

CONTRA A SUJEIÇÃO E O FASCISMO: FOUCAULT, DELEUZE E GUATTARI. Thiago Canonenco Naldinho, Hélio Rebello Cardoso Júnior. – Humanas – Psicologia – Departamento de História – Faculdade de Ciências e Letras – Campus Assis.

A obra de Foucault pode ser dividida, para melhor compreensão, em três grandes eixos. Durante os anos 60, houve uma maior atenção ao tema da verdade (ou do saber); nos anos 70 à questão do poder; e nos 80 ao *si* (ou sujeito) (ORTEGA, 1999, p.36). Através de suas pesquisas nos dois primeiros eixos, a arqueologia do saber e a analítica do poder, Foucault formula a existência de um complexo formado pela associação do saber com o poder, chamado bio-poder.

Tal complexo, existente desde o começo da Modernidade, atua através de mecanismos, estratégias e dispositivos que o tornam aparentemente invisível aos olhos dos indivíduos, pois ele se insere entre as relações destes com a verdade e com a realidade. Trata-se de um bio-poder, aliado a um poder disciplinar, que produz e prescreve verdades através de instituições, públicas e privadas, com a finalidade de normalizar e individualizar, capturando nesse processo os acontecimentos aleatórios e inéditos quase em totalidade, em favor da norma, do padrão. O homem, sob este ponto de vista, estaria impedido de escapar às imposições de individualidade do “regime de saber”, tornando-se sujeito apenas através de processos de sujeição. Estaria deste modo sob o jugo de um “governo pela individualização”:

[...] creio que, hoje, a individualidade é completamente controlada pelo poder e que nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder. Dizendo de outro modo, eu não creio que a individualização se oponha ao poder, mas, pelo contrário, eu diria que nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um é efeito e instrumento do poder [...] (FOUCAULT, 1994, p. 663).

No entanto, essa dominação imposta pelo bio-poder ao homem não se dá de forma tranqüila. Há focos de resistência sob a forma de um incessante surgimento de subjetivações que transbordam dos corpos e fogem aos moldes pré-definidos, o que implica uma contínua corrida por parte do poder disciplinar em busca da captura desses novos afetos, para, posteriormente, incorporá-los à sua trama de sujeição. O melhor exemplo dessa resistência é a sexualidade, que nunca conseguiu ser dominada efetivamente, pois sempre cria formas inéditas de relação em busca da intensificação dos prazeres (CARDOSO JR, 2005, p. 194).

Sabe-se então que há resistência à sujeição, e que, no caso específico da sexualidade, ela se dá nos corpos e nos prazeres. Entretanto, a analítica do poder foucaultiana não fornecia a fórmula para os indivíduos poderem agir de maneira ativa contra o poder subjetivante. Foucault não sabia como resolver tal questão por estar preso às relações de poder.

Foram precisos alguns anos de reflexão e o contato com experiências políticas encontradas no Irã e na Polônia para que Foucault pudesse conceber uma maneira ativa para a resistência ao poder moderno. Através de um deslocamento teórico no eixo do poder, ele substitui uma concepção negativa do poder, a qual sustentava a hipótese repressiva, por uma noção de poder positiva, produtiva e constituinte de verdade e de objetos, implicando a troca do conceito “poder” por “governo”, o que acabou por conduzir o seu pensamento à temática do governo de si, da autoconstituição (ORTEGA, 1999, p. 35). Passa-se assim de dois para três eixos da experiência, com a inserção da linha do sujeito como possibilidade de libertar-se do ciclo de sujeição imposto pelo poder subjetivante. “Não [existe] nenhum ponto de resistência ao poder político mais útil e com mais prioridade [...] que o consistente numa relação consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 54).

Trata-se de uma conversão do poder. É a linha do poder que ao ser dobrada constitui um dentro, um forro, e é esse espaço que o homem habita. Segundo Foucault, foram os gregos os primeiros a criar esse forro, proporcionando assim uma “*relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si*” (DELEUZE, 1988, p. 108, grifo do autor). O sujeito como terceiro eixo, capaz de impor, através do governo de si, resistência, e até controle, à força que vem do lado de fora. Ora, essa independência característica da relação consigo, essa capacidade de se auto-afetar, se mostra clara no duplo descolamento que os gregos efetuaram: uma derivação da relação consigo da relação com os outros e também a constituição de si como derivação de um código moral: surge assim a *existência estética*.

Foucault esbarra com a temática da estilização da existência no processo de elaboração da sua *História da Sexualidade*. “Fui levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas feita a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 1984, p. 16). Em o *Uso dos prazeres* e no *Cuidado de Si* é relatado o modo como na Antiguidade os gregos, bem como mais tarde os romanos, tinham por grande objetivo a construção de suas vidas como obras de arte. Não havia um código moral rígido, mas sim “a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência” (FOUCAULT, 2004, p. 289). Através de práticas de si, refletidas e voluntárias, os homens se fixavam regras de conduta, como também exerciam um constante trabalho de elaboração de si com a finalidade de alcançar uma forma de existência bela e digna de exemplo. Essa escultura de si exigia um tremendo esforço por parte dos indivíduos, pois uma das problematizações morais na época se deu em relação aos *aphrodisia*, ou seja, à dinâmica constituída pelos atos, prazeres e desejos relacionados à atividade sexual (FOUCAULT, 1995, p. 263-266). Assim sendo, aquele que quisesse fazer de si um homem admirado deveria enfrentar e dominar seus mais fortes apetites e paixões, o que implicava numa moral de dominação (FOUCAULT, 1984, p. 71,77; SOUZA, 2000, p. 755-757).

Esse cuidado consigo significava muito para os antigos gregos, pois remetia diretamente a duas questões fundamentais, a liberdade e o governo dos outros. A liberdade não era só uma preocupação da *pólis*, mas também do indivíduo. Ser escravo de suas paixões era considerado como um desonroso estado de submissão em uma sociedade de ética viril, ativa. Quanto ao governo, só aquele que conseguisse vencer a batalha contra seus apetites estaria apto a governar os outros, ou seja, através do governo de si alcançava-se o governo dos outros. Tal governo se exercia sob a forma de dominação tanto em relação a casa e à *pólis*, quanto à esposa e ao jovem amante, sendo por isso os parceiros nas relações sexuais considerados objetos, cujo uso era foco de preocupação moral (SOUZA, 2000, p. 748).

Apesar de muito valorizada, a estética da existência foi desaparecendo durante a passagem da moral antiga para a moral cristã. As práticas de si, continuamente utilizadas na Antiguidade, foram perdendo autonomia e importância ao serem incorporadas por instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico (FOUCAULT, 2004, p. 265). O cuidado de si, que atravessou todo o pensamento moral da Antiguidade, se converte dentro de nossas sociedades em alguma coisa suspeita.

Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo (FOUCAULT, 2004, p. 268).

O que se dá numa gradual transição da moral “antiga”, mais orientada para a ética, para a pastoral cristã, mais orientada para o código, ou seja, a constituição do sujeito não se dá mais segundo um *savoir-faire* (uma arte da existência), mas sim como obediência a um código. Nessa última, a substância ética não será mais os *aphrodisia*, mas a “carne” e o desejo, passando o cuidado de si de condição essencial no processo de autoconstituição para condição de decifração e renúncia de si.

Voltamos assim à questão inicial do texto sobre a sujeição por uma força externa que impõe ao indivíduo uma subjetividade. Como já dissemos, a maior resistência ao poder subjetivante está na relação consigo. No entanto, como poderíamos através dessa relação atuar ativamente contra os processos de sujeição? Segundo Foucault, o primeiro passo é a recusa das coerções como luta contra o governo pela individualização, seguida pela injunção à imaginação e criação de novas formas de vida (SOUZA, 2000, p. 103). Surge, dessa maneira, na atualidade, a necessidade de uma *reabilitação da estilística da existência*, a qual proporcionaria ao indivíduo, através de práticas de si (ascese), transformar sua maneira de pensar e realizar em si uma forma de vida inédita. Pensar de maneira diferente, experimentar, valorizar os acontecimentos inéditos que podem “arrombar a porta” de sua identidade estática. “A questão, assim, é produzir, criar, inventar novos modos de subjetividade, novos estilos de vida, novos vínculos e laços comunitários para além das formas de vida empobrecidas e individualistas implantadas pelas técnicas e relações de poder” (BRANCO, 2005, p. 182), para assim alcançarmos uma subjetividade anárquica, autônoma, livre.

Amizade e vida não fascista

O projeto foucaultiano para a atualidade está orientado, como vimos, no sentido de uma reabilitação da estilística da existência. No entanto, Foucault não sugere com isso que possamos resolver os problemas atuais com uma solução desenvolvida em outra época. Sua proposta quanto à reabilitação da estilística da existência não se refere àquela praticada pelos antigos, baseada em relações de dominação, mas sim a uma dimensão sobreindividual sob a forma da *amizade*.

Essa amizade difere daquela praticada na Antiguidade, pois é uma fonte de criação e experimentação de formas de relacionamento em oposição à forma institucionalizada que a mesma possuía nas antigas sociedades greco-romanas. Além disso, enquanto na amizade entre os antigos havia uma supressão das relações sexuais, na foucaultiana há a utilização da sexualidade para a criação de múltiplas e inéditas relações, bem como a busca da reciprocidade nos prazeres focalizando o aumento do prazer próprio e do outro (o amigo). É evidente que há então, na amizade defendida por Foucault, uma constante preocupação com o outro. No entanto, essa forma de relacionamento não se limita apenas ao nível privado.

O projeto foucaultiano de uma ética da amizade no contexto de uma possível atualização da estética da existência permite transcender o marco da auto-elaboração individual para se colocar numa dimensão coletiva (ORTEGA, 1999, p. 171).

O que se enfoca não é a identificação e valorização de formas de identidades com características em comum, mas sim um esforço para a compreensão e aceitação do outro como diferença inquietante. Na amizade cria-se um espaço de convivência capaz de considerar tanto demandas individuais quanto objetivos coletivos, o que nos oferece subsídios para entendê-la como uma subjetivação coletiva, produtora de formas de vida e de sociedade.

É exatamente por possuir essa capacidade de criar formas de vida inéditas e improváveis que a amizade é situada por Foucault como transgressiva em oposição às formas de relacionamento prescritas e institucionalizadas (ORTEGA, 1999, p. 177). Esse poder de romper, ou transpor, a norma é devido a amizade proporcionar um espaço fértil de invenção de novas formas de lutas, as quais têm por objetivo principal sempre conquistar, ou manter, um território onde seja possível praticar um exercício de liberdade autônomo. Nessas lutas reivindicaríamos, em vez de uma igualdade de direitos individuais, um novo *direito relacional*. Assim, por exemplo, a luta homossexual não deveria estar focada apenas na exigência de direitos correntes entre os heterossexuais, como o matrimônio, adoção ou herança, mas sim na possibilidade de criar novas formas possíveis de relações (ORTEGA, 1999, p. 169).

Podemos compreender assim a amizade como uma forma de vida, a qual possui justamente a característica de assumir inúmeras outras formas. Um modo de se viver no qual não há regras *a priori*, mas sim o objetivo de inventar novas relações não institucionalizadas nem institucionalizáveis, respeitando e compreendendo a diferença encarnada no outro como material de criação de sua própria subjetividade. Uma relação, ainda sem forma, a ser inventada do A ao Z (FOUCAULT, 1981).

Paralelamente, mas bem próximo ao conceito de amizade foucaultiana, aparece a noção de *vida não fascista* encontrada em *O anti-Édipo*, uma das obras da parceria formada por Deleuze e Guattari. Segundo Foucault, esse grande livro, considerado por ele o primeiro livro de ética escrito na França desde muito tempo, pode ser entendido como um guia, ou um manual da vida cotidiana. Aquele que seguir suas propostas estará experimentando um estilo de vida e um modo de pensamento anti-Édipo, e é por isso que Foucault define tal livro como uma arte da existência. Segundo ele, podemos pensá-lo como uma *introdução à vida não fascista*.

Essa vida não fascista se caracteriza pela total, ou quase total, ausência dos fascismos que habitualmente estão incrustados em nossos pensamentos, corpos e comportamentos. Carregamos esses fascismos devido ao intenso fluxo da axiomática capitalista que nos atinge constante, a qual nos convence do que é certo ou errado, dever ou crime, saúde ou doença; que afasta para a periferia qualquer demonstração de revolução; que desterritorializa e esquizofreniza fluxos, mas também os reterritorializa com o objetivo de não perdê-los; e que acima de tudo seduz o oprimido com sua potência, convencendo-o a procurar seus interesses, suas metas e sua felicidade no sistema, sem que esse saiba que está, desse modo, sustentando aquele que o explora.

Devido a essa lógica intrincada do capitalismo, podemos continuar a ser fascistas mesmo imersos em uma luta revolucionária por novas possibilidades. Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari distinguem os investimentos sociais: investimento libidinal inconsciente de grupo ou de *desejo*, e o

investimento pré-consciente de classe ou de *interesse*; e demonstram que é através de um complicado jogo entre esses dois tipos de investimentos que algo se constitui como realmente revolucionário ou fascista.

Interesses pré-conscientes realmente revolucionários não implicam necessariamente investimentos inconscientes de mesma natureza; nunca um aparelho de interesse vale por uma máquina de desejo DELEUZE; GUATTARI, 1966, p. 365).

Neste jogo, o fator decisivo está na relação que se dá entre o desejo e o conjunto molar, pois é somente quando o desejo submete o grande conjunto às multiplicidades funcionais formadas por ele na escala molecular, ao invés de ser submetido a esse conjunto, que se dá a sua penetração no campo social, ou seja, há a subordinação do *socius*, ou forma de potência, à produção desejante. É permitindo que a produção desejante transcorra sem metas, sem interesses, sem freios, que se constitui como revolucionário e se escapa ao fascismo.

Aquele que vive de forma não fascista prefere o múltiplo ao único, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas; entende que o produtivo não é sedentário, mas nômade; e certamente não é apaixonado pelo poder. Sua luta não se destinará a exigir da política o restabelecimento dos direitos do indivíduo definidos pela filosofia, mas a um processo de “desindividualização” através da multiplicação, de um agenciamento de combinações diferentes (FOUCAULT, [197?]).

Por tudo isso, é evidente que surgem em destaque, mesmo através de uma pesquisa ainda incipiente, pontos de encontro entre os conceitos de amizade e vida não fascista. Tal fato sugere a possibilidade de se traçar um paralelo com maior profundidade entre tais conceitos, o que poderia vir adicionar força à tese de um intenso intercâmbio entre as obras de Foucault e da parceria Deleuze/Guattari.

Referências Bibliográficas

BRANCO, G. C. As lutas pela autonomia em Michel Foucault. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CARDOSO JR, H. R. Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.) *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1966.

FOUCAULT, M. L'anti-Oedipe: une introduction à la vie non fasciste. Magazine Littéraire, n° 257, p. 50, [197?].

FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. Gai Pied, n° 25, p. 38-39, abr. 1981.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstorage*, Frankfurt/Main: Materialis Verlag, 1985.

FOUCAULT, M. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos, v. 5).

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

SOUZA, S. C. *A ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

Bolsa: FAPESP.