou dos temores, entrecrocando-se permanentemente através dos movimentos das novas ideias que nos afetam e que nos produzem novas necessidades. Citton nos diz, inspirado em Spinoza e Tarde, que as leis de oposição por eles formuladas (e que podem liberar os homens do conformismo, da necessidade de confirmação e do unanimismo) expressam que os homens não estão, em geral, em conflitos, mas, sim, que os homens são atravessados por conflitos e este movimento os lança uns contra os outros através, primeiramente, de uma contradição interiorizada. Tarde (apud, CITTON, op. cit, p. 141) a este respeito nos dirá:

Todo ato de imitação é precedido de uma hesitação do indivíduo; pois uma descoberta ou uma invenção que procura expandir encontra sempre algum obstáculo a vencer de uma ideia ou uma prática já estabelecida na relação com cada pessoa do público; e no coração ou espírito desta pessoa, se engaja a forma de um conflito (entre duas políticas, duas teorias científicas, dois cultos, duas mercadorias, dois princípios ou duas expressões); é quando a não resolução individual tomou fim que a não resolução social nasce e toma forma<sup>77</sup>.

Desta forma, vemos que os duelos começam e atravessam cada indivíduo que hesita em acompanhar os desejos que vêm dos outros indivíduos. Poderemos tomar emprestado de Spinoza o escólio da proposição 31 da *Ética* 3, para visibilizarmos o processo de composição dos conflitos:

Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição. Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de

---

<sup>77</sup> Tout acte d'imitation est précédé d'une hésitation de l'individu ; car une découverte ou une invention qui cherche à se répandre trouve toujours quelque obstacle à vaincre dans une idée ou une pratique déjà établie chez chaque personne du public ; et dans le cœur ou l'esprit de cette personne, s'engage de la sorte un conflit (entre deux politiques, deux théories scientifiques, deux cultes, deux marchandises, deux principes ou deux expressions) ; c'est quand l'irrésolution individuelle a pris fin que l'irrésolution sociale prend naissance et prend forme.

acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente.

Através desta proposição vemos que a tendência ao unanimismo move os indivíduos que se esforçam em perseverar na existência, expressando-se em duelos, primeiramente na imaginação de cada um. Desta forma, vemos surgir a recusa imitativa através da inclinação de cada *'conatus individual'*. Dito de outra maneira, vemos que cada indivíduo expressa uma tendência de desejar que os outros indivíduos desejem o seu próprio desejo ou àquilo que ele se inclina. Para o nosso interesse, diremos que o indivíduo poderá desejar não desejar aquilo que os outros indivíduos desejam que ele mesmo deseje. Assim o indivíduo poderá hesitar, numa primeira instância, produzindo o seu próprio duelo imaginário entre os desejos que vêm conformá-lo e o seu próprio desejo singular de se esforçar em perseverar na existência.

Por este prisma, poderemos retornar à imagem da menina-professora-atriz que hesita, movida por seu duelo imaginário, em não imitar as outras crianças (que fizeram o papel de professora impotente) que gritam, reproduzindo e imitando como camaleõzinhos o que veem em suas casas e salas de aula. A hesitação da menina-professora-atriz é a indicação de um *'conatus singular'* e em ato que entra em confronto e em conflito com as formas de resolução dos próprios conflitos: os gritos impotentes dos pais e professores. Desta forma, ela é atravessada pelo duelo entre aquilo que é o desejo de dominação dos pais e professores (através dos gritos) e o seu próprio desejo. Suas indagações durante a cena expressam a potência de colocar problemas sobre aquilo que está instituído nos comportamentos, não somente problematizando os comportamentos dos alunos, mas sobretudo nos fazendo pensar sobre os comportamentos de impotência que são revelados através dos gritos dos pais e professores na relação com as crianças.

A *imitação para não imitar* é a experiência singular de não desejar aquilo que os outros desejam para o nosso desejo. Esta é a expressão singular do *'conatus'* que se movimenta através do ato de imitar o direito natural que é de todos – não desejando os desejos dos outros, mas, sim àquilo que cada um se inclina. Desta forma a saída dos *'conatus individuais singulares'* da captura unanimista e conformista será: imitar o esforço de perseverar na existência movimentado pelo desejo de liberdade.

Este é o esforço de perseverar na existência, nunca se deixando dominar por Um ou por alguns. Aqui vemos mais uma vez que o direito natural aparece como forma de resistência movendo os indivíduos pelo desejo de liberdade, para a não imitação da conformidade, da necessidade de confirmação e do unanimismo.

O *conatus* que se esforça em perseverar na existência movido pelo desejo de liberdade é a expressão mesma do direito natural. Os '*conatus individuais*' 'imitam' os outros '*conatus individuais*' naquilo que eles têm em comum: o desejo de não ser dominado por ninguém. Decorre daí a experiência contagiosa do 'imitar liberador e libertador' como estratégia político-afetiva para não imitar o conformismo e o unanimismo.

A questão das composições miméticas complexas atravessam permanentemente nossos encontros na Heterogênese Urbana. Por vezes, vemos que as pessoas imitam como camaleões, umas às outras. Vemos, com efeito, que outras manifestações vêm deslocar esta lógica – como no caso da menina-professora – quando as pessoas buscam não ficar agradando ou correspondendo aos desejos dos outros, como forma de receber o reconhecimento e a autenticação da sua existência nos encontros.

Vemos que em muitas ocasiões a multidão se conforma, se mostra de modo unanimista: como forma de ganhar a confirmação, o reconhecimento e a autenticação de que fazem parte deste corpo coletivo. Por outro lado, vemos a insurgência contra os abusos do poder, como por exemplo, o evento que ocorreu com o índio Patachó que participou na parte da manhã na Heterogênese Urbana e que, no mesmo dia, na parte da tarde, sofreu a intervenção do setor de posturas da Prefeitura. Os profissionais deste setor, solicitando os documentos para a ocupação do espaço da praça pública, andavam entre os produtos da tribo Patachó. Os Guardiães da Ordem (COIMBRA, 1985) não perceberam que andavam sobre o patrimônio simbólico de um povo, de nossa cultura, de todos nós! A população, percebendo que o índio se protegia sozinho, lutando para não ser humilhado, recebe o apoio da população que veio em sua proteção. A população é afetada pela imagem daquele que traz consigo toda uma cultura e que estava sozinho numa luta de direitos! O contágio foi imediato com pessoas filmando e colocando diretamente na internet. O prefeito da cidade, sabendo do ocorrido, solicita um seminário para tratar da questão das diferenças e da igualdade dos direitos. A multidão

se levantou contra o abuso de poder sobre aqueles que estão se esforçando para perseverar a existência da cultura de um povo, ou melhor dizendo, da nossa própria história. Esta é uma das histórias na qual temos a visibilidade do contágio mimético afetivo que conecta a multidão quando o direito natural entra cena! Lembro a fala de uma das pessoas que estavam ao lado do índio: “Deixa ele trabalhar!!!!”. O sentido conferido ao índio e a todo o contexto foi o direito à garantia dos direitos de ocupação dos espaços públicos para que a cultura possa se difundir como forma de trabalho! Esta é uma das nossas lutas hoje! Ao final da tese veremos que o nascimento dos “Homens Borboleta” se deu através da luta pelo direito de trabalhar na cidade. O medo se transforma em revolta, assim como Spinoza pelo Capítulo 3, parágrafo 9 do Tratado Político nos dirá “que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido”.

Ultrapassar a lógica do conformismo, do unanimismo é o desafio permanente nos nossos encontros para não cairmos na lógica do espetáculo, da lógica de ter que dar certo e de que todo mundo sairá feliz dos encontros. Melhor sair com uma dúvida e com inúmeras inquietações a sair com uma alegria passional anestésica de um ‘agradável bom encontro’ nas sombras da praça.

#### 4.6 – composições, modalismo, instituições e democracia

Estar no coração da cidade, em meio aos ruídos dos ônibus, dos carros, dos gritos das pessoas que passam, dos sons dos pássaros, das sonoridades que nascem entre as potências dos ventos e das potências dos galhos das árvores é poder se situar – latitudinalmente – num ponto onde vemos as potências da vida se compor e onde podemos encontrar nossos limites e capacidades – nossas potências longitudinais. Esta paisagem se modula o tempo todo. Ela se compõe pelos fluxos e cortes na duração de cada corpo. O carro para antes da faixa de pedestres para as pessoas atravessarem a rua com as crianças. O carro é cortado em seu fluxo para dar fluxo ao movimento das crianças. O carro de som toca suas informações de serviços em altos decibéis. O guarda corta o fluxo sonoro num sinal repentino na direção do motorista. O sinal vermelho

corta o fluxo dos carros e o sinal verde dá a passagem para os outros. A criança que grita recebe o corte das suas palavras pelo tapa na boca da sua mãe. As crianças no parquinho dão passagem aos seus desejos indo de um brinquedo ao outro. Uma mãe preocupada vê seu filho brincando num brinquedo alto. Seu grito é um corte no desejo da criança experimentar seus limites.

Assim, vemos fluxos e cortes entre as potências. Vemos composições entre potências que se expressam o tempo todo e em todos os lugares pela cidade. Uma cidade expressa a sua potência paradoxal através das combinações entre o jogo das potências que fazem parte dela. Uma instituição expressa as suas potências paradoxais através das combinações entre o jogo das potências que fazem parte dela. Retomaremos os postulados da parte 2 da *Ética* de Spinoza para pensarmos estes compostos de potências, quer seja nas instituições, nas cidades, quer seja nas multidões e, desta forma, desenharmos algumas paisagens através do método composicional afetivo spinozista.

Spinoza pelo Postulado 1 da parte 2 da *Ética* nos dirá que “o corpo compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto”.

Pelo Postulado 2 Spinoza nos dirá que “dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluídos, outros, moles, e outros, enfim, duros”.

Pelo Postulado 3 Spinoza afirmará que “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”.

E pelo Postulado 4 ele nos indicará que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”.

Pelo Postulado V Spinoza nos dirá que “quando uma parte fluída do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluída modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele”.

Spinoza nos convida a olhar uma paisagem complexa de um corpo, sobre as composições entre as suas potências, seus graus de potência, isto é, quais são as suas

capacidades de afecções, suas longitudes, distâncias e limites. Ele nos convida a olhar o processo de regeneração do corpo que precisa de outros corpos para se recompor, bem como sobre as variações das afecções do corpo quando este recebe a percussão de um outro corpo exterior, imprimindo-lhe marcas e traços. Toda esta paisagem poderá nos servir para pensar as composições entre as potências existentes, não apenas no corpo, mas, sim, nas instituições e nas experiências da cidade. Tudo isto para chegarmos na questão da democracia composicional.

Se acaso trocarmos a palavra corpo por ‘instituição’ teremos uma paisagem surpreendente, vejamos:

Pelo postulado 1:

“A instituição compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto”. Aqui temos a paisagem das instituições com seus profissionais, com as pessoas que circulam na sua cotidianidade, neste indivíduo complexo chamado ‘instituição’.

Pelo postulado 2:

“Dos indivíduos de que se compõe a instituição, alguns são fluídos, outros, moles, e outros, enfim, duros”. Aqui temos a paisagem dos indivíduos que formam as instituições. Uns mais fluídos, outros moles, outros duros, expressando a singularidade de cada indivíduo e suas capacidades em suas composições institucionais.

Pelo postulado 3:

“Os indivíduos que compõem a instituição e, conseqüentemente, a própria instituição, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”. As disposições afetivas – as potências que cada um que compõe a instituição e, as potências da instituição como um todo, são moduladas quando são afetadas por outros corpos, outras realidades que a ela vem se conectar.

Pelo postulado 4:

“A instituição tem necessidade, para conservar-se de muitos outros corpos, pelos quais ela é como que continuamente regenerada”. Aqui temos a paisagem das instituições que

precisam de outros corpos exteriores para a sua contínua regeneração, conservando-se no tempo.

Pelo postulado 5:

“Quando uma parte fluída da instituição é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele”. Por este prisma, as instituições recebem as impressões dos corpos exteriores, modificando-as, imprimindo nelas as suas marcas e, com efeito, movimentando-as.

Trocar os termos ‘corpo’ por ‘instituição’ nos postulados acima nos reenvia a pensar a questão da complexidade dos corpos, dos seus graus de potência, das longitudes e limites das suas partes constituintes, dos processos de regeneração na relação com outros corpos e o seu processo de modalização, através das afecções e misturas que os corpos são capazes de fazer, expressando as suas potências atuais.

Vemos que as instituições são constituídas por discursos, saberes e práticas que dão aos corpos institucionais, a consistência que as sustentam e as justificam. As instituições são compostas por indivíduos singulares, com suas especialidades, seus modos de ser, por sua vez, singulares que se relacionam com outros indivíduos que vão fazer parte das suas práticas, recebendo as intervenções que elas mesmas produzem ou, colaborando nestas mesmas intervenções. Daí as instituições são ‘indivíduos complexos’, pois são formados por inúmeros outros indivíduos que concorrem na direção das atividades que devem ser executadas. Uma vez que cada instituição, assim como cada cidade, é uma realidade singular, composta por indivíduos singulares, fazendo parte de uma realidade comum, estes serão considerados todos como uma realidade singular complexa. Spinoza pela definição 7 da parte 2 da *Ética* nos dirá a este respeito:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

Uma vez que uma instituição é uma realidade complexa e singular – assim como uma cidade – teremos, por sua vez, indivíduos que expressam suas potências, isto é, seus modos de ser na relação com outras potências. Veremos pessoas que manejam as relações de maneira ‘fluida’, sabendo lidar com questões que outros já lidarão de uma forma mais ‘dura’, mais cristalizada. Aqui temos a paisagem de uma multidão dos modos de existência, como cada um que compõe a instituição maneja as relações com os outros indivíduos que a compõem, com suas normas, protocolos e, com efeito, com os outros indivíduos que vêm, também, a ela se integrar.

A vida institucional – e a própria vida da cidade – quer queira ou não, será afetada pelas potências que dela fazem parte e de outras pessoas que vêm a ela se integrar. Mas, vemos que os protocolos, as normas institucionais não modulam – ou muito pouco se transformam – na relação com as pessoas que vêm procurar seus serviços. Como os protocolos, as normas são feitas pelos próprios profissionais – ou por alguém acima deles – a tendência é que a vida institucional siga aquilo que já está instituído. Mas, as instituições – e a própria cidade – precisa de muitos outros indivíduos para que ela se conserve e se regenere. Assim se mudam um pouquinho as práticas, as normas, os discursos, dando um ar de transformação. Mas, estas, geralmente, são articuladas sem a participação das pessoas de fora.

E as instituições – e as experiências pela cidade – tentam ao máximo conter, colocando limites sobre as potências que a compõe e que a ela vem se integrar, isto é, os indivíduos de fora. Será preciso colocar limites em todas estas potências para que a instituição não se modifique demais. Será preciso manter o controle das potências com novos discursos, novas práticas, novos protocolos que dão o ar da novidade. E assim teremos algo em comum entre os especialistas em saúde mental e seus usuários, assim como teremos algo em comum entre os professores e alunos para que a partitura se faça. Será preciso fixar nas mentes coletivas a crença de que cada instituição serve para um projeto muito bem definido. E, no interior destas instituições, ter-se-á a presença dos especialistas que darão conta das demandas que ali chegam. Desta forma, as instituições carregam consigo projetos teleológicos e finalistas. Assim, profissionais de saúde mental – dentre outros - são considerados semi-deuses quando os usuários dizem: “Ah... doutor... eu rezo sempre para o senhor... é Deus no céu e o senhor na terra...”. Nesta expressão vemos que existe algo de teológico ao se fazer uma comparação espaço-

geográfica transcendental e terrestre de um encontro entre uma paciente e um profissional que é colocado ao lado de Deus, também como um salvador. Assim como as religiões produzem suas pedagogias de infantilização das mentes com a ideia de um Deus que será provedor de todos, vemos profissionais que se colocam no papel de semideuses com suas práticas, discursos e saberes. Estes falam da vida dos outros como se pudessem dela mesma conhecer os fios que a tramam, movidos pelas visões de mundo pessoais que cada um carrega consigo e, com efeito, através das teorias que movimentam suas práticas.

Pensar as relações entre o corpo, os indivíduos, as instituições e a cidade nos reenvia a pensar a questão da democracia. Poderemos perguntar o quanto as escolas proporcionam uma educação para o cultivo das práticas democráticas? Elas se preocupam – na sua maior parte do tempo como vimos pelo capítulo 2 – com os conhecimentos técnicos vertidos aos vestibulares e concursos. A educação produz autômatos para que ele não possam pensar jamais, para não desenvolver o espírito crítico, para não desabrochar o espírito cidadão democrático. Os professores, sobre-implicados nos seus afazeres indo de uma escola a outra, vivem os automatismos realimentados pela repetição dos conteúdos que transmitem a cada aula aos alunos. Penso, por sua vez, sobre as práticas da saúde mental: até que ponto elas produzem autômatos, pessoas sem crítica histórica e tuteladas pela lógica produtora dos objetos a serem remodelados para um bom convívio e seguindo a lógica da produtividade neoliberal, tudo isto seguindo uma lógica que nunca muda: a lógica da psicopatologia, da nosografia e nosologia. Vejo práticas lindas, oficinas lindas, discursos em congressos maravilhosos, mas, eles sempre caem no buraco negro dos casos clínicos. Todos os conhecimentos de Deleuze, Guattari, Foucault, Freud e Spinoza são utilizados de maneira brilhante, mas, no final das contas, o que fazem destes saberes e discursos? Geralmente, no campo da saúde mental, estes discursos vêm adocicar as discussões dos casos clínicos. As produções artísticas, das oficinas, ornadas com os conceitos filosóficos e outros, acabam servindo para se pensar o caso, mais uma vez, com o seu teor científico. No final das contas são os profissionais que têm - ou que possuem - o olhar sobre a realidade das pessoas.

É preciso considerar a pressão que os profissionais recebem da justiça para dar jeito nas situações. Pressão de diagnóstico, de laudos que certifiquem se a pessoa tem

uma saúde mental intacta ou não ou mesmo os profissionais sofrem a pressão para que se internem as pessoas.

A justiça para ser eficiente precisa de respostas eficientes dos profissionais da saúde mental. E, na busca de tanta eficiência vemos vidas, histórias familiares, histórias profissionais se tornando objetos das práticas de saúde mental e jurídicas. E as práticas jurídicas apoiam-se nos mesmos discursos – da psicopatologia, nosografia e nosologia – que os profissionais de saúde mental se apoiam. A atmosfera que precisa ser produzida é a de um saber que dê conta da realidade. No entanto, vemos a cada dia uma nova patologia sendo catalogada nos manuais que têm a pretensão de dizer de forma ‘competente’ sobre as realidades que não se ajustam às médias dos comportamentos. Todo um discurso pretensiosamente competente é produzido para a emergência da Tirania da Normalização dos seres desviados da média dos comportamentos. Marilena Chauí (2007, p. 19), a respeito da produção do discurso competente brilhantemente nos dirá:

O discurso competente é o discurso instituído. É aquele no qual a linguagem sofre uma restrição que poderia ser assim resumida: não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância. O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram previamente reconhecidos como tendo o direito de falar e ouvir, no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência.

E Marilena Chauí (op cit., p.24 ), por seu turno, nos dirá a respeito da apropriação de um discurso competente, invadindo todos os setores da vida:

Como escreve Lefort, o homem passa a relacionar-se com seu trabalho pela mediação do discurso da tecnologia, a relacionar com o desejo pela mediação do discurso da sexologia, a relacionar-se com a alimentação pela mediação do discurso dietético, a relacionar-se com a criança por meio do discurso pedagógico e pediátrico, com o lactente por meio do discurso da puericultura, com a natureza pela mediação do discurso ecológico, com os demais homens por meio do discurso da psicologia e da sociologia. Em uma palavra: o homem passa a relacionar-se com a vida, com seu corpo, com a natureza e com os demais seres humanos através de mil pequenos modelos científicos nos quais a dimensão propriamente humana da experiência desapareceu. Em seu lugar surgem linhagens de artificios mediadores e promotores do conhecimento que constroem cada um e todos a se submeterem à linguagem do especialista que detém os segredos da realidade vivida e que, indulgentemente, permite ao não-especialista a ilusão de participar do saber. Esse discurso competente não exige uma submissão qualquer, mas algo profundo e sinistro: exige a

interiorização de suas regras, pois aquele que não as interiorizar corre o risco de ver-se a si mesmo como detrito e lixo.

Chauí (op. cit., p. 23) ainda nos dirá que o discurso competente “se trata de um discurso instituído ou da ciência institucionalizada e não de um saber instituinte e inaugural e que, como conhecimento instituído, tem o papel de dissimular sob a capa da cientificidade a existência real da dominação”.

Decorre do discurso competente a produção de determinadas formas de estar no mundo, de viver o mundo, de se perceber e de se compreender. As maneiras de estar no mundo, a utilização das palavras vêm ganhar um uso especializado, no qual os indivíduos, passivamente, interiorizam-se às suas regras, aos seus modos de enunciação e, com efeito, tomando-as como verdades incontestáveis a serem vividas. As palavras, os discursos e as práticas dos especialistas se transformam num ato de fé tanto para eles mesmos quanto para as pessoas que os procuram. Poderemos pensar no quanto profissionais, alunos e usuários de saúde mental são regidos por trejeitos discursivos, modelados por práticas instituídas e por relações que correspondem mais à produção de automatismos e modos de ser reflexos e condicionados!

Para sair dos automatismo institucionais será preciso a coragem de reconectar o circuito das potências, das potências livres e mobilizadoras dos processos democráticos no interior de qualquer instituição: se ela realmente se pretende democrática!

Valerá recorrer ao espírito spinozano de uma sociedade que se tece através do jogo paradoxal das potências singulares, da liberação do circuito das potências livres das imagens, discursos e práticas que as fixam em papéis determinados, projetos de vida determinados, para abrimos um pouco de ar fresco em meio às instituições e, com efeito, nas experiências da cidade. Desejamos, seguindo este espírito, tentar abrir condições para uma democracia que se compõe no interior das instituições, através da ampliação das potências que, nelas mesmas, existem e, com efeito, levar este espírito para a cidade. Bove (1996, p. 244) nos dá a inspiração necessária para esta estratégia:

Assim é legítimo considerar, “no estado civil, os cidadãos tomados todos juntos (...) como o equivalente de um homem no estado de natureza” (TP, VII, 22). É com efeito, segundo a mesma lógica causal (que é aquela da essência atual e atualizadora dos modos), que são produzidos todos os corpos, aqueles dos indivíduos humanos como aqueles dos Estados. Quais são as consequências que nós podemos inicialmente tirar da ideia spinozista do

indivíduo político como corpo? Isso significa: primeiramente, que o corpo político se define por uma multiplicidade da qual os elementos estão estabilizados numa relação de movimento e repouso particular (sua *facies civitatis* TP, VI, 2); segundo que este mesmo corpo possui uma atitude de afetar e de ser afetado (de afetar outros corpos diferentes de si e de ser afetado por eles; de afetar os corpos que o constituem e de ser afetado por eles); terceiro, que este corpo complexo possui, como o corpo humano, uma potência constitutiva de ligação das afecções (*conatus*-imaginação); quarto; que este corpo deve poder também, pelo fato de sua complexidade, ser pensado como um sujeito prático e que coloca então, como para o sujeito ético, a questão de seu devir-causa ou de sua autonomia.<sup>78</sup>

Bove nos encaminha à questão de uma democracia composicional. Democracia que se compõe pela heterogeneidade dos seus cidadãos. E isto vale para o interior das instituições e das experiências pela cidade! Assim todos juntos poderão ser considerados como um só corpo que, através das suas potências, buscam um mínimo de estabilização que é dinamizada pelas relações de movimento-repouso-velocidades e lentidões dos seus desejos, ideias e interesses. Aqui reside o modalismo democrático. O aspecto modal que tínhamos trabalhado no primeiro capítulo ganha a sua dimensão política, compreendendo que o processo de atualização dos modos, isto é dos corpos, enquanto atributo extensão, entra em novas modulações, em novas relações contrapontísticas das suas partes constituintes. A democracia é movimento! Ela precisa se modalizar para se fazer e se refazer! Assim como uma língua, uma cultura precisa se movimentar para continuar viva. E esta modalização é dinamizada pela liberação do circuito das potências, pela conexão dos *conatus* que se conectam dando o movimento necessário para a ultrapassagem de toda e qualquer forma de controle, domínio, criando novas passagens, novas combinações e caminhos pelos contrapontos sincopados dos desejos, das ideias que dão corporalidade à cidade e às instituições. E a liberação das potências precisará do esforço comum para a superação do medo, da passividade social

---

<sup>78</sup>Ainsi est-il légitime de considérer, « dans l'état civil, les citoyens pris tous ensemble (...) comme l'équivalent d'un homme à l'état de nature (TPVII,22) ». C'est en effet selon la même logique causale (qui est celle de l'essence actuelle et actualisante des modes), que sont produits tous les corps, ceux des individus humains comme ceux des Etats. Quelles sont les conséquences que nous pouvons tout d'abord tirer de l'idée spinoziste de l'individu politique comme corps ? Cela signifie : premièrement, que le corps politique se définit par une multiplicité dont les éléments sont stabilisés dans un rapport de mouvement et de repos particulier (sa *facies civitatis* TPVI,2) ; deuxièmement que ce même corps possède une aptitude à affecter et à être affecté (à affecter d'autres corps différents de lui et à être affecté par eux ; à affecter les corps qui le constituent et à être affecté par eux) ; troisièmement, que ce corps complexe possède, comme le corps humain, une puissance constitutive de liaison des affections (*conatus* imagination) ; quatrièmement, que ce corps doit pouvoir aussi, du fait de sa complexité, être pensé comme sujet pratique et que se pose alors, comme pour le sujet éthique, la question de son devenir-causa ou de son autonomie.

em relação a vida da cidade. Spinoza pelo artigo 4 do capítulo 5 do Tratado Político nos dirá:

Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é a ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a a obediência, com efeito pelo art. 19, cap. II), é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.

Spinoza nos dá o cenário da Cidade onde o silêncio, a passividade, a inércia vem qualificar esta mesma Cidade de solidão. A Cidade-solidão é feita através da conexão do circuito das potências no grande mercado de práticas, discursos e saberes que o aprisionam. Assim a potência do *conatus* coletivo não encontrará espaços para ampliar suas capacidades de afecção, aumentando o seu grau de potência. Não é à toa que as pessoas se dizem sofrer de solidão. Elas vivem na Cidade-solidão que produz os nichos certos para cada um se sentir mais sozinho ainda. O negócio não vem sendo o de ocupar as instituições, os fóruns de discussão, as assembleias para reconectar o circuito das potências livres e liberadoras de transformações. O negócio é o de produzir a sensação de que as pessoas estão se ocupando com alguma coisa, com algum tipo de discussão, mas, que no final tudo continua na mesma.

No entanto, uma instituição é um indivíduo que poderá ampliar as suas potências se ela se permitir ampliar suas capacidades de afecção. E será pelas conexões entre as ideias, pela união dos corpos que a constituem que a imaginação naturante, a potência imaginativa – artista e criadora – dará corpo, ligando as suas afecções, produzindo novas modulações da sua existência. É preciso coragem para isso! Daí a constituição do sujeito prático, como sujeito político ser um ato de coragem de se livrar das amarras que nos instituem em lugares, discursos, práticas e modos de ser ‘fixos’. É preciso coragem para vivermos a complexa aventura de devirmos autônomos e ativos: juntos com os outros.

Pensar as instituições e a cidade será pensar na estratégia própria do *conatus* que vem justificar os processos de auto-organização. Bove (1996, p. 249) nos dirá:

Se podemos falar de uma estratégia do *conatus* própria à sociedade civil, é em relação a esta auto-organização constitutiva da soberania no Estado segundo uma lógica de resistência-ativa à dissolução (face aos inimigos de fora e contra as forças internas de desagregação). As instituições, as leis, as decisões, aparecem, então, como casos de soluções que um corpo político reflete e engendra em função da maneira do qual ele soube colocar, nas suas relações reais (aquelas da articulação sempre particular dos indivíduos seguindo as leis da imaginação, elas mesmas, já compreendidas nas estruturas próprias de uma sociedade dada), os problemas que se colocam nelas e por elas, no esforço que este corpo faz por perseverar em seu ser<sup>79</sup>.

Vemos que as instituições, as leis, as decisões aparecem como casos de soluções, isto é, elas são efeitos das tensões, dos debates, dos interesses comuns. Nos termos de Simondon, diríamos que as instituições, as leis, as decisões aparecem como realidades individuadas que, pelas reuniões das realidades pré-individuais (*apeíron*), as realidades anteriormente individuadas entram em novas individuações. As leis, as decisões deliberadas e as instituições seriam as novas realidades individuadas de um grande processo de transindividuação.

Mas, o que vemos é a criação de instituições, serviços, seus regulamentos, suas normas e procedimentos que não mantêm o menor diálogo com as populações. Estas instituições não deveriam receber o estatuto de democráticas. A nossa aposta é a da composição permanente das partes que constituem uma instituição na relação com outros corpos, assim como Spinoza nos diz sobre o processo de recomposição e regeneração dos corpos através de outros corpos pelo postulado 4 da parte 2 da Ética. A democracia composicional se diz das composições e combinações possíveis das potências de corpos heteróclitos, heterogêneos. O quanto maior o poder de combinação dos indivíduos termos, com efeito, maiores capacidades e ampliações das suas potências. Estar neste movimento de composições e de combinações das potências é o próprio movimento da democracia, como nos diz Bove (op. cit., 259).

---

<sup>79</sup> Si l'on peut parler d'une stratégie du *conatus* propre à la société civile, c'est par rapport à cette auto-organisation constitutive de la souveraineté dans l'État selon une logique de résistance-active à la dissolution (face aux ennemis du dehors et contre les forces internes de désagrégation). Les institutions, les lois, les décisions, apparaissent alors comme autant de cas de solutions qu'un corps politique réfléchit et engendre en fonction de la manière dont il a su poser, dans ses relations réelles (celles de l'articulation toujours particulière des individus suivant les lois de l'imagination elles-mêmes déjà comprises dans les structures propres d'une société donnée), les problèmes qui se posent en elles et par elles, dans l'effort que ce corps fait pour persévérer en son être.

A democracia, como a sabedoria, é menos um Estado particular, mas o movimento real pelo qual uma sociedade se distancia perpetuamente do estado de servidão, passando a uma perfeição maior. É este movimento de liberação (que é também aquele da atualização/constituição/afirmação da essência singular do corpo político) que deve, ao mesmo tempo, exprimir e favorecer o Estado democrático. A estabilidade das instituições deste Estado se apoia sobre o dinamismo mesmo do povo que as produziu, isto é, sobre sua potência de ação e de resistência a toda agressão dirigida à sua soberania (que esta agressão seja exterior ou interior). Será dizer também que a estabilidade das instituições democráticas tem, paradoxalmente, à sua disponibilidade a crítica racional, então, à sua disponibilidade a transformação, seguindo as necessidades e os desejos deste povo a se auto-organizar de maneira sempre mais perfeita, num ajustamento sempre mais adequado da estratégia de afirmação do corpo coletivo. A estabilidade, como a realidade da democracia, tem, então, o dinamismo sem fim da auto-transformação da *multitudinis potentia*<sup>80</sup>.

O dinamismo da democracia composicional tem um sentido prático, uma vez que, através do aumento das capacidades de combinação dos desejos – que se dirigem aos interesses comuns – decisões são tomadas, direções são construídas. Bove (1996, p. 276) nos dirá que estas decisões, compreendidas como casos de soluções, nascem de um “consentimento crítico, refletido, desejado, pelos quais os sujeitos se reapropriam individualmente e coletivamente”. Assim, as decisões tomadas são os decretos que foram construídos por todos. Aqui vê-se a *multitudinis potentia*, quer seja no interior das instituições, quer seja na ocupação dos espaços públicos, exercitando a sua soberania, construindo a sua autonomia, a partir do modalismo dinâmico-composicional que lhe é imanente.

Vale ressaltar que não desejamos *demonizar* as instituições, conferindo-lhes um sentido negativo. Muito pelo contrário! Desejamos sim que a potência do *demos*, isto é, do povo, do circuito das potências livres, possa fazer o contraponto com aquilo que se mantém instituído nas instituições e, com efeito, nas pessoas que as organizam. O

---

<sup>80</sup>C'est dire que la démocratie, comme la sagesse, est moins un Etat particulier que le mouvement réel par lequel une société s'arrache perpétuellement à l'état de servitude en passant à une perfection plus grande. C'est ce mouvement de libération (qui est aussi celui de l'actualisation/constitution/affirmation de l'essence singulière du corps politique) que doit à la fois exprimer et favoriser l'Etat démocratique. La stabilité des institutions de cet Etat s'appuie sur le dynamisme même du peuple qui les a produites, c'est-à-dire sur sa puissance d'action et de résistance à toute agression envers sa souveraineté (que cette agression soit extérieure ou intérieure). C'est dire aussi que la stabilité des institutions démocratiques tient, paradoxalement, à leur disponibilité à la critique rationnelle, donc à leur disponibilité au changement, suivant les besoins et les désirs de ce peuple à s'auto-organiser de manière toujours plus parfaite, dans un ajustement toujours plus adéquat de la stratégie d'affirmation du corps collectif. La stabilité, comme la réalité de la démocratie, tient donc dans le dynamisme sans fin d'auto-perfectionnement de la *multitudinis potentia*.

mesmo se diz para a ocupação dos espaços públicos: é preciso que as potências do *demo*, das populações, das multidões encontrem pontos de convergências pela cidade para a agregação dos *conatus*. Esta é a agregação das potências de liberdade, das potências ativas que se compõem para a criação de outras sinfonias urbanas através das nossas composições modais de individuação pela cidade.

#### 4.7 - das potências do espírito democrático às asas dos homens borboleta

Através das correspondências com o filósofo Laurent Bove conheci a filosofia de Vauvenargues, filósofo do século XVIII. Nestas correspondências o filósofo Laurent Bove, generosamente, me indicou algumas passagens do seu livro “Vauvenargues ou le seditieux: entre Pascal et Spinoza – une philosophie pour la seconde nature”, apresentando-me ressonâncias entre a filosofia de Vauvenargues e a questão das composições com a diversidade, cara à Heterogênese Urbana. Vale ressaltar que a profundidade de espírito que eu já encontrara na obra de Laurent Bove sobre Spinoza já tinha sido percebida no seu livro “La Stratégie du *Conatus* – affirmation et resistance chez Spinoza”, uma vez que pude (re)conhecer Spinoza através de outros caminhos, através de outras paisagens conceituais que conciliam o rigor conceitual acadêmico com a potência dos afetos. E é assim que sinto e leio as obras de Laurent Bove: como aquele que porta em si a profundidade de espírito, compreendendo a vida e o mundo, conhecendo com o coração - conforme Vauvenargues-, desenhando a vida através dos olhos da potência artista que nos faz acordar dos nossos sonhos de olhos abertos, reativando aquilo que há de resistência em nós para o combate diário em relação às forças de sujeição e de servidão contemporâneas.

Na introdução do livro sobre Vauvenargues, Bove (2010c) nos diz que a alma vauvenarguiana é aquela que os homens *são* a cada momento, isto é, os homens são aquilo que eles *podem*, ou ainda, aquilo que eles *fazem*. Desta forma, segundo Bove, a alma será compreendida como uma prática, uma maneira de ser, um estilo de vida. E esta prática, esta maneira de ser e o estilo de vida dela derivado está de acordo com um *êthos* que exprime o amor pela autonomia e do prazer constituído e constitutivo dos

laços comuns com os outros, como o esforço perpétuo de lutar contra aqueles que produzem diversos modos de dominação, de separação dos coletivos, contra aqueles que produzem dependências, exclusões, temor e a esperança sempre num além.

Desejaremos apresentar alguns caminhos de Vauvenargues, através da sua obra que se intitula “Introduction à la connaissance de l’esprit humain”, dialogando , por sua vez, com a obra de Laurent Bove sobre Vauvenargues e algumas contribuições nossas para pensarmos as Potências do Espírito Democrático até alcançarmos as *asas dos homens borboletas*.

Quando vemos as pessoas na praça ou embaixo da mangueira se ocupando com as questões que tocam cada um e, por sua vez, tocando a todos nós, visibilizam-se diversos modos de expressão dos modos de ser de cada um. Cada um expressa um determinado modo no seu estado de espírito. E serão estes estados de espírito que estaremos apresentando, como qualidades notáveis e em ato que se expressam através do circuito de potências da *multitudinis potentia*.

Vauvenargues (2008, p. 9) nos dirá na parte I do Primeiro Livro “Introduction à la connaissance de l’esprit humain” que as variedades do espírito humano podem supor inúmeras contrariedades. Como por exemplo, o homem que é vívido e não tem o espírito penetrante, um outro que poderá raciocinar com precisão, mas, faltando-lhe o julgamento da sua conduta, um outro, ainda, que possa falar com clareza suas ideias, mas é movido por um espírito falso. Mesmo um homem com vivacidade pode não ter um espírito penetrante. Aquele que raciocina com toda a sua sabedoria sobre diversos assuntos poderá não saber avaliar a sua própria conduta de vida.

Estaremos apresentando algumas das variedades do espírito humano, inspirados em Vauvenargues, para o desenvolvimento das potências do espírito democrático através das nossas Paideias Urbanas Heterogênicas.

#### 4.7.1 – imaginação, reflexão e memória:

Trocar ideias, trocas de afetos, a imaginação que se contagia com as imagens que são produzidas pelas palavras dos outros em meio às sombras frondosas da mangueira ou das centenárias árvores da praça. Ali vemos se exercitar três potências fundamentais e que produzem o entrelaçamento do corpo coletivo: a imaginação, a reflexão e a memória.

Assim, Vauvenargues no segundo capítulo do livro I nos dirá que existem três princípios notáveis e fundamentais no espírito: a imaginação, a reflexão e a memória. Segundo ele a “imaginação tem o dom de conceber as coisas de uma maneira figurada e de produzir pensamentos por imagens” (op.cit, p. 9). Desta forma, segundo este filósofo, a imaginação “fala sempre aos nossos sentidos; ela é criadora das artes e o ornamento do espírito” (op. cit. p.09).

A imaginação é uma potência fundamental nos nossos encontros para a produção de pensamentos por imagens. As cadeias de imagens que nascem em cada um se expressam em suas falas carregadas de afetos e de sentidos condensados nas próprias imagens. Desconectar o desejo das imagens que estão fixadas em discursos que impõem verdades, que impõem modos de vida preestabelecidos para a produção de um outro universo de imagens, de um *êthos* que se constrói no campo coletivo, tem sido uma das nossas lutas.

Bove (1996) no seu livro “*L’stratégie du conatus*” nos apresentará a potência da imaginação como uma potência absolutamente positiva, compreendida como a Natureza naturante, isto é, como uma potência não teleológica, indeterminada que contribui para a organização e ligação das afecções do corpo coletivo. Abrir-se à potência deste imaginário naturante, pré-individual vem dar corporeidade aos desejos coletivos em formas de instituições.

No que diz respeito à reflexão, Vauvenargues nos dirá que esta é a potência de se dobrar sobre as ideias, de examiná-las, de modificá-las ou de combiná-las de diversas maneiras. Ela é o grande princípio do raciocínio, do julgamento etc. E esta reflexão não é puramente racional. Compreendemos nos nossos encontros que ela é a

mistura de ideias que se concatenam umas com as outras e que são movidas por imagens que se imiscuam nas dobras das ideias e que se desdobram pelas correntezas dos afetos. É maravilhoso acompanhar os fluxos destes acontecimentos reflexivos-passionais. As percussões entre as ideias, entre as paixões, entre as imagens produzidas de inúmeras formas vêm compor uma paisagem propícia para o engendramento de ideias adequadas, na velocidade da luz. A intuição é ativada nestes momentos onde a expressão se faz corpo através das maquinações reflexivas.

Com respeito à memória, Vauvenargues nos dirá que ela conserva o precioso depósito da imaginação e da reflexão. Vauvenargues nos chama a atenção sobre aqueles que possuem uma forte memória, uma vez que eles poderão não abraçar e colocar em ordem todas as imagens e impressões imagéticas. Presumindo, por sua vez, que quem é tomado por estas impressões poderá ter um espírito vazio, vivendo de ideias emprestadas do mundo, não possuindo as suas próprias.

#### **4.7.2 – da fecundidade do espírito:**

Não é raro ver a fecundidade do espírito quer seja em crianças, quer seja nos adolescentes e nos adultos. São situações em que o calor dos sentimentos e das ideias se associam, criando um circuito onde novas constelações de ideias abrem novas paisagens, como *casos de solução*, para os nossos impasses. No entanto, não é raro, por sua vez, verificar a existência de pessoas com um espírito vazio e estéril, buscando no egoísmo, no individualismo, nas competições, na inveja, no sarcasmo a sua potência de se conectar ao mundo e aos outros.

Mas, o circuito das potências da *multitudinis potentia* se encaminha à produção de acontecimentos onde novos caminhos são tecidos, através de uma imaginação instituinte – *natureza naturante* -, potência artista coletiva que vem ligar as imagens em novas possibilidades, em novos percursos, em novas estratégias de vida. A fecundidade do espírito é o fenômeno pelo qual podemos ver, de pouco a pouco, a formação de uma perspectiva crítica em cada um que comparece nos nossos encontros. Encontro que ganha a sua potência quando todos defendem este espaço, como um espaço de cultivo

da liberdade. E os espíritos fecundos encontram sempre uma forma de regenerar estes encontros, ocupando a cidade naquilo que está vazio e sem fecundidade, isto é, os próprios espaços públicos.

#### **4.7.3 – da vivacidade do espírito:**

A vivacidade do espírito vem, por um lado, expressar as paixões e, por outro, as ações. Assim aqueles que adoram viver das fofocas políticas vivem pela cidade falando em alto e bom som sobre os feitos daquele que ele tem, de alguma forma, uma ligação política. Seus espíritos são movidos por uma vivacidade passional que pode contagiar os mais desavisados e afugentar aqueles que não correspondem a estas paixões.

Por outro lado, a vivacidade do espírito é cultivada por aqueles que conseguem explicar a natureza das suas paixões. Assim Vauvenargues (2008, p. 10) nos dirá que “a vivacidade consiste na prontidão das operações do espírito”<sup>81</sup>. Aqui a vivacidade do espírito aparece como resistência ao combate às imagens que vão sendo produzidas por aqueles que cultivam a obediência, a servidão, sendo, eles próprios, os pastores das estratégias do poder. A vivacidade aparece como a potência de alegria que contagia e religa as potências do urbano, a própria *multitudinis potentia*.

#### **4.7.4 – da penetração do espírito:**

Vauvenargues (op. cit., p.11) nos diz que um espírito com vivacidade pode ser falso e deixar escapar muitas coisas, “pela impotência de refletir, e não ser penetrante”. Mas, ainda segundo Vauvenargues “o espírito penetrante não pode ser lento, seu verdadeiro caractere é a vivacidade e a justeza unidas à reflexão”<sup>82</sup>. E a conquista de um

---

<sup>81</sup> « La vivacité consiste dans la promptitude des opérations de l’esprit ».

<sup>82</sup> « par vivacité ou par impuissance de réfléchir. (...) Mais l’esprit pénétrant ne peut être lent ; son vrai caractère est la vivacité et la justesse unies à la réflexion ».

espírito penetrante se faz em conjunto com outras potências, isto é, com os outros. Quando conseguimos penetrar o coração com o sentimento que foi construído com os outros passamos a compreender o mundo, não somente, a partir daquilo que nós sentimos. O princípio de alianças aqui se faz corpo a partir de uma reflexão que se dá através dos afetos comuns.

Princípio que vem corroborar o artigo 1 do Capítulo VI do Tratado Político, no qual e pelo qual Spinoza nos dirá que “será por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente”. Assim, o circuito das potências ganha a sua maior amplitude quando algum afeto comum é compartilhado, sendo a própria multidão a mente complexa, como aquela que tece conjuntamente as suas direções.

#### **4.7.5 – da extensão do espírito:**

Vauvenargues (op. cit., p. 13) nos dirá que “um espírito extenso considera os seres nas suas relações mutuais: ele percebe de uma só vez todos os feixes das coisas; ele as reúne à sua fonte e num centro comum(...). E a extensão da profundidade do nosso espírito é conquistada quando somos conectados ao circuito das potências. Aquilo que jamais sentiríamos sozinhos, pensaríamos sozinhos advém destas experiências. A genialidade dos espíritos de cada um é ativada; a fecundidade da imaginação é levada a uma potência acima da vida ordinária de cada um. Novos sentidos são conquistados em novas extensões, em novas longitudes, indo a lugares nunca pensados, estendendo nossos espíritos muito longe daquilo que imaginamos e que podemos sozinhos.

#### **4.7.6 – do tempo da invenção:**

Segundo Vauvenargues ( op. cit., p. 17) “ os homens não saberiam criar o fundo das coisas; eles a modificam. Inventar não é criar a matéria das suas invenções, mas, lhe dar a forma”. Vauvenargues nos reencaminha ao processo estético que é disparado pelo

circuito das potências. Sonoridades das ruas misturadas às falas e canções das crianças, as danças misturando-se aos passos lineares dos passantes. Misturas de corpos que ganham outras formas pela genialidade da *multitudinis potentia*.

O espírito inventivo é movido pelas percussões das subjetividades que entram em choques, produzindo sínopes nas formas estabelecidas e, com efeito, produzindo outros cenários sincopados em meio ao coração da cidade, em meio ao espaço público da praça. As paisagens dos corpos, das falas, das coreografias, dos traçados dos passantes entram em novas relações, em novas composições individuadas.

Este espírito inventivo nos reencaminha a pensar a questão da lógica teleológica e finalista das instituições que constroem a liberação das potências, reconectando-as em projetos e metas já predeterminados. Outras temporalidades se liberam quando a potência inventiva e criativa da *multitudinis potentia* se conecta para uma composição que se dirija aos interesses comuns. Como falam as crianças “nossa... já acabou... eu quero mais...”. Aqui vemos a expressão do desejo que se afirma como pura potência de vida e de regeneração na relação com outros desejos. O tempo *aïon*, o tempo flutuante, dançante, o tempo sem tempo, o tempo sem uma meta predeterminada, mas um tempo que faz nascer caminhos, novas paisagens e novos lugares, vem sempre nos visitar.

#### 4.7.7- da coragem

Vauvenargues (op. cit, p. 39) nos dirá que « a verdadeira coragem é uma das qualidades que supõem a maior grandeza da alma »<sup>83</sup>. Tomar a palavra em praça pública, falar aquilo que se pensa, se contagiar pela fala do outro e ser movido pela coragem do outro, liberar aquilo que estava contido, compartilhando com outras formas de viver a vida. A coragem aparece como uma das potências que são liberadas pela reconexão da *multitudinis potentia*, do circuito das potências. Assim vemos pessoas revolucionarem suas vidas e contribuindo com a vida de inúmeras outras pessoas, produzindo o *klínós* urbano, a inclinação em relação ao outro e às questões da cidade. E esta inclinação só se

---

<sup>83</sup> Le vrai courage est une des qualités qui supposent le plus de grandeur d'âme.

dá através das sínopes que cada um sofre quando é afetado pela potência da multidão. Assim a palavra ganha a sua dimensão política. Palavra que se arrisca, que sai das correntes do circuito das ideias e crenças padronizadas, viciadas e instituídas.

#### **4.7.8 – do espírito da liberdade aos homens borboleta**

A potência da coragem ganha o seu mais alto sentido quando esta é movida pelo espírito da liberdade. E este trabalho foi construído movido por este espírito. Desde o final do ano de 2010 até o presente momento acompanhamos a “Primavera Árabe”.

Vimos as ditaduras caindo, umas após as outras, quando a *multitudinis potentia* vem se rebelar movidas pelo direito de não ser dominada por um ou por alguns. Acompanhamos o que se passou na Tunísia, na Líbia, o que ainda se passa no Egito e o massacre dirigido ao povo da Síria – e continuamos acompanhando! Continuamos acompanhando o processo de novas composições políticas que se deflagram nestes países, compreendendo que a liberdade nunca é um fim, uma meta: ela é o movimento da própria *potência naturante*, potência de natureza, potência livre e instituinte, imanente a cada um de nós. Potência do *conatus* que se liga aos outros *conatus*, como podemos ver pela experiência da Primavera Árabe que liberou o espírito de liberdade nestes lugares e que, de certa forma, deu movimento à escrita de boa parte deste trabalho.

Quando poderíamos imaginar a liberação da potência da multidão através do ato de um homem no interior da Tunísia, ateando fogo em seu corpo. Tared bin Tayeb Bouazizi, vendedor de verduras, cansado de ser subornado e agredido por fiscais de impostos do governo da sua pequenina cidade na Tunísia lutava pelo direito de poder trabalhar na rua, gritando em frente a uma instituição do Estado. Ele não é escutado. Suas palavras só foram compreendidas quando seu corpo vem se expressar em chamas no espaço público. Se suas palavras não faziam sentido, a imagem que ele libera é a da prisão que todos os habitantes daquela cidade viviam.

E assim o contágio se fez. Seu corpo produziu os ventos que assopraram o espírito de liberdade em outros homens. Seu corpo em chamas vem dar a visibilidade

das marcas profundas de sujeição que habitava o espírito de cada um naquele lugar, naquele país. A sua imagem movimentava o *Princípio Mimético Afetivo* no qual e pelo qual outros homens são tomados pelas paixões deste homem, liberando a potência indeterminada dos *conatus individuais* para a composição de um *conatus coletivo revolucionário*. Homens que saíram dos seus casulos e buscaram lutar pela liberdade. O medo coletivo se transforma em revolta.

Assim Spinoza no Capítulo VI, artigo 1 do Tratado Político nos disse anteriormente:

(...) segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo.

As batidas dos desejos comuns dos Homens Borboleta foram tão poderosos que logo produziram ressonâncias na capital da Tunísia. As batidas das asas da liberdade dos homens borboleta deram o movimento necessário para compor o circuito das potências da *multitudinis potentia*. Ventos que nasceram das batidas do coração, das batidas do desejo, das sincopadas naquilo que se mantinha cristalizado e instituído ditatorialmente, tudo isso produziu o desejo de liberdade nas multidões.

As batidas das asas dos homens borboleta nos reenviam à Spinoza quando no Tratado Teológico Político, pelo capítulo XVI ele vem nos dizer:

Ninguém transfere o seu direito natural para outrem ao ponto deste nunca mais ter de consultá-lo daí em diante: transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte, e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza.

A reunião de potências dos homens borboleta nos diz sobre nunca renunciar ao nosso direito natural. Potência da liberdade que no ato de se compor na e pela multidão vem ganhar a sua plena realização e consistência política. Potência da natureza naturante que cada um porta em si como um patrimônio inalienável. Os ventos das asas

dos homens borboleta podem nos fazer acordar das inúmeras micro-ditaduras que vivemos no Brasil.

Existe aquela teoria da física quântica que diz sobre as batidas das asas de uma borboleta na Amazônia, produzindo um furacão do outro lado do mundo. E assim vemos as batidas das asas dos homens borboleta. Os ventos que chegam por aqui nos fazem pensar na nossa democracia representativa. Estes ventos indicam que é preciso ações imediatas para pensar os limites, os alcances, a legitimidade desta forma de se organizar as práticas democráticas. Os ventos dos homens borboleta nos indicam o quanto ficamos passivos, servis, conduzidos como rebanhos pela lógica da democracia representativa.

Retomando a fórmula de Spinoza que nos disse sobre a Cidade-Solidão, poderemos afirmar que o Brasil viveu uma inércia que é cara aos Países-solidão. Cada um no seu quadrado, deixando que da política cuidam os políticos! Na ditadura quem cuidava da política eram os militares. Os ventos dos homens borboleta nos fazem pensar no regime da Democradura – o monstro construído pela lógica da ditadura da representação política que se diz democrática. Lógica produtora do silêncio e da lógica que pretende limitar a potência da multidão, a *multitudinis potentia*, à voz daqueles que se dizem representantes de uma comunidade, uma cidade, um Estado ou da Nação.

#### 4.8 – do outono tupiniquim à primavera brasilis

Um só homem borboleta bate as suas asas contagiando milhões de pessoas pelo mundo afora. Em junho de 2013 os ventos das asas dos homens borboletas chegam nas terras tupiniquins. Em janeiro de 2011, em meio aos cursos de filosofia política que eu fomentava nos sábados à tarde, mais precisamente às 16:30 das tardes de sábados para os meus amigos em Macaé (RJ), eu indicava sempre que os ventos da Primavera Árabe chegariam aqui.

Seria preciso um vetor que pudesse abrir as fronteiras do nosso país para que estes ventos chegassem. E assim os ventos árabes chegaram em nossas terras

tupiniquins. O vetor disparador na Tunísia foi o de um homem desejando trabalhar, sem assujeitamentos ao governo corrupto e ditatorial. No Brasil foram os vinte centavos de aumento no valor da passagem de ônibus. No entanto, estes vinte centavos caíram dentro de um copo que já estava cheio, já faz muito tempo. Vinte centavos que transbordaram a indignação de uma população que sofre com uma vida acotovelada em ônibus repletos, sofrendo o descaso das filas para consultas médicas na rede pública, sofrendo a violência de estar jogado nos corredores dos hospitais. Estes aglomerados pacíficos são tolerados pelo Poder Público! A mordança que milhões de brasileiros aprenderam a amarrar em suas bocas parece começar a se soltar.

Assim milhares de pessoas saíram às ruas para protestar em São Paulo, pelo aumento dos vinte centavos no valor da passagem de ônibus. Vinte centavos que derramou gente nas ruas. Mas, as práticas ditatoriais estavam por ali atravessando as práticas da polícia militar! Manifestantes que andavam nas ruas protestando pacificamente são violentados pelas diversas formas de agressão aprendidas na escola de formação ditatorial brasileira. O poder público envia seus homens contra a multidão de brasileiros que desejam falar, se expressar. O poder público autoriza seus homens estarem munidos de tiros de borracha, gás lacrimogênio, metendo o cacete e a porrada em quem estivesse pela frente.

As cenas indicam imagens de guerra! O presidente da Comissão Nacional dos Direitos Humanos dos Advogados do Brasil (OAB) Wadih Damous (2013) classificou como inaceitável a truculência e a violência pelos policiais militares de São Paulo e do Rio de Janeiro utilizada contra os manifestantes. Damous ainda declarou que as ações dos policiais militares podem ser equiparadas aos atos do regime autoritário brasileiro. O presidente da Comissão dos Direitos Humanos da OAB ainda declarou que as manifestações de protestos e passeatas são inerentes à democracia, causando, por vezes, transtornos, incômodos e contratempos. No entanto, ainda declara Damous, que isso faz parte da democracia! Sendo inaceitável a truculência com que a polícia agiu, a exemplo do que fazia à época do regime ditatorial brasileiro.

Manifestações passivas e caladas nas inúmeras filas de ônibus, metrô, das consultas médicas, dentre tantas outras, não produzem nenhum transtorno na vida social? Mas a resposta está nas ruas: “Desculpe o Transtorno, estamos melhorando o

País”. Em nome de algo comum o contágio mimético afetivo toca o imaginário coletivo, toca o *conatus* coletivo para movimentar os laços sociais tão apaziguados por nossa democracia de gabinete, por esta violenta democracia representativa que decide sobre a vida de cada um e de todos nós.

O presidente da Comissão dos Direitos Humanos da OAB, Waldih Damous, ainda declarou na sua entrevista que “esses aumentos nas tarifas das passagens dos transportes coletivos são fixados sem qualquer transparência ou explicação, o que justifica plenamente que as milhares de pessoas prejudicadas protestem”.

Sprays de pimenta nos olhos de jornalistas e manifestantes, tiros de borracha nos olhos de jornalistas, gás lacrimogênio na direção dos jornalistas que trabalhavam e na direção dos manifestantes que reivindicavam seus direitos de expressão, vêm se somar às expressões dos policiais militares com suas faces de raiva, como se matassem inimigos da nação. O Poder Público, desacostumado com as manifestações públicas, se utilizou das mesmas estratégias do regime militar brasileiro: agredindo os manifestantes e manipulando a mídia, orientando-as para classificar os manifestantes de baderneiros. Antes seriam chamados de terroristas e subversivos.

Os manifestantes foram presos tendo como base uma lei que versa sobre os ativistas sociais considerados como “quadrilheiros”. Perguntamos: quais serão as diferenças entre a ditadura militar no Brasil e a nossa democracia representativa que dá poder aos homens que se vestem com seus ternos impecáveis para decidir sobre a vida de toda a nação? Alguns falam que os manifestos contra os partidos políticos têm a sua origem em grupo de extrema-direita, uma vez que faz parte das ditaduras acabar com o pluripartidarismo.

No entanto, o que se vê é a total descrença numa democracia representativa que não representou a população brasileira após a queda da ditadura do Brasil. A democracia representativa, enquanto uma democracia indireta, não vem cumprindo as promessas de ser a ‘voz do povo’, de ‘estar representando a ‘vontade geral’, mas, outrossim, vem cumprindo a lógica subversiva de uma democracia neoliberal, uma democracia de mercado onde as decisões estão dirigidas aos interesses dos grupos ligados aos próprios representantes do povo.

Einstein já dizia que os “espíritos grandiosos sempre encontraram oposição violenta de mentes medíocres”! E assim vemos a nossa democracia ser subvertida por aqueles que desejam ocupar os postos do estado, não para promover “a justiça social”. A justiça destas pessoas é a justa medida dos seus interesses privados e pessoais! Vemos o mundo se movimentando em ressonância com a população brasileira que retira a sua mordaza não só da boca, mas de dentro dos corações acorrentados pelo medo, pela vida medíocre, aceitando as decisões de alguns sobre todos. Assim Paris, Valencia, Madrid, Londres, Lisboa, Berlin, Turim, Coimbra, Den Haag, Cidade do Porto, Barcelona, Dublin, Munique, La Coruna, Bruxelas, Bologna, Frankfurt, Hamburg, Boston, Chicago, Nova York, Toronto, Montreal, Vancouver, Edmond, Cidade do México e Buenos Aires se organizaram pela rede social Facebook para as manifestações nestas cidades em prol dos manifestantes brasileiros e da nação brasileira que sofreram na quinta-feira no dia 13 de junho de 2013 a ação violenta da polícia militar.

Muitas destas manifestações convocadas pela rede social Facebook estão ligadas ao evento chamado Democracia Não Tem Fronteiras. São os Atos Pelo Mundo que vem compor uma Democracia Composicional, superando a lógica de uma democracia de gabinete! Mesmo que os jornais nacionais e internacionais digam que a população não sabe os reais motivos das manifestações, o *conatus multitudinal* persevera. Não sabemos até quando. Mas sabemos que a representação política no Brasil é sinônimo de ladroagem, de roubalheira, de safadeza, de canalhice.

Vemos em contraponto pessoas afirmando que aqueles que estão contra os partidos políticos fazem parte da extrema-direita brasileira, repetindo a mesma lógica da ditadura no Brasil quando acabou com o pluripartidarismo. Estas dizem que ficarão em suas casas. No entanto, estas pessoas esquecem-se de que a própria ditadura ensinou que em relação à política os militares cuidavam dela: a sociedade civil deveria se ocupar em trabalhar e construir o progresso do Brasil. Hoje vivemos a ditadura dos profissionais da política dizendo-se os especialistas da política. Daí mais uma vez afirmaremos: vivemos a ditadura da representação político-partidária! Vivemos uma democracia infantil onde alguém decide sobre nossas vidas.

Vemos pelo Brasil movimentos que são movidos pelo direito natural, pelo direito de não ser dominado por UM ou por alguns. É o desejo de uma democracia

direta, de uma democracia onde as decisões são dadas pelas multidões de desejos por todo o Brasil. Democracia direta que só pode ser exercida através de uma democracia composicional. Estas palavras são movidas pelo espírito de liberdade de La Boétie, de Cornelius Castoriadis e de tantos outros. Espírito de liberdade dirigido a uma democracia dos modos singulares finitos, movido pelas combinações de desejos, ideias e paixões que poderão (ou não) produzir infinitas possibilidades de vida!

Se chegarmos à Primavera Brasilis não sabemos ainda! Mas sabemos que o verdadeiro espírito democrático saiu mais uma vez dos corações dos brasileiros! Não sabemos os efeitos das manifestações: se elas vão promover profundas reformas na política brasileira ou se elas irão se diluir na contemplação de algumas exigências feitas pelas multidões. Se as manifestações se encerrarem com a contemplação de algumas exigências feitas pelo povo brasileiro, continuaremos tutelados à ordem de um estado providencial e representativo. Não alcançaremos, mais uma vez, a emancipação das multidões, o protagonismo social, a maioria de um povo que aprendeu há 500 anos a obedecer, a ser subserviente, a ser escravo das decisões de alguns.

Cultivar os corações das populações Brasilis, das comunidades brasileiras ao espírito democrático não será, tão-somente, dar a voz às pessoas em fóruns e assembleias que são feitas de tempos em tempos. Mas, sim, praticar uma democracia que se faz no dia-a-dia, uma democracia que se tece nas famílias, nas escolas, em qualquer instituição e, também, nas ruas: democracia popular, Pop-democracia. Agregar pessoas, fazer ‘ajuntamentos’, conforme fala uma das minhas alunas de filosofia, reconectando o circuito das potências em outras formas de ver a vida, de ver o outro, sentindo que se pode fazer para além do que está sendo feito, construindo uma história em comum: este vem sendo um dos caminhos que a Heterogênese Urbana vem compondo com a potência da cidade.

Salve a festa paradoxal dos homens borboleta Tupiniquins na terra Brasilis, terra Brasil!

## 5 - *HYPOMNEMATAS* PARA NÃO CONCLUIR

A vida não se conclui. Uma música poderá sofrer tantas mudanças de interpretações, nas harmonias, ritmos: uma música não se conclui definitivamente! A cidade não é uma obra jamais concluída. A democracia é a experiência sempre aberta às novas composições modais dos desejos, ideias, imaginações daquilo nunca antes desejado, antes pensado e, mesmo, nunca antes imaginado! Apresentamos nossas *Hypomnematas* Para Não Concluir, uma vez que somos movidos pelo desejo de liberdade de compor modalmente a vida: sem sabermos exatamente onde chegaremos, mas sabemos do desejo insistente e incessante de desejar a composição de uma vida tecida em conjunto, em comum! As *Hypomnematas*, compreendidas como uma das tecnologias do cuidado de si para si, nascida na era grega antiga, podiam ser pequenas citações, fragmentos de trabalhos, exemplos, ações percebidas e testemunhadas no cotidiano, mas também sendo as descrições, reflexões ou pensamentos desarrazoados vindos à mente. Aqui apresentamos a nossa memória material descontínua das coisas lidas, escritas, vividas ou pensadas nos quatro anos de composição deste trabalho.

### *Hypomnemata I*

Se na flor não houvesse qualquer coisa de abelha. E na abelha não houvesse qualquer coisa de flor, nunca o acorde seria possível. (GOETHE, apud UEXKÜLL, s.d.). A vida é composta por contrapontos, paradoxos, cruzamentos, tensões, combinações entre modos de vida singulares. Salve estranha e estrangeira vida!

### *Hypomnemata II*

A vida é musical. A vida é o plano composicional sendo a expressão sempre provisória e transitiva dos seus elementos constituintes. A vida se tece pelos contrapontos nascidos das tensões dos encontros.

### ***Hypomnemata III***

Se a vida é musical, a potência da música, da musicalidade poética tonaliza e transtonaliza as experiências das culturas na experiência de um tempo a vogar. O *êthos* musical das escalas modais modalizando o *êthos* existencial e singular de cada um. Existências modais, modalismo musical, *êthos* musical, cidades modais, culturas dóricas, jônias, frígias, modos dóricos, jônios, frígios, lídios de viver a vida.

### ***Hypomnemata IV***

A vida, na sua musicalidade paradoxal, através da sua inconstância, dos seus movimentos repentinos, fugazes, cheia de correntezas, nos leva para distante de onde estávamos. Vida musical, vida modal, modalismo existencial.

### ***Hypomnemata V***

Se a vida é musical e paradoxal, uma nota musical é complexa e paradoxal. Uma nota musical é o indivíduo sonoro complexo que exprime seus afetos através dos seus harmônicos singulares. Assim como um indivíduo ressoa suas emoções, expressando o seu colorido afetivo, uma nota musical expressa o seu singular colorido através da sua potência timbrística. Cada som é um mundo. Cada nota musical é uma diversidade. Cada nota é um lugar, uma paisagem, uma cidade!

### ***Hypomnemata VI***

O sentir, advindo da experiência estético-modal-musical nos reenvia à ideia de que a beleza do mundo e da vida se é encontrada nas coisas finitas, uma vez que tudo o que existe é o finito modal que compõe o infinito da natureza e o infinito das paixões no finito modal das existências.

### *Hypomnemata VII*

As modulações das essências da Substância Infinita são os modos, isto é, são as modificações ou maneiras de existir que são as determinações nos atributos da essência da potência da natureza. A necessidade desta natureza é a potência de um ato que não tem nem começo nem fim, sendo um ato de autoafirmação, de auto-constituição e que se constitui a partir da menor parcela da realidade.

### *Hypomnemata VIII*

A natureza se produz numa infinidade de modos, segundo uma infinidade de maneiras, e se uma pequena parte da natureza se aniquilar será o conjunto da natureza que se aniquilará, como vimos em Spinoza. O mundo é um plano de composições. Uma gota de água não se aniquila na natureza: ela se transforma noutras possibilidades, em outros modos de ser. A natureza é, por natureza, modal! A vida se *êthomodula* pelos encontros dos seus modos existenciais no infinito do tempo a vogar.

### *Hypomnemata IX*

Qualquer modo é complexo. Não há um modo existencial simples. O modo implica a complexidade do todo, complexificando este mesmo todo-natureza. O corpo é finito, é um modo da substância-natureza. O corpo é infinito naquilo que há de possibilidades de desejos, de paixões. O corpo é infinito na sua experiência finita. Um corpo é complexo e manifesta nesta mesma complexidade o seu infinito atual: assim como uma escala modal musical pode exprimir sua potência no aumento das suas variações intervalares, rítmicas, de movimentos, repousos, velocidades e lentidões das suas notas constituintes, complexificando a sua imanente singularidade.

### *Hypomnemata X*

O infinito se dá no finito dos corpos. Eles são simultâneos. O infinito é a composição complexa que cada corpo se esforça em se conjugar com outros corpos finitos. Daí a complexidade composicional dos corpos. A complexidade é a manifestação do infinito em nós que somos finitos.

### *Hypomnemata XI*

Esta dinâmica de se compor com outros corpos será a lógica das trocas, uma ética composicional. Uma ética composicional dos corpos que afetam e são afetados de múltiplas maneiras, a um só tempo, modulando a sua existência e modulando a existência dos outros corpos. No entanto, existe um plano de potências, mas, que não está determinado pelo corpo modal (corpo-paisagem singular e em ato). Os afetos-desejos - enquanto potência revolucionária e livre - indicam as direções, trajetórias, ritmos, silêncios, pausas, velocidades e movimentos a serem percorridos.

### *Hypomnemata XII*

Um indivíduo é uma realidade finita que se tece infinitamente pelas composições com outras realidades finitas. Composições complexas que produzem a modificação da unidade existencial individual. Desta forma, cada indivíduo, enquanto modo finito da substância infinita, é modulado – suas partes constituintes – pela força de afecção de um dado encontro com os corpos exteriores. Estas misturas entre-corpos – entre o corpo polifônico e singular do indivíduo e os corpos exteriores – expressam a essência singular e em ato de uma dada composição entre realidades finitas – indivíduo e corpos exteriores.

### *Hypomnemata XIII*

Spinozismo *êthomusical* advindo da física spinozista: um indivíduo, enquanto modo existente, sendo afetado pelos corpos exteriores, irá ressoar, irá vibrar seu grau de potência, isto é, seu grau de poder de afetar e de ser afetado pelo mundo. O indivíduo é o fluxo composicional de relações. O indivíduo é relação! Se o indivíduo é relação, ele mesmo, é uma política! Se a música é pura relação de indivíduos sonoros, ela mesma, é uma política! Um indivíduo é a *polis* que se compõe através das afecções nascidas dos seus encontros. Um indivíduo é uma partitura modal.

### *Hypomnemata XIV*

A natureza não é o contrário do homem. A natureza é a sua primeira fase. O ser individuado é a composição necessária advinda do jogo tensional e indeterminado dos

processos modais da existência. A natureza é a substância absolutamente infinita que, através das suas composições complexas fazem nascer mundos, seres, a vida.

### *Hypomnemata XV*

Uma forma individuada, expressão da individuação da natureza, ela própria, dobrada e desdobrada pela relação com outras formas individuadas, não será compreendida como uma existência já dada e já finalizada em si. Teremos individuações em puro regime de se individuar. Composições modais de individuação, como o processo permanente de se encontrar, se tocar, se ‘percutir’, movendo as singularidades pré-individuais – isso que cada forma individuada traz da natureza, como carga indeterminada, livre e passional – sendo, elas mesmas, a própria potência artista de composição de vida.

### *Hypomnemata XVI*

O indivíduo é mais que indivíduo. Ele é indivíduo e natureza. Ele é, ao mesmo tempo, as duas fases do ser. O indivíduo, enquanto experiência individuada e que traz consigo a carga pré-individual e livre da natureza, tende a descobrir e a desenvolver a significação destas duas fases do ser, re-significando a sua experiência individuada na experiência transindividual do coletivo. Para além do indivíduo fechado em si mesmo teremos as modalidades do ser: realidade pré-individual, como potência artista compositora de novas individuações, realidade individuada e a experiência transindividual.

### *Hypomnemata XVII*

O transindividual não é a síntese das duas primeiras fases do ser, isto é, a realidade pré-individual, enquanto potência artista da natureza e as nossas formas individuadas. O transindividual faz liberar a carga de natureza, o *apeíron*, aquilo que trazemos em nós como experiência pré-individual, como a potência artista compositora de novas formas de ser. O transindividual faz liberar o que está individuado em novas composições modais da existência. Daí a importância da multidão, do coletivo, das composições com a diferença, das misturas entre singularidades.

### *Hypomnemata XVIII*

O modalismo musical, o conceito de modo em Spinoza e o conceito de modalidade do ser em Simondon nos instiga a pensar o plano de indeterminações e de uma não teleologia, um antifinalismo vital. Poder pensar a vida, as existências sem uma finalidade exata, sem um projeto a ser seguido e cumprido à risca! Compreendemos que os processos de composições modais de individuação expressam a dinâmica da vida, da natureza, de um vitalismo musical, de uma democracia composicional.

### *Hypomnemata XIX*

Nos hospitais, nas escolas, a atmosfera é sempre a mesma. Estes são os espaços estáticos vividos e individuados numa temporalidade estática, parecendo que, nestes lugares, pouca coisa muda, se transforma. Estes espaços não permitem uma atmosfera outra, uma atmosfera diferente. Estes espaços são homogêneos e desvitalizadores. A ordem da surpresa, da novidade, dos imprevistos, das situações inesperadas são fundamentais e indispensáveis para as composições modais de individuações dos espaços e temporalidades estéticas, para as composições de atmosferas vitalizantes e riosas.

### *Hypomnemata XX*

Um trem nos proporciona a experiência de um feixe de relações, uma vez que ele é alguma coisa na qual e pela qual passamos e somos ultrapassados. É uma das experiências na qual e pela qual nós passamos de um ponto ao outro e, igualmente, sendo uma experiência do tempo e do espaço que nos retira de nós pela experiência da passagem.

### *Hypomnemata XXI*

O espelho é uma utopia, uma vez que é um lugar sem lugar. No espelho nós nos vemos lá onde nós estamos e onde não estamos. Vemo-nos num espaço irreal que se abre em virtualidades através da sua superfície lisa. É uma imagem contrapontística na qual nos sentimos lá e em lugar nenhum. Heterotopia espacial, heterocronia temporal.

### *Hypomnemata XXI*

O jardim tem no oriente significações profundas e superpostas. O jardim tradicional dos persas era um espaço sagrado que deveria reunir no interior do seu retângulo quatro partes, representando as quatro partes do mundo. Um microcosmo deveria ser produzido no jardim persa. Toda a vegetação do jardim deveria se dividir neste espaço, neste microcosmo. Os tapetes persas eram, na sua origem, as representações dos jardins. O jardim é um tapete onde o mundo todo vem alcançar a sua perfeição simbólica. O tapete é uma forma de jardim móvel através o espaço, os lugares.

### *Hypomnemata XXIII*

Uma cama é o espaço que aconchega o corpo sonolento. Uma cama aconchega os corpos sedentos de amor e tesão. Uma cama é o espaço heterotópico que aconchega os sonhos da criança, sendo a caverna, revelando os esconderijos mais criativos da sua imaginação.

### *Hypomnemata XXIV*

Em cada lugar, em cada espaço, em cada instituição somos vistos de uma determinada maneira. Em cada ocasião nos sentimos de uma forma determinada. Os espaços institucionais contribuem para a clivagem da existência, servindo, muitas vezes, como Fábricas de Controle das Paixões. Nós somos determinados a ser de determinadas maneiras em lugares que são determinados por determinadas lógicas. Em cada espaço institucional o tempo será marcado conforme suas regras. Toda uma divisão dos ritmos, das temporalidades se instaura.

### *Hypomnemata XXV*

As clivotopias, isto é, as clivagens espaciais, servem para delimitar a nossa forma de existência. São formas de reger os desejos, os impulsos, de produzir pessoas passivas e obedientes. Em meio às clivotópicas experiências institucionais, teremos as clivocronias. Clivagens do tempo que se instauram mediante a forma como cada instituição ou espaço se organiza. O espaço é esquadrihado para ordenar os

comportamentos, as paixões, a rebelião que habita cada um. O espaço é recortado para recortar a multidão.

### ***Hypomnemata XXVI***

Uma heterotópica experiência existencial esculpia as existências daquele momento histórico numa Grécia Antiga. Não havia uma separação da ideia de um eu separado do mundo. O si e o mundo se entrelaçavam de forma composicional, *êthomodulando-se* pelas defasagens proporcionadas pelos encontros com um mundo tensional, guerreiro, artístico, político, sensual e religioso.

### ***Hypomnemata XXVII***

As tecnologias de produção de si e a ética mudaram na era cristã. Nesta condição histórica o *télos* mudou: agora a finalidade, não será mais a do cuidar de si, mas, sim, será a construção de um espaço interior dirigido à busca da imortalidade e da pureza. Toda uma maneira de se realizar na vida estará sujeitada à nova ordem transcendental e divina.

### ***Hypomnemata XXVIII***

Os discursos, saberes e práticas científicos se impõem como tecnologias de conhecimento de um EU profundo. Estas tecnologias produzirão a crença de que, somente com a ajuda de especialistas, a verdade - sobre um EU que habita um espaço interior e que explicaria a existência como um todo - será revelada.

### ***Hypomnemata XXIX***

Toda uma culturalização dos sentidos se efetuam religiosamente pela Fábrica de Interiores como numa catequese do espírito para se ver a vida íntima, como uma experiência interiorizada e distanciada do mundo. A experiência fabril das subjetividades dos estudantes, não-somente *psis*, mas, todos aqueles que lidam com a questão da subjetividade, vem artificializar a vida através de uma visão de mundo asséptica e separada das tensões do mundo heterotópico.

### *Hypomnemata XXX*

A escola precisa ser eficiente para que os alunos sejam aprovados em concursos. Não há tempo para reflexão! O objeto não é a produção do conhecimento, a descoberta, a criatividade, a resolução de problemas, a autonomia, a construção de valores sensíveis que se ligam à experiência da alteridade, da empatia e compartilhamento de experiências. O tempo se amarra em meio aos quadriculados dos espaços preenchidos por conteúdos congelados. Em meio às experiências escolares, vemos alunos sonolentos e desestimulados.

### *Hypomnemata XXXI*

As práticas em saúde mental, não todas, servem à lógica de desparadoxificação, isto é, de supressão das contradições, das tensões, dos paradoxos que podem aparecer nas experiências de cada pessoa, tudo isso em nome da pretensiosa Ciência. Os espaços e temporalidades dos dispositivos de saúde mental reinscrevem uma paisagem estática, através do ponto de vista que ali circula, dos vínculos que ali se estabelecem, das circulações segmentadas linearmente, através do tempo da produção, veloz, produzindo estrias na subjetividade de cada um. A saúde mental é a fábrica da ideia de doença mental, transtornos mentais, das disfunções que desordenam a vida social.

### *Hypomnemata XXXII*

Vivemos o tempo do instantaneísmo. Vivemos o instante: as relações instantâneas, as leituras instantâneas, o sexo instantâneo, os cursos de formação instantâneos e tantos outros instantaneísmos. Não vivemos o presente de uma história que inclui as ressonâncias de um passado e as projeções de um futuro. O reflexo substitui a reflexão. A escola modela as subjetividades dos alunos com a crença de estudar para ser alguém na vida, num mercado de trabalho onde os valores são os da competição! Perguntamos ainda: a saúde mental, no final das contas, vem cumprir o projeto de normalizar os comportamentos desviados para que estes se adequem mais uma vez ao mercado de trabalho?! Suprimir os paradoxos? Amansar as paixões? Deter-gentes? Projeto Detergente?

### *Hypomnemata XXXIII*

E as sinfonias urbanas são as expressões deste urbano que não se diz das políticas arquitetônicas ou de urbanização da cidade. Estas últimas têm o teor da organização, da aniquilação das tensões, sendo a busca permanente da ordem de Estado que visa o controle e a servidão da população às suas promessas mirabolantes e hipnóticas como estratégias partidárias e de interesses privados à custa da coisa pública.

### *Hypomnemata XXXIV*

Dessacralizar os espaços será produzir síncopes, abalos rítmicos nos trajetos e nas paisagens estáticas que as instituições, quer sejam públicas, quer sejam privadas, constroem na experiência da cidade. Produzir síncopes será fazer um corte naquilo que já estava, de certa forma previsto, podendo disparar vetores caóticos e indeterminados que cortam a vida cronificada, irrompendo outras percepções, outros movimentos do desejo, outras atenções, outras imagens, antes imobilizadas pela cronificação das paisagens estáticas que os espaços da cidade tentam garantir.

### *Hypomnemata XXXV*

Entrar em contato com o *apeíron urbano* será se conectar com a diversidade, com os agregados heterogêneos de gentes, pessoas, culturas, credos, desejos, sonhos e ilusões. Abrir-se a esta potência será se aventurar a conhecer as estrangeirices que a cidade, ela mesma, porta. Conhecer as travessias e travessuras daquilo que é anômalo, aleatório, que não tem nome, que é impessoal e impreciso. Entrar na dança daquilo que é a aliança do múltiplo e que fervilha movido pelo frescor das diferenças. Conhecer o mundo movediço das heterogêneas formas de ser será conhecer a cidade pelo seu avesso.

### *Hypomnemata XXXVI*

Uma cidade tem tantas faces, quantas as faces das pessoas que, nela mesma, habita. Tomar o urbano como um objeto a ser apreciado será entrar em contato com um objeto múltiplo, fugaz e plástico. Este é um objeto modalizado em diversas faces. E nós poderemos compor diversas relações com este urbano através do e pelo encontro com as tantas formas de viver, de sentir a vida na cidade, dos sentimentos e dos seus encontros.

### *Hypomnemata XXXVII*

Estar na cidade, perceber suas intensidades, ser como o *flâneur* que aparece como o fisiólogo ‘leitor de realidades’, assim como os filósofos pré-socráticos liam o mundo, as realidades que se compunham a cada instante, como realidades que se individuavam na e pela complexidade do mundo. Ser um leitor de realidades, um fisiologista será seguir a lógica da *physis*, da realidade pré-individual que está presente em cada um de nós, será seguir aquilo que é indeterminado, modal, paradoxal, inconstante e que vive nos contratempos do tempo cronificado que também habita e movimenta as gentes da cidade e a cidade ela mesma.

### *Hypomnemata XXXVIII*

As imagens que temos das coisas que nos afetam nos nossos percursos, no nosso caminhar pela cidade, são as afecções do corpo, isto é, são as misturas do corpo exterior com o nosso corpo. Vamos, desta forma, nos misturando às tantas situações, aos tantos ‘*corpos urbanos*’ e, muitas vezes, não percebemos isto. Afecções urbanas, efeitos das composições modais de individuações cidadinas.

### *Hypomnemata XXXIX*

A viscosidade produzida pelos signos sensuais advindos das palavras, dos gestos, dos ruídos das crianças, da imagem do cachorro embaixo da árvore centenária, do bêbado que canta suas canções filosófico-poéticas é a própria mistura viscosa urbana que compõe as entranhas da cidade.

### *Hypomnemata XL*

A duração da nossa existência dependerá das nossas capacidades de composição, numa duração indefinida e criativa a cada encontro. A duração da existência é a continuação indefinida do existir. E a cada instante nos alimentamos do ambiente e o alimentamos com a nossa presença ao mundo, através das nossas potências, isto é, das nossas capacidades de transformar este mesmo mundo, transformando a nós mesmos.

### *Hypomnemata XLI*

O processo de recomposição da existência pela cidade é a força mesma do *conatus*, enquanto o desejo de perseverar na existência, fabricando pelas imbricações de cada instante nossos modos de brincar poeticamente com a vida. Assim, a nossa potência artista se expressa através das nossas potências de composição com os acontecimentos em que estamos envolvidos.

### *Hypomnemata XLII*

A vida é feita por desvios! A porosidade do vazio do universo proporciona condições de passagem para que os átomos, com suas potências caprichosas desviantes e paradoxais, possam tomar sempre outras direções. Vazio e composições dos corpos, porosidade e combate, produzindo a corrupção das linhas previsíveis da chuva paralela atômica, produzindo efeitos corpóreos cada vez mais potentes e mais complexos, desde pessoas, nações, gentes e mundos.

### *Hypomnemata XLIII*

Da física atômica de Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrécio nos encontramos com a física dos corpos em Spinoza. Em todos estes filósofos vemos que a questão do encontro entre corpos é fundamental para a construção de uma ética e, intrinsecamente a ela, uma política *de e para* a vida. Compreendemos que a percussão de ideias, afetos e corpos nos acontecimentos da Heterogênese vem compor novas individuações sobre os corpos alinhados nos ideários, nas crenças e nos valores que cada sociedade produz.

### *Hypomnemata XLIV*

Os olhos e os ouvidos ficam mais aguçados em meio à nossa floresta urbana. O desenvolvimento de escutar o outro, de ver com atenção o que o outro vai falar ou apresentar gera uma ressonância, assim como os harmônicos se ligam à nota fundamental de um som, produzindo uma consistência entre os corpos. Ver e ouvir guardando os conhecimentos no coração ao modo da tribo Xikrin. Pensar com o coração ao modo do filósofo Vauvenargues.

### *Hypomnemata XLV*

Os afetos comuns vêm engendrar uma consistência, dando corpo à multidão. Multidão que se faz e se desfaz, se compõe e se decompõe por suas capacidades de afetar e de ser afetada na relação com as outras potências. O elogio da multidão é a afirmação das potências que cada um porta e combina com outras potências. Este é o elogio aos valores e aos afetos que são correlativos do espírito da liberdade.

### *Hypomnemata XLVI*

Será na coexistência com a diferença, com a diversidade de gentes e de comunidades que o político se tece numa *antropolítica*. A política é filha da complexidade dos corpos, das paixões, das ideias, dos imaginários que se ligam. Será nas tensões e através de um certo espírito conflitual que veremos sempre, no instante singular e em ato do presente, as capacidades de combinação entre as gentes para vermos brotar o espírito da *Res publica*, da coisa pública. Um só corpo já é a expressão da complexidade: ele é formado por inúmeros indivíduos, o corpo é multidão, o corpo é uma política polifônica, paradoxal e modal.

### *Hypomnemata XLVII*

A paradoxalidade do existir já é afirmada na condição política tensional entre as partes constituintes do corpo que estão em relação. Decorre daí que o corpo é paradoxal, a vida é paradoxal, somos, em nós, uma multidão de partes que entram em acordo, se contrapõem, se desacordam, se conflitam, se apaziguam numa relação de movimento-reposo-velocidades e lentidões dependendo das condições que estas partes sejam colocadas em jogo! Aqui temos a visibilidade da dinâmica da Democracia Composicional expressa pela dinâmica da vida corpórea.

### *Hypomnemata XLVIII*

Inspiramo-nos na positividade do conflito encontrada no Tratado Político de Spinoza com a afirmação do direito natural sendo a potência que funda o político, ao invés da proposta de Hobbes que vem reunir as multidões, suas paixões, tensões e conflitos sendo domesticadas por um contrato, assim como os pastores conduzem seus rebanhos.

### *Hypomnemata XLIV*

O que pode a multidão? Só saberemos na e pela eternidade do presente sempre singular e atual no qual o *conatus multitudinal* será composto e combinado. Só saberemos pelas capacidades de composições que este corpo complexo poderá, enquanto uma *práxis communis*, isto é, como uma prática comum que dá corpo às ideias, paixões, produzindo e deliberando ações e outros caminhos a serem compartilhados.

### *Hypomnemata XLV*

A potência modal e musical pode ser encontrada nas práticas democráticas. Prática que se modula pelo encontro de desejos singulares que se tensionam para a produção de novas composições de ideias e caminhos para a vida na cidade. Decorre daí o aspecto modal e criativo da democracia. Através do jogo das ideias, dos entrelaçamentos dos desejos vemos o grau de potência, isto é, o poder de afetar e de ser afetado de cada indivíduo entrar em relação com outros graus de potência.

### *Hypomnemata XLVI*

As heterotopias da liberdade, como o movimento de resistência contra qualquer forma de dominação, vem ser a *estratégia do conatus*, como esforço de perseverança na existência do corpo da *multitudinis potentia*. Estes focos de liberdade e de resistência podem ganhar cada vez mais ressonância por sua carga afetiva e passional que as movimenta.

### *Hypomnemata XLVII*

Cultivar os corações das populações brasílicas, das comunidades brasileiras ao espírito democrático será não dar a voz às pessoas somente em fóruns e assembleias que são feitas de tempos em tempos. Mas, sim, praticar uma democracia que se faz no dia-a-dia, uma democracia que se tece nas famílias, nas escolas, em qualquer instituição e, também, nas ruas: democracia modal, democracia composicional, Pop-democracia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOV, Dimitri. *Seminários Embaixo da Mangueira*. Macaé (RJ): Heterogênesse Urbana, 2011. (Comunicação Oral).

AGAMBEN, G., BADIOU, A. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La fabrique éditions, 2009.

ALTHUSSER, Louis. *Écrits Philosophiques et Politiques*, Tome I. Paris: Éditions Stock-Imec, 1994.

\_\_\_\_\_. *Écrits Philophiques et Politiques*, Tome II. Paris: Éditions Stock-Imec, 1995.

ARENDT, Hannah. *Le système totalitaire: les origines du totalitarisme*. Paris: Galimard, 2002.

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 2006.

ARMANET, Max. *N'y a-t-il que les extrêmes pour attirer les jeunes?* Émission de Les Controverses du Progrès, dirigé par Max Armanet em 25.03.2011. France: Radio France, 25.03.2011. Disponível em : < <http://www.franceculture.fr/emission-les-controverses-du-progres-n-y-a-t-il-que-les-extremes-pour-attirer-les-jeunes-2011-03-25>>. Acesso em 25.03.2011.

BAKTINE, M. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 2006.

BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris (France): PUF, 2005.

BAPTISTA, Luis Antonio. *Tartarugas e Vira-Latas em Movimento: políticas da mobilidade na cidade*. In: Corpocidade: debates, ações e articulações. Org. Fabiana Dutra Britto & Paola Berentein Jacques. Salvador (BA): EDUFBA, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Veludo, O Vidro e o Plástico. Desigualdade e Diversidade na Metrópole*. Niterói (RJ): Editora EdUFF, 2009.

\_\_\_\_\_. *A fábrica de interiores: a formação psi em questão*. Niterói (RJ): EdUFF, 2000.

BEFFA, Karol. *L'improvisation, la seconde vie du hasard: Histoire, Politique et Improvisation*. Emissão de “Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organizado por Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 10.02.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-1-improvisation-la-seconde-vie-du-hasard-45-h>>>. Acesso em: 10 fev. 2011.

BENJAMIN, Walter. *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*. Edição Eletrônica: Collection les auteurs classiques. Université du Quebec à Chicoutimi. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/benjamin\\_walter/paris\\_capitale\\_19e\\_siecle/paris\\_capitale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/benjamin_walter/paris_capitale_19e_siecle/paris_capitale.html)> e <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.bew.par>>. Acessado em: 23 mar. 2013.

BERGSON, Henri. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Edição Eletrônica: Collection les auteurs classiques. Université du Quebec à Chicoutimi. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/le\\_rire/le\\_rire.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/le_rire/le_rire.html)> e <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.rir>>. Acesso em: 23 mar. 2013.

BOVE, Laurent. *A prudência dos corpos em Spinoza*. Seminário *Spin* de Filosofia Moderna, org. Pf. Dr. André Martins, Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: agosto 2012a.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et la question éthico-sociale du désir: Études comparative avec Épicure, Machiavel et Pascal*. Curso proferido na Universidade Federal Fluminense no Programa de Pós-graduação em Psicologia (Mestrado/Doutorado). Niterói: agosto, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Seminário Internacional de Filosofia*. Macaé: 2012c.

\_\_\_\_\_. *Spinoza. O sujeito de Contrários: do esforço sem sujeito ao amor sem objeto*. Mini-Curso *Spin* de Filosofia Moderna, org. Pf. Dr. André Martins, Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: agosto 2010a.

\_\_\_\_\_. *O complexo e o comum segundo Spinoza*. Conferência no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: agosto 2010b.

\_\_\_\_\_. *Vauvernagues ou le séditieux: entre Pascal et Spinoza – une philosophie pour la seconde nature*. France: Honoré Champion, 2010c.

\_\_\_\_\_. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris (France): Vrin, 1996.

BOVE, Laurent, BRAS, Gérard & MÉCHOULAN, Éric. *Pascal et Spinoza: Pensées du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris (France): Éditions Amsterdam: 2007.

BRASIL. *MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. ENEM, 2009*. Disponível em: <[http://www.enem.inep.gov.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=19&Itemid=47](http://www.enem.inep.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=19&Itemid=47)>, acesso em 30 março de 2010.

\_\_\_\_\_. *MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde*. Departamento de Gestão da Educação na Saúde. Curso de Formação de facilitadores de educação permanente em saúde: unidade de aprendizagem – trabalho e relações na produção do cuidado em saúde. Brasil: Ministério da Saúde. Rio de Janeiro: Brasil. Ministério da Saúde/ FIOCRUZ, 2005.

CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMUS, Albert. *Le Mythe du Sisyphe: essai sur l'absurde*. Edição Eletrônica: Collection les auteurs classiques. Université du Quebec à Chicoutimi. Disponível em: <

[http://classiques.uqac.ca/classiques/camus\\_albert/mythe\\_de\\_sisyph/mythe\\_de\\_sisyph.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/mythe_de_sisyph/mythe_de_sisyph.html)> e < <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174432>>. Acesso em: 23 mar. 2013a.

\_\_\_\_\_. *L'Homme Révolté*. Edição Eletrônica: Collection les auteurs classiques. Université du Québec à Chicoutimi. Disponível em: < [http://classiques.uqac.ca/classiques/camus\\_albert/homme\\_revolte/homme\\_revolte.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/homme_revolte/homme_revolte.html)> e < <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030174836>>. Acesso em: 23 mar. 2013b.

CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Editora: 2005.

\_\_\_\_\_. *Vie et mort de Jean Cavailès*. Paris: Éditions Allia, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

CASSIN, Barbara. *La démocratie: un horizon universel?* Émissions “Les Rencontres de Petrarque”, org. Emmanuel Laurentin, Radio France. Paris: 11.08.2012. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-rencontres-de-petrarque-la-democratie-un-horizon-universel-2012-08-11>>. Acesso em: 11 agos. 2012.

CANTO-SPERBER, Monique et WALZER, Michael. *L'art de la guerre 5/5 : l'idée de guerre juste*. Émission “Les nouveaux chemins de la connaissance”, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 25.02.11. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-art-de-la-guerre-55-l-idee-de-guerre-juste>>. Acesso em: 25 fev. 2012.

CASTORIADIS, Cornelius. *Ce qui fait la Grèce : Tome 3, Thucydide, la force et le droit*. Paris: Éditions Seuil, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Une société à la dérive : Entretiens et débats (1974-1997)*. Paris: Éditions Seuil, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Les carrefours du labyrinthe : Tome 4, La Montée de l'insignifiance*. Paris: Éditions Seuil, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ce qui fait la Grèce, tome 1: D'Homère à Héraclite*. Paris: Éditions Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Les carrefours du labyrinthe, tome 3: Le monde morcelé*. Paris: Éditions Seuil, 2000.

\_\_\_\_\_. *Les carrefours du labyrinthe, tome 1*. Paris: Éditions Seuil, 1998.

\_\_\_\_\_. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éditions Seuil, 1975.

CAVAILLÈS, Jean. *Sur la logique: et la théorie de la Science*. Paris: Vrin, 2008.

CHARDIN, Philippe. *Émission "Les nouveaux chemins de la connaissance"*, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 23.02.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-art-de-la-guerre-35-le-temps-retrouve-la-re>>. Acesso em: 23 fev. 2011.

CHÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

\_\_\_\_\_. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia: Ideias, Doutrinas t. 2; A filosofia medieval: do século I ao século XV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia: Ideias, Doutrinas t. 1: A filosofia pagã, Do século VI a. C. ao século III d. C.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1973.

\_\_\_\_\_. *Logos e Praxis*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1972.

\_\_\_\_\_. *La philosophie des professeurs*. Paris: Grasset, 1970.

\_\_\_\_\_. *La naissance de l'histoire, Tome I*. Paris: Éditions Minuit, 1962a.

\_\_\_\_\_. *La naissance de l'histoire, Tome II*. Paris: Éditions Minuit, 1962b.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cidadania Cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHENG, François. *Vide et Plein*. Paris: Albin Michel, 1991.

CITTON, Yves. *Esquisse d'une économie politique des affects*. In: Spinoza et les Sciences Sociales – De la puissance de la Multitude à l'économie des affects. Org. Yves Citton & Frédéric Lordon, Paris : Éditions Amsterdam, 2008.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COHN, Clarice. *A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin*. In: Crianças indígenas: Ensaio Antropológico. Org. Aracy L. Da Silva, Ana Vera L. Da Silva, Angela Nunes. São Paulo: Global Editora, 2002.

COIMBRA, Cecília. *Operação Rio: O mito das classes perigosas: um estudo sobre violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2001.

\_\_\_\_\_. *Guardiães da Ordem. Uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "Milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

DAMOUS, Wadih. *Entrevista ao Jornal O Globo*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/truculencia-da-policia-e-inaceitavel-diz-presidente-de-comissao-da-oab.html>> Acesso em: 02 jul. 2013.

DARWIN, C. A origem das Espécies. Rio de Janeiro: Larousse Brasil, 2009.

DEBAISE, Didier. *Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle?* France: Revue Multitudes, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Le langage de l'individuation.* France: Revue Multitudes, 2004b.

DELEUZE, G. *Spinoza: Intégralité Cours Vincennes*, 1978-1981. Disponível em: <http://docs9.chomikuj.pl/213634542,PL,0,0,1978-1981---Deleuze---Spinoza---Intégralité-Cours-Vincennes.pdf>. Acesso em: 23.03.2010.

\_\_\_\_\_. *Espinosa Filosofia Prática.* São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs, vols. 1. 2 . 3. 4. e 5.* São Paulo: Editora 34, 1995, 1996 e 1997.

DELGADO, Manuel. *Sociedades Movedizas.* Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.

DEMONT, Paul. *Le tirage au sort en Grèce ancienne.* Seminário História Moderna e contemporânea do político, org. Pierre Rosanvallon. Paris, 10.02.2010. Disponível em :<[http://www.collegede-france.fr/site/audiovideo/#|q=audiovideos.jsp?index=0&prompt=&fulltextdefault=motscler...&fulltext=Paul+Demont&fields=TYPE2\\_ACTIVITY&fieldsdefault=0\\_0&TYPE2=0&ACTIVITY=scienceshumaines|p=http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/seminar-2010-02-10-10h00.htm](http://www.collegede-france.fr/site/audiovideo/#|q=audiovideos.jsp?index=0&prompt=&fulltextdefault=motscler...&fulltext=Paul+Demont&fields=TYPE2_ACTIVITY&fieldsdefault=0_0&TYPE2=0&ACTIVITY=scienceshumaines|p=http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/seminar-2010-02-10-10h00.htm)>. Acesso em 20 mar. 2010.

DERRIDA, Jacques. *Les spectres de Derrida 4/5 : La déconstruction, le langage et la littérature.* Com Charles Ramond et Valério Adami, org. Raphaël Enthoven. Emissão “Les nouveaux chemins de la connaissance”, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 27.01.2011. Disponível em:< <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux->

[chemins-de-la-connaissance-10-11-les-spectres-de-derrida-45-la-deconstruction->](#).

Acesso em: 27 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. *Jacques Derrida avec Catherine Paoletti* (1ère diff. Décembre 1998). Émissions de 'À Voix Nue', Radio France. Paris, 11.10.2010. Disponível em: <http://www.franceculture.fr/blog-au-fil-des-ondes-2010-09-24-du-9-au-15-octobre-special-derrida-les-rendez-vous-de-l-039-histor>. Acesso em: 11 out. 2010.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. – *Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUFOUR, Dany-Robert. *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

\_\_\_\_\_. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DUMONT, J. P. *Les Présocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo t. 1 e Das Religiões da China Antiga à Síntese hinduísta*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979 a.

\_\_\_\_\_. *História das crenças e das ideias religiosas: de Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo t. 2 e Das provações do judaísmo ao crepúsculo dos deuses v. 2*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979 b.

\_\_\_\_\_. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1975.

FÉRRIER, Claude. *Histoire de la musique occidentale de la Grèce Antique au Baroque*. France, 2012. Disponível em: < <http://ebookbrowse.com/histoire-de-la-musique-occidentale-de-la-grèce-antique-au-baroque-pdf-d287318398>>. Acesso em: 05 mai. 2010.

FEYERABEND, Paul. *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris: Éditions Seuil, 1979.

FOESSEL, M. *La privation de l'intime*. Paris: Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. France : Ed. Gallimard – Seuil, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Le corps utopique et Les heterotopies*. Paris: Éditions Lignes, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. France: Ed. Gallimard – Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. “*Omnes et Singulatim*”: *uma Crítica da Razão Política*. In: Ditos & Escritos IV. *Forense Universitária*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 b.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970 – 1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1997.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

GAUCHET, M. *La démocratie contre elle-même*. France : Gallimard, 2008.

GIANNETTI, Eduardo. *Vícios privados, Benefícios públicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

GLISSANT, Édouard. *Philosophie de la relation: poésie en étendue*. Paris: Gallimard, 2009.

GORI, Roland. *La fabrique des imposteurs*. Paris: Éditions Les Liens Qui Libèrent, 2013.

\_\_\_\_\_. *La Dignité de Penser*. Paris: Éditions Les Liens Qui Libèrent, 2011.

\_\_\_\_\_. *De quoi la psychanalyse est-elle le nom?: démocratie et subjectivité*. France: Éditions Denoël, 2010a.

\_\_\_\_\_. *De quoi la psychanalyse est-elle le nom: Normalisation et la Police des Normes*. Émission de “La fabrique de l’humain” dirigé par Philippe Petit em 14.10.2010b. Paris: Radio France. Disponível em :<  
<http://www.franceculture.fr/emission-la-fabrique-de-l-humain-de-quoi-la-psychanalyse-est-elle-le-nom-2010-10-14.html>>. Acesso em: 14 out. 2010b.

GRANGÉ, Ninon. *L'art de la guerre 4/5 : La guerre civile*. Emissão “Les nouveaux chemins de la connaissance”, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 24.02.2011. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-art-de-la-guerre-45-la-guerre-civile-2011-0>>. Acesso em 24 fev. 2011.

GUAL. Carlos García. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

GUMBRECHT, Hans. *Os lugares da tragédia*. In: *Filosofia & Literatura: o trágico*. Org. Kathrin Rosenfield. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

HENRY, Julie. *L'autre Spinoza 4/5 : La trêve et la concorde : le "Traité Politique"*. Emissão “Les nouveaux chemins de la connaissance”, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 08.01.2011. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-45-la-treve-et-la-concorde-le>>. Acesso em: 08 jan. 2011.

HOLEINDRE, Jean-Vincent. *L'art de la guerre 2/5 : La ruse et la force*. Emissão “Les nouveaux chemins de la connaissance”, org. Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 22.02.2011. < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-art-de-la-guerre-25-la-ruse-et-la-force-201>>. Acesso em: 22.02.2011.

JACQUES, Paola B. *Zonas de tensão em busca de micro-resistências urbanas*. In: *Corpocidade: debates, ações e articulações*. Org., Paolo B. Jacques, Fabiana D. Britto . Salvador: EDUFBA, 2010.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIMURA, Bin. *L'entre: une approche phenomelologique de la schizophrenie*. Paris: Éditions Millon, 2000.

LA BOÉTIE. Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des Stoïciens*. Paris: Librairie Générale Française, 2006.

\_\_\_\_\_. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: La Pochothèque, 1999.

LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. *Mai 68 La Brèche : Suivi de Vingt ans après*. Paris, Fayard, 2008.

LEFORT, Claude. *Le Temps present*. Paris, Belin, 2007.

\_\_\_\_\_. *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 2000.

\_\_\_\_\_. *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 (republié coll. « Tel », 1986).

\_\_\_\_\_. *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

LEFEBVRE, Henri. *Le droit à la ville*. France. Ed. Economica, 2009.

\_\_\_\_\_. *A revolução Urbana*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Du rural à l'urbain*. France, Ed. Economica, 2001.

\_\_\_\_\_. *La production de l'espace*. France, Ed. Anthropos, 2000.

LE GOFF, Jean-Pierre. *La démocratie post-totalitaire*. Paris: Éditions La découverte, 2003.

LIBÂNEO, J. C. *Reflexividade e Formação de professores: outra oscilação do pensamento pedagógico brasileiro?*. In: Pimenta SG, editor. *Professor reflexivo no Brasil: gênese e crítica de um conceito*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

LINERA, Álvaro García. *A potência plebéia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia*. São Paulo: Boitempo, 2010.

LOURAU, R. *Analista Institucional em tempo integral*. In.:ALTOÉ, Sônia(Org.). *Analista Institucional em tempo integral*. São Paulo: Hucitec, 2004.

LUCIEN. *Portraits de philosophes*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

\_\_\_\_\_. *A conquista do presente*. Natal (RN): Argos, 2001.

\_\_\_\_\_. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*. Porto Alegre (RS): Sulina, 2001.

\_\_\_\_\_. *No fundo das aparências*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Elogio da Razão Sensível*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre (RS): Sulina, 1997.

MALDINEY, Henri. *Art et existence*. Paris: Klincksieck, 2003.

MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Galimard, 1993.

MARTINS, André. *Pulsão de Morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MATHERON, Alexandre. *Le sens commun – individu et communauté chez Spinoza*. Paris (France): Les Éditions de Minuit, 2009.

MEDDEB, Abdelwahab. *La fin des souverainetés*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 12.07.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-la-fin-des-souverainetes-2013-07-12>>. Acesso em: 12 jul. 2013.

\_\_\_\_\_. *La Tunisie en peril*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 20.06.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-la-tunisie-en-peril-2013-06-28>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

\_\_\_\_\_. *Europe/Maghreb : le choc des armes*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 31.05.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-europemaghreb-le-choc-des-armes-2013-05-31>>. Acesso em: 31 mai. 2013.

\_\_\_\_\_. *Farabi, philosophe grec*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 05.04.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-farabi-philosophe-grec-2013-04-05>>. Acesso em: 05 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. *La stratégie de l’image d’Al-Qaida*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 15.03.2013. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-la-strategie-de-l-image-d-al-qaida-2013-03-15>>. Acesso em: 15.03.2013.

\_\_\_\_\_. *De l’athéisme en terres d’islam*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 18.01.2013. Disponível em: <

<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-de-l-atheisme-en-terres-d-islam-2013-01-18>>. Acesso em: 18 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. *Les intellectuels et la guerre d'Algérie*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 04.01.2013. Disponível em: <  
<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-les-intellectuels-et-la-guerre-d-algerie-2013-01-04>>. Acesso em: 04 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. *Farabi (Xe siècle), le second maître*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 30.11.2012. Disponível em : <  
<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-farabi-xe-siecle-le-second-maitre-2012-11-30>>. Acesso em : 30 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. *Révolution et désenchantement*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 13.04.2012. Disponível em : <  
<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-revolution-et-desenchantement-2012-04-13>>. Acesso em : 13 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. *Les architectes de Tunis*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 03.02.2012. Disponível em : <  
<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-les-architectes-de-tunis-2012-02-03>>. Acesso em : 03 fev. 2012.

\_\_\_\_\_. *Printemps arabe, hiver islamiste?* Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 28.01.2012. Disponível em : <  
<http://www.franceculture.fr/emission-repliques-printemps-arabe-hiver-islamiste-2012-01-28>>. Acesso em : 28 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. *Démocratie et religion*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 20.01.2012. Disponível em : <  
<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-democratie-et-religion-2012-01->

20> . Acesso em : 20 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. *Regards sur la révolution arabe*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 17.07.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-non-violence-et-resistance-civile-2011-07-03.html>>. Acesso em 17 jul. 2011

\_\_\_\_\_. *Non-violence et résistance civile*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 03.07.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-non-violence-et-resistance-civile-2011-07-03.html>>. Acesso em: 03 jul. 2011.

\_\_\_\_\_. *Les intellectuels et la révolution en Tunisie*. Émission de ‘Cultures d’Islam, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 20.06.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-les-intellectuels-et-la-revolution-en-tunisie-2011-06-26.html>>. Acesso em: 20 jun. 2011.

\_\_\_\_\_. *L’interprétation est un voyage*. Émission de ‘Cultures d’Islam’, org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 07.11.2010. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-l-interpretation-est-un-voyage-2010-11-07.html>>. Acesso em: 07 nov. 2010.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et le spinozisme*. Paris (France): PUF, 2003.

MORIN, Aurélie e Ganault, Joël. *L’autre Spinoza 5/5: Les premières volontés : le "Court Traité"*. Émissão de “Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organizada por Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 07.01.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-55-les-premieres-volontes-le->>. Acesso em: 07 jan. 2011.

MORIN, Edgar. *Educação e Complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. São Paulo:

Cortez Editora, 2005 a.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre (RS): Sulina, 2005 b.

NIQUET, Valérie. *L'art de la guerre 1/5 : Le Traité militaire de Sun Tzu*. Émissão de “Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organizada por Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 21.02.2011. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-art-de-la-guerre-15-le-traite-militaire-de->>. Acesso em: 21 fev. 2011.

OFFENSTADT, Nicolas. *L'improvisation, la seconde vie du hasard: Histoire, Politique et Improvisation*. Emissão de “Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organisé par Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 10.02.2011. Disponível em: < <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-improvisation-la-seconde-vie-du-hasard-45-h>>. Acesso em: 10 fev. 2011.

ONFRAY, Michel. “*L'autre pensée 68*”: *le radicalisme de la nouvelle gauche*. Org. Michel Onfray, programa da Université Populaire de Caen, emissão Radio France. Caen, 14.08.2013. Disponível em:< <http://www.franceculture.fr/emission-contre-histoire-de-la-philosophie-saison-11>>. Acesso em 14.08.2013.

\_\_\_\_\_. *Teoria da Viagem*. Porto Alegre (RS): L&PM, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'eudémonisme social. Contre-histoire de la philosophie t. 5*. Paris: Grasset, 2008.

\_\_\_\_\_. *Les sagesses antiques: contre-histoire de la philosophie t. 1*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2006.

\_\_\_\_\_. *Le christianisme hédoniste: contre-histoire de la philosophie t. 2*. Paris: Grasset, 2006.

\_\_\_\_\_. *L'invention du plaisir: fragments cyrénaïques*. Paris: Librairie Générale Française, 2002.

\_\_\_\_\_. *Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire*. Paris: Grasset, 2000.

\_\_\_\_\_. *À côté du désir d'éternité: fragments d'Égypte*. Éditions Mollat, 1998.

\_\_\_\_\_. *Politique du rebelle: traité de résistance et d'insoumission*. Paris: Grasset, 1997.

\_\_\_\_\_. *Politique du rebelle: traité de résistance et d'insoumission*. Paris: Grasset, 1997.

\_\_\_\_\_. *La Sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Grasset, 1993.

\_\_\_\_\_. *L'art de jouir*. Paris: Grasset, 1991.

\_\_\_\_\_. *Cynismes: portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset, 1990.

\_\_\_\_\_. *Le ventre des philosophes: critique de la raison diététique*. Paris: Grasset, 1989.

PASSOS, Eduardo. *Aulas do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense - Mestrado em Psicologia - da disciplina intitulada: Subjetividade e Clínica*, 2005.

PASSOS, Eduardo. & RAUTER, Cristina. *Comunicação Oral. Aula da Disciplina: Subjetividade e Clínica do Curso de Pós-Graduação Strictu-Sensu (Doutorado) em Psicologia*. Niterói (RJ): Universidade Federal Fluminense, 2009.

PEIXOTO, Paulo de Tarso. *Heterogênesse, Saúde Mental & Transcomposições*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Dos usos da palavra: dos signos à proxemia e parresia como tecnologias na educação*. In: Revista Visões, n. 7. Macaé (RJ): Revista Visões, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Da mutilação do saber à subjetividade mutilada: Verdade, Governamentalidade e Participação*. In: Revista Visões, n. 6, volume 1. Macaé (RJ), Revista Visões, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Cartografias Afetivas em Musicoterapia: Caminhos para o Artesão de Si*, In: Musicoterapia no Rio de Janeiro: novos rumos. Org. Clarice Moura Costa. Rio de Janeiro: Editora CBM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Do esquadrinhamento dos corpos à invenção de práticas instituintes em nos ambulatorios de saúde mental: três movimentos para a heterogênesse*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2007.

PICHON-RIVIERE. *Teoria do Vínculo*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

QUEVEDO. Francisco de. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid: Editorial Tecnos, 2001.

RAUTER, Cristina. *O negativo como obstáculo a uma compreensão da violência contemporânea: criminalidade e coletivo*. Cadernos de Psicanálise (CPRJ), Rio de Janeiro, v. 33, n. 24, p. 78-90, 2011.

RAUTER, Cristina & PEIXOTO, Paulo de Tarso. *Psiquiatria, Saúde Mental e Biopoder: Vida, Controle e Modulação no Contemporâneo*. In: *Psicologia em Estudo*, v. 14, n. 2. Maringá (PR): Psicologia em Estudo, 2009.

REGGIO, David & PEIXOTO, Paulo de Tarso. *Espaços Expressivos: Diversidade e Heterogênesse Urbana*. Macaé (RJ): Revista Visões, 2010.

ROSANVALLON, Pierre. *Esquisse d'une théorie générale de la démocratie (suite)*. *Cours Histoire moderne et contemporaine du politique*. Paris : Collège de France, 2013.

Disponível em : <<http://www.collegedefrance.fr/site/pierrerosanvallon/#|m=course|q=/site/pierre-rosanvallon/course-2012-2013.htm>>. Acesso: em 24 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie générale de la démocratie. Cours Histoire moderne et contemporaine du politique*. Paris : Collège de France, 2012.

Disponível em : <<http://www.collegedefrance.fr/site/pierrerosanvallon/#|m=course|q=/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>>. Acesso: em 03 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce qu'une société démocratique? (II). Cours Histoire moderne et contemporaine du politique*. Paris: Collège de France, 2011. Disponível em:

<<http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/#|m=course|q=/site/pierre-rosanvallon/course-2010-2011.htm>>. Acesso: em 22 abr. 2011.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce qu'une société démocratique? (I). Cours Histoire moderne et contemporaine du politique*. Paris: Collège de France, 2010. Disponível em:

<<http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/#|m=course|q=/site/pierre-rosanvallon/course-2009-2010.htm>>. Acesso: em 27 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. *Les métamorphoses de la légitimité (la démocratie au XXI siècle, (III). Cours Histoire moderne et contemporaine du politique*. Paris: Collège de France, 2008. Disponível em: <http://www.collegedefrance.fr/site/pierrerosanvallon/#|m=course|q=/site/pierre-rosanvallon/course-2007-2008.htm>. Acesso em: 25 out. 2009.

ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Rio de Janeiro: Editora Espaço Tempo, 1989.

ROVÈRE, Maxime. *L'autre Spinoza 3/5 : Spinoza en toutes lettres : la "Correspondance"*. Emissão de "Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organisé par Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 05.01.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-35-spinoza-en-toutes-lettres->>>. Acesso em: 05 jan. 2011.

RÚA, José Luis García. *El sentido de la naturaleza en Epicuro*. Granada: Editorial Comares, 1996.

RUIER, Raymond. *Dieu des religions, dieu de la science*. Paris: Flammarion, 1970.

SCHAFER, Murray R. *Le paysage sonore, le monde comme musique*. Marseille: Éditions Wild Project, 2010.

SERRES, Michel. *O nascimento da física no pensamento de Lucrecio: correntes e turbulências*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SENNET, Richard. *La conscience de l'oeil: urbanisme et société*. France: Verdier, 2009.

\_\_\_\_\_. *La culture du nouveau capitalisme*. France: Éditions Albin Michel: 2006.

\_\_\_\_\_. *O declínio do homem público – as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SÉVÉRAC, Pascal & SUHAMY, Ariel. *Spinoza*. Paris (France): Ellipses, 2008.

SÉVÉRAC, Pascal. *L'autre Spinoza 2/5 : La décision de soi : le "Traité de la Réforme de l'Entendement"*. Emissão de “Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organisé par Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 04.01.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-25-la-decision-de-soi-le-trai>>. Acesso em: 04 jan. 2011.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. France – Grenoble: Millon, 2005.

\_\_\_\_\_. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris: Ellipses, 2004.

SILVEIRA, Teresinha & PEIXOTO, Paulo de Tarso. *A Estética do Contato*. Rio de Janeiro: Arquimedes Editora, 2012.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Edição bilíngüe: latim-português. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. *Éthique*. Bilingue – Latin-Français. Éditions du Seuil, 1999.

\_\_\_\_\_. *Traité de la Réforme de l'entendement; Court Traité; Les Principes de la Philosophie de Descartes; Pensées Méthaphysiques*. Présentation, traduction et notes par Charles Apphun. Paris: GF Flammarion, 1964a.

\_\_\_\_\_. *Traité Politique & Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1964b.

\_\_\_\_\_. *Traité Théologique Politique*. Paris: GF Flammarion, 1965.

STRAUS, Erwin. *Du sens du sens: Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2000.

SUHAMY, Ariel. *L'autre Spinoza 1/5: Liberté, multitude et laïcité : le "Traité Théologico-Politique"*. Emissão de "Les Nouveaux Chemins de la Connaissance, organisé par Raphaël Enthoven, Radio France. Paris, 03.01.2011. Disponível em: <<http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-10-11-l-autre-spinoza-15-liberte-multitude-et-laici>>. Acesso em: 03 jan. 2011.

TILLIE, Maurice. *L'ethos ou l'esthétique propre des huit modes grégoriens de l'Octoéchos*. Nantes. Disponível em: <<http://www.gregorien-nantes.fr/esthetiquegregoriens.htm>> , acesso em 20 jun. 2010.

TRIBOLET, Serge. *Plotin et Lacan: la question du sujet*. Paris: Beauchesne, 2008.

TROUILLAS, Paul. *Séparation et Civilisation*. France: Hermann Éditeurs, 2010.

UEXKÜLL, Jakob Von. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos*. Lisboa (Portugal): Edição Livros do Brasil- s.d.

ULMANN, Reinhold Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VALÉRY, Paul. *Eupalinos ou O Arquiteto*. Edição bilingue. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

VASILENSKAS, Alexandre. *Seminários Embaixo da Mangueira*. Macaé (RJ): Heterogênese Urbana, 2011. (Comunicação Oral).

VAUVERNAGUES, Luc de Clapiers de. *Oeuvres Complètes & Correspondances*. França, Editora Jean-Pierre Jackson, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

VERNANT, Jean Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VINCIGUERA, Lorenzo. *Spinoza et les sciences humaines: les corps et les affects*. Paris: Collège Internationale de Philosophie: 2009.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le Signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_. *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*. Paris: Éditions Kimé, 2001.

VIRILIO, Paul. *Instantanéité et Société*. Émission de Hors Champs, dirigé par Laure Adler em 04.10.2010. France: Radio France, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Le Grand Accélérateur*. France: Éditions Galilée, 2010b.

\_\_\_\_\_. *L'administration de la peur*. France: Les Éditions Textuel, 2010c.

\_\_\_\_\_. *Cybermonde – la politique du pire*. France: Les Éditions Textuel, 2010d.

\_\_\_\_\_. *Le futurisme de l'instant: la propagande du Progrès*. France: Éditions Galilée, 2009.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2013: Mortes Matadas por Armas de Fogo*. Disponível em: < [http://mapadaviolencia.org.br/mapa2013\\_armas.php](http://mapadaviolencia.org.br/mapa2013_armas.php)>. Acesso em: 06 jun. 2013.

\_\_\_\_\_. *Homicídios e Juventude no Brasil*. Disponível em: [http://mapadaviolencia.org.br/mapa2013\\_jovens.php](http://mapadaviolencia.org.br/mapa2013_jovens.php). Acesso em: 06 jun. 2013.

\_\_\_\_\_. *A cor dos homicídios no Brasil*. Disponível em: [http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012\\_cor.php](http://mapadaviolencia.org.br/mapa2012_cor.php). Acesso em: 06 jun. 2013.

WEISS, M. *Psicopedagogia Clínica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido. Uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989