



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Ivan Maia de Mello

**AUTOPOIESIS DO CORPOEMA:
A VIDA COMO OBRA DE ARTE**

Salvador
Fevereiro 2012

Ivan Maia de Mello

**AUTOPOIESIS DO CORPOEMA:
A VIDA COMO OBRA DE ARTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de concentração: Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica

Orientador: Prof. Doutor Dante Augusto Galeffi

Salvador
Fevereiro 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - Mestrado e Doutorado

ATA DA DEFESA PÚBLICA DE DOUTORADO DE IVAN
MAIA DE MELLO, NO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – MESTRADO E
DOUTORADO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA.

Aos seis dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e doze, às quinze horas, reuniu-se no auditório I, desta Faculdade de Educação, a Comissão Examinadora composta pelos Professores Doutores Maria Roseli Gomes Brito de Sá, Teresinha Fróes Burnham, Suzane Lima Costa, José Henrique de Freitas Santos, Joaquim Antonio Rodrigues Viana Neto, Jarlee Oliveira Silva Salviano e por mim Dante Augusto Galeffi, orientador, para julgar o trabalho intitulado: "AUTOPOIESIS DO CORPOEMA: A VIDA COMO OBRA DE ARTE", de autoria de Ivan Maia de Mello. Após arguição e discussão, a banca examinou, analisou e avaliou o referido trabalho, chegando a conclusão que este está APROVADO. Nada mais havendo a ser tratado, esta Comissão Examinadora encerrou a reunião da qual eu lavrei a presente ATA, que após lida e achada conforme, vai assinada pelos presentes e encerrada por mim Dante Augusto Galeffi. Salvador, 06 de fevereiro de 2012.

Maria Roseli de Sá
José Henrique de Freitas Santos
Jarlee Salviano
Dante Augusto Galeffi
Ivan Maia de Mello

CONFERE COM O ORIGINAL
DATA: 02/04/2012
Eliene B. Batista
Secretária Executiva
SIAPE: 1659286
PPGE/FACED/UFBA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ivan Maia de Mello

Autopoiesis do corpoema: a vida como obra de arte

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de concentração: Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Dante Galeffi
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dra. Teresinha Fróes Burnham
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dra. Roseli Sá
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Jarlee Salviano
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Suzane Costa
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Henrique Freitas
Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Joaquim Viana
Instituição: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIAS

Esta tese é dedicada a:

Meus filhos Ísis, Ikan e Íris e à neta Iasmim, para que possam melhor educarem-se a si mesmos.

A Lílian Carneiro, para que nosso amor mantenha aceso em nós o fogo da criação, a chama de quem ama.

Aos baianimados amigos Daniele Helfstein, Roque Júnior e Ana Elisa, Jair Tenório, Helio Carneiro, Raul Moreira, Douglas de Almeida, Gustavo Felicíssimo, José Inácio Vieira de Mello, Geraldo Maia, Carlos Pronzato, Paulo Silva, Maíra Di Natale, Natalia Landolfo, Stephanie Galdino, Dayane Santos, entre outros bons parceiros, para alimentar novos agenciamentos

Aos carioqueridos amigos Julia Limaverde, Luis Lopez, Christian Carmo, Taisa Matos, Mabel Ludka, Helena Castro, Fernanda Kut, Mirele Guedes e toda a turma de TerraUna.

Aos poetas, professores e escritores pernambucanas Graça Graúna, Jommard Muniz de Brito, Wilson Araújo de Souza, Juarez Correira, Marcelo Mário Melo, Jorge Lopes, Miró, Lara, Valmir Jordão, Eduardo Nascimento, Fernando Chile, Samuca Santos, Eunápio Mário, Tony Apolinário, Alexandre Nunes, Helcio Batista, Andresa Ventura e Ana Paula Tenório.

Aos professores André Martins, André Itaparica, Renato Noguera, Marcos Von Zuben, Filipe Ceppas, Miguel Angel Barrenechea, Daniel Lins, Rosa Dias e Roberto Machado

Ao poeta e professor de literatura André Teles e a José Lima Junior, para alimentar o pensamento da *corpoeticidade*.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a toda minha vida pela oportunidade de ter pesquisado e experimentado a *autopoiesis* do *corpoema* como poeta, ator, dançarino, letrista de música, pintor de camisas, ecologista, educador, pai, parteiro, professor, leitor, amigo e amante, entre outras experiências.

E a meu amor Lílian Carneiro pelo interesse intelectual, apoio afetivo, terapêutico e prático na produção desta tese.

A minha mãe Irene Maia, por seu amor generoso e apoio constante.

A meu pai Ivo Mello, por seu humor de Velho Lobo do Mar e a minha tia Iza Mello pelo estímulo ao poetar. Aos irmãos Iran e Ivson, pelo apoio em Recife e São Paulo, respectivamente.

Aos artistas que participaram do grupo Corpoema e os que participaram posteriormente das Oficinas *Autopoiesis do corpoema*

Aos estudantes que acompanharam, participando ativamente, de minhas aulas no Bacharelado Interdisciplinar em Artes e aos colegas professores do Instituto Milton Santos de Humanidades, Artes e Ciências com quem efetivei boas parcerias, particularmente aos membros do Agenciamento Coletivo.

Aos meus colegas de pós-graduação do mestrado e doutorado em Educação da Faced-UFBA, pelas ricas e bem humoradas interações.

Aos professores Roseli Sá, Teresinha Fróes, Suzane Costa, Jarlee Salviano, Henrique Freitas e Joaquim Viana, pela disposição em participar da banca desta tese, além de outras colaborações.

Ao meu orientador e um dos autores estudados nesta tese, professor Dante Galeffi, pela orientação amigável da sabedoria, portanto, filosófica, e seu estilo dadivoso de acolher o pensar e o criar.

RESUMO

A tese aborda a questão da auto-educação a partir da perspectiva de Friedrich Nietzsche e outros pensadores, que o tomaram como referência para pensar filosoficamente possibilidades de uma aprendizagem voltada para fazer da vida uma obra de arte. A questão problematizada é como esta aprendizagem pode ocorrer de modo cada vez mais autônomo configurando uma arte de viver direcionada para a poetização da existência. A auto-educação é pensada como parte de uma *autopoiesis*, um processo de subjetivação mais abrangente quanto aos aspectos da existência em que a aprendizagem é experimentada no sentido proposto por Nietzsche para fazer da vida uma obra de arte, tornando-se poeta da própria existência e tomando o corpo como fio condutor desse processo.

A perspectiva de Nietzsche é considerada juntamente com algumas outras que se apropriaram dela para formularem suas próprias concepções, tais como, principalmente: Oswald de Andrade, pela *Antropofagia* como visão de mundo voltada para a apropriação seletiva da alteridade subjetiva; Martin Heidegger, pela hermenêutica do acontecimento apropriativo na criação poética; Michel Foucault, pela genealogia dos processos de subjetivação, abrangendo desde a antiguidade greco-romana até a contemporaneidade, que o permitiu formular a questão da estética da existência; Gilles Deleuze e Felix Guattari, pela cartografia da *autopoiesis* como processo de subjetivação singularizante, modulado por paradigmas estéticos apropriados; e Dante Galeffi, pela proposta poemático-pedagógica de uma educação transdisciplinar para o fazer inventivo do ser-sendo, que configura a *vita poemática*.

Essas e outras perspectivas foram usadas para elaborar a proposta de uma educação autopoietica do corpo criador que Nietzsche indicou como o ser próprio, e foi denominado nesta tese de *corpoema*. A educação autopoietica do *corpoema* é pensada ao longo da experimentação da *autopoiesis* em alguns campos da existência, nos quais se constitui a estética da existência *corpoética*: os campos de experimentação da habitação do espaço de vida, da dinâmica corporal dos impulsos, das relações de poder, das valorações afetivas, das linguagens de expressão e da compreensão dos sentidos do viver.

Em cada um desses campos, são consideradas tendências vitais a serem apropriadas e dificuldades a serem superadas para a composição de um estilo singular na arte de viver corpoética, voltada para a poetização do corpo e incorporação da poesia. Assim, quanto à experiência da habitação, as tendências voltadas para o local e o global; quanto à corporeidade, as tendências dos impulsos eróticos e fraternos; quanto às relações de poder, as tendências para a emancipação e para a solidariedade; quanto à afetividade, as tendências para a dignidade ética e para a intensidade passional; quanto à expressividade, as tendências para a linguagem figurada e para o discurso conceitual; quanto à experiência da compreensão, as tendências para o aprofundamento e para a abrangência.

A *autopoiesis* do *corpoema* é, portanto, apresentada transversalmente numa cartografia genealógica do processo de subjetivação constituído por essas experimentações, guiadas pelas perspectivas consideradas, no sentido de configurar um estilo *corpoético* para essa estética da existência autopoietica.

Palavras-chave: Auto-educação. Autocriação. Subjetivação. Singularização. Estética da existência. Experimentação.

ABSTRACT

The question of self-education is approached from the perspective of Friedrich Nietzsche and other authors, who took him as reference to think philosophically the possibilities of a learning whose objective is to make life a work of art. The problematized question is how this apprenticeship may occur in a more autonomous way configuring an art of living directed to the poeticization of existence. Self-education is thought as part of an *autopoiesis*, a widely process of subjectification that includes some aspects of existence in which the apprenticeship is experimented according to Nietzsche's proposal to make life a work of art, becoming the poet of one's own existence and considering the body as a conducting thread of this process.

Nietzsche's perspective is considered together with some others which appropriated his ideas to formulate their own conceptions, like, mainly: Oswald de Andrade, for his Anthropophagic world vision turned to a selective appropriation of a subjective otherness; Martin Heidegger, for his hermeneutics of the appropriative happening in poetry creation; Michel Foucault, for his genealogy of subjectification processes, including since greco-roman antiquity until contemporaneity, which allowed him to formulate the question of the esthetics of existence; Gilles Deleuze and Felix Guattari, for their cartography of *autopoiesis* as a singularizing subjectification process, modulated by proper esthetical paradigms; and Dante Galeffi, for his poematic-pedagogical proposal of a transdisciplinary education for an inventive producing of being, which configures the *poematic vita*.

These and other perspectives were used to elaborate the proposal of an autopoietic education of the creator body that Nietzsche considered as the self, and is named in this thesis as *corpoema*. The autopoietic education of *corpoema* is thought along the experimentation of *autopoiesis* in some spheres of existence, in which the esthetics of existence of *corpoema* is constituted. They are the spheres of experimentation of: vital space occupation, body's dynamic of impulses, power relations, affective evaluations, languages of expression, and comprehension of living meanings.

In each of these spheres, vital tendencies to be appropriated and difficulties to be overcome are considered to compose a singular style of *corpoema's* art of living, turning to poeticization of the body and embodiment of poetry. Therefore, concerning the habitation experience, the tendencies for local and global; concerning the body experience, the tendencies for erotic and fraternal impulses; concerning the power relations, the tendencies for emancipation and solidarity; concerning affectivity, the tendencies for ethical dignity and for passionate intensity; concerning expressivity, the tendencies for figurative languages and for conceptual discourse; concerning comprehension, the tendencies for deepening and for expanding.

Corpoema's autopoiesis is thus presented transversally in a genealogical cartography of the subjectification process constituted by these experimentations, guided by the considered perspectives, in the way of setting the *corpoema's* style for this autopoietic esthetics of existence.

Keywords: Self-education. Autocriation. Subjectification. Singularization. Esthetics of existence. Experimentation.

PRÓLOGO:

INFINIETZSCHE

Infinitivamente agradecer:

**Pela revelação visionária da divina natureza
do esforço sobre-humano
no sentido de tornar-se o que se é**

**Pela revolição da potência de vidadançar a existência
ludicamente como uma criança**

**Pela feliciádida de superar a si mesmo
e dizer amém ao bem
e amem ao mal também**

**Pela apolínea apologia do dionicínico fêxtase
de celebrar tudo que a vida vem a ser**

**Pela loucurada sensibilidade
que agrade serve à transmutação afetiva dos valores**

**Por transsentir cada fenômeno através da aparência
que o inconscientista da Gaia Ciência examina**

**Pela ousadia-a-dia que a genial genealogia da moralma
nos incita a experimentalizar**

**Pela inspiração transpiradora do corpoema em sua auto-superação
experimentao**

**Pela vitalizante vontade de potencializar os impulsos transbordantes da
biológica de nossos instintos criadores**

Pela corpoética respiritualidade teatrágica ditirâmbica

**Pela veracidade das transfigurações metafóricas das intuições
numa estética da existência autopoietica**

Pela sincronicidade da metamorfase do ocaso da causalidade

Pelo futuro do moderno retorno do eterno devir.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO: Um caminho transdisciplinar de auto-educação..... | 9 |
| PRIMEIRA PARTE: As perspectivas devoradas ou Saltando por sobre ombros de gigantes | |
| CAPÍTULO 1: Nietzsche: O corpo criador, poeta da própria existência..... | 25 |
| CAPÍTULO 2: Oswald: O instinto lúdico-antropofágico de incorporação apropriativa..... | 34 |
| CAPÍTULO 3: Heidegger: Como habitar poeticamente o mundo..... | 44 |
| CAPÍTULO 4: Foucault: A estética da existência..... | 49 |
| CAPÍTULO 5: Deleuze & Guattari: A singularização subjetiva..... | 61 |
| CAPÍTULO 6: Galeffi: a <i>vita</i> poemática..... | 78 |
| SEGUNDA PARTE: <i>Autopoiesis do corpoema</i>: um caminho de crítica e experimentação criativa..... | 84 |
| CAPÍTULO 7: <i>Topos</i> - O campo de experimentação do espaço..... | 90 |
| CAPÍTULO 8: <i>Soma</i> - O campo de experimentação da corporeidade..... | 111 |
| CAPÍTULO 9: <i>Arqué</i> - O campo de experimentação do poder..... | 125 |
| CAPÍTULO 10: <i>Psyquê</i> – O campo de experimentação dos sentimentos..... | 141 |
| CAPÍTULO 11: <i>Poiesis</i> – O campo de experimentação da linguagem | 156 |
| CAPÍTULO 12: <i>Sophia</i> – O campo de experimentação da compreensão..... | 172 |
| CONCLUSÃO: Abertura ao devir..... | 191 |
| REFERÊNCIAS..... | 193 |

INTRODUÇÃO: Um Caminho Transdisciplinar de Auto-Educação

Esta tese se insere na linha de pesquisa Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica, pois visa produzir uma interpretação filosófica do processo de autocriação, ou *autopoiesis*, do “corpo criador”, aqui chamado de *corpoema*.

O tema da tese surge da problematização filosófica de um dos grandes temas do pensamento de Friedrich Nietzsche, discutido ao longo de sua obra com diferentes formulações e considerado aqui como a questão da autocriação, processo no qual o ser em devir cria a si mesmo, definindo seu modo de existência – incluído aí o modo de pensar, sentir, perceber, agir – a partir de seu corpo, que o Zarathustra, personagem do *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche, considera como o ser próprio e o chama de “corpo criador” (NIETZSCHE, 2003a, p. 61). Esse processo de autocriação no qual o indivíduo cria a si mesmo (que pode também ser pensado de outro modo como auto-organização) é o processo que ocorre de modo singular através de uma apropriação de si mesmo, por meio da efetivação das possibilidades existenciais mais próprias, e que tem sido interpretado desde Píndaro (poeta lírico grego), passando por Hölderlin, Nietzsche e Heidegger, como o percurso no qual alguém torna-se o que é.

A inserção da tese na linha de pesquisa considerada é devida à perspectiva epistemológica transdisciplinar adotada para elaborar a compreensão das possibilidades existenciais do *corpoema* em sua *autopoiesis*. Essa tese situa-se então no âmbito de uma filosofia da educação que reflete sobre um aspecto essencial do processo educativo, a saber: a auto-educação. Este foi um tema da reflexão nietzschiana desde a fase inicial em sua juventude, quando pensou o cultivo de si como percurso no qual ocorre a educação de si, como explica Rosa Dias, em sua obra *Nietzsche educador*:

Assim, para Nietzsche, a formação autêntica não é uma volta ao ‘eu’ verdadeiro, nem o desmascaramento dos obstáculos fictícios que entravam a cultura do ‘eu’. O ‘eu’ é uma construção, um ‘cultivo de si’ permanente. Para ousar ser um ‘si mesmo’, é preciso antes de mais nada uma tarefa educativa. (DIAS, 1993, p. 69)

Do mesmo modo, foi também o tema da hermenêutica da subjetividade desenvolvida por Foucault em seus últimos textos, cursos e entrevistas, nas quais formulou a concepção de uma estética da existência baseada no cuidado de si.

A auto-educação é pensada aqui como o processo de apropriação existencial de todas as experiências de aprendizagem vivenciadas nos mais diversos contextos: na educação formal em nível superior, médio e fundamental, assim como na educação informal.

A criação existencial de um modo de vida pode ser pensada a partir da fala de Zaratustra, quando este assume a condição humana a partir da qual ele se lança no devir sobre-humano do corpo criador, dizendo: “E como suportaria eu ser homem se o homem não fosse, também, poeta, e decifrador de enigmas e redentor do acaso!” (NIETZSCHE, 2003a, p. 172). Portanto, para decifrarmos o enigma da *autopoiesis* é preciso tornar-se poeta para redimir todo casual desvio, fuga ou queda, no caminho da auto-educação: redimir tais acasos por meio da vontade criadora do *corpoeta*.

O *corpoema* torna-se assim o signo de um sentido imanente de unidade diversificada que serve de *metáfora pedagógica* para conduzir (em grego, *agogós*, o que conduz) a *paidéia* auto-educativa na compreensão de suas possibilidades de autocriação ou *autopoiesis*, fazendo, como propõe Nietzsche, da vida uma obra de arte, ou seja, tornando-se o poeta de sua própria vida. Na obra *Paideia*, Werner Jaeger nos apresenta o processo de autoformação do indivíduo na poesia jônico-eólica onde os poetas líricos gregos são apresentados com suas expressões singulares de uma subjetividade emergente, a que surge quando o poeta começa a falar de seus próprios sentimentos, afetos, valores, desejos, etc. Em outro capítulo, dedicado especialmente a Píndaro, ele cita os versos deste poeta lírico que dizem: “Quem só tem o que aprendeu, é um homem obscuro e indeciso, jamais caminha com um passo firme. Apenas esquadrinha com imaturo espírito mil coisas altas” (JAEGER, 2003, p. 265). Tornar-se poeta da própria vida, como sugere Nietzsche, requer justamente isto: não saber apenas o que aprendeu, mas sobretudo o que não aprendeu porém inventou.

A relevância do corpo como ser próprio evidencia-se ainda através das palavras de Nietzsche no *Ecce homo*, sua autobiografia, na qual a questão da saúde e da alimentação são pensadas em função do aumento da potência vital. Diz ele:

[...] fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia [...]. De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a ‘salvação da humanidade’ do que de qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: ‘como você deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtú*, de virtude livre de moralina?’ (NIETZSCHE, 2001b, p. 35-36, grifo do autor)

Assim como em relação à questão do movimento, em que ele critica o sedentarismo do modo de vida dos pensadores em geral, quando diz:

“[...] não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos não festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras – a vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro pecado contra o santo espírito.” (IDEM, p. 38)

E o que quer este *corpoema*? Enquanto corpo criador, o que o ser próprio quer acima de tudo é, como diz Zaratustra, “criar para além de si” (NIETZSCHE, 2003a, p.61) Com isso, a partir dessa leitura hermenêutica do *Assim falou Zaratustra*, pode-se apresentar a proposta desta tese como a de elaborar a compreensão da *autopoiesis* do *corpoema*, enquanto *caminho do ser próprio corporal criador em devir, que cria a si mesmo, por si mesmo e para além de si mesmo, tornando-se o que é: poeta da própria existência que faz da vida uma obra de arte por meio de um estilo singular na arte de viver que configura uma estética da existência corpoética*.

A auto-educação é – ou ao menos deveria ser - um aspecto fundamental da formação de professores e educadores em geral, assim como na formação profissional em qualquer área das atividades humanas – nas ciências, nas artes, na política, etc., ou ainda na educação formal, escolar, institucionalizada, bem como na educação informal desenvolvida em contextos sócio-culturais populares, alternativos ou marginalizados, como é o caso na educação de crianças de rua, formação de brincantes da cultura popular, artesãos, formação de terapeutas da medicina alternativa/complementar, instrutores de yôga, mestres de capoeira, artes marciais, meditação, etc.

A auto-educação é uma dimensão essencial da educação, pois não se poderia considerar como educação um processo do qual o aprendiz ou educando, ou ainda profissional em formação, não participasse ativamente, envolvido com e empenhado em sua própria educação. Tal possibilidade seria uma mera imposição de conteúdos e formas de existência que poderíamos caracterizar, segundo Felix Guattari, como uma produção de subjetividade modelizada, contra o que protesta Oswald de Andrade, em seu *Manifesto Antropófago*, dizendo: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida.” (ANDRADE, 1970, p. 14).

Por outro lado, um autêntico processo educativo implica numa singularização subjetiva, na qual ocorre uma apropriação de possibilidades próprias e apropriadas. Portanto,

na relação de ensino e aprendizagem, a autonomia do aprendente é um objetivo essencial, que possibilita a este escolher o que quer aprender ou não, assim como o que quer desaprender.

Com isso justifica-se a escolha por um tema decisivo como a auto-educação, a qual é pensada enquanto autocriação do corpo criador, aqui chamada de *autopoiesis do corpoema*. A relevância do tema escolhido nesta tese para o campo da filosofia da educação vem à tona quando se pensa a práxis pedagógica em sua possibilidade de conduzir o educando a uma aprendizagem autônoma, que se apropria das oportunidades abertas pela relação de ensino para, entre outras habilidades e competências, aprender a ver, pensar e falar ou escrever, o que Nietzsche considerou, no *Crepúsculo dos Ídolos*, como “as três tarefas em virtude das quais se tem necessidade de educadores” (NIETZSCHE, 2006a, p. 60).

Isso significa que a proposta de auto-educação inerente à possibilidade de autocriação do corpo criador passa pela abertura existencial a uma grande experimentação heterogênica, produtora, como pensam Deleuze e Guattari, de processos diferenciados de subjetivação, que atravessam os diversos universos de referência que constituem os territórios da subjetividade, seguindo a linha de fuga de um pensamento nômade, marcado pela transversalidade do desejo de aprender a potencializar os impulsos vitais.

A interpretação da *autopoiesis* como um devir pindárico, no qual alguém vem a ser o que é, que foi enunciado originalmente como um imperativo pelo poeta grego Píndaro¹ e retomado por Holderlin, Nietzsche e Heidegger, foi objeto da hermenêutica exposta em minha dissertação de Mestrado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, denominada *A autocriação de Zarathustra, como caminho crítico de criação do pensamento de Nietzsche*. Esta tese apresenta-se, portanto, como uma retomada da discussão desenvolvida na dissertação do Mestrado, na qual busco ampliá-la e aprofundá-la, para além daqueles autores considerados então – principalmente Heidegger, Foucault, Deleuze e Guattari - incluindo as perspectivas de outros pensadores, como Dante Galeffi e Oswald de Andrade. O primeiro destes será considerado quanto à transdisciplinaridade de sua proposta poemático-pedagógica que mantém umnexo essencial com o tema da *autopoiesis* e o outro, pela perspectiva apropriativa de interpretação da autocriação do corpo criador, possibilitada pela noção de antropofagia, enquanto incorporação de elementos estilísticos de uma alteridade que é “devorada” em suas componentes subjetivas.

¹ O imperativo pindárico “torna-te o que és” foi enunciado num verso da sua Segunda Ode Pítica. Cf. PINDAR. *The odes of Pindar*. Tradução para o inglês de Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

O que emerge das considerações feitas até aqui é a complexidade da proposta de elucidar a compreensão das possibilidades existenciais para a *autopoiesis* do *corpoema*. Este objetivo geral se desdobra na cartografia da heterogênesse de vários processos específicos de produção de subjetividade que compõem a estética de uma existência autopoietica. O objetivo geral da tese pode então ser definido pela tarefa cartográfica e genealógica de interpretar a *autopoiesis* do *corpoema*, explicitando os aspectos essenciais do acontecimento apropriativo desencadeado pela produção de subjetividade singularizante, na qual o ser torna-se o que é, em meio ao processo auto-educativo transdisciplinar. Consideramos para isso o perspectivismo interpretativo genealógico de Nietzsche, a hermenêutica genealógica de Foucault e a cartografia da transversalidade ou “pensamento nômade” de Deleuze e Guattari.

Um aspecto essencial desta *autopoiesis*, que define alguns objetivos específicos da tese, vem à tona quando se considera a ampla experimentação de vivências práticas e teóricas que constitui a complexidade da *autopoiesis*. Os objetivos específicos que se definem então são os que surgem do propósito de mapear as principais linhas de referência da produção de subjetividade que se desenvolve segundo a *transversalidade transdisciplinar* do desejo de aprendizagem no processo de auto-educação.

Isso significa, primeiramente, considerar a perspectiva de Nietzsche da *autocriação* do corpo criador, enquanto interpretação trágico-dionisíaca do modo como a vontade de potência transmuta o valor e o significado das experiências vividas, incorporando os impulsos mais vitais ao processo auto-educativo do cultivo de si. A vitalidade desses impulsos precisa então ser avaliada do ponto de vista da grande saúde do corpo criador, cuja potência *autopoietica* visa fazer da vida uma obra de arte, tornando-se poeta da própria existência. Para isso, é necessário examinar genealógicamente, segundo Nietzsche, as perspectivas e possibilidades que se apresentam no caminho de autocriação do corpo criador.

Em segundo lugar, torna-se necessário considerar a visão-de-mundo da Antropofagia de Oswald de Andrade, na qual a existência, interpretada como “devoração”, é conduzida por um instinto lúdico, o “instinto *caraiiba*”, com seu “caráter orgiástico”, movido pelo “sentimento órfico” descrito por Oswald como correspondente ao teor mágico da incorporação antropofágica da alteridade em suas virtudes, apropriadas à criação cultural da vida como arte.

A terceira perspectiva abordada volta-se para a hermenêutica da subjetividade desenvolvida por Foucault, no sentido de compreender, através da genealogia das práticas

gregas e romanas do cultivo de si, quais as possibilidades de interpretar a *autopoiesis* do *corpoema* na perspectiva da estética da existência, que se volta para o cuidado de si como processo auto-educativo, no qual são criados modos singulares de subjetivação.

A quarta perspectiva a ser considerada situa-se no horizonte da hermenêutica heideggeriana do acontecimento apropriativo vivido pelo ser-situado, diante da abertura das possibilidades mais próprias de poder ser. Pretende-se compreender então a emergência da singularidade existencial do ser-no-mundo, particularmente quanto ao tema da segunda fase da produção teórica deste filósofo, que se dirige para a interpretação da criação poética e artística em geral. Isso possibilitará pensar a auto-educação no âmbito de uma instauração do ser pela linguagem, especialmente a linguagem poética, e no de um por-se-em-obra da verdade, através da criação artística, compreendida como *poiesis*.

A quinta cartografia da subjetivação *autopoiética* a ser apropriada hermeneuticamente é a da transversalidade do desejo de autonomia subjetiva, experimentado no processo auto-educativo, em meio à heterogênesse da subjetividade, por meio dos agenciamentos de enunciação singularizantes, próprios do “pensamento nômade”, tal como concebido por Gilles Deleuze e Felix Guattari, em suas análises micropolíticas das componentes de subjetivação autopoiéticas.

A sexta e última perspectiva que se pretende incorporar neste projeto hermenêutico é a poemático-pedagógica de Dante Galeffi, que concebe o “viver poeticamente” como uma “*vita poemática*” na qual o ser humano reencontraria o seu vigor de ser “pela via poética do fazer inventivo que celebra o *ser-sendo* em sua perenidade” (GALEFFI, 2001, p. 202). O pensamento e a ação poemáticos se inserem num projeto aberto às possibilidades de um fazer cultural e histórico próprio e apropriado à *autopoiesis* do *corpoema*.

Esta tese visa desenvolver uma discussão das possibilidades existenciais implicadas no sentido de *autopoiesis*, com uma problematização ontológica, epistemológica, ética e estética das condições essenciais em que esse processo se desenvolve.

Quanto ao aspecto ontológico, a primeira grande questão que ainda hoje surge como tema de discussões decisivas relativas à interpretação da realidade é a questão ontológica da existência, a questão do sentido do ser. Na antiguidade, enquanto Heráclito interpretava a realidade do ser como o que vem a ser, Parmênides a pensava como o ser que é, e permanece sendo essencialmente o mesmo. Estas duas concepções ontológicas básicas acerca da natureza

do ser em sua existência geraram diferentes tendências ou correntes epistemológicas, éticas e estéticas.

Se, por um lado, Heráclito inspirou todo um pensamento filosófico que compreende a existência de modo dinâmico e imanente (condicionado), como uma realidade em constante movimento e mudança, Parmênides, por outro lado, influenciou toda uma concepção metafísica da existência, que pensa o ser como uma realidade transcendente, para além de sua condição imanente.

A condição humana, por sua vez, é a de um ser-no-mundo, como evidenciou Heidegger em *Ser e tempo*. Isto quer dizer que o homem situa-se no mundo, sua existência situa-se no tempo e no espaço, num momento e lugar determinados a partir dos quais se define sua condição existencial imanente. Em verdade, o ser humano é chamado a criar-se a partir de sua condição existencial e esta inclui todas as determinações inerentes a sua natureza.

A singularidade de sua autocriação está no modo próprio como o homem concebe sua realidade e efetiva suas possibilidades existenciais. Nesse processo, o homem não é completamente livre para criar a si mesmo como queira, pois se encontra condicionado pela sua forma de existência. No entanto, como podemos compreender por meio da hermenêutica heideggeriana, a partir do momento em que o ser-no-mundo vivencia a angústia, como abertura do questionamento do sentido de sua existência, quanto à possibilidade de poder ser em sentido próprio, ele singulariza-se através de uma auto-superação que ocorre a cada momento em que o ser-aí (*Dasein*) projeta um futuro a partir de uma interpretação de seu passado, que dá sentido ao presente. Seu projeto existencial o conduz para além de si mesmo, realizando um sentido vital de auto-superação criadora da existência. Isto se dá a partir de uma libertação dos aspectos de sua condição existencial que impedem uma expressão mais livre de sua vitalidade.

Essa libertação acontece por força da vontade de potencializar a vida e fazê-la crescer no sentido de suas realizações. Para isso, a vontade precisa coordenar os impulsos que querem se efetivar dando um sentido propriamente autônomo a sua existência, capaz de intensificar seus afetos mais importantes, seus sentimentos mais elevados, suas sensações mais prazerosas, suas emoções mais animadas.

Isto requer uma apropriação de si mesmo, na qual sejam incorporados os valores mais vitais ao projeto existencial de auto-superação criadora do sentido da vida e sejam

abandonados aqueles valores que bloqueiam o desenvolvimento pleno dos dons, talentos e capacidades que possibilitam tal superação.

O estilo singular que se dá à própria existência manifesta-se através das criações culturais de modos de vida plenos de significados e abundantes de realizações. Para isso, é necessário que o pensamento filosófico realize toda uma crítica de valores e sentidos vigentes, que precisam ser superados para possibilitar estilos de vida potentes na criação e, tanto quanto possível, sábios na arte de viver.

Quanto ao aspecto ético, partimos da consideração dos valores que orientam a conduta do indivíduo em suas relações consigo mesmo, com os outros indivíduos e com o ambiente onde vive. Esse modo de ser é instaurado pelas atitudes que constituem a conduta individual e foi denominado pelos gregos da antiguidade como o *ethos*, como explica Foucault em uma entrevista publicada com o título de *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. Diz ele:

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *ethos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *ethos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc. esta é para eles a forma concreta da liberdade. (FOUCAULT, 2004b, p. 270)

A partir da consideração da diversidade de condutas adotadas pelos indivíduos na convivência em sociedade, a questão que se coloca quanto à ética é a da avaliação dos diferentes modos de existência no que se refere aos valores que orientam suas condutas.

Se considerarmos a vida como valor supremo – não apenas a vida de um indivíduo ou de uma espécie, mas todo o fenômeno da vida, pensado do modo mais abrangente possível, a partir de uma perspectiva ampla, na qual a biodiversidade aparece como valor superior – podemos então avaliar as ações humanas quanto a sua potência vital. A potência vital de uma ação é o seu poder de aumentar a vitalidade dos que estão envolvidos na ação, de potencializar um modo de vida para torná-lo pleno de realizações, abundante de possibilidades, exuberante em suas manifestações existenciais.

Partindo da concepção do ser vivo caracterizado por seu processo de autocriação – ou ainda, e de outro modo, auto-organização, como se diz em Biologia e Sociologia² – pode-se compreender o *ethos* como o modo de se conduzir na criação de sua forma de vida. Essa criação se dá, para o ser humano, através de um projeto existencial, por meio do qual ele dá sentido a sua existência.

Portanto, a questão ética da avaliação dos valores que constituem seu modo de vida passa pela análise dos valores que orientam seu projeto existencial de autocriação. A realização de um projeto existencial enquanto exercício de uma vontade pode ser pensada como resultado da dinâmica dos impulsos em jogo na existência do indivíduo, impulsos que buscam se efetivar e que precisam ser avaliados quanto à vitalidade dos valores dos quais esses impulsos são portadores.

Os impulsos mais vitais são assim superiores do ponto de vista ético pragmático, pois tornam mais vigorosa sua forma de vida. Daí surge a necessidade de se desenvolver um cuidado do ser, da relação com outros seres e ambientes em que se vive. Esse cuidado de si requer um autoconhecimento que possibilite escolher os valores apropriados ao projeto existencial, intensificar os impulsos vitalizantes e selecionar os encontros e relações que mais se afinam ou se harmonizam com o sentido de autocriação.

A questão da ética remete então à questão política das relações de poder, que se refletem no jogo de forças da dinâmica dos impulsos formadora da vontade. Essas relações de poder permeiam as relações humanas e produzem prazer e sofrimento, liberdade e opressão. Torna-se necessário, assim, que o ser liberte-se das relações de poder que enfraquecem seus impulsos mais vitais para vivenciar relações de poder criativas, afetivas, vitalizantes.

Para isso, o ser humano precisa ser capaz de resistir às relações de poder opressoras, enquanto prepara sua libertação. Em alguns casos, torna-se necessário transgredir limites impostos ao crescimento e expansão das forças vitais, embora toda condição existencial seja limitada em suas possibilidades, quer sejam os limites determinados pelo auto-domínio, ou pelo controle externo exercido através de relações de poder de natureza moral ou política.

A superação dos próprios limites, enquanto auto-superação de um modo de existência, é um impulso inerente ao ser vivo, e como pensa Nietzsche, prioritário em relação ao impulso de adaptação às condições do meio onde vive. Com isso, podemos considerar a singularidade

² Referimo-nos aqui a autores como Francisco Varela, Humberto Maturana e Henri Atlan na Biologia e Cornelius Castoriadis e Edgar Morin na Sociologia.

da autocriação como o modo próprio que o ser humano encontra para conduzir-se (*ethos*) em relação a si mesmo, aos outros e ao ambiente onde vive. Isso é o que poderíamos chamar, pensando na *vida como obra de arte, o estilo singular na arte de viver, caminho para tornar-se o que se é.*

Quanto ao aspecto propriamente estético, consideramos que a palavra estética se originou da palavra grega *aisthesis*, que significa algo como a sensibilidade, ou seja, refere-se ao campo de sensações experimentadas na existência enquanto criação. As sensações estéticas envolvem, antes de tudo, o prazer de criar, a partir de um gosto próprio, formas e signos que expressam uma potência de vida, num jogo que se abre ao vir a ser como possibilidade singular.

Se, de certo modo, a criação artística imita a natureza, é por tentar reproduzir a dinâmica do real e tornar-se produção (em grego, *poiesis*) de acontecimentos que, em sua singularidade, torna manifesta a inventividade originária do artista. Em seu processo criativo, o artista não tem necessariamente que passar pela contemplação da beleza de algum modelo para gerar uma obra de grande valor estético. Sua criatividade depende muito mais da sensibilidade e da imaginação com que vivencia o acontecimento criador da obra de arte.

Por isso, a expressão numa linguagem artística só alcança a realização de um estilo próprio quando se liberta das normas estéticas vigentes que direcionam a criação segundo as tendências predominantes, possibilitando uma transmutação de valores, uma experimentação visceral da espontaneidade transfiguradora da imaginação, capaz de transformar simbolicamente o caos percebido na realidade vivida num arranjo harmônico de elementos que passam a ser percebidos, através das metáforas que compõe, enquanto parte integrante de um *kosmos*. Que em grego significa justamente uma ordem ou arranjo harmônico.

Com suas obras, os artistas participam ativamente de sua cultura, inclusive politicamente, produzindo sentidos que, mesmo que não assumam a vanguarda de um movimento estético, podem superar as tendências massificantes da indústria cultural hegemônica na sociedade, transcender a aridez da erudição, inibidora da sensualidade artística, e tornarem-se transculturais em suas produções destinadas a universalizar sua singularidade.

Nietzsche, em *O filósofo como médico da civilização*, diz que “a civilização pode provir unicamente da significação unificadora de uma arte ou de uma obra de arte” (NIETZSCHE, 2001, p. 63), o que aponta para a necessidade de que o mundo que se pretende

civilizado venha a valorizar as criações dos artistas no que elas têm de produtoras de subjetividade singularizante, o que depende de uma apropriação artística da realidade vivida socialmente, com todo senso crítico que lhe permite “digerir” as circunstâncias da vida, seus problemas, crises de valor, de modo a potencializar o sentido de sua *poiesis*.

Para isso, torna-se necessário fazer de nossas próprias vidas obras de arte a serem criadas com todo o vigor da vitalidade poética capaz de afirmar a existência, mesmo que ela se manifeste em seu caráter trágico. Isso é o que Nietzsche propõe em *O nascimento da tragédia*, quando diz: “Devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte” (NIETZSCHE, 2003c, p.47). Em *A gaia ciência*, isso é reafirmado assim, no aforismo 107: “Como fenômeno estético a vida nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno.” (NIETZSCHE, 2004, p. 132).

Para Heidegger, a singularidade da criação artística depende do caráter essencial de sua manifestação. Diz ele em *A origem da obra de arte*: “Mais essencialmente se manifesta a obra, mais luminosa se faz a singularidade de que ela é.” (HEIDEGGER, 1992, p. 103, tradução nossa). Isso significa que aquilo que é historicamente essencial à vida cultural de um povo é a principal componente da singularidade de uma obra de arte.

Quanto à metodologia desenvolvida para dar conta do problema de elucidar o sentido da *autopoiesis* do *corpoema*, torna-se necessário explicitar a concepção de metodologia em uso aqui. A tese situa-se no âmbito de uma perspectiva epistemológica problematizadora, que põe em questão o sentido da proposta em jogo e procura reabrir esse questionamento em cada etapa do percurso interpretativo, para manter a abertura essencial ao devir dessa tarefa hermenêutica.

A metodologia de problematização em jogo nesta tese parte da compreensão etimológica da palavra método, formada pelos radicais *meta* (além) e *hodós* (caminho), o que sugere um sentido de método como caminho que leva além, rumo ao conhecimento, como na palavra metafísica, a qual traz o sentido de um “além da física”, que inicialmente designava um conjunto de tratados situados no *corpus* aristotélico depois dos tratados sobre a Física, e depois passou a designar um âmbito que se considera para além da natureza física (*physis*). Assim, o método de problematização nos conduz pelo caminho que leva além do problema por meio da formulação do conceito, o *corpoema* e sua *autopoiesis*, que se constitui pelo

questionamento da relação entre corpo e poesia, e permanece constantemente reabrindo-se, pondo-se em questão.

A epistemologia é a área da filosofia que pensa a questão do conhecimento, do saber, da compreensão. *Episteme* em grego significa conhecimento e o *logos* pode ser traduzido como compreensão, no sentido de uma apreensão em conjunto de uma realidade ou apreensão global de um fenômeno, que busca captar o real na integralidade de aspectos constitutivos.

A etimologia da palavra conhecimento, por sua vez, remete ao sentido, mais evidente na palavra francesa *connaissance*, que aponta para um co-nascimento, a possibilidade de nascer junto com o que se conhece. Isto faz lembrar de Fernando Pessoa, no poema Guardador de Rebanhos, que em sua segunda parte traz os versos que dizem:

[...]

E o que vejo a cada momento
 É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
 E eu sei dar por isso muito bem...
 Sei ter o pasmo essencial
 Que tem uma criança se, ao nascer,
 Reparasse que nascera deveras...
 Sinto-me nascido a cada momento
 Para a eterna novidade do Mundo [...] (PESSOA, 1980, p. 137)

Particularmente os dois últimos versos falam da experiência do conhecimento como uma (necessária) renovação da sensibilidade, um renascimento. Isto pode então ser interpretado – e a interpretação é o ato que produz a compreensão – como uma referência ao caráter empírico da intuição, que reúne, compõe ou sintetiza as percepções de todos os sentidos do corpo daquele que conhece uma realidade, como fenômeno percebido através das diversas sensações.

Essa experiência, que se desenvolve a partir do caráter sensível da intuição, composta pelas percepções (e, portanto, sensorial), é a experiência do conhecimento direto da natureza da realidade. Esse conhecimento se realiza em primeira instância, em relação àquele que é transmitido, ou comunicado, por outrem ao conhecedor.

E para que uma intuição possa vir a ser comunicada, ela precisa ser expressa como concepção por meio de uma linguagem cujos significados sejam elaborados, gerando conceitos - a partir das metáforas originais - próprios da linguagem filosófica, como mostrou Nietzsche no texto *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, assim como Deleuze e Guattari em *O que é a filosofia?*. Assim, o processo da interpretação,

que gera uma compreensão por meio das concepções produzidas a partir de nossas intuições, requer a constante renovação de nossa sensibilidade, para não transformarmos nossos conceitos em preconceitos estabelecidos, que reduzem o que há de novo, diferente, singular, estranho, surpreendente, admirável ou temível, o mistério do desconhecido, ao já conhecido, explicando o singular sem conceber sua novidade, sem criar uma nova concepção, apropriada, que expresse sua radical diferença em relação ao que se considera conhecido.

Novos conceitos que expressam a compreensão de uma realidade interpretada em sua singularidade só podem surgir pelo exercício criativo de novas concepções. A criatividade necessária para isso é, originariamente, aquela da atividade poética, que através das metáforas instaura significados, os quais são elaborados para tornarem-se conceitos, ganhando coerência, precisão e rigor em sua especificidade.

Assim, mais do que descobertas, as novas concepções são criadas, elaboradas, podemos dizer: inventadas. Eis como, através de um processo de produção de linguagem - que os gregos chamavam *poiesis* - chega-se, após muitos movimentos, que por mais retilíneos que sejam terão sempre seus desvios, a uma noção que se toma como verdade. Sim, verdades, assim como mentiras, são inventadas, como mostrou Nietzsche no texto acima citado. E esse caráter ficcional que se encontra na raiz da linguagem faz com que aquilo que se considera uma verdade esteja sujeito a todo tipo de jogo de forças, relações de poder, ao longo da história humana, como mostrou Foucault na entrevista publicada com o título de *Verdade e poder* na coletânea *Microfísica do poder* (1989). Portanto, nem toda concepção pode se mostrar como verdade, assim como nem todo significado chega à nossa consciência, por mais que esteja imediatamente ao nosso alcance.

Há, então, muitos significados em relação aos quais permanecemos inconscientes. E só mesmo através de um esforço decidido de interpretação de nossas realidades podemos expandir nossas consciências e aprofundar nossas concepções, embora a sabedoria de Heráclito, ou Lao-Tzu, nos ensine a aceitar que muito do que buscamos conhecer, tanto no auto-conhecimento como no conhecimento do universo, permanecerá ainda reservado, obscuro, enigmático, como mistério do mundo.

Além disso, esse caráter ficcional, histórico, mundano, da verdade, não implica numa ausência de critérios para validar conhecimentos, pois a vida, em sua possibilidade mais plena de vir a ser abundante, em sua potência de gerar mais vida, de expandir a vida, intensificá-la,

é o melhor critério para avaliar o valor dos conhecimentos que produzimos através de todos os nossos saberes, sejam eles científicos, literários, mitológicos ou de outra natureza.

A compreensão (*logos*) do caminho (*hodós*) que nos leva além (*meta*) de um problema (enquanto *metodologia* de problematização) parte do questionamento da *autopoiesis* do *corpoema* em seu vir a ser de processo auto-educativo transdisciplinar. A compreensão é elaborada pela interpretação a partir de algumas perspectivas afins com a de Nietzsche, que pensava a interpretação como avaliação da potência da vontade, quanto à vitalidade promovida pela perspectiva de valoração em jogo.

Assim, do ponto de vista de Nietzsche, a autocriação é pensada no aforismo 107 de *A gaia ciência* como “fazer de nós mesmos um fenômeno estético”, e no aforismo 299, como tornarmo-nos poetas de nossas próprias vidas “princiando pelas coisas mínimas e cotidianas”. E isso seria pra ele justamente o que nos torna mais sábios que os artistas, quando buscamos aprender com eles a inventar meios de embelezar as coisas, quando deixamos de ser artistas para tornarmo-nos obras de arte.

E, considerando o que diz Nietzsche no aforismo 58 da mesma obra, que, criando novos valores e avaliações, criamos “coisas” novas, trata-se, pois, de interpretar a autocriação como a sabedoria de tornar-se poeta-artista da própria vida, considerada como fenômeno estético: o sábio poeta-artista do viver é criador de novos modos de apreciação estética dos fenômenos.

A sensibilidade, enquanto conjunto de afecções sensíveis do corpo, possibilita interpretar os fenômenos através das avaliações dos diversos impulsos constitutivos da dinâmica múltipla do corpo, o que Nietzsche expressa no aforismo 333 da mesma obra. Quando consideramos a vontade, definida pela relação dos impulsos entre si, podemos avaliar a potência vital da resultante de forças, nessa relação dos impulsos, quanto a sua intensidade. Desse modo, a *autopoiesis* do *corpoema*, enquanto processo auto-educativo, visa intensificar a potência vital dos impulsos criadores que participam da criação da vida como obra de arte, particularmente os que promovem uma aprendizagem autônoma transdisciplinar de saberes e conhecimentos que favorecem a expansão da vida, o aumento da vitalidade do corpo criador.

A problematização da *autopoiesis* do *corpoema* se desenvolve a partir da interpretação nietzschiana, pondo em discussão a autocriação do corpo criador como um devir pindárico - tornar-se o que se é - e se confronta esta perspectiva com a antropofagia de Oswald de Andrade, com o acontecimento apropriativo heideggeriano, com a estética da existência

foucaultiana, com a singularização subjetiva pensada por Deleuze e Guattari, e com a *vita poemática* concebida por Galeffi, na medida em que essas perspectivas trazem ressonâncias do pensamento de Nietzsche.

A hermenêutica nietzschiana, aqui considerada como matriz de outros modos de interpretação, foi pensada por Foucault a partir da suspeita, segundo ele, já presente entre os gregos, de que:

[a interpretação] ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as facas cruzadas, tudo isso fale; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semainon* dos gregos. (FOUCAULT, 2000b, p. 40)

Portanto, podemos considerar a linguagem não-verbal, para além da verbal, na qual o *corpoema* expressa sua criação existencial de um modo de vida, para interpretarmos a semiótica de sua *autopoiesis*. E como acrescenta Foucault, em seguida: “mais do que nunca estamos à escuta de toda essa linguagem possível, tentando surpreender por baixo das palavras um discurso que seria mais essencial” (Ibid., p. 45), o que nos conduz a uma situação crítica, pois, diz ele: “Isso nos colocou em uma situação desconfortável, já que essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas” (Ibid., p. 47). Daí, o inacabado da interpretação, ou como diz o filósofo:

O fato de que ela seja sempre retalhada, e permaneça em suspenso no limite dela mesma, é encontrado, acredito, de uma maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma da recusa do começo [...]. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos [...]. Nietzsche se apodera de interpretações que já se apoderaram umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As próprias palavras não passam de interpretações; ao longo de sua história, elas interpretam antes de serem signos, e só significam finalmente porque são apenas significações essenciais. (Ibid., p. 48)

Com isso, pode-se compreender a perspectiva adotada nesta tese, quanto ao inacabamento de nossa tarefa hermenêutica, a partir da conclusão a que chega Foucault no texto acima citado: “a interpretação se confronta com a obrigação de interpretar a si mesma infinitamente, de sempre se retomar”. O estilo de interpretação nietzschiano foi ainda

caracterizado por Deleuze, no texto *Pensamento nômade*, pela seguinte fórmula: “se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo. Conecte o texto a essa força.” (DELEUZE, 2006a, p. 324). Eis como se caracteriza, portanto, o procedimento metodológico dessa hermenêutica: pretende-se encontrar a força que dá um novo sentido à autocriação do corpo criador, a partir de perspectivas heterogêneas, que poderão ser usadas para definir a *autopoiesis* do *corpoema*.

PRIMEIRA PARTE: As Perspectivas Devoradas, ou: Saltando por sobre ombros de gigantes.

CAPÍTULO 1 - Nietzsche: O corpo criador, poeta da própria existência.

O objetivo deste capítulo é discutir as possibilidades de uma educação de si no sentido filosófico que põe em questão o valor da existência a partir da consideração do processo de apropriação de si enquanto “corpo criador” que deve se preparar para afirmar poeticamente o devir como a dança da vida.

Assim, podemos considerar o questionamento que Nietzsche dirige aos estudantes dos Ginásios alemães na conferência *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, enquanto provocação para nosso propósito. Diz ele:

Quem dentre vocês chegará a uma verdadeira percepção da gravidade sagrada da arte, se são pervertidos metodicamente a balbuciar indistintamente por si mesmos, quando se deveria ensiná-los a falar, a estetizar por si mesmos, quando se deveria levá-los ao fervor diante da obra de arte, a filosofar por si mesmos, quando se deveria obrigá-los a escutar os grandes pensadores? (NIETZSCHE, 2003, p. 80)

Falar por si mesmo, estetizar por si mesmo, sentir fervor diante da obra de arte, filosofar por si mesmo, são objetivos que Nietzsche propõe para a educação alemã de sua época e que aqui retomamos a partir de uma perspectiva de auto-educação baseada na experiência corporal dos impulsos.

O corpo é pensado filosoficamente por Nietzsche como o ser próprio (em inglês, *self*) a partir do qual surgem pensamentos e sentimentos, e cuja vontade reúne e coordena a multiplicidade de impulsos, pulsões, instintos, desejos e inclinações do ser humano. O corpo, considerado assim como o ser próprio, é o criador do espírito, da alma, do eu e da razão, que Zaratustra chama “pequena razão”, por oposição ao corpo, que ele chama “grande razão”. Diz ele, na parte chamada *Dos desprezadores do corpo*: “O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão de sua vontade” (NIETZSCHE, 2003a, p. 61). Ou seja, através do espírito a vontade é exercida, expressando-se por meio das linguagens criadas pelo corpo, que ele chama “corpo criador”. E é justamente este “corpo criador” cuja interpretação pretende-se elaborar para se

chegar à compreensão do *corpoema*, que poderia também ser compreendido como um *corpoeta*, enquanto é, ao mesmo tempo, criador e criatura.

Para Nietzsche, o pensamento filosófico cria seus conceitos a partir da intuição produzida pela sensibilidade, que é corporal, e interpreta a realidade da vida segundo a perspectiva própria a sua condição existencial. A singularidade de sua perspectiva se encontra no modo como alguém se apropria de si mesmo, incorporando os valores que possibilitam o desenvolvimento de seus dons, talentos e capacidades, no sentido da criação de um modo de vida pleno de realizações. A abundância de vitalidade característica da grande saúde é, segundo Nietzsche, a condição fisiológica que torna possível uma intensificação dos sentidos mais vitais à autocriação do ser humano. A vivência do prazer potencializa o processo no qual o ser humano supera a si mesmo, criando, para além de si, a vida como uma obra de arte. É a partir de uma aceitação integral da realidade da vida em constante vir a ser que se desenvolve a disposição espiritual para conhecer o mundo em que se situa sua existência e agir nele de modo a produzir as condições favoráveis à expansão de sua forma de vida. O amor próprio é o que torna possível a transmutação dos afetos ressentidos e desvitalizantes numa afirmação corajosa da existência que se lança na aventura de tornar-se o que se é. Essa ética-estética possibilita que se dê uma tonalidade entusiasmada ao ânimo. A noção de virtude que emerge dessa ética singular é a de uma felicidade que não mais se busca alcançar como ideal, mas de uma condição de humor disposta a uma ampla experimentação de vivências enriquecedoras do espírito. Desse modo, pode-se superar o ideal consumista de felicidade da sociedade contemporânea influenciada pelas potências econômicas imperialistas do mundo globalizado e improvisar estilos de vida que produzam uma nova experiência orgânica de ambientação e atividade, onde o labor, a alimentação, o descanso, o sexo e as demais ocupações se apóiem no potente metabolismo da condição fisiológica de um corpo criador preparado para a dança da vida.

Sobre o estilo, Nietzsche faz duas colocações particularmente esclareedoras: a primeira numa carta a seu amigo Erwin Rohde: “O meu estilo é uma dança, um jogo de simetrias de todas as espécies, e um saltar e zombar destas mesmas simetrias” (NIETZSCHE, 1991, p. 237). E em sua autobiografia, *Ecce homo*:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do* estilo. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores em mim é extraordinária, há em

mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos. (NIETZSCHE, 2001b, p. 57, grifo do autor).

E a dança tem um papel muito significativo nesse processo de comunicação de estados de espírito em que se define o estilo, pois como diz o bailarino Maurice Bejart: “A dança é uma das raras atividades humanas em que o homem se encontra totalmente engajado: corpo, espírito e coração.” (BEJART apud GARAUDY, 1980, p. 9)

A vida, interpretada como algo em constante mutação, encontra na dança sua metáfora plena de fluência imprevisível, leveza incorporada, graça transfiguradora e criatividade lúdica. A criatividade na dança se mostra principalmente através das improvisações, como diz Charles Feitosa em *Por que a filosofia esqueceu a dança?*: “Dançar não é um mero seguir os passos de alguém, mas corresponder de forma improvisada a um som. Só é capaz de dançar quem sabe ser criativo.” (FEITOSA, 2001, p. 36).

Em seu vir a ser, a vida se mostra numa dinâmica de impulsos que tomam corpo na vivência do acontecimento, de modo que se pode pensá-la como uma improvisação em dança que, à medida que desenvolve um domínio de suas possibilidades, aproxima-se da plenitude da realização criadora. Segundo Roger Garaudy, a dança é um modo de viver, o que ele expressa dizendo:

A dança é um modo de existir, não apenas jogo, mas celebração, participação e não espetáculo, a dança está presa à magia e à religião, ao trabalho e à festa, ao amor e à morte. Os homens dançaram todos os momentos solenes de sua existência: a guerra e a paz, o casamento e os funerais, a sementeira e a colheita. [...] Dançar é, antes de tudo, estabelecer uma relação ativa entre o homem e a natureza, é participar do movimento cósmico e do domínio sobre ele. (GARAUDY, 1980, p. 13-14)

O devir, simbolizado inicialmente por Heráclito como um rio no qual não se entra duas vezes no mesmo, é antes de tudo fluxo. Fluxo de impulsos, de forças, de energias. A fluência da energia vital nos acontecimentos é assim interpretada como correnteza. E assim como as correntezas dos rios com seus meandros se mostra o devir da vida. Zaratustra, personagem de Nietzsche em sua obra *Assim falou Zaratustra*, dizia que o devir queria que ele o ensinasse a falar. E falou assim: “Somente dançando, eu sei falar em imagens das coisas mais elevadas” (NIETZSCHE, 2003a, p. 143). A dança é, assim, o modo de Nietzsche simbolizar o devir. E se para ele o devir é uma dança é por ser constituído de acaso e caos,

isto que Zaratustra diz ser preciso ter ainda dentro de si para dar à luz uma estrela dançante. Este é o devir cósmico do caos, a dança cósmica da criação do universo, ou, como disse Zaratustra, “a divina dança do devir”.

Aceitar a casualidade do devir é condição para exercer domínio sobre as possibilidades de tornar-se o que se é, isto é, “Ao devir impor o caráter do ser” (NIETZSCHE, 2002, p. 94), como disse Nietzsche em um de seus fragmentos de anotações publicadas postumamente. A imprevisibilidade da vida foi considerada por Nietzsche como qualidade inerente a esse processo de tornar-se o que se é, o qual foi enunciado originariamente pelo poeta grego Píndaro como um imperativo ontológico. Diz Nietzsche em sua autobiografia *Ecce homo*:

E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o destino da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as ‘modéstias’, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. (NIETZSCHE, 2001b, p. 48, grifo do autor)

Isso é o que significa a fluência imprevisível que se atribuiu à vida e que torna necessário que se saiba e se possa improvisá-la como uma dança. Nietzsche foi um filósofo que escrevia poemas, tocava piano e dançava nas montanhas. Em duas passagens podemos escutar seu relato disso:

Aos poucos as pessoas podiam ver-me dançando; sem noção sequer de cansaço eu podia então caminhar sete, oito horas pelos montes. Dormia bem, ria muito – possuía robustez e paciência perfeitas. (Ibid., p. 87)
É nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando e preferencialmente em montes solitários ou próximo ao mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas. Nossas primeiras perguntas, quanto ao valor de um livro, uma pessoa, uma composição musical, são: ‘É capaz de andar? Mais ainda, é capaz de dançar?’... (Ibid., p. 267)

Filosofia, Arte, Ciência podem se entrelaçar, compor uma trança com seus fios conceituais. A dança dos conceitos é o processo crítico e criativo no qual o corpo pensa numa linguagem própria, singular. Filosofia, dança e poesia mostram-se assim entrelaçadas como explica Santiago Guervós: “Essa imagem do dançarino, que se eleva sobre a terra, reconcilia igualmente o filósofo e o poeta, o sábio e o artista, simbolizando simplesmente o vivente.” (SANTIAGO GUERVÓS, 2003, p. 92). O Zaratustra personagem da obra de Nietzsche é um dançarino e poeta cujo pensamento apresenta o que Foucault chamou de “estética da

existência”. Assim pode ser entendido o propósito nietzschiano de “fazer da vida uma obra de arte”.

Para Zaratustra, todos os seres podem dançar. Diz ele: “Também a pior das coisas tem boas pernas para dançar; aprendei, portanto, vós mesmos, ó homens superiores, a apoiar-vos firmemente em vossas pernas!” (NIETZSCHE, 2003a, p. 345). E isso vale até pra quem não tem pernas, mas pode dispor de um corpo para dançar, e precisa, mesmo assim, apoiar-se firmemente em si mesmo. Isso se relaciona particularmente com o que diz Scarlett Marton em *A dança desenfreada da vida*, na coletânea *Extravagâncias*:

É na dança que Nietzsche/Zaratustra se inspira para expressar sua selvagem sabedoria: a dança das forças cósmicas que se aglutinam e se separam, formando um mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio, a dança das palavras que, numa bem aventurada irrisão de momentos, se dizem, contradizem, e desdizem; a dança desenfreada da vida que, enlaçadora, sedutora, tentadora, exploradora, descobridora, se move para além de bem e mal. (MARTON, 2001, p. 68).

Isso significa um movimento autônomo, que se baseia na própria sustentabilidade para lançar-se além de si mesmo na dança do corpo criador. Algo que mesmo os seres considerados, em algum contexto, superiores, precisariam ainda aprender, como diz Zaratustra: “E é isto o que tendes de pior, ó homens superiores: que nenhum de vós aprendeu a dançar como convém – a dançar para além de vós mesmos!” (NIETZSCHE, 2003a, p. 345-346). Para isso, o homem superior precisa tornar-se um espírito livre ao modo descrito por Nietzsche em *A gaia ciência*:

[...] seria pensável um prazer e força da autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, exercitado, como ele está, em poder manter-se sobre leves cordas e possibilidades, e mesmo diante de abismos dançar ainda. Um tal espírito seria o espírito livre *par excellence*. (NIETZSCHE, 2001a, p. 241).

Dançar para além de si é uma proposta que surge em sintonia com o que Zaratustra considera como característica essencial da existência humana enquanto corpo criador, o qual ele trata como o ser próprio, dizendo: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.” (NIETZSCHE, 2003a, p. 60).

E Nietzsche criou Zaratustra como seu corpo criador ou *corpoema* mais puro e autêntico. Através de suas palavras, diz: “Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e

pela terra.(...) De modo mais honesto e mais puro fala o corpo são”. E o que diz, do que fala este *corpoeta*? Zaratustra acrescenta: “e fala do sentido da terra” (Ibid., p. 58-59). Nesse contexto, terra é símbolo da existência em sua imanência e finitude. E é precisamente o corpo, como condição mais própria da existência, que Zaratustra apresenta como “uma multiplicidade com um único sentido”. Ou seja, trata-se do “*en diapheron heautó*” do sábio grego Heráclito (sec. VI a.C.), que pode ser traduzido como o “uno em si mesmo diferenciado” (correspondente ao sentido chinês do Tao, conceito que é traduzido como o caminho, processo, curso, fluxo ou sentido da unidade-na-diversidade, a partir do *Tao Te King*, texto atribuído ao sábio Lao-Tzu, séc. VI A.C.).

O modo como Zaratustra expressa essa apropriação de si mesmo aponta para a dança como imagem reveladora desse processo de tornar-se o que se é. Diz ele: “O passo revela se alguém já marcha no seu caminho: olhai o meu modo de andar! Mas quem se aproxima da sua finalidade, esse, dança.” (NIETZSCHE, 2003a, p. 344).

A *autopoiesis* do corpo criador é pensada aqui como um caminho de experimentação criativa, considerado como o jogo da criação no qual os impulsos nascidos da potência vital do corpo afirmam o prazer de tornar-se o que se é, sem reservas para com o sofrimento e para tudo que é problemático, estranho e questionável na existência.

Esta suprema afirmação da existência nascida da abundância de vitalidade, chamada por Nietzsche no *Ecce homo* de sabedoria trágica dionisíaca, tem como característica “ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser” (NIETZSCHE, 2001b, p. 64). Zaratustra pode assim acompanhar a vida em sua dança:

Para o meu pé, frenético pela dança, lançaste um olhar, um olhar a balançar, que sorria, indagava, enternecia. Duas vezes apenas, bateste tuas castanholas com mãos pequenas – e já o meu pé balançava no frenesi pela dança. – meus calcanhares se erguiam, meus dedos do pé escutavam, para compreender-te: pois o dançarino, afinal, tem o ouvido nos dedos dos pés! (NIETZSCHE, 2003a, p. 267)

O caráter experimental da incorporação de um modo próprio de ser que constitui a *autopoiesis* é confirmado pelo que diz Nietzsche em *Ecce homo*: “Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (2001b, p. 53). Seu caráter lúdico provém da grandeza da tarefa que é a autocriação e, como diz Nietzsche: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o jogo. Este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial.”(Ibid., p. 51). O jogo da criação, no qual os impulsos do corpo criador

afirmam o prazer em vir a ser o que se é, foi considerado por Nietzsche como a obra máxima da arte do amor de si.

Portanto, o jogo da criação do qual o corpo criador participa se dá como uma criação para além de si do sentido da terra, como uma contínua superação do que há de humano em si. E nisso consiste a inocência do criador, na vontade de criar para além de si, o que Zaratustra expressa dizendo: “Onde há inocência? Onde há vontade de procriação. E aquele que quer criar algo para além de si, esse tem, a meu ver, a vontade mais pura.” (NIETZSCHE, 2003a, p. 154).

O “pressuposto fisiológico” apresentado por Nietzsche para possibilitar tal afirmação da existência nesse jogo *autopoiético* de experimentação criativa é o que ele chamou de “grande saúde”, a qual foi definida em *A gaia ciência* como “uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora [...] uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (NIETZSCHE, 2001a, p. 286).

Essa é a saúde a que Nietzsche se refere no *Ecce homo* quando diz: “fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia” (NIETZSCHE, 2001b, p. 25). E ele faz uma advertência necessária para o pensamento filosófico que quer conquistar essa grande saúde. Ele recomenda “não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos não festejem” (Ibid., p. 38).

Eis porque Nietzsche criou seu Zaratustra como um poeta dançarino andarilho que busca tornar leve o que há de pesado na existência humana. Ele o apresenta assim: “Zaratustra o dançarino, Zaratustra o leve, que acena com as asas, prestes para o vôo, a todas as aves, pronto e disposto” (NIETZSCHE, 2003a, p. 344). Isso possibilita compreender o desafio lançado por Zaratustra aos seres humanos no sentido de poderem, mais que dançar, voar, metáfora dessa leveza incorporada que a dança torna possível quando faz das pernas asas, quando incorpora a leveza graciosa das aves. Eis o questionamento lançado por Zaratustra: “Já voastes suficientemente alto? Vós dançais; mas uma perna não é uma asa.” (Ibid., p. 373).

Incorporar na dança a leveza de um corpo capaz de voar significa, no pensamento de Nietzsche, recusar as perspectivas metafísicas que situam o corpo em posição de inferioridade diante da alma, da consciência, da mente ou do espírito e amar a finitude existencial encarnada num corpo criador, um *corpoema* para o qual a existência terrestre torna-se leve. Diz Zaratustra: “afastai-vos do caminho desses homens absolutos! Têm pés pesados e coração

mormacento: não sabem dançar. Como poderia a terra ser leve para tal gente!” (Ibid., p. 343). Por isso mesmo Zaratustra pode escolher seus companheiros entre os dançarinos dizendo: “Mas, quem for dos meus, deverá ser homem de ossos fortes e, também, de pés leves” (Ibid., p. 333).

A linguagem poética do corpo criador não se restringe, portanto, à linguagem verbal, e a elevação do corpo de que fala Zaratustra requer uma semiologia mais abrangente como a que se encontra na linguagem da dança. A poesia de Zaratustra tende a ser incorporada pelo corpo criador através de uma expressividade rica em ritmos, tonalidades sonoras, gestuais e outras intensidades próprias de uma vitalidade exuberante, de uma altivez de espírito e de uma abundância de energias características de um estado estético que tonifica a existência, estimulando sua plenificação. Por isso diz Zaratustra: “Somente dançando sei falar em imagens das coisas mais elevadas.” (Ibid., p. 143).

O corpo elevado é descrito por Zaratustra como “o corpo belo, vitorioso, alentador, em torno do qual, todas as coisas tornam-se espelho – O corpo flexível, convincente, o dançarino cuja imagem e quinta-essência é a alma contente de si.” (Ibid., p. 227).

A concepção heraclitiana do mundo em constante movimento, da existência em permanente mudança, é estetizada por Zaratustra através da imagem de todas as coisas sendo conduzidas pelo acaso numa dança, que ele expressa assim: “mas esta bem aventurada certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem – *dançar*” (Ibid., p. 202). O acaso, o qual Zaratustra considera inocente como uma criança e o põe para cozinhar em sua panela, para, quando estiver bem cozido, dar-lhe boas vindas como alimento, está associado à caótica condição geral do mundo, a qual é considerada condição originária da criação, do modo como diz Zaratustra: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante.” (Ibid., p. 41).

Este impulso de estetização da existência é acompanhado de um impulso de divinização no qual todo o devir parece a Zaratustra uma divina dança e o passar do tempo requer daquele que pretende vivê-lo plenamente uma dança que comemore o dia decorrido, pois diz ele: “E reputemos perdido o dia em que não se dançou nem uma vez!” (Ibid., p. 251). Por isso, Zaratustra afirma seu alfa e ômega como o imperativo de “[...] que tudo o que é pesado se torne leve, todo o corpo, dançarino” (Ibid., p. 274)

Este devir dançarino do corpo requer ainda uma compreensão das condições que o possibilitam, desde aspectos básicos como a nutrição, a qual foi pensada por Nietzsche em *A gaia ciência* do seguinte modo:

Não existe fórmula para o quanto um espírito necessita para a sua nutrição; mas se tem o gosto orientado para a independência, para o rápido ir e vir, para andanças, talvez para aventuras, de que somente os mais velozes são capazes, então prefere viver livre e com pouco alimento, do que preso e empanturrado. Não é gordura, mas maior flexibilidade e força, aquilo que um bom dançarino requer da alimentação – e eu não saberia o que o espírito de um filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal sua única devoção também, seu ‘culto divino’... (NIETZSCHE, 2001a, p. 285-286)

Assim podemos concluir este capítulo, considerando a exortação de Nietzsche, filósofo, poeta e músico improvisador, para viver improvisando, quando diz: “Começa o dia e a dança, e não sabemos das suas voltas! Então temos que improvisar – o mundo inteiro improvisa o dia. Façamos hoje como todo mundo!” (Ibid., p. 73). Isso significa que precisamos aprender a dançar com nossos corpos criadores a dança autopoietica dos corpoemas, como aprendizado de apropriação de si mesmos.

CAPÍTULO 2 - Oswald de Andrade: O instinto lúdico antropofágico de incorporação apropriativa.

A antropofagia, apresentada por Oswald de Andrade no *Manifesto Antropófago* e desenvolvida posteriormente como concepção filosófica, será caracterizada aqui como filosofia trágica, no sentido que Nietzsche dá a esse modo de pensar a partir de sua obra *Assim falou Zaratustra*, onde a expressão usada é “selvagem sabedoria”, e que é explicitado em suas obras finais *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce homo*.

Embora Nietzsche seja uma influência constante em toda produção oswaldiana de teor antropofágico, citado diversas vezes ao longo dos textos filosóficos de Oswald, principalmente na tese *A crise da filosofia messiânica*, onde ele elabora a antropofagia como concepção filosófica, apesar disso, Oswald não apresenta a antropofagia explicitamente como filosofia trágica. Isso torna necessário, portanto, que se dê continuidade ao trabalho iniciado por Benedito Nunes, no sentido de evidenciar essa visão trágica da vida na concepção oswaldiana da antropofagia. Em seu livro *Oswald canibal*, Nunes chega a dizer claramente que:

A atitude antropofágica, firmada no Manifesto de 1928, sofreu em *A crise da filosofia messiânica*, uma forte influência do esteticismo nietzschiano. Muito próximo do Nietzsche de *A origem da tragédia*, para quem a existência em sua tragicidade, torna-se um fenômeno estético, e a arte um meio de “devorar” o conteúdo trágico da vida, a antropofagia, nessa versão de 1950, é uma filosofia trágica, que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo. O homem da cultura antropofágica, assumindo a dureza de Zaratustra, afirma dionisiacamente a sua vontade de poder; “devorando” o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obras de arte. (NUNES, 1979, p. 66)

Para dar conta desse propósito de explicar a antropofagia como filosofia trágica, será apresentada antes a compreensão nietzschiana do trágico que se desenvolve a partir de sua concepção do instinto dionisíaco.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche havia falado da sabedoria dionisíaca, enquanto uma “concepção incomparavelmente mais profunda e mais séria dos problemas éticos e estéticos”, que se define a partir do “instinto dionisíaco, com sua alegria primordial até mesmo perante a dor” (NIETZSCHE, s/d, p. 149).

Em *Assim falou Zaratustra*, este poeta-dançarino fala de sua selvagem sabedoria como um amor à vida que brota do fundo do seu ser (NIETZSCHE, 2003a, p. 139), o que será explicado em *Ecce homo*, a autobiografia de Nietzsche – onde ele considera Zaratustra “o mais afirmativo dos espíritos” e diz que “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali ato supremo” (NIETZSCHE, 2001b, p. 88-89).

Em *Ecce homo*, ele apresenta a “sabedoria trágica”, em termos da “transposição do dionisíaco num *pathos* filosófico” (Ibid., p. 64). Para compreendermos o que Nietzsche chamava de “dionisíaco”, devemos considerar o que ele diz em *Crepúsculo dos ídolos* (2006) sobre o “estado dionisíaco”, onde ele fala do “orgiástico” como o “elemento do qual nasce a arte dionisíaca”. Diz Nietzsche: “Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’.” (NIETZSCHE, 2006, p. 105, grifo do autor).

Assim, pode-se compreender o encadeamento que permite pensar o *pathos* trágico a partir do estado dionisíaco, e este a partir da psicologia do orgiástico, a qual é apresentada por Nietzsche do seguinte modo:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico* [...]. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco. (Ibid., p. 106, grifo do autor)

Isso o conduz a caracterizar sua filosofia trágica como afirmação do devir da vida, mesmo diante dos maiores problemas e dificuldades. Oswald de Andrade, por sua vez, nos textos em que elabora sua concepção de Antropofagia, apresenta uma visão-de-mundo que pôde ser considerada trágica por Benedito Nunes, pela exaltação de uma forma de sentimento trágico-dionisíaco presente em culturas consideradas primitivas, que Oswald chamou “sentimento órfico”, com seu “caráter orgiástico”, e uma forma de instinto dionisíaco que ele chamou “instinto caraíba” e “instinto lúdico” (ANDRADE, 1972).

Em *A crise da filosofia messiânica*, Oswald refere-se aos mistérios órficos e às festas dionisíacas como equivalentes, e caracteriza-os como vivências de caráter orgiástico. Diz ele: “O contato místico descera do caráter orgiástico que tinha na Grécia (mistérios órficos, festas dionisíacas) e que se conserva ainda nos povos primitivos, para constituir no civilizado a mais secreta das experiências íntimas.” (Ibid., p. 104).

Em *A marcha das utopias*, de 1953, Oswald considera que esse impulso orgiástico teria sido reprimido pela civilização cristã e por isso teria se tornado “a mais secreta das experiências íntimas”. Mas, ao mesmo tempo, Oswald pensa que esse impulso orgiástico seria inerente ao homem, o que ele expressa dizendo:

Entendendo como entendo o sentimento religioso universal a que chamo de sentimento órfico, o qual atinge e marca todos os povos civilizados como todos os agrupamentos primitivos, isso de nenhuma forma toca minha equidistância de qualquer culto ou religião. (Ibid, p. 152)

[...] É que ninguém arranca do homem isso que eu chamo em alto sentido de ‘sentimento órfico’[...]. O que persiste no fundo é o sentimento do sagrado que se oculta no homem, preso ao instinto da vida e ao medo da morte [...] sabe-se hoje o que o cristianismo deve aos mitos pagãos das ressurreições primaveris, ao próprio orfismo grego e à contribuição de cultos estranhos a sua ortodoxia. (Ibid., p. 173)

Oswald acrescenta, em seguida, algo que aponta para a importância que ele confere a Nietzsche, em sua abrangente interpretação da história da civilização ocidental. Diz ele: “Seria preciso que aparecesse no século XIX o gênio de Nietzsche, acolitado por Erwing Rohde e Burckhardt, para que se restaurasse a Grécia dionisíaca e a Grécia órfica” (Ibid., p. 175). O resgate do orfismo e do dionisismo, por Nietzsche, é descrito por Oswald como um processo que passou pela crítica ao socratismo intelectualista que influenciou fortemente o idealismo na filosofia, desde os clássicos gregos ao idealismo alemão. E nisso, Oswald pretende ampliar a interpretação nietzschiana. Diz ele, num texto de 1944 chamado *Meu testamento*:

A moral socrática, apesar de seu tom de conquista social, levado avante por Platão e expresso na ética aristotélica (A humanidade tende ao bem geral) – apesar desse tom social – a moral socrática era a oposição individualista ao ciclo dionisíaco que a precedera. Isso não foi totalmente visto por Nietzsche. (Ibid., p. 26)

Essa moral socrática seria responsável pela formação de jovens reprimidos, inibidos em seus impulsos lúdicos, que Oswald chama de juventude gidiana, em referência a André Gide, escritor francês. Afirma Oswald, em *A crise da filosofia messiânica*:

Eis a juventude gidiana criada por Sócrates, a que se reduz, na decadência, a Grécia homérica e dionisíaca, a Grécia de Ésquilo, de Heráclito, de Empédocles e de Sófocles [...]. Nietzsche, com a bravura do seu gênio, não fustigou suficientemente este puritano fescenino das ruas empoeiradas da Atenas do V século. Mas soube perfeitamente vê-lo, segundo Jaeger, como o responsável pela ‘petrificação intelectualista da filosofia escolástica que encadeou a humanidade por meio milênio e cujos últimos brotos se

encontraram nos sistemas teologisantes do chamado idealismo alemão' (Ibid., p. 92)

Por trás de toda a inquietude de Sócrates, com seu contínuo questionamento de seus contemporâneos, estaria assim, uma tendência especulativa imobilista, que pode ser atribuída à influência de Parmênides, e que Oswald considerou, seguindo Nietzsche e o autor da *Paidéia*, Jaeger (2003), como uma “petrificação intelectualista”, que se opõe ao entusiasmo dos impulsos orgiásticos do dionisismo grego. Isto Oswald expressa dizendo:

Sócrates é a oposição a toda medida eufórica que os gregos guardavam de sua alta antiguidade. Contra o politeísmo ele lança o Deus único. Contra o sentido precário da vida de Heráclito, ele lança a imortalidade da alma. Contra a visão conflitual do mundo de Empédocles, lança a imutabilidade do Bem. (ANDRADE, 1972, p. 94)

Isso é o que Oswald interpreta como o espírito de servidão, derivado da inversão do sentido da existência, ou como diz ele um pouco antes:

[...] somente a inversão interessada do sentido da existência, feita pelas classes dominantes, traria até o fogo purificador de Friedrich Nietzsche, sem exame e sem crítica, o compêndio central do espírito de servidão que são os ensinamentos socráticos. Neles o patriarcado constrói a sua sofística triunfal. (Idem)

Assim, no lugar do impulsivo, lúdico, aventureiro e festivo homem dionisíaco, teríamos o “boneco humano civilizado”, como diz Oswald, baseado em Nietzsche:

De Sócrates sai o esquema do perfeito boneco humano, longamente exaltado pelas classes dominadoras, a fim de conservar, domado e satisfeito, o escravo. É o ‘piedoso’, o ‘justo’, o ‘continente’, o ‘prudente’. Nele refulgem as virtudes do rebanho, como definiu Friedrich Nietzsche (Ibid., p. 93).

Eis porque Oswald apresenta, já no *Manifesto Antropófago*, sua própria fórmula de transmutação nietzschiana de valores, invertendo aquilo que Freud havia apresentado de modo evolucionista, como característico de todas as culturas humanas, em seus estágios primitivos: o respeito às interdições sociais (tabus proibitivos) e reverência obediente às autoridades (culto ao totem). Oswald proclamou então no Manifesto de 1928 o que definiria a Antropofagia: “A transformação permanente do tabu em totem” (Ibid., p. 15). E em 1950, na tese *A crise da filosofia messiânica*, ele explica essa operação que se liga ao mito antropofágico como a transmutação que se dá assim: “Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu.” (Ibid., p. 78).

Qual é, então, para Oswald, o Tabu que precisa ser transformado em Totem, para resgatar a cultura dionisíaca, órfica, que ele associou à cultura trágica pré-socrática da Grécia, bem como às culturas primitivas da América e da África? Como valor que ultrapassa fronteiras e oceanos, presente em tais culturas, estaria aquilo que a civilização cristã primeiro tornou um gozo exclusivo dos que se dedicavam ao sagrado (culto ao totem) e impróprio (tabu) para os demais: o ócio que seria apropriado apenas ao sacerdócio. Diz Oswald, em *A marcha das utopias*: “O ócio fora também, em todas as religiões, tido como um dom supremo, particularmente pelo sacerdócio, detentor de ócio sagrado que distingue e enobrece os mediadores de Deus.” (Ibid., p. 158). E em *A crise da filosofia messiânica* acrescenta: “A história do sacerdócio caracteriza-se como fonte do que Friedrich Nietzsche havia de chamar a Moral de Escravos.” (Ibid., p. 82).

O ócio lúdico é o tabu que precisa ser transformado em totem também, desde quando ele passou a ser negado na forma do negócio, com a ascensão da classe burguesa, segundo Oswald, que diz: “As classes ociosas, dividindo o poder entre guerreiros e sacerdotes, tinham dominado a Idade Média. Uma pequena excursão filológica pelas variações do vocábulo ‘ócio’ elucida o assunto. Assim, sacerdócio é ócio sagrado, como já dissemos. Negócio é negação do ócio.” (Ibid., p. 160).

O uso do tempo passa a ser cada vez mais controlado com o desenvolvimento do capitalismo e Oswald toma o advento do relógio – máquina que a modernidade tomava como símbolo do universo físico – como marco fundamental na história da civilização industrial capitalista, dizendo: “Por toda a parte, o relógio mecânico inaugura a civilização da máquina que é a do trabalho e do tempo contado.” (Ibid., p. 159).

Em sua interpretação da História do Brasil, Oswald considera que a nação brasileira teria engendrado sua natividade através da união das etnias que iniciou nossa miscigenação na luta de libertação contra o domínio dos invasores holandeses. Diz ele: “A Guerra Holandesa é, por si, a justificativa da independência de um povo.” (Ibid., p. 178). E ele explica isso em termos da luta entre o ócio e o negócio. O ócio das culturas indígenas, africanas e da colonização jesuíta contra o negócio da cultura holandesa reformista, cuja teologia calvinista interpretava a prosperidade dos negócios como bênção alcançada pela graça do Deus cristão. Eis como explica Oswald o que ele considerava “a primeira luta titânica, no mundo moderno, entre o ócio e o negócio”; diz ele:

Na Guerra Holandesa vencia, evidentemente, uma compreensão lúdica e amável da vida, em face dum conceito utilitário e comerciante [...]. Era o ócio em face do negócio. O ócio vencia a áspera e longa conquista flamenga, baseada no primeiro lucro e na ascensão inicial da burguesia. O Deus bíblico, cioso, branco e exclusivista era batido, no seu culto, reformado pela severidade e pelo arbítrio, por uma massa órfica, híbrida e mulata a quem a roupeta jesuítica dera as procissões fetichistas³, as litanias doces como o açúcar pernambucano e os milagres prometidos. (Ibid., p. 184)

Portanto, a transmutação de valores que a Antropofagia de Oswald visa efetivar, enquanto transformação ou transfiguração do tabu em totem é a de transformar o ócio que é negado como negócio, ou seja, proibido como tabu da civilização tecno-industrial do trabalho, na economia capitalista, no ócio criativo que passaria a ser o novo totem, o qual o desenvolvimento tecnológico da sociedade industrial tornaria possível com a melhoria da distribuição de renda por uma economia mais solidária, que realizasse uma mais digna divisão de trabalho. Isso é resumido com a frase final de um de seus últimos textos publicados: “Trata-se apenas de resolver um problema – o da conquista do ócio.” (Ibid., p. 209). E o ócio a ser conquistado é aquele que, segundo Oswald, “Cícero já reivindicava – *otium cum dignitate*.” (Idem). Enquanto isso não acontecer, a superação da exploração capitalista, continuaremos a constatar um sintoma específico da sociedade patriarcal que Oswald denuncia: o crescimento do número de crianças abandonadas, problema que ele achava que só seria superado pelo desenvolvimento de um sentido de responsabilização social pela vida das crianças que as deixaria menos dependentes das famílias nas quais nasceram, como nas culturas primitivas matriarcais. Diz Oswald:

Esse passado onde o domínio materno se institui longamente, fazendo que o filho não fosse de um só homem individualizado, mas, sim, o filho da tribo, está hoje muito mais atenta e favoravelmente julgado pela sociologia [...]. Caminha-se por todos os atalhos e todas as estradas reais para que a criança seja considerada o filho da sociedade e não como sucede tão continuamente, no regime da herança, como filho de um irresponsável, de um tarado ou de um infeliz que não pode dar educação e sustento. (Ibid., p. 204)

Já assinala-se que a tendência de todas as legislações e a de todas as sociedades atuais é considerar e defender a criança como um produto social. Cresce o número de crianças abandonadas [...]. Mas já se esboça sem dúvida, como aqui, em toda a terra civilizada, a tendência de incorporar a criança mais no corpo social do que ao grupo familiar. (Ibid., p. 205)

³ Aqui podemos lembrar dos maracatus pernambucanos com seu fetiche da calunga, a “boneca de cera e madeira”, como diz uma das loas mais conhecidas do Maracatu Nação Pernambuco.

Assim, o ócio que Oswald indica como principal meta a ser conquistada socialmente pela antropofagia, o ócio com dignidade, é o que possibilitaria o desenvolvimento de uma cultura órfica-dionisíaca que valorizaria os impulsos orgiásticos do instinto lúdico humano. Diz ele: “No mundo supertecnizado que se anuncia, quando caírem as barreiras finais do Patriarcado, o homem poderá cevar a sua preguiça inata, mãe da fantasia, da invenção e do amor. E restituir a si mesmo [...] o seu instinto lúdico.” (Ibid., p. 83). Esse instinto lúdico se manifesta, segundo Oswald, em todas as idades e seria o impulso responsável pela criação artística, como podemos ver nesta passagem:

O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores, muitas vezes decorre deles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema. (Ibid., p. 126)

Com isso, Oswald prevê o ressurgimento contínuo de formas de arte livre motivadas por esse instinto lúdico, dizendo: “A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica.” (Ibid., p. 127)

A interpretação da Antropofagia oswaldiana como filosofia trágica fica mais consistente quando consideramos algumas passagens dos seus escritos filosóficos em que ele apresenta sua visão-de-mundo antropofágica em termos de uma interpretação do sentido de incorporação apropriativa imanente à vida: a devoração. Assim falou Oswald:

A vida na terra produzida pela desagregação do sistema solar, só teria um sentido – a devoração. Mas se bem que eu dê à antropofagia os foros de uma autêntica *Weltanschauung*, creio que só um espírito reacionário e obtuso poderia tirar partido disso para justificar a devoração pela devoração. (Ibid., p. 28)

Essa visão-de-mundo antropofágica inspirada nas culturas primitivas que praticavam rituais canibalistas de devoração de inimigos poderosos – admirados por suas virtudes, vitais para seus modos de vida – essa perspectiva primitiva de incorporação de qualidades espirituais dos homens de valor se configura como apropriação de componentes de uma subjetividade singular, que Suely Rolnik descreve como a operação antropofágica, no texto *Esquizoanálise e antropofagia*, onde mostra a afinidade das concepções de Oswald com as de Deleuze e Guattari:

[...] a operação por excelência do desejo: agenciar elementos de uma infinita variedade de universos e, a partir do que se engendra nesse agenciamento, produzir as múltiplas figuras da realidade – e não só da realidade subjetiva. Ora, isso não evoca diretamente a operação antropofágica? Se a interpretarmos a partir desta perspectiva, o “antropo” deglutido e transmutado nessa operação não corresponderia ao homem concreto, mas ao humano propriamente dito – as figuras vigentes da subjetividade, com seus contornos, suas estruturas, sua psicologia. O resultado dessa operação é um desfilar de figuras que se sucedem, geradas nas miscigenações promovidas pelo nomadismo do desejo. (ROLNIK, 2000, p. 455)

A visão-de-mundo antropofágica se constitui, então, a partir de algumas tensões éticas imanentes a sua heterogeneidade subjetiva. Diz Oswald, no texto que apresentou no I Congresso Brasileiro de Filosofia, em 1950: “No contraponto agressividade – cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung* (...). Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão.” (ANDRADE, 1972, p. 143). A metáfora da devoração enquanto imagem digestiva é reconhecida como de inspiração nietzschiana por Benedito Nunes em *Antropofagia ao alcance de todos*, quando diz que Oswald

[...] ligou essa purgação do primitivo à origem da saúde moral do *Raubentier* nietzschiano, do homem como animal de presa que, segundo a imagem digestiva empregada por Nietzsche em *Genealogia da moral*, assimila e digere, sem resquício de ressentimento e de consciência culposa espúria, os conflitos interiores e as resistências do mundo exterior. (NUNES, 1972, p. 31)

Nesse livro, Nietzsche fala do esquecimento que permite libertar-se de ressentimentos e culpas como:

[...] uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’ (NIETZSCHE, 1987, p. 57-58)

E assim Oswald termina sua tese afirmando sua visão trágica da existência humana em termos de um *agon* trágico que ele descreve como o caráter conflitual com o mundo, dizendo: “O homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplicidade antagônica, - benéfica, maléfica – que traz em si o seu caráter conflitual com o mundo.” (ANDRADE, 1972, p. 129).

Pode-se então concluir essa interpretação da Antropofagia como filosofia trágica considerando um dos últimos textos publicados por Oswald, no qual, após caracterizar a

tragicidade da existência humana em termos de uma flutuação no “abismo órfico” que dura toda sua existência, na medida em que brinca com seus dois grandes brinquedos, o amor e a morte, ele questiona se poderiam ser negadas as conquistas que essas experiências trágicas – as quais envolvem grandes sacrifícios – propiciaram na atualidade à vida humana, quanto às possibilidades de valorização do tempo que se vive livremente, quando se desfruta do ócio criativamente. Eis o que diz Oswald:

O homem flutua e flutuará sempre enquanto for homem, nas dobras da dúvida, no mistério da fé e no imperativo da descrença, no abismo órfico que o acompanha do berço ao túmulo. Mas, poder-se-ão, por acaso, negar os prodígios conseguidos através de guerras sangrentas, de sacrifícios trágicos, de entregas absolutas, que começam a dourar os dias do século presente? (Ibid., p. 209)

Isso significa que o pensamento antropofágico de Oswald afirma a vida em seu devir, enquanto devoração, com suas tensões, incertezas, ambigüidades, ou seja, aceita o caráter trágico da vida e busca celebrá-la por meio dos impulsos orgiásticos que a tornam uma experiência lúdica de incorporação – como na frase do Manifesto: “Só me interessa o que não é meu” (Ibid., p. 13) – apropriação e potencialização das possibilidades criativas de aventurar-se na renovação contínua da existência: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. [...] Nunca fomos catequizados” (Ibid., p. 14)... Brada o *Manifesto antropófago*.

A consciência moral, com seus *a priori*s, com seus enlatados prontos para o consumo do rebanho, é recusada enquanto catequese em favor do *pathos* trágico dionisíaco do “sentimento órfico” e seu “caráter orgiástico”, sua vitalizante potência lúdica inerente à sensibilidade afetiva. “Contra as sublimações antagônicas” protesta o poeta no Manifesto, ou seja, o espírito antropofágico de Oswald “recusa-se a conceber o espírito sem o corpo” (Idem), que Zaratustra considerava o ser próprio criador do espírito (como “mão de sua vontade”). Assim como Nietzsche, que não admitia a hipócrita negação metafísica do corpo e nisso considerava-se revolucionário, Oswald proclamava a “Revolução Caraíba” baseada no “instinto Caraíba” que pudemos mostrar ser um instinto lúdico movido pelos impulsos de caráter orgiástico.

As “migrações” são evocadas como símbolo do nomadismo existencial do pensamento em seu devir. Encontra-se na aventura de viver a linha de fuga dos estados tediosos. A vida é

aprovada mesmo com os riscos inerentes à sua perspectiva trágica e é provada em seus sabores e dissabores pelos sentidos do *homo sapiens* degustador: o antropófago.

Em *Nietzsche educador: negatividade, afirmação e antropofagia*, Maria Cristina Ferraz interpreta o pensamento de Oswald a partir da crítica nietzschiana da moral de rebanho e mostra como a antropofagia supera a negatividade moral, da afirmação de si pela negação do outro, em favor de uma afirmação de si pela reiteração. A repetida afirmação oswaldiana de que “a alegria é a prova dos nove” é considerada por ela um bom exemplo disso, a que poderíamos acrescentar a “transformação do tabu em totem”. Diz ela:

No Manifesto de Oswald, tal como na perspectiva da ave de rapina em Nietzsche, o patos da alegria, a malícia e a leveza atravessam o texto e nele se tornam baliza para novos roteiros, retornando na afirmação reiterada de que ‘a alegria é a prova dos nove’. (FERRAZ, 2008, p. 110)

O caráter trágico do pensamento antropofágico de Oswald será então evidenciado pela sua afirmação da vida como devoração, ou seja, devir apropriativo dos acontecimentos da existência em sua singularidade, capaz de digerir as experiências vividas e incorporar os impulsos mais vitais. A alegria seria então, nesse modo antropofágico de viver, “a prova dos nove” da afirmação trágica da vida que Nietzsche chamou de sabedoria dionisíaca e a definiu como *amor fati*.

A experiência pessoal é renovada pelo desbloqueio do fluxo de trocas entre o interior e o exterior, na humana aventura de autocriação, com suas terrenas (iminentes) finalidades. “Desta terra, nesta terra, para esta terra”. Assim falou o antropófago Oswald de Andrade.

CAPÍTULO 3 - Heidegger: Como habitar poeticamente o mundo

A criação poética é pensada aqui enquanto acontecimento apropriativo, particularmente em relação às odes de Píndaro, os poemas de Holderlin e o *Assim Falou Zarathustra* de Nietzsche, através da interpretação heideggeriana dos mesmos. Um outro objetivo desse capítulo é evidenciar o nexos entre o pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* (que tematiza o acontecimento apropriativo vivido pelo ser-aí) e seu pensamento na segunda fase, voltada para a criação poética e artística, particularmente os poemas de Holderlin.

O ponto de partida de nossas considerações é o imperativo do devir pindárico que convoca o ser humano a tornar-se o que é. Este tornou-se influência decisiva para Holderlin, Nietzsche e Heidegger, que desenvolveram reflexões sobre tal imperativo, que seriam apropriadas para pensar a *autopoiesis*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger havia dito que: “O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria.” O ser-aí “é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo” (HEIDEGGER, 1989, p.78). Em seguida, acrescenta: “Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade [...]. O ser-aí é a possibilidade de ser livre para o poder-ser mais próprio.” (Ibid., p. 199).

Este poder-ser a sua possibilidade mais própria é um momento constitutivo da existência do ser-aí em um modo essencial e é por isso que Heidegger diz que “somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ele pode, ao se compreender, dizer: ‘sê o que tu és!’” (Ibid., p. 201). Tal possibilidade mais própria é “vista” pelo ser-aí no modo de ser da tonalidade afetiva, ou, nas palavras de Heidegger: “No modo de ser da tonalidade afetiva, o ser-aí ‘vê’ possibilidades a partir das quais ele é.” (Ibid., p. 204). A interpretação é apresentada então como uma elaboração em formas que é a possibilidade própria do projetar da compreensão. Diz ele: “o ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido, ele constitui a interpretação.” (Ibid., p. 205).

Para Heidegger, “a tonalidade afetiva revela ‘como alguém está e se torna’.” (Ibid., p. 188) e é para ela que a interpretação se volta, para a disposição na qual o ser-aí já se colocou sempre diante de si mesmo e já sempre se encontrou “como um dispor-se na tonalidade afetiva” (Ibid., p. 190). Esta, “cresce a partir de si mesma como modo de ser-no-mundo” (Ibid., p. 191) e por isso já o abriu em sua totalidade e só assim torna possível “um direcionar-

se para...”. A tonalidade afetiva da disposição constitui existencialmente a abertura mundana do ser-aí e assim Heidegger pode dizer que “toda compreensão está sempre sintonizada com a tonalidade afetiva” e a significância da compreensão é “a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal.” (Ibid., p. 198). O modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser subsiste na compreensão aberta por uma tonalidade afetiva do ser-no-mundo.

O compreendido, encarado numa “visão previdente” torna-se conceito através da interpretação. O discurso é apresentado como aquilo que se pronuncia a partir da compreensibilidade do ser-no-mundo elaborada por uma disposição e a linguagem como “o pronunciamento do discurso” (Ibid., p. 219).

Desse modo, o discurso poético é apresentado como aquele cuja meta se torna “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência.” (Ibid., p. 221). Por isso, diz Heidegger: “pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser no mundo segundo todos os seus momentos constitutivos” (Ibid., p. 225).

O estar lançado na facticidade da existência evidenciou o ser-aí como “um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser”. Este “estar em jogo”, por sua vez, evidenciou-se, na constituição ontológica da compreensão, como “o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio”, que é a destinação do ser-aí. Por isso, como diz Heidegger: “Em seu ser, o ser-aí já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesmo”. Isto quer dizer também que “o ser-aí já sempre precedeu a si mesmo”, pois já está sempre além de si mesmo (Ibid., p. 256).

O preceder-a-si-mesmo do ser-aí decorre de ele já ser em (no mundo) como ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Daí vem o significado do termo cura. E Heidegger caracteriza assim o desempenho da cura: “o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto) é um ‘desempenho’ da ‘cura’” (Ibid., p. 265). Em Píndaro, já se encontra uma compreensão dessa dinâmica de apropriação de si mesmo que assim se expressa:

Quem só tem o que aprendeu é um homem obscuro e indeciso, jamais caminha com passo firme. Apenas esquadrinha, com imaturo espírito, mil coisas altas [...] ‘A verdade’, tira-a do fundo do coração! [...] Trago debaixo do braço um carcás, cheio das setas mais velozes. Só falam aos que entendem e precisam sempre de intérprete (PÍNDARO apud JAEGER, 2003, p. 265-266)

Em Holderlin, a apropriação de si mesmo enquanto experiência da beleza é interpretada por Márcia Cavalcante em seu ensaio para a tradução do Hipérion como uma “apropriação

amorosa do que se é” que “exige esse lançar-se, arremessar-se ao que já se é para que se possa vir a ser”. Diz ela: “aí está sempre a ressoar o célebre imperativo de Píndaro, que tanta influência exerceu sobre Holderlin.” (CAVALCANTE, 1994, p. 17).

Em Nietzsche, que adotou o lema pindárico como subtítulo de sua autobiografia – *Ecce Homo* – esse imperativo ressoa também nas palavras de Zaratustra que diz: “Porque *tal* sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início: [...] criador e tratador, que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: ‘torna-te quem és’.” (NIETZSCHE, 2003a, p. 283).

Essa dinâmica de apropriação de si mesmo havia sido prenunciada no ensinamento de Zaratustra sobre o ser próprio corporal criador. Diz Nietzsche: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. [...] O ser próprio criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito como mão de sua vontade.” (Ibid., p. 60).

Esta passagem sugeriu a Heidegger a determinação essencial do Zaratustra de Nietzsche, que ele enuncia no texto *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*. Diz ele: “Evidencia-se o seguinte: antes de mais nada, Zaratustra precisa vir a ser aquele que é” (HEIDEGGER, 2001, p. 90). Ele interpreta Zaratustra como porta-voz do princípio de que todo real é vontade de poder, que enquanto criadora se quer a si mesma no eterno retorno.

A dinâmica de apropriação de si mesmo, como realização da vontade de poder criadora, diante do “pensamento abismal” do eterno retorno, presente no Zaratustra, levou Heidegger a considerar o mais vital em toda a vida como a mais elevada vontade de potência, que representa o passar como permanente devir no eterno retorno, em sua superabundância. Diz Heidegger: “o eterno retorno é a inesgotável plenitude da vida na sua alegria e na sua dor” (Ibid., p. 94). Por isso mesmo, o passado e o futuro são integrados no presente que se eterniza, ou, segundo Heidegger: “Nietzsche pensa as três fases do tempo a partir da eternidade como agora permanente.” (Ibid., p. 94).

Em seu livro sobre Nietzsche, Heidegger aborda a questão da ultrapassagem do niilismo como superação da metafísica, relacionando-a ao acontecimento apropriativo. Diz ele: “O que ganha corpo através de ‘nós’ é apenas a preparação de uma prontidão para o acontecimento apropriativo” (HEIDEGGER, 2000, p. 19). E assim, ele pensa esta superação como um trazer à tona sua verdade.

A metafísica enquanto destinação essencial do pensamento no interior da tradição ocidental precisa alterar-se em meio à passagem para o outro começo, o que aponta para o sentido do termo “poetização” como condutor dessa transição. O pensar originariamente o fazer-se linguagem da dinâmica de realização do real torna-se então “poetização”, como mostra Marco Antônio Casanova no glossário anexado à tradução do texto de Heidegger acima citado. O acontecimento apropriativo é interpretado então como algo que se perfaz em sintonia com o vir-a-ser de um próprio, que a cada vez se constitui singularmente como a situação do ser-situado.

Em *Holderlin e A Essência da Poesia*, Heidegger pensa o que o homem tem de mais próprio como o dizer autêntico, enquanto realização que acontece pela liberdade de decisão. Ele considera que o poeta, ao dizer a palavra essencial, nomeia ao ente pelo que é, ou seja: “A poesia é a instauração do ser com a palavra” (HEIDEGGER, 1992, p. 137).

Heidegger vê assim a necessidade de que o ser e a essência das coisas devam ser livremente criados, caracterizando esta livre doação como instauração. Daí decorre sua interpretação do verso de Holderlin, que diz: “Sejam livres os poetas” (HOLDERLIN apud HEIDEGGER, 1992, p. 144). Ele pensa então esta liberdade como suprema necessidade.

Essa perspectiva está em afinidade com a auto-determinação de Zarathustra em relação ao seu poetar: “E isto é tudo a que aspira o meu poetar: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso.” (NIETZSCHE, 2003a, p.172).

Ao instaurar novamente a essência da poesia, Holderlin determina uma nova historicidade, posto que, no dizer de Heidegger: “a poesia é o fundamento que suporta a história” (HEIDEGGER, 1992, p. 139); e acrescenta, em seguida: “a essência da poesia instaurada por Holderlin é histórica em grau supremo, porque antecipa um tempo histórico” (Ibid., p. 147).

Em outro texto dedicado a Holderlin, Heidegger compreende o poético de modo vigoroso e essencial como traço fundamental da presença humana, considerando ainda que “o homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem.” (HEIDEGGER, 2002, p.167). Neste co-responder, o homem escuta propriamente o apelo da linguagem como “a saga que fala no elemento da poesia”. (Ibid., p. 168).

A liberdade de um poeta se avaliaria pela liberdade de sua fala diante do inesperado, ou, como diz Heidegger: “Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer”. (Idem)

A dinâmica de apropriação de si mesmo pelo homem encontra assim, segundo Heidegger, na poesia, a linguagem essencial em sentido originário: a dicção poética. Mesmo assim, fazendo poeticamente uso de sua linguagem essencial, não se esgotam os mistérios da poesia. Heidegger diz que ela “mantém-se sempre cheia de mistérios. Assim deve manter-se, se estivermos dispostos a de-morarmo-nos no âmbito essencial da dicção poética.” (Ibid., p. 175).

Portanto, a filosofia não deve pretender abarcar todas as determinações da criação poética, pois, como diz Heidegger: “poesia e pensamento encontram-se somente e enquanto permanecerem na diferença de seus modos de ser” (Ibid., p. 170).

Poetas e filósofos são como os espíritos audazes de que nos fala Holderlin em seus versos, pois, segundo ele, eles voam “como a águia na tormenta, predizando seus deuses vindouros” (HOLDERLIN apud HEIDEGGER, 1992, p. 144). E se perguntássemos: para que filósofos em tempos difíceis? Poderíamos responder como Holderlin, em relação aos poetas: “E para que poetas em tempos difíceis? Mas, são, dizes tu, como os sacerdotes sagrados do Deus do vinho, que erravam de terra em terra, na noite sagrada.” (Ibid., p. 148)

Isto corresponde à imagem que Nietzsche nos apresenta em *O Nascimento da Tragédia* de uma celebração dionisíaca. Diz ele: “o homem diviniza-se [...], o homem deixou de ser artista para ser obra de arte” (NIETZSCHE, 2003c, p. 24). A existência já havia adquirido para Nietzsche o significado de obra de arte: “Temos certamente o direito de pensar que, para o verdadeiro criador da arte, somos também imagens e projeções artísticas, e que a nossa glória mais alta é a nossa significação de obras de arte.” (Ibid., p. 42).

O poético é assim algo vigoroso que se volta para toda a existência, como na imagem de Holderlin da habitação poética do mundo, o que Heidegger interpreta assim:

Quando Holderlin fala do habitar, ele vislumbra o traço fundamental da presença humana. Ele vê o ‘poético’ a partir da relação com esse habitar, compreendido nesse modo vigoroso e essencial. (HEIDEGGER, 2002, P. 167)

Portanto, a habitação poética da terra torna-se possível pela apropriação de si que se expressa através da linguagem poética como modo de singularização existencial cuja palavra mais livre e autêntica é a que acolhe o inesperado e responde a ele com a dicção poética.

CAPÍTULO 4 - Foucault: a estética da existência

Michel Foucault empreendeu, em sua última fase de produção filosófica (particularmente no curso de 1982 no *Collège de France*, cujas aulas foram transcritas e publicadas com o título de *Hermenêutica do sujeito*), um estudo das formas históricas de como foram usadas, em diversos contextos, diferentes “técnicas de si”, visando uma elaboração, um trabalho de si sobre si mesmo, no sentido que foi chamado pelos gregos, desde Sócrates, de “cuidado de si”.

A abordagem foucaultiana se desenvolveu no sentido da genealogia dos processos de subjetivação, que ele havia empreendido antes, como em *Vigiar e punir* (depois da pesquisa arqueológica⁴ que a antecedeu); mas com uma certa inflexão no sentido de estudar os modos como o pensamento filosófico desde a antiguidade interpretou seu próprio processo de autoconstituição de si como sujeito, daí vinda a denominação hermenêutica do projeto. A abordagem genealógica havia sido caracterizada no texto chamado *Nietzsche, a genealogia e a história*, no qual encontramos uma definição da proveniência como categoria central da pesquisa histórica de viés genealógico, como nas seguintes passagens:

a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. (...) O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos. (FOUCAULT, 1989, p.22)

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro: ele é formado por uma série de regimes que o constroem, ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. (Ibid., p.27)

Portanto, a pesquisa genealógica tem no corpo uma realidade histórica fundamental e a noção de cuidado de si, encontrada como um termo em uso durante cerca de dez séculos, constituiu o conceito central do pensamento filosófico que se ocupou de uma “arte de viver”, compreendida em diferentes sentidos ao longo das três principais épocas em que o cuidado de si foi estudado, como diz Foucault: “Parece-me que a *epimeleia heautou* (o cuidado de si e a

⁴ Para uma discussão da pesquisa arqueológica de Foucault, indicamos o capítulo 19 de autoria própria do livro *Epistemologia, construção e difusão do conhecimento*, organizado por Dante Augusto Galeffi e outros: ver MELLO, Ivan Maia. *A emergência da singularidade na formação dos objetos nas práticas discursivas*. In: GALEFFI, Dante A. et al. (orgs.). *Epistemologia, construção e difusão do conhecimento*. Salvador: EDUNEB, 2011.

regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.” (FOUCAULT, 2004, p. 12). Nessa pesquisa, Foucault considerou a estética da existência como um processo de subjetivação formulado pelos gregos e romanos da antiguidade, por meio da noção do cuidado de si, no sentido de fazer da própria vida uma obra de arte, como explica Roberto Machado em sua obra *Foucault, a ciência e o saber*:

Uma das idéias mais interessantes dessa genealogia dos modos de subjetivação é a hipótese de que, entre o século IV a.C. e o século II de nossa era, os gregos e depois os romanos formularam uma estética da existência, no sentido de uma arte de viver entendida como cuidado de si, de uma elaboração da própria vida como uma obra de arte, da injunção de um governo da própria vida que tinha por objetivo lhe dar a forma mais bela possível. (MACHADO, 2006, p.181)

A partir do estudo da arte de viver elaborada pela noção de cuidado de si, Foucault considerou três grandes períodos, compreendendo cerca de um milênio da história do pensamento filosófico relativo ao uso dessa noção: o primeiro, o período clássico na Grécia antiga, onde ele considera o pensamento de Sócrates narrado por Platão em seus diálogos, particularmente o *Alcíbiades*; o segundo, correspondente ao período helenístico em que surgiram e se desenvolveram as escolas Cínica, Epicurista e Estóica; e o terceiro, relativo ao pensamento cristão, particularmente do grupo denominado de Terapeutas. Eis como Foucault descreve sua proposta:

[...] tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epimeleia heauto* na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV-V, passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão. (Ibid., p. 41)

A estética da existência aparece então como a formulação final do pensamento de Foucault, concebida a partir da noção de cuidado de si como uma arte de viver, aproximando-se mais do sentido que os pensadores estóicos e epicuristas lhe deram no período que Foucault denominou de “Idade de ouro do cuidado de si”.

A passagem da antiguidade grega para o período helenístico se deu gerando uma mudança no modo como o cuidado de si foi pensado, inicialmente no sentido socrático do cuidado consigo mesmo no qual o conhecimento de si tinha uma importância decisiva e a busca da verdade pela *parrhesia* socrática era o modelo a ser compreendido e seguido, e em

seguida, nessa “idade de ouro” a que se referiu Foucault, voltando-se para um conjunto mais amplo de aspectos da vida, os quais eram integrados ao projeto de fazer da vida uma obra, para finalmente, com a cristandade medieval, voltar-se para a hermenêutica de si como meio de suportar as tentações da carne, visando a salvação da alma

John Rajchman, em sua obra *Truth and Eros*, apresenta uma interpretação dessa história foucaultiana esclarecendo a distinção entre os dois primeiros períodos assim:

Ele distinguiu um uso ‘psico-metafísico’ de um uso ‘bio-estético’ da *parrhesia* socrática. [...] O primeiro uso do ‘método socrático’ estava voltado para a contemplação da alma na grande divisão metafísica entre Aparência e Realidade. Então, haveria a imagem da alma escapando da prisão do corpo para ver novamente as Formas que ela havia esquecido. A segunda era concernente não tanto à alma como à vida, e não tanto com a contemplação quanto com um tipo de teste ou experimentação prática para determinar quando a vida de alguém estava de acordo ou em harmonia com as verdades que ele foi capaz de dizer sobre ela. Então haveria a imagem de uma vida aprisionada a uma servidão desnecessária de modos de vida habituais ou herdados, e a proposta de ‘estilizar’ tanto o corpo como a alma numa ruptura que poderia expor tal servidão. (RAJCHMAN, 1991, p. 136, tradução nossa)

A discussão da estética da existência ocorre em seguida àquela que Foucault havia compreendido logo antes, relativa à questão da biopolítica. A biopolítica surge nos séculos XVII e XVIII, segundo Foucault, como racionalização da prática governamental relativa ao conjunto de seres vivos constituídos em população quanto a aspectos como saúde, higiene, natalidade, raça, etc. Com o nascimento da biopolítica, desenvolve-se uma razão governamental através de tipos de racionalidade que atuam nos procedimentos através dos quais se dirige a conduta dos homens por meio de uma administração estatal.

No caso do neoliberalismo americano, busca-se estender a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a domínios não exclusivamente ou não prioritariamente econômicos, como, por exemplo, a família e a natalidade ou a delinquência e a política penal.

O corpo da sociedade precisava, de acordo com essa governamentalidade, ser protegido, e isso assumiu a forma da eliminação dos doentes, controle dos contagiosos, exclusão dos delinquentes, substituição do suplício por métodos de assepsia (criminologia, eugenia, exclusão dos “degenerados”). Mas esse corpo social que havia sido constituído abstratamente pela universalidade das vontades surge da materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos.

Assim, Foucault é conduzido por suas pesquisas históricas a um deslocamento temático, na medida em que a discussão sobre a biopolítica e a governamentalidade levam-no a voltar-se sobre a questão do governo de si mesmo e daí às técnicas de si, por meio das quais os indivíduos buscam dar forma e elaborar uma interpretação da sua existência, principalmente visando o exercício de uma autonomia individual perante as relações de poder experimentadas nas relações sociais. A autonomia individual é considerada, então, condição para a autonomia social. Assim, a autonomia é discutida, antes, como questão ética, e a partir daí problematizada como questão política.

Conquista-se autonomia, segundo Michel Foucault, a partir de uma libertação que ocorre, inicialmente, pelo exercício individual de práticas de liberdade, que desenvolvem a ética de um cuidado de si, um cultivo do próprio espírito, o que torna socialmente possível a libertação de relações de poder caracterizadas por exercerem um controle e uma dominação opressora dos indivíduos, para que estes possam vir a desenvolver uma estética da existência.

Isso requer a criação de uma ética singular que promova a estética da existência e resista às relações de poder que tendem a exercer um controle das sensações e uma repressão de emoções, particularmente as que constituem a sexualidade. E o que Foucault entende por estética da existência, ele expressa no 2º volume da *História da Sexualidade*, onde diz que:

“deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de condutas, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.” (FOUCAULT, 1998, p. 51).

Para Foucault, a tarefa crítica da filosofia seria sua função principal de questionar as relações de dominação em todos os campos da existência. Diz ele, numa entrevista para a revista *Concórdia*, publicada nos *Ditos & Escritos*, vol. V com o nome de *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*: “Em sua vertente crítica – entendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional.” (FOUCAULT, 2004, p. 284).

As relações de dominação que se tornam objeto de crítica para o pensamento filosófico são, no entanto, formas específicas, diferenciadas, de relações de poder, pois, diz Foucault: “As análises que procuro fazer incidem essencialmente sobre as relações de poder.

Considero isso como alguma coisa diferente dos estados de dominação. As relações de poder têm uma extensão consideravelmente grande nas relações humanas.” (Ibid., p. 266).

E é nas relações de poder que se encontram as práticas de liberdade, como ele expressa em seguida: “se há relações de poder em todo campo social, é por que há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação.” (Ibid., p. 277). Portanto, podemos experimentar uma espécie de deslocamento do significado de relação de poder, em que, nas palavras de Foucault: “O poder não é o mal. O poder são jogos estratégicos [...]. O problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação.” (Ibid., p. 284).

Surge assim a possibilidade de se evitar os efeitos de dominação nos jogos estratégicos das relações de poder, que se apresentam como relações de resistência, como diz o filósofo crítico das relações de dominação: “nas relações de poder há necessariamente possibilidade de resistência.” (Ibid., p. 277). É através dessa resistência que constitui as práticas de liberdade que se torna possível ocorrer a libertação mais ampla, que possibilita outras relações de poder, como diz Foucault: “A liberação abre um campo para novas relações de poder” (Ibid., p. 267).

E essa liberação, por sua vez, se torna condição política ou histórica para uma prática de liberdade, que quando ocorre de modo refletido, passa a constituir uma ética, que Foucault buscou compreender a partir da experiência dos gregos e romanos que se ocuparam com a questão do cuidado de si. Diz Foucault:

O cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética [...] sobretudo nos gregos – para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seauton* – e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. (Ibid., p. 267-268)

A palavra ética surgiu do termo grego *ethos*, o qual é interpretado por Foucault como uma maneira de se conduzir em relação a si mesmo e aos outros, algo que ganhava certa visibilidade através dos hábitos e das posições ocupadas nas relações sociais, ou seja:

o *ethos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *ethos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, pelo seu porte, pelo seu jeito de caminhar [...]. O *ethos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade, ou nas relações inter-individuais o lugar conveniente. (Ibid., p. 270)

Em sua qualidade ética, o cuidado de si implica relações complexas com os outros, porém, adverte Foucault: “Não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si, o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária.” (Ibid., p. 271). Se os gregos e romanos se ocuparam assim do cuidado de si como práticas de liberdade, por outro lado, posteriormente, as relações de poder nas instituições modernas não preservaram nas práticas de si a mesma autonomia, como compreende Foucault:

Essas práticas de si tiveram nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores, do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico. (Ibid., p. 265)

A liberdade praticada através do cuidado de si, pensada como uma ética singular, alcança então um significado político ao resistir à dominação nas relações de poder, visando o exercício de um domínio de si que se expressa no termo grego *arché*, que Foucault interpreta assim:

A liberdade é, portanto, em si mesma política. Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamada de *arché* – poder, comando. (Ibid., p. 270)

O que Foucault procurou mostrar foi, principalmente, como o próprio sujeito se constituía, sua autoformação, nessa ou naquela forma determinada, através de certas práticas de liberdade nas relações de poder nas quais conquista o domínio de si, que caracteriza a autonomia de sua autocriação. No entanto, o interesse e o domínio sobre o corpo próprio foi paradoxalmente efeito do exercício do poder sobre os corpos, como diz Foucault em *O poder-corpo*, entrevista publicada na coletânea *Microfísica do poder*:

[...] o domínio, a consciência de seu próprio corpo, só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. (FOUCAULT, 1979, p. 146)

Isso significa que a sexualidade, ao tornar-se objeto de preocupação, de análise, de vigilância e controle, produzia ao mesmo tempo, a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo. O corpo se tornou o que está em luta. Passou-se de um controle-repressão para um controle-estimulação.

Esse é um ponto recente do percurso descrito por Foucault em sua história da subjetividade, enquanto conjunto de relações consigo mesmo, governo de si por si na sua articulação com os outros. Essa história da subjetividade tem como um de seus objetos principais a “tecnologia de si” que se refere tanto à reflexão sobre modos de vida, escolhas de existência, como ao modo de regular a conduta.

Entre essas técnicas de si, no regime das *Aphrodisia*, há os regimes médicos: medida para atos sexuais, questões relativas a sexo e morte, assim como ao dispêndio de energia vital. A discussão sobre as técnicas de si passa, ao longo de séculos de influência helênica, pela noção de ocupar-se consigo mesmo que trazia à tona uma atenção sobre si, enquanto ocupação regulada, com objetivos, que se realizava através de deveres, técnicas, obrigações e procedimentos.

Simon During, em sua obra *Foucault and literature*, elabora uma interpretação do “argumento implícito” nos dois últimos volumes da História da sexualidade de Foucault na qual considera que, para Foucault, contemporaneamente, temos ignorado como textos de literatura, filosófica ou de ficção, apresentaram “práticas de si”. Diz ele:

O argumento implícito nesta história é que temos falhado em estudar e tratar a ética como um estudo consciente: ela não é mais um elemento valorizado do arquivo cultural, e nós temos mantido a tendência para ignorar como textos – incluindo a literatura – têm apresentado ‘práticas de si’. Enquanto nos gregos pré-estóicos especialmente, a ética era uma consideração crucial do cidadão, agora, ou pelo menos, até recentemente, é apenas na vanguarda, em Baudelaire e os dândis, que a auto-formação tem recebido a devida atenção. (DURING, 1992, p. 179)

Foucault evidencia que, no texto *Alcibíades* de Platão, Sócrates mostra a Alcibíades que ocupar-se consigo é condição de possibilidade para saber ocupar-se dos outros, portanto para exercer o governo na Polis. Assim, o “governo dos vivos” exercido através da biopolítica requer de quem exerce esse poder um cuidado de si, cuidado com seu corpo e sua alma, que sirva de base para que possa cuidar dos outros apropriadamente.

É, entre outras formas, através do dispositivo da sexualidade que a biopolítica exerce seu poder sobre os corpos. E uma das principais características dessa sociedade ocidental é tratar o sexo como fundamento do prazer. Como diz Francisco Ortega, em seu livro *Amizade e estética da existência em Foucault*:

[...] a codificação do prazer mediante o sexo, ou seja sua canalização e genitalização, que limita e impede a imaginação da capacidade do corpo de experimentar prazer, leva-nos ao dispositivo da sexualidade, a um prazer sexual, à formação de uma *scientia sexualis*. Em contrapartida, a *ars erótica* representa uma forma de dirigir a intensificação do prazer para a dessexualização do corpo e de inventar uma economia dos prazeres ‘não normatizada sexualmente’, passível de opor resistência ao dispositivo da sexualidade e ao sexo-desejo. (ORTEGA, 1999, p.146)

À imposição da identidade própria do dispositivo sexual, Foucault contrapõe um uso criativo dos prazeres, ou seja, uma nova economia dos prazeres, uma nova experiência da corporeidade, que possa superar o impasse apresentado em *Vigiar e punir* e *vontade de saber*, que seria o da impossibilidade de o corpo, produto de uma tecnologia de poder, oferecer resistência à mesma tecnologia que o formou, no caso, através do dispositivo da sexualidade. A estética da existência foucaultiana se apresenta assim como uma arte de viver na qual a experiência do prazer é liberada para assumir as formas próprias que os indivíduos criam em suas relações pessoais, sociais e com o ambiente.

A compreensão de seu próprio trabalho de pesquisa sobre a história da subjetividade apresentada no curso do *College de France* cujas aulas foram transcritas e publicadas com o título de *Hermenêutica do sujeito* evidencia a íntima ligação entre arte de viver e cuidado de si na história dos períodos grego antigo e helenístico greco-romano, como diz ele:

se evoquei tudo isto é porque pretendia apresentar-lhes um fenômeno, a meu ver importante, na história desta vasta cultura de si que se desenvolveu na época helenística e romana, e que tentei durante este ano descrever. Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tekhne tou biou* (uma arte de viver, uma estética da existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral desta *tekhne tou biou* que se formou o princípio ‘ocupar-se consigo mesmo’. (FOUCAULT, 2004, p. 542)

Foucault situa, portanto, toda a cultura de si que se desenvolveu na antiguidade no âmbito das artes de viver (*tekne tou biou*) que assim foram ganhando um enfoque cada vez mais ampliado, tornando-se uma questão relativa à vida como um todo, em todos os seus aspectos e em toda a sua duração. Isso foi ocorrendo de tal modo que toda uma busca

filosófica pela verdade foi sendo direcionada para as práticas por meio das quais se pode transformar a si mesmo possibilitando o acesso à verdade, o que Foucault chamou de espiritualidade, e que configurou o cuidado de si praticado pelos epicuristas e estóicos. Isso foi dito por ele numa passagem do curso citado há pouco:

percebemos que entre a arte da existência (a *tekhne tou biou*) e o cuidado de si – ou então, para falar mais sucintamente, entre a arte da existência e a arte de si mesmo – há uma identificação cada vez mais acentuada. A pergunta: ‘como fazer para viver como se deve?’ – era a pergunta da *tekhne tou biou*: qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, [...] Isto, evidentemente, acarretará algumas conseqüências. Desde logo, por certo, a absorção cada vez mais acentuada no decorrer da época helenística e romana, da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. (Ibid., p. 219)

Isso significa que nesse período as artes da existência foram levando os filósofos a abandonarem a perspectiva da verdade como algo que precisaria ser conhecida ao modo do autoconhecimento de um sujeito, que supõe possuir uma essência a ser desvelada, e adotarem a perspectiva da verdade como aquela que seria alcançada por meio de uma espiritualidade enquanto prática de autoconstituição de si como sujeito, que compõe a arte de viver cultivada. Isso só pôde acontecer na medida em que a *tekhne tou biou* passou a ocupar o centro da reflexão filosófica no período helenístico, como diz Foucault:

Com efeito, convém lembrar que, ao menos desde os cínicos – os pós-socráticos: cínicos, epicuristas, estóicos, etc -, a filosofia vinha, cada vez mais, buscando sua definição, seu centro de gravidade, fixando seu objetivo em torno de alguma coisa que se chamava *tekhne tou biou*, isto é, a arte, o procedimento refletido da existência, a técnica de vida. (Ibid., p.218)

Ele encontrou em Plutarco uma expressão que passou a designar o ato de produzir seu próprio modo de ser, *ethopoien*, e apresentou o saber etopoiético como um conhecimento útil para configurar seu modo de ser, para dar uma forma ao *ethos*. Diz ele:

Ethopoien significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência do indivíduo. [...] Quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*, então ele é útil. (Ibid., p.290)

Essa arte de viver composta de saberes etopoiéticos e práticas ascéticas se configurou por meio de certas regras que permitiam ainda que fossem usadas de acordo com a livre escolha dos indivíduos. A liberdade implicada pelas artes de viver se mostrava na escolha dos exercícios espirituais que era guiada pela busca de dar uma forma boa e bela à própria

existência, portanto era sempre necessário que o indivíduo se apropriasse dessas técnicas de vida, técnicas de subjetivação, ou ainda técnicas de si, como Foucault as chamou em diferentes momentos. Eis como ele descreve a liberdade nas artes de viver helenísticas:

trata-se muito mais de uma livre escolha destes exercícios pelo sujeito, no momento em que os julgar necessários. São apenas fornecidas algumas regras de prudência, ou algumas maneiras de realizar estes exercícios. Se existe esta liberdade e uma definição tão ligeira destes exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isto se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *tékhne toû bíou* (uma arte de viver). Creio que isto não deve ser esquecido. Fazer da própria vida objeto de uma *tekhne*, portanto fazer da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo que é produzido por uma boa *tekhne*, uma *tekhne* razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tekhne*.(Ibid., p.513)

Se havia liberdade nas artes de viver helenísticas pela escolha dos discursos úteis aos saberes etopoiéticos e dos exercícios que são realizados como práticas ascéticas, Foucault não considera que isso tenha se mantido posteriormente no cuidado de si da cristandade medieval que estabelecia regras estritas para regerem as práticas do novo modo de ascetismo voltado para a salvação da alma que se desenvolveu então. Ele mostra que a preocupação dos filósofos do período helenístico voltava-se para a forma que poderiam dar à própria existência que deveria configurar um estilo próprio na sua arte de viver. Diz Foucault:

O modelo do exército teve seguramente seu papel, mas esta não foi a única razão pela qual a vida cristã devia ser uma vida regular. De qualquer modo é um problema. Em contrapartida, a vida filosófica, ou a vida tal como é descrita, prescrita pelos filósofos como sendo aquela que se obtém graças à *tekhne*, não obedece a uma *regula* (uma regra): ela obedece a uma *forma*. É um estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida. (Ibid. p.514)

Particularmente para os estóicos, como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, a concepção da vida como uma prova que nos desafia à constante superação de dificuldades imprevistas foi o que os levou a considerar a necessidade de uma auto-educação que se prolongasse por toda a vida, pois tanto seria preciso educar-se para viver, como viver para educar-se, uma coextensividade entre vida e educação, para que se tivesse a disposição para lidar com os acontecimentos de modo apropriado a dar à existência o caráter de uma obra, como explica Foucault:

Deve-se educar perpetuamente a si mesmo através das provas que nos são enviadas e graças ao cuidado consigo mesmo, que faz com que estas provas sejam tomadas a sério. Educar a si mesmo ao longo de toda a vida e, ao

mesmo tempo viver a fim de poder educar-se. Coextensividade entre vida e formação, é esta a primeira característica da vida-prova. (Ibid., p.534)

Essa concepção da vida como prova, que requer um cuidado de si capaz de conduzir a arte de viver na superação das dificuldades imprevistas, tem, segundo Foucault, um suporte ontológico na relação consigo que permite formular o projeto existencial de fazer da vida uma obra digna de admiração. Tudo se baseia na relação consigo e é por isso que é necessária a apropriação das técnicas de vida a serem usadas nesse trabalho sobre si mesmo. Diz ele:

o que deve ser obtido por meio de toda a *tekhne* que se aplica à própria vida, é preciso uma certa relação de si para consigo, relação que é o coroamento, a completude e a recompensa de uma vida vivida como prova. A *tekhne tou biou*, a maneira de assumir os acontecimentos da vida devem inscrever-se em um cuidado de si que se tornou agora geral e absoluto [...] como projeto fundamental da existência, vive-se com o suporte ontológico que deve justificar, fundar e comandar todas as técnicas de existência: a relação consigo. (Ibid., p.544)

No texto introdutório do segundo volume da *História da sexualidade*, publicado nos *Ditos e Escritos*, vol. V como *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, Foucault faz uma análise retrospectiva de sua obra, seu percurso teórico, na qual situa toda essa temática da estética da existência, as artes de viver por meio das quais os indivíduos buscavam elaborar seu modo de vida para ter acesso à verdade sobre si mesmos e na medida em que configurava seu próprio estilo de vida. Ele situa o estudo dessas práticas de si no percurso de elaboração de uma história problematizadora da verdade, ou melhor, da relação entre sujeito e verdade:

Creio perceber melhor agora de que maneira, um pouco às cegas, e por fragmentos sucessivos e diferentes, fui pego nessa empreitada de uma história da verdade: [...] as problematizações através das quais o ser se apresenta como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais elas se formam. A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; sua dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de 'normalização'; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas, obedecendo a certas regras 'epistêmicas'; problematização do crime e do comportamento criminoso, a partir de certas práticas punitivas, obedecendo a um modelo 'disciplinar'. E, agora, gostaria de mostrar como, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através das práticas de si, colocando em jogo os critérios de uma 'estética da existência'. (FOUCAULT, 2004, p.199-200)

Além da importância dessa discussão para a filosofia, a educação e a pedagogia estiveram sempre implicadas na compreensão histórica dos modos como se pensou e praticou

a arte de viver em todas essas perspectivas e ao longo dos diversos períodos considerados. Se os estóicos fizeram da educação uma atividade para toda a vida e levaram mais longe o caráter formativo dessas práticas, ainda assim todas as artes de viver consideradas têm um significado decisivo para a compreensão das possibilidades de auto-educação baseadas no cuidado de si como processo de subjetivação, como diz ele no resumo do curso *subjetividade e verdade*, onde mostra a conexão desse tema com a questão que o absorveu até então sobre as artes de governar:

A história do 'cuidado' e das 'técnicas' de si seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade; (...) Seria possível assim, retomar num outro aspecto a questão da 'governamentalidade': o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.) (FOUCAULT, 1997, p.111)

Toda essas práticas de si que se configuraram como artes de viver têm, no entanto, uma condição de possibilidade para serem efetivadas que se encontrava na cultura greco-romana e que em nossas sociedades contemporâneas tornou-se novamente possível a partir da revolução informática, embora ainda de forma bastante problemática em vários aspectos que não nos cabe analisar agora. Essa condição de possibilidade das artes de viver Greco-romanas foi a cultura do ócio enquanto atividade livre voltada para a cultura de si. Foucault a apresenta assim no resumo do curso *Hermenêutica do sujeito*:

Pode-se notar que a concepção romana do *otium* não deixa de se relacionar com esse tema [se ocupar de si mesmo]: o 'lazer' aqui designado é, por excelência, o tempo que se passa se ocupando de si mesmo. Nesse sentido, a filosofia, na Grécia e em Roma, só fez transpor, no interior de suas exigências próprias, um ideal social, muito difundido. (Ibid., p.121)

A história genealógica da hermenêutica da subjetividade empreendida por Foucault nos serve, portanto, para pensar a estética da existência *corpoética* que denominamos *autopoiesis*, pelas análises que trazem à tona as diversas possibilidades como foram concebidas estas artes de viver em diferentes épocas e assim possibilitar a compreensão de aspectos fundamentais da formulação de uma prática de si voltada para fazer da vida uma obra de arte, por meio da definição de um estilo singular subjetivação.

CAPÍTULO 5 - Deleuze & Guattari: A singularização subjetiva.

A proposta de auto-educação inerente à possibilidade de uma *autopoiesis* passa pela abertura existencial a uma grande experimentação heterogenética, produtora, como pensam Gilles Deleuze e Felix Guattari, de processos diferenciados de subjetivação, que atravessam os diversos universos de referência. Estes se constituem como territórios da subjetividade, na medida em que se segue a linha de fuga de um pensamento nômade, marcado pela transversalidade do desejo de aprender a potencializar as intensidades mais vitais à criação de modos de existência singulares pelo seu caráter estético.

Na entrevista que Deleuze concedeu dois anos após a morte de Foucault, quando publicou um livro dedicado ao pensamento deste, e publicada com o título de *A vida como obra de arte*, ele descreve a questão mais importante que ocupou Foucault em seus últimos anos do seguinte modo:

Por fim, nos últimos livros, é a descoberta de um pensamento como ‘processo de subjetivação’: é estúpido ver aí um retorno ao sujeito, trata-se da constituição de modos de existência ou, como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida. A existência não como sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista. (DELEUZE, 1992, p. 120)

A referência a Nietzsche é constante e apropriada, pois Foucault, assim como Deleuze e Guattari, foi profundamente – e, diriam eles, superficialmente – influenciado pelo criador do Zarathustra. Eis como Deleuze associa essa questão a Nietzsche em termos da operação artista da vontade de potência:

Não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas). É o que Nietzsche descobria como a operação artista da vontade de potência, a invenção de novas ‘possibilidades de vida’. (Ibid., p. 123)

Deleuze considera que o que interessa a Foucault é a contemporaneidade em suas possibilidades para além dos processos de subjetivação do saber e do poder, que foram as estratificações e dispositivos que o ocuparam nas fases anteriores de sua produção crítica e desconstrutiva. Diz Deleuze:

[...] o que interessa essencialmente a Foucault não é um retorno aos gregos, mas *nós hoje*: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como ‘si’, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artistas’, para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em jogo? (Ibid., p. 124)

Deleuze e Guattari levam adiante a crítica dos processos de subjetivação desenvolvida por Foucault e analisam uma complexa rede de elementos que constituem os processos de subjetivação contemporâneos no sentido de liberar os fluxos de intensidades singularizantes imanentes no corpo, pensado a partir de Antonin Artaud como um “corpo sem órgãos”. Eles pensam a constituição desse corpo sem órgãos (CsO) por meio de uma desterritorialização dos fluxos estratificados do desejo. A estratificação dos fluxos de intensidade do desejo foi analisada em termos de três estratos, como na seguinte passagem de *Mil platôs*:

Consideremos os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação. [...] Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações. [...] Arrancar a consciência do sujeito para fazer dela um meio de exploração, arrancar o inconsciente da significância e da interpretação para fazer dele uma verdadeira produção, não é seguramente nem mais nem menos difícil do que arrancar o corpo do organismo. A prudência é a arte comum dos três. (DELEUZE; GUATTARI, 1999, p. 22)

Eles advertem para a prudência necessária a essas desterritorializações e indicam uma “arte de dosar”, a ser cultivada para preservar o mínimo de territorialização nos três estratos, que permita traçar o plano de consistência que é o corpo sem órgãos. Dizem eles:

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação é também necessário conservar, inclusive para opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. [...] Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente. [...] O pior não é permanecer estratificado – organizado, significado, sujeitado – mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca. Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se

consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO. (Ibid., p. 23)

Toda essa efervescente criação conceitual de Deleuze e Guattari está repleta de perspectivas singularizantes e requerem uma apresentação e discussão de sua construção conceitual. Isso torna necessário abordar duas obras escritas em parceria por eles, que trazem toda essa elaboração relativa ao processo de “autoprodução do inconsciente”, que remete à constituição de um “corpo sem órgãos”, a saber: *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980), particularmente no capítulo intitulado *Como criar para si um corpo sem órgãos*.

A perspectiva dos autores parte de uma compreensão da natureza, em sua imanência, como processo produtivo, tanto desejante como social, que ocorre em forma de fluxos, na primeira obra, dedicada a enunciar o que eles chamaram de esquizo-análise, acerca do processo de auto-produção do inconsciente e constituição do corpo sem órgãos; e alcança, na segunda, a formulação do plano de consistência como agenciamento do corpo sem órgãos, sendo este pensado como campo de imanência do desejo, onde é experimentada uma multiplicidade de intensidades.

A compreensão do corpo sem órgãos pensado por eles foi esclarecida pela interpretação de Ronald Bogue em sua obra *Deleuze and Guattari*, na qual ele relaciona os três conceitos principais de *O anti-Édipo* aos três tipos de sínteses pensadas por Deleuze em *Lógica do sentido*. Diz Bogue:

As três sínteses que Deleuze introduz em *Lógica do sentido* para caracterizar a estrutura de idéias/problemas são usadas em *O anti-Édipo* para descrever o funcionamento dos componentes da produção desejante, as máquinas desejantes efetuando sínteses conectivas, o corpo sem órgãos sínteses disjuntivas e o sujeito nômade sínteses conjuntivas. (BOGUE, 1990, p. 91, tradução nossa)

O corpo sem órgãos seria então, segundo Bogue, regido pelas sínteses disjuntivas que se mostram estranhas pela aparente contradição, na medida em que pensamos pela lógica substancialista que não é apropriada para pensar os fluxos, particularmente os de desejo, que admitem o modo paradoxal de afirmação simultânea de opostos. Bogue esclarece:

Na lógica tradicional, é claro, uma síntese disjuntiva é uma contradição nos termos, na medida em que a disjunção divide e a síntese une. O que Deleuze e Guattari postulam é uma forma ‘afirmativa, não-restritiva, inclusiva’ de disjunção, [...] em resumo, a diferença que se diferencia e afirma sua diferença. (Ibid., p. 94, tradução nossa)

Essa experimentação da multiplicidade de intensidades, por sua vez, é algo que os autores discutiram na obra que mantém a radicalidade das parcerias anteriores e apresenta uma perspectiva mais madura, a saber, *O que é a filosofia?* (1992), na qual eles pensam a experimentação em relação ao acontecimento, diferenciando-a da história, como dizem eles:

Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante [...]. A história não é experimentação, ela é somente o conjunto das condições quase negativas que tornam possível a experimentação de algo que escapa à história. Sem história a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, ela é filosófica. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 143)

Antes do encontro com Guattari, Deleuze vinha elaborando já uma concepção de experimentação relacionada ao movimento que configura um teatro do que os autores posteriormente chamariam “personagem conceitual”. Deleuze formula, já em *Diferença e repetição*, um teatro da repetição que ele apresenta assim:

O teatro da repetição opõe-se ao teatro da representação, como o movimento opõe-se ao conceito e à representação que o relaciona ao conceito. No teatro da repetição, experimentamos forças puras, traçados dinâmicos no espaço que, sem intermediário, agem sobre o espírito, unindo-o diretamente à natureza e à história; experimentamos uma linguagem que fala antes das palavras, gestos que se elaboram antes dos corpos organizados, máscaras antes das faces, espectros e fantasmas antes das personagens – todo o aparelho da repetição como ‘potência terrível’ (DELEUZE, 2006, p. 31)

Essas forças puras e traçados dinâmicos que agem sobre o espírito correspondem a singularidades impessoais e pré-individuais que Deleuze encontrou no pensamento de Nietzsche, como diz ele:

Assim a descoberta de Nietzsche está alhures, quando, tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais, mundo que ele chama agora de dionisíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. Singularidades nômades que não são mais aprisionadas na individualidade fixa do Ser infinito (a famosa imutabilidade de Deus) nem nos limites sedentários do sujeito finito (os famosos limites do conhecimento). (DELEUZE, 1988, p. 110)

É assim, portanto, que Deleuze interpreta a obra de Nietzsche, considerando que sua individualidade é atravessada pelo fluxo de intensidades pré-individuais sobre o corpo, de modo que os nomes usados por Nietzsche, e até mesmo o seu próprio, são apenas máscaras para designar tais intensidades. Como diz Deleuze no texto apresentado no Colóquio

Nietzsche hoje? de Cerisy em 1972, e publicado com o título de *Pensamento Nômade*, na coletânea chamada *A ilha deserta*:

Coletivos ou individuais, Julio César, Bórgia, Zaratustra, todos esses nomes próprios que passam e retornam nos textos de Nietzsche, não são nem significantes nem significados, mas designações de intensidade, sobre um corpo que pode ser o corpo da Terra, o corpo do livro, mas também o corpo sofredor de Nietzsche: ‘todos os nomes da história, sou eu...’ Há uma espécie de nomadismo, de deslocamento perpétuo de intensidades designadas por nomes próprios, e que penetram umas nas outras ao mesmo tempo em que são vividas sobre um corpo pleno. A intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre um corpo, e com a exterioridade movente de um nome próprio, e é por isso que o nome próprio é sempre uma máscara. (DELEUZE, 2006a, p. 325)

Essas intensidades que passam pelo corpo constituem potências singulares impessoais que Deleuze encontra na literatura (ficcional, filosófica, poética) e nas artes em geral, diferenciando-as das linguagens estratificadas que codificam os processos de subjetivação na produção social desejante. Como diz Deleuze no texto *A literatura e a vida*, publicado em 1993 após a morte de seu parceiro Guattari, na coletânea intitulada *Crítica e clínica*: “a literatura segue a via inversa, e só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau (DELEUZE, 1997, p. 13)

Autopoiesis é uma noção que vem sendo pensada de forma transdisciplinar principalmente a partir das elaborações teóricas realizadas nos campos da biologia, ciências humanas e filosofia⁵. No campo da educação, tal noção vem sendo pesquisada no sentido de possibilitar uma compreensão dos processos autônomos de aprendizagem.

Essa tese se apresenta como uma experiência de pensamento filosófico no âmbito da educação que busca agenciar um conjunto de enunciações referentes à *autopoiesis* interpretada, na perspectiva de Guattari, enquanto processos de autonomização, que ocorrem no sentido de uma singularização heterogenética dos processos de subjetivação, particularmente na educação, onde se configura um processo de auto-educação.

Assim, a educação é pensada enquanto processo de subjetivação ou produção de subjetividade e procura-se elucidar os problemas e possibilidades relacionados à subjetivação autopoietica, enquanto processo de singularização. A concepção de subjetividade de Guattari

⁵ Indica-se aqui além do próprio Guattari, alguns dos nomes mais comuns na discussão sobre *autopoiesis*: Francisco Varela e Humberto Maturana, Henri Atlan, Edgar Morin e Cornelius Castoriadis.

opera um descentramento da noção de sujeito para a de processos de subjetivação, nos quais será avaliada a possibilidade de singularização autopoietica que pode ser experimentada no contexto educacional como auto-educação.

Guattari realiza o “descentramento da questão do sujeito para a subjetividade” (GUATTARI, 1992, p. 35) e da subjetividade que se supunha poder ser considerada em si para os processos de subjetivação. Diz ele, em *Caosmose*, abordando os complexos de subjetivação que oferecem à pessoa possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se resingularizar:

[...] a apreensão de todas as ocasiões de abertura para o exterior, a exploração processual das ‘singularidades’ dos acontecimentos, enfim tudo aquilo que pode contribuir para a criação de uma relação autêntica com o outro [...] não se está mais diante de uma subjetividade dada como um em si, mas face a processos de autonomização, ou de autopoiese, em um sentido um pouco desviado do que Francisco Varela dá a esse termo. (Ibid., p. 18)

Enquanto para Varela a qualificação de autopoietico é reservada ao domínio biológico, daí excluindo os sistemas sociais, a *autopoiesis* é para Guattari uma espécie de reapropriação dos meios de produção da subjetividade. Ele descreve as duas bases de consistência ontológica da produção de subjetividade própria da *autopoiesis* assim:

Essa é a primeira base de consistência ontológica dessa função de subjetivação existencial que se situa na perspectiva de um certo criacionismo axiológico. A segunda é a da encarnação desses valores na irreversibilidade do ser aí dos territórios existenciais, que conferem seu selo de autopoiese, de singularização, aos focos de subjetivação. (Ibid., p. 41)

Esse processo de subjetivação autopoietico apresenta então uma dimensão coletiva que Guattari explicita dizendo:

Parece-me, entretanto, que a autopoiese mereceria ser repensada em função de entidades evolutivas, coletivas e que mantêm diversos tipos de relação de alteridade, ao invés de estarem implacavelmente encerradas nelas mesmas [...]. Considerar-se-á, então, a autopoiese sob o ângulo da ontogênese e da filogênese. (Ibid., p. 52)

Entretanto, a *autopoiesis* não é apenas um processo individual ou coletivo, mas, segundo ele, se refere a elementos de enunciação singularizantes tais que:

[...] podem ser elementos de enunciação parcial, individual, coletiva, institucional e concorrendo para que haja mutação dos processos de semiotização e fatores de mutação autopoietica. Um acontecimento surge onde nada se produzia, onde se estagnava na pura redundância. Surgimento

não de uma singularidade, mas de um processo de singularização, com suas aberturas pragmáticas, suas virtualidades, seus universos de referência ontológicos [...]. Existem tantos sistemas energéticos, tantos modos de temporalização e espacialização, quanto sistemas autopoieticos, que afirmam suas próprias ordenadas, ao mesmo tempo em que posicionam sua própria existência. (Ibid., p. 85)

Trata-se, portanto, do que Guattari chama de agenciamentos de enunciação, que compõem os processos de singularização a partir dos focos autopoieticos de subjetivação, os quais promovem um novo paradigma ético-estético, como diz ele: “Ao invés de marginalizar o paradigma estético, esse tipo de agenciamento lhe confere uma posição chave de transversalidade em relação aos outros universos de valor, cujos focos criacionistas e de consistência autopoietica ele só faz intensificar.” (Ibid., p. 134-135).

A produção de subjetividade é então considerada a partir de seus registros semióticos. Sendo individual, coletiva, institucional, a subjetividade produzida é plural, “polifônica”, possibilitando uma mutação existencial coletiva na história contemporânea a partir do aumento das reivindicações de singularidade subjetiva, diante do “coquetel” subjetivo contemporâneo que mistura o apego arcaizante às tradições culturais e aspiração à modernidade tecnológica.

Eis porque Guattari prefere “uma concepção mais transversalista de subjetividade” que possa dar conta tanto de suas amarrações aos Territórios existenciais quanto de suas aberturas para sistemas de valor com implicações sociais e culturais. Essa subjetividade, concebida transversalmente, atravessa uma heterogeneidade de componentes de subjetivação tais como:

1. componentes semiológicos significantes que se manifestam através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte; 2. elementos fabricados pela indústria dos mídia, do cinema, etc. 3. dimensões semiológicas a-significantes colocando em jogo máquinas informacionais de signos. (Ibid., p. 14)

Ele via duas tendências principais para as transformações tecnológicas contemporâneas: uma no sentido da homogeneização universalizante e reducionista da subjetividade e outra no sentido da heterogeneização singularizante dos processos de subjetivação. Por isso, ele propõe uma articulação entre a evolução maquínica da subjetividade e os agenciamentos coletivos de enunciação através da criação e invenção de novos universos de referência que se oponham à massificação midiática embrutecedora. Para

isso, Guattari defende a necessidade de realizar experimentações sociais das novas tecnologias, no intuito de uma reapropriação singularizante.

Em relação à libertação social, Felix Guattari propõe que se desencadeiem, através do que ele chama de agenciamentos coletivos, uma singularização da produção de subjetividade que desterritorialize os modelos de subjetivação opressores. Essa desterritorialização ocorre quando os agenciamentos se tornam dispositivos rizomáticos, isto é, ramificadores dos impulsos de subjetivação singularizantes. Diz ele, num dos textos do livro *Micropolítica, cartografias do desejo*, decorrente de sua viagem pelo Brasil em 1982:

A função da autonomia é aquela que permitirá captar todos os impulsos de desejo, todas as inteligências, não para fazê-las convergir num mesmo ponto central arborescente, mas para dispô-las num imenso rizoma, que atravessará todas as problemáticas sociais, tanto a nível local, regional, quanto a nível nacional e internacional. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 177)

Isso depende de uma exploração processual das singularidades dos acontecimentos, particularmente quando a subjetividade se manifesta em seu estado nascente como no sonho, no delírio, na exaltação criadora. Reconhece-se assim, o caráter artificial, criacionista, da produção de subjetividade, na qual a individuação subjetiva é trabalhada pelos agenciamentos coletivos de enunciação.

Chega-se com isso, à compreensão da subjetividade que Guattari expressa como: “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.” (GUATTARI, 1992, p. 19, grifo do autor).

Ele considera as “intensidades pré-verbais” derivadas de uma “lógica dos afetos” para pensar o aspecto coletivo da subjetividade a partir do qual se desenvolve sua heterogênese. Em sua perspectiva, “o inconsciente se tornou uma instituição, um equipamento coletivo” (Ibid., p. 21).

As ciências humanas e as ciências sociais são então levadas a transitar de paradigmas cientificistas para paradigmas ético-estéticos que permitem pensar a produção de subjetividade em conexão com os dispositivos técnicos e institucionais que promovem seus modelos de subjetivação.

Para podermos cartografar as principais linhas de subjetivação que se efetivam em nossos contextos sociais, Guattari diz que:

De uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação a seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões. (Ibid., p. 21)

É, portanto, a interação dessas cartografias que dará aos agenciamentos de enunciação seu regime, de modo que o método cartográfico multicomponencial coexiste com a reapropriação subjetiva. Isso implica numa singularização existencial no qual novos campos de referência são instaurados. É o que se evidencia na resposta dada por Guattari ao seguinte questionamento:

Como certos segmentos semióticos adquirem sua autonomia, começam a trabalhar por sua própria conta e a secretar novos campos de referência? É a partir de uma tal ruptura que uma singularização existencial correlativa à gênese de novos coeficientes de liberdade tornar-se-á possível. (Ibid., p. 24)

A polifonia dos modos de subjetivação corresponde a uma multiplicidade de maneiras de fazer cristalizar agenciamentos existenciais. Os modos de “marcar o tempo” que encarnam esses agenciamentos são chamados por Guattari de ritornelos existenciais, os quais geram um sentimento de unicidade por meio de sua fixação como “nó existencial projetivo”. A intervenção esquizo-analítica no processo de subjetivação se direciona, assim, para Guattari, no sentido de:

“Fazer funcionar o acontecimento como portador eventual de uma nova constelação de universos de referência: é o que visio quando falo de uma intervenção pragmática voltada para a construção da subjetividade, para a produção de campos de virtualidades”. (Ibid., p.30)

Isso nos possibilita entender como uma singularidade, uma ruptura de sentido, pode originar focos mutantes de subjetivação, os quais podem gerar uma complexificação desterritorializante, em que o efeito de fragilização pode levar a uma reterritorialização, principalmente no contexto dos fluxos informativos engendrados maquinicamente, cuja hegemonia na subjetividade ameaça conduzir a uma dissolução generalizada das territorialidades existenciais.

Aqui deparamo-nos com a necessidade de recomposição dos universos de subjetivação, a qual pode ser realizada pela função poética no sentido da re-singularização da subjetividade. Essa catálise poético-existencial tem sua eficácia, segundo Guattari, “essencialmente em sua capacidade de promover rupturas ativas, processuais, no interior de

tecidos significacionais e denotativos semioticamente estruturados, a partir dos quais ela colocará em funcionamento uma subjetividade da emergência.” (Ibid., p.31-32).

Essa função analítico-poética se instaura como foco mutante de auto-referenciação e auto-afirmação, suscetível de desestabilizar a trama das redundâncias dominantes nos processos de enunciação e, enquanto dispositivos de subjetivação, entrar em processos de singularização, que restituem à existência algo como sua “auto-essencialização”.

Guattari compreende a necessidade de uma mutação das mentalidades que promova uma nova arte de viver em sociedade, sem a qual não se pode conceber resposta ao evenenamento da atmosfera e ao aquecimento do planeta, devidos ao efeito estufa. Diz ele:

A única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo [...]. Para apreender os recursos íntimos dessa produção – essas rupturas de sentido autofundadoras de existência – a poesia, atualmente, talvez tenha mais a nos ensinar do que as ciências econômicas, as ciências humanas e a psicanálise reunidas! As transformações sociais podem proceder em grande escala, por mutação de subjetividade, como se vê atualmente com revoluções subjetivas que se passam no leste de um modo moderadamente conservador, ou nos países do Oriente Médio, infelizmente de um modo largamente reacionário, até mesmo neofascista. Mas elas podem também se produzir em uma escala molecular – microfísica, no sentido de Foucault – em uma atividade política, em uma cura analítica, na instalação de um dispositivo para mudar a vida da vizinhança, para mudar o modo de funcionamento de uma escola, de uma instituição psiquiátrica. (Ibid., p.33)

Assim, torna-se necessário, segundo Guattari, uma redefinição da atividade teórica no sentido de uma metamodelização, capaz de abarcar a diversidade dos sistemas de modelização. Devemos dar conta, com isso, particularmente da subjetividade capitalística da equivalência generalizada, principalmente no contexto da cultura midiática de massas e da revolução informática, que chega gerando uma monótona subjetividade que recobre os mínimos gestos. Essa metamodelização é levada adiante pelos agenciamentos de enunciação, em sua transversalidade, que atravessam registros semióticos heterogêneos. Enquanto o capitalismo impõe seu modo de valorização sobre outros, Guattari propõe uma nova ética, da singularidade, produtora de uma outra riqueza:

Existe uma escolha ética em favor da riqueza do possível, uma ética e uma política do virtual que descorporifica, desterritorializa a contingência, a causalidade linear, o peso dos estados de coisas e das significações que nos assediam. Uma escolha da processualidade, da irreversibilidade e da re-singularização. (Ibid., p. 42)

A noção de intensidade ontológica leva a um engajamento ético-estético do agenciamento de enunciação. A intensidade ontológica passa a ser o termo organizador das aberturas possíveis para o virtual e a processualidade criativa. Isso conduz a redescobrir uma forma de ser que não se identifica nem consigo mesmo, ou como diz Guattari: “um ser processual, polifônico, singularizável, de texturas infinitamente complexificáveis” (Ibid., p.64).

Essa ontologia dos processos de subjetivação nega então qualquer noção de essência ao ser dos entes, os quais estão imersos em sistemas de modelização governados pelos universos de referência (que não se mantêm fixados), e estão sujeitos aos processos de singularização, o que Guattari expressa dizendo:

Por detrás da diversidade dos entes, nenhum suporte ontológico unívoco é dado. O ser, por mais longe que se busque sua essência, resulta de sistemas de modelização, operando tanto ao nível da alma quanto do *socius* ou do cosmos. Mas os universos de referência que presidem a essa produção ontológica não têm fixidez [...]. Eles se cristalizam em constelações singularizantes e em cruzamentos maquínicos que conferem à história humana suas características de irreversibilidade e de criacionismo. (Ibid., p.71)

A praxis analítica torna-se, então, um trabalho de discernimento e de intensificação dos componentes de subjetivação, um trabalho de heterogênese e singularização, por meio de catalisadores existenciais que, ao invés de abandonar o ser ao horizonte de morte capitalístico, desencadeia uma política de produção de vida, não para tentar utopicamente repeti-la como era em algum momento privilegiado da história, mas para produzir formas mutantes segundo ordenadas atualmente imprevisíveis, o que leva Guattari a afirmar que:

Essa singularização implica a entrada de componentes heterogêneas, o surgimento de pontos de bifurcação, esses tipos de singularidades que fazem com que, de um só golpe, um micro-acontecimento abra novos campos de possível [...]. Para além da criação semiológica de sentido, se coloca a questão da criação de textura ontológica heterogênea [...]. (Ibid., p.88)

Se, por um lado, o real já estava presente, como virtualidade, aberta, por outro lado, ele surge como produção *sui generis* de um acontecimento singular. No entanto, as configurações reais, como as da cotidianidade, do sonho, da paixão, do delírio e da experiência estética, não têm o mesmo status ontológico, pois como diz Guattari: “Uma vez ultrapassados certos limiares de consistência autopoieticos, elas começam a trabalhar por sua própria conta, constituindo focos de subjetivação parcial.” (Ibid., p.100).

Ultrapassar tais limiares é experiência quase sempre arriscada, mas é passando por esse desafio de confronto com circunstâncias caóticas, por oscilações perigosas, que bifurcações ontológicas podem emergir junto com vetores de criatividade processual. Isso configura uma ruptura de acontecimento cujo advento Guattari interpreta assim: “A ruptura de acontecimento advém assim no âmago do ser e é aí que ela pode gerar novas mutações ontológicas.” (Ibid., p.104).

As subjetivações parciais trazem consigo o germe da implosão da identidade constituída em cada território existencial, de modo que a alteridade é agenciada pelo cruzamento de componentes de enunciação parcial. Eis por que Guattari diz que:

Mais do que com alterações deficitárias globais e padrões de uma subjetividade normal, devemos lidar com as modalidades ao mesmo tempo plurais e singulares de uma auto-alteridade. Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciações parciais extravasando por todos os lados a identidade individuada. (Ibid., p.105)

Trata-se, por isso mesmo, menos de uma identidade de ser que atravessaria regiões de textura heterogênea, do que de uma forma de persistência processual, pois, diz Guattari: “O ser é antes de tudo autoconsistência, auto-afirmação, existência para si desenvolvendo relações particulares de alteridade.” (Ibid., p.139).

O ser que se constitui como ser de desejo, precisa ser compreendido a partir de sua transversalidade, como característica imanente a seu processo de subjetivação. Os problemas remetem uns aos outros nessa análise micropolítica e, em um texto chamado *O fim dos fetichismos*, da coletânea *Revolução Molecular*, Guattari enuncia o modo de ser do desejo assim:

O problema da análise é o do movimento revolucionário. O problema do movimento revolucionário é o da loucura, o problema da loucura é o da criação artística... A transversalidade exprime precisamente este nomadismo de fronts. O inconsciente é antes de mais nada um agenciamento social: o agenciamento coletivo das enunciações virtuais [...]. O inconsciente desconhece a propriedade privada tanto quanto a do desejo. O desejo é sempre extraterritorial, desterritorializado, desterritorializante, ele passa por cima e por baixo de todas as barreiras. (GUATTARI, 1987, p.81)

Os padrões da subjetividade normal, dos quais ele nos fala, são estabelecidos através de uma comunicação que elimina, ao máximo, as composições enunciativas transversais às semióticas dominantes, como no desaparecimento progressivo da polissemia, do gesto, da

mímica, da postura, em favor de uma língua assujeitada às máquinas escriturais e a seus componentes massificantes da indústria cultural.

É, portanto, a partir de um mergulho na finitude sensível que se pode desencadear potencialidades atualizáveis em situação, assim como todas as coisas que implicam a promoção permanente de outros agenciamentos enunciativos, outros recursos semióticos, uma alteridade apreendida em situação de emergência, devires intensivos e processuais, uma nova paixão pelo desconhecido, ou seja, a micropolítica de uma ética da singularidade baseada na heterogênesse de territórios existenciais, sistemas de valorização, e na eclosão de novas práticas sociais, artísticas, analíticas, pois toda apreensão autêntica do passado gera uma recriação existencial, uma reinvenção radical.

Trata-se de saber se a disponibilidade cada vez maior das atividades humanas, gerada pela revolução informática, que diminui o trabalho assalariado tradicional do capitalismo, poderá ser convertida em atividades de produção de subjetividade individual e coletiva, relativas ao corpo, ao espaço vivido, ao tempo, aos devires existenciais concernentes a paradigmas ético-estéticos, isto é, uma re-singularização das finalidades das atividades humanas, no sentido de reconquistar um nomadismo existencial tão intenso quanto o dos indígenas da América pré-colombiana.

Essa re-singularização da produção de subjetividade depende então de uma intensificação da potência estética de sentir, enquanto instância privilegiada para produzir agenciamentos de subjetivação, como diz Guattari:

A potência estética de sentir, embora igual em direito às outras – potências de pensar filosoficamente, de conhecer cientificamente, de agir politicamente – talvez esteja em vias de ocupar posição privilegiada no seio dos agenciamentos coletivos de enunciação de nossa época [...]. Falaremos aqui, de preferência, de um paradigma proto-estético, querendo com isso assinalar que não estamos nos referindo à arte institucionalizada, as suas obras manifestadas no campo social, mas a uma dimensão de criação em estado nascente, perpetuamente acima de si mesma, potência de emergência. (GUATTARI, 1992, p. 130)

Essa perspectiva estética de Guattari evidencia uma visão do campo do percepto e do afeto estéticos como focos de resistência da re-singularização e da heterogênesse, face à invasão das redundâncias canônicas. Nessa perspectiva, diz ele:

A estetização geral (e relativa) dos diversos universos de valor conduz a um reencantamento de outra natureza das modalidades expressivas da subjetivação [...]. É evidente que a arte não detém o monopólio da criação, mas ela leva ao ponto extremo uma capacidade de invenção de coordenadas

mutantes, de engendramento de qualidades de ser inéditas, jamais vistas, jamais pensadas. O limiar decisivo de constituição desse novo paradigma estético reside na aptidão desses processos de criação para se auto-afirmar como fonte existencial, como máquina autopoietica. (Ibid., p. 135)

A fonte existencial que se afirma como máquina autopoietica não tem para ele o sentido mecanicista que o conceito de máquina adquiriu na modernidade, mas um sentido de produtividade capaz de engendrar territórios existenciais. Para articular esse novo paradigma estético, Guattari pensa a *caosmose* enquanto subjetivação autopoietica que ressurgue e germina nos estados de coisas, nos corpos, nos focos autopoieticos, que utiliza a título de suporte de desterritorialização. É uma tensão para apreender a potencialidade criativa na raiz da finitude sensível, de modo independente de seu direcionamento e sua aplicação às obras, conceitos filosóficos, funções científicas e situações sociais que fundam o novo paradigma.

Essa finitude sensível que é a raiz ontológica dos processos de subjetivação apresenta-se de modo privilegiado na corporalidade em suas possibilidades estéticas, afetivas e criativas. O corpo é assim concebido por Guattari como interseção de componentes autopoieticos parciais, de configurações múltiplas e cambiantes, trabalhando em conjunto, assim como separadamente mesmo, as territorialidades existenciais reunidas pela mesma *caosmose* transversalista.

Em *Micropolítica – cartografias do desejo*, Guattari levanta um problema que se apresenta como questão norteadora de sua elaboração teórica conectada com as lutas sociais e reivindicações subjetivas contemporâneas. Diz ele:

“Como produzir novos agenciamentos de singularização que trabalhem por uma sensibilidade estética, pela mudança da vida num plano mais cotidiano e, ao mesmo tempo, pelas transformações sociais a nível dos grandes conjuntos econômicos e sociais?” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 22).

É importante pra ele reconhecer que nenhum corpo científico, nenhum corpo de referência tecnológica garante uma justa orientação. A garantia de uma micropolítica processual que produz novos modos de subjetivação, que singulariza, não se encontra no ensino técnico ou científico. Ela só pode e deve ser encontrada a cada passo, a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modos de práxis.

Guattari descreve a bifurcação existencial que se apresenta aos indivíduos em seus processos de subjetivação do seguinte modo:

A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos

em suas existências particulares. O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização. (Ibid., p. 33)

E a característica mais significativa do processo de singularização é a de automodelação, pois, diz ele: “O que vai caracterizar um processo de singularização (que, durante certa época, eu chamei de ‘experiência de um grupo-sujeito’), é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas.” (Ibid., p.46). Esse processo autopoiético, automodelador, necessita então de dispositivos que permitam aos processos singulares se desdobrarem numa estrutura rizomática tal como ele nos diz:

Seria preciso instaurar dispositivos e estruturas que estabelecessem um modo de contato totalmente diferente. Uma espécie de autogestão, de auto-organização de uma problemática que não parte de um ponto central que vai dispor os elementos, esquadrihar, fazer uma ordem do dia, mas que, pelo contrário, deixa os diferentes processos singulares tentarem um desdobramento rizomático. (Ibid., p. 126)

O processo rizomático de articulação das singularidades, que produzem mutações existenciais na produção de subjetividade, se mostra revolucionário de um modo que Guattari denominou molecular, para denotar sua qualidade micropolítica. A reapropriação dos modos de produção da subjetividade aparece então como a alternativa para escapar ao sistema de modelização da subjetividade capitalística, o que ele expressa assim:

Toda a questão está no fato de que se nos referirmos unicamente aos fenômenos de revolução molecular, poderemos sem dúvida, nos esforçarmos para transformar nossa vida pessoal (por exemplo, a relação com o corpo, o tempo, a música, o sexo, o meio-ambiente), e até nos organizar em grupos de convivência para sair dos modelos dominantes. Tudo isso me parece absolutamente essencial para escapar aos sistemas modelizantes da subjetividade capitalística. (Ibid., p. 141)

Isso significa que a revolução molecular, enquanto processo de autonomização, possibilita dispor os desejos, as inteligências, num rizoma que atravessará todas as problemáticas sociais, tanto a nível local, regional, quanto a nível nacional e internacional. Assim, Guattari nos convoca a mobilizarmos nossa criatividade social no combate aos poderes homogeneizantes do Estado e do capitalismo, dizendo: “a criatividade social está sendo chamada a expropriar os antigos enquadramentos ideológicos rígidos, em particular os que serviam de

caução à eminência do poder de Estado e os que ainda fazem do mercado capitalístico uma verdadeira religião.” (Ibid., p. 136).

Essa criatividade social é a principal componente de processos de subjetivação singularizantes, que constituem o novo paradigma ético-estético e suas implicações políticas, particularmente micropolíticas, pois implica uma responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, uma significativa mudança no estado das coisas e bifurcações para além dos esquemas pré-estabelecidos.

Guattari preconiza uma experimentação social em larga escala que possa instaurar uma ordem mutante, uma nova arte de viver, e ele considera que isso poderia se dar a partir do caos atual de nossas cidades. Diz ele: “Uma ordem objetiva ‘mutante’ pode nascer do caos atual de nossas cidades e também uma nova poesia, uma nova arte de viver. Essa ‘lógica do caos’ pede que se examinem bem as situações em sua singularidade.” (Ibid., p. 175).

A *ecosofia* foi concebida por Guattari como uma disciplina ético-estética de caráter transdisciplinar, que articula transversalmente os registros heterogêneos da ecologia mental, ecologia social, ecologia ambiental, compondo uma cartografia dos universos de valor segundo uma lógica multivalente das intensidades.

A *ecosofia* se constitui então a partir de uma modelização dos processos de subjetivação catalisadores de mutações existenciais no sentido de uma singularização criativa que procura, através de uma experimentação *autopoietica*, instaurar uma práxis constitutiva de novos universos de referências.

Em cada um dos campos que se articulam, as componentes dos processos de produção de subjetividade são definidas pelos vetores potenciais de subjetivação e singularização. Tais vetores são considerados enquanto catalisadores existenciais de agenciamento de enunciação que podem constituir a heterogênese dos territórios existenciais.

Na perspectiva da *ecosofia*, a recomposição do processo de auto-referência existencial se dá através da resingularização das dimensões criativas, evolutivas e autoposicionantes da produção de subjetividade nos diferentes campos semióticos, visando cultivar a produção singular de existência. Para isso, é necessário vivenciar experiências autônomas e articuladas de reconversão do processo expressivo.

A instauração de novos sistemas de valores depende, portanto, da realização de uma revolução molecular, proposta no nível micropolítico, com alcance planetário, que através da

constituição de grupos-sujeito desenvolva um princípio de Eros de grupo capaz de produzir agenciamentos coletivos de enunciação portadores de vetores de singularização subjetiva.

Tal agenciamento precisa articular as componentes mentais, sociais e ambientais da subjetivação através da interação da linguagem filosófica dos conceitos e da linguagem científica dos perceptos com a linguagem artística dos afetos.

Isso possibilitaria a “articulação da subjetividade em estado nascente, do *socius* em estado mutante e do meio ambiente no ponto em que pode ser reinventado” (GUATTARI, 2001, p. 55), gerando uma saída para as maiores crises de nossa época.

Por fim, podemos considerar que a análise institucional, a revolução molecular, a micropolítica, a caomose, a ecosofia e sua multiplicidade de conceitos e dispositivos, que desencadeiam os agenciamentos de subjetivação em suas possibilidades mais singularizantes, permitem pensar uma concepção de educação enquanto experiência da heterogeneidade dos processos de singularização, que conduzem a aprendizagem de modo transversal, através dos diferentes territórios existenciais, rumo a uma autonomização do processo, no sentido de uma *autopoiesis*. Esta passa a ser pensada então como processo de subjetivação singularizante transversal às três ecologias: mental, social e ambiental. A experimentação heterogenética que passa por territorializações e desterritorializações, em meio às mutações existenciais do devir-nômade, produzem assim, através dos fluxos de intensidades que percorrem as linhas de fuga (para além das modelizações identificatórias e subjetivações culpabilizantes), possibilidades diversificadas de estéticas da existência. Isto conduz a uma potencialização das experiências de aprendizagem enquanto constitutivas de uma arte de viver, que faz da vida uma obra experimental, jogando mais livremente com o que Foucault chamou de poder disciplinar da sociedade de controle e sua biopolítica.

CAPÍTULO 6 - Galeffi: a *vita* poemática

A última das perspectivas apresentadas no sentido da apropriação para discutir o processo da *autopoiesis* do *corpoema* é a que foi desenvolvida por Dante Galeffi em sua obra *O ser-sendo da filosofia* como a da *vita poemática*, conceito elaborado a partir de sua proposta no âmbito da filosofia da educação denominada “compreensão poemático-pedagógica”. Galeffi realiza um confronto com o pensamento de Nietzsche e assume deste a concepção crítica segundo a qual só a arte está em condição de levar o homem a retomar sua vontade de potência. A afirmação do valor da arte para a vida se dá pela valorização cosmológica da “visão do poeta-artista de um universo sempre-vivo, sempre cantante, sempre dançante”, que ele supõe “alcançar mais diretamente o cerne do sentido-do-ser”. A leitura de Nietzsche remete-o então à de Heráclito, cujas palavras parecem-lhe as mais vivas, pois segundo ele, “elas falam do pensar como encontro com o ser próprio; elas presentificam a dança do ser-no-mundo-sendo” (GALEFFI, 2001, p. 201).

Em grande sintonia com o pensador alemão, o autor de *O ser-sendo da filosofia* considera que o pensador-poeta é o que alcança o sentido último da vontade de potência como arte, pois ele “só poderia reencontrar o seu vigor de ser pela via poética do fazer inventivo que celebra o ser-sendo em sua perenidade.” (Ibid., p. 202). A formulação da compreensão poemático-pedagógica se apóia assim no pensamento de Nietzsche para assumir a perspectiva na qual a filosofia é considerada enquanto criação artística. Isso tem uma implicação muito importante no que se refere à relação entre o pensamento filosófico e a “verdade”, como diz Galeffi: “Para Nietzsche, segundo nos parece, muito mais importante do que ensinar verdades eternas aos homens, é fazer-aprender a dançar nas bordas do abismo do ser que é, foi e será um fogo sempre vivo. Eis uma expressão condizente da vontade de potência como arte!” (Ibid., p.213).

A afirmação da vontade de potência como acontecimento poemático-pedagógico é então confrontada com uma decisão trágica que Galeffi assimila da interpretação que o filósofo Roberto Machado faz da obra nietzschiana. Essa decisão trágica é a de afirmar corajosamente o eterno retorno que transforma o homem em super-homem. E é diante dela que se define o acontecimento poemático-pedagógico, ou, nas palavras de Galeffi: “Estamos diante de uma decisão trágica: diante das forças da vida, qual é a nossa atitude – niilismo passivo, niilismo ativo, ou vontade de potência como fazer poemático-pedagógico? Diante da

realidade, tal como ela é, como se exprime a nossa vontade, afirmativa ou negativamente?” (Ibid., p. 214).

O filósofo da educação ousa pensar como artista para conceber sua proposta poemático-pedagógica por compreender as possibilidades que se abrem à criação de novas formas de vida, mais estéticas, para se tornarem apropriadas à celebração das potências vitais, como diz ele, referindo-se a Nietzsche (com quem compartilha a habilidade ao piano e o prazer da improvisação no uso deste):

O pensador-poeta – o filósofo trágico – não diz a ‘verdade’. Ele é um fazedor de cânticos à vida. Um amante da vontade de potência. Um eterno fingidor. Como, então, levar a sério o que se proclama em Nietzsche como uma filosofia do futuro? Como chegar a isto, a esta compreensão poemática do filosofar, sem termos que nos tornar autênticos músicos e dançarinos, poetas embriagados de Dioniso? (Ibid., p. 216).

O que Galeffi está expressando então é um princípio axiológico de valorização da vida, entendida como foi por Nietzsche, enquanto vontade de potência, no sentido estético de sua poetização, para além da vontade de conhecimento, que Nietzsche chamou vontade de verdade. O sentido da existência humana no mundo é compreendido, assim, para além da racionalidade que havia sido pensada desde Platão como essência do ser humano. É por isso que o educador Galeffi propõe que o amor à vida seja tomado como destino da realização humana do sentido existencial de cuidar do “acontecimento poemático do mundo”, como diz ele:

Nenhum ser humano é mais privilegiado do que os outros seres porque é dotado de razão falante. Pelo contrário, o seu privilégio é o de poder cuidar do acontecimento poemático do mundo, porque não há mundo fora da poesia e da arte, isto é, do fazer cultural que se destina ao amor à vida. (Ibid., p. 217)

O pedagogo vê em Nietzsche o educador de uma nova humanidade, fundada sobre o sentido poético de fazer da vida uma obra de arte e baseada no processo de auto-educação. Isto significa justamente o que está sendo elaborado como a *autopoiesis*, que se ramifica em múltiplos sentidos partindo dessa perspectiva existencial nietzschiana para alcançar a intensidade dessa vivência poemática que Galeffi descreve assim: “a pedagogia inaugurada por Nietzsche é uma convocação para a constituição de uma humanidade poética, onde cada membro seja ele mesmo o seu próprio mestre e senhor, e viva intensamente a partir de sua própria obra” (Ibid., p. 218).

Essa educação esteticamente vitalizante, de que trata o filósofo da educação, considera que a saída da condição existencial denominada barbárie requer o cultivo de si, o que constitui uma cultura própria do espírito, na qual se olha para dentro do abismo de seu próprio ser e se aprende a arte sobre-humana de viver o acontecimento poemático do mundo, que Galeffi pensa em consonância com Nietzsche, como o fazer artístico que ocorre no campo da produção cultural enquanto fazer inventivo poemático-pedagógico. Eis o que diz Galeffi sobre Nietzsche e o sentido artístico:

Ele possuía plena consciência de que não existe a possibilidade de um indivíduo deixar de ser bárbaro fora de uma cultura própria do espírito, fora de uma formação humana que permitisse, na sua própria atitude, que o homem olhasse para dentro do abismo do seu ser e aprendesse a dançar e cantar como uma criança [...] a vontade de potência é a reunião harmoniosa dos dois impulsos básicos da natureza – o apolíneo e o dionisíaco. Isto só é possível através de uma atitude poética. Só no campo do fazer artístico – no campo da produção cultural – o ser humano encontra o sentido da sua vida em sociedade. (Ibid., p. 223)

Essa perspectiva foi posta em questão muitas vezes pelos que desqualificam o pensamento estético nietzschiano, como se lhe faltasse a seriedade e o rigor próprios de uma concepção filosófica da existência humana, capaz de oferecer indicações de solução para os complexos problemas humanos. No entanto, ela é fruto justamente da visão crítica que compreende a raiz de muitos de nossos problemas no solo da experiência moral orientada pela metafísica racionalista, configurada modernamente a partir do sentido do progresso científico-tecnológico atrelado ao desenvolvimento do capitalismo globalizado. O que Galeffi propõe, a partir de Nietzsche, é o desenvolvimento de “um discernimento crítico artisticamente instruído”, como vemos na seguinte passagem: “É preciso que saibamos enfrentar os efeitos das nossas próprias ações por um discernimento crítico artisticamente instruído. E isto significa saber habitar o mundo poeticamente.” (Ibid., 226).

A filosofia seria, nesse contexto, o campo de criação próprio a quem queira criar a vida como obra de arte, pois, como diz o educador Galeffi: “O filósofo constrói a filosofia como obra de arte: ele vive cotidianamente tecendo o seu modo próprio de ser-no-mundo-com.” (Ibid., p. 270). Essa inspiração nietzschiana que retoma o tema da *vida como obra de arte* tem um efeito extasiante para a obra do filósofo-educador e o conduz a conceber a sua proposta poemático-pedagógica de um fazer inventivo caracterizado como obra cultural. A

aprendizagem filosófica, o aprender a pensar, torna-se um aprendizado poético, uma obra de arte, como na seguinte passagem:

Nessa descrição aproximada do fazer filosófico, interessa-nos o aprender a pensar como festa – a dança do pensamento. Nietzsche é aqui o filósofo por excelência: o pensador do filosofar como dançar. É seguindo a sua trilha que configuramos o sentido da expressão poemático-pedagógico. Com ela apresentamos a filosofia como um fazer inventivo – uma obra cultural. Inspirados em Nietzsche, dizemos: só no fazer inventivo faz sentido aprender a pensar. É isto o que compreendemos por poemático-pedagógico: o filosofar como aprendizado poético do pensar – o aprender a pensar como obra de arte. Neste sentido, o termo compreensão é agora articulado como poemático-pedagógico – a compreensão que interpreta o mundo, as coisas, os entes, os seres no fazer inventivo, fazer que é, simultaneamente, um aprender a aprender. (Ibid, p. 272)

Essa compreensão corresponde à inventividade associada à autocriação do ser humano denominada *autopoiesis*, que em seu aspecto filosófico refere-se a uma interpretação de si mesmo, por meio da qual elabora-se o sentido da própria existência, diante da multiplicidade de possibilidades abertas pela sensibilidade com que se experimenta esteticamente o mundo. Essa formulação do sentido da *autopoiesis* é, portanto, consonante com a perspectiva expressa por Galeffi, quando diz: “quando aqui forjamos o termo poemático-pedagógico, o fazemos em uma perspectiva que pensa a *poiesis* como fazer inventivo da Poesia.” (Ibid., p. 278)

A *autopoiesis* se configura assim como processo singular de relação com o mundo em que o indivíduo experimenta sua autoconstituição no sentido que Galeffi apresenta em *O ser-ser da filosofia* e que é imanente ao processo sócio-histórico de uma vivência cultural singular, ou seja, nas palavras do educador:

E este ‘autoconstituir-se’ não é um ato que possa realizar-se fora do âmbito de uma tradição histórica, porque, por definição, o homem é um ser-no-mundo-com-outros: é um ser que só existe na relação existencial, com o que lhe vem ao encontro como adveniência de um destino – ele só pode ser na medida em que o seu ambiente de vida garanta o seu existir pela educação de sua pessoa singular. (Ibid., p. 284)

Dáí vem a compreensão da complexidade da noção de *autopoiesis* como um processo sócio-histórico de autoconstituição, no qual o indivíduo cria poeticamente o sentido da sua existência, efetivando um modo de vida estético como exercício da vontade de potência que deseja fazer da vida uma obra de arte. É toda a complexidade da rede de interações humanas, entre uns e outros, e com o ambiente, que precisa ser compreendida e experimentada de forma inventiva pela sensibilidade estética, para que aflore a intuição poética necessária para criar a

vida como obra de arte. A decisão trágica descrita anteriormente por Galeffi, a partir da leitura de Roberto Machado sobre Nietzsche, é assim a que “decide saber fazer a vida como obra de arte; decide filosofar como interpretação-celebrativa do viver-fazendo-se.” (Ibid., p. 286).

Esta decisão é momento crucial do processo autopoiético no qual o indivíduo se lança num projeto social-histórico de fazer da vida uma obra de arte, e por isso mesmo configura uma situação em que a escolha ética por conduzir a si mesmo, de forma a criar um modo de vida esteticamente concebido, pressupõe uma liberdade que precisa ser conquistada na vivência de relações de poder, nas quais a vontade é desafiada em sua potência poética de criação. Isso aparece em Galeffi como compreensão da necessidade de uma autocondução coerente com a decisão que expressa a liberdade em suas possibilidades próprias:

Claro, esta decisão se configura dentro de um mundo já aberto historicamente, onde o sentido da liberdade jogou o ser humano para a sua própria possibilidade de fazer-se como projeto social-histórico, assumindo as conseqüências dos seus atos deliberados. [...] ser livre significa uma decisão que exige uma autocondução conseqüente. E esta autocondução não é algo que se limita ao controle racional e objetivo dos eventos, porque é antes de tudo da ordem do impulso, o que torna a decisão de aprender a filosofar um acontecimento da liberdade [...] o aprender, então, há de ser deliberadamente vivenciado como um fazer inventivo e aberto ao seu próprio acontecimento formativo.

Essas são as características, vivência do fazer inventivo e abertura ao acontecimento formativo, do processo denominado por Dante Galeffi de *vita poemática*, que buscamos apresentar como a última das perspectivas apropriadas para a concepção da *autopoiesis* do *corpoema*, que visamos elaborar de forma embrionária e que aqui se articula com a compreensão poemático-pedagógica, como sugere a seguinte passagem de *O ser-sendo da filosofia*: “E é nesta perspectiva que compreendemos o agir poemático-pedagógico: a produção de uma filosofia como obra de arte, isto é, como expressão encarnada da realização social da *vita activa*, ou melhor da *vita poemática*.” (Ibid., p. 299).

O filósofo da educação propõe a *vita poemática* na perspectiva de uma revolução cultural que promova a formação de seres singulares pelo exercício da condição de criadores como ele expressa no texto *A construção cultural da diferença*, publicado posteriormente na coletânea de ensaios chamada *Filosofar e educar*:

[...] a luta por um regime político fundado na diferença como diferença deve ser travada em outra dimensão, onde não basta apenas levantar bandeiras pró ou contra isto ou aquilo, mas é preciso ultrapassar o próprio assujeitamento ao que quer que seja. Enquanto perdurar a psicologia do assujeitamento aí

estabelecida, a lei do Diferente da diferença não terá sido ultrapassada. O seu ultrapassamento só pode ocorrer através de uma revolução cultural de longo alcance, onde o singular humano seja acolhido em sua própria humanidade criadora e diferente. (GALEFFI, 2003, p. 127)

O filósofo educador considera que esta revolução cultural depende de transformações no processo da educação básica e propõe que esta seja configurada a partir de uma prática do diálogo como meio de uma investigação radical das possibilidades de vida, próprias e apropriadas. Isso significa uma disposição que atravessa diferentes dimensões da existência e constitui uma transversalidade transdisciplinar, ou, como ele diz no texto publicado em seguida na coletânea *Filosofia, aprendizagem, experiência* com o título de *O diálogo como experiência filosófica fundamental na Educação básica*:

Essa investigação não é, entretanto, uma forma subjetiva e individual de pensamento, e sim a conjunção coletiva de um pensamento comum, de uma comunidade de pensamento – pensado como corpo afetos e mente, em suas dimensões voluntárias e involuntárias, conscientes e inconscientes. Investigar os próprios pensamentos através do diálogo é dar-se conta do ser que somos e podemos ser pelo discernimento do que é vivido corporalmente, socialmente e mentalmente – pensando também o corpo como totalidade conjugada do acontecimento proprioceptivo. (GALEFFI, 2008, p. 322)

Todas essas dimensões da existência em que Galeffi pensa a efetivação autopoietica da *vita poemática* precisam, então, serem atravessadas pelo desejo transdisciplinar de auto-educação para que seres sobre-humanos possam surgir e transformarem a qualidade da vida no planeta. E isso depende, sobretudo, de um repensar da forma de qualificação da experiência humana em jogo, pois, segundo o educador, a grandiosa tarefa ainda se encontra em estágio embrionário de sua efetivação, como diz ele num texto dedicado a repensar o caráter qualitativo das pesquisas universitárias, publicado no livro *Um rigor outro*:

Estamos ainda muito longe da efetivação de uma cultura espiritual própria, que tome para si a tarefa de investigar o fenômeno humano em sua totalidade, de modo autônomo e autopoético, tendo em vista a formação de uma humanidade constituída de indivíduos saudáveis e radicalmente livres, que finalmente aprendam a cuidar de si mesmos e, conseqüentemente, a cuidar do seu ambiente vital, de sua sociedade, de sua espécie, de sua morada planetária. (GALEFFI, 2009, p. 40)

A *vita poemática* de Galeffi mostra-se, assim, uma concepção apropriada para pensar a *autopoiesis do corpoema* como processo transdisciplinar de auto-educação no qual se busca fazer da vida uma obra de arte.

SEGUNDA PARTE: a *Autopoiesis do corpoema*

A possibilidade de criar a vida como uma obra de arte, ou seja, a arte de viver proposta como educação no sentido da *autopoiesis do corpoema* aponta para a possibilidade de criação de um modo de existência em que *o corpo entra num devir-poema, isto é, o corpo torna-se poema, assim como se dá corpo à poesia, quer dizer, o poema se torna corpo*. O devir-poema do corpo alterna-se com o devir-corpo da poesia.

O *devir-poema do corpo* é a possibilidade imanente ao processo em que *o corpo cria a si mesmo*, sua autocriação ou *autopoiesis*. Tornar-se um *corpoema* é o resultado de uma experimentação ampla e radical de várias perspectivas – processo multireferente - a partir das quais *o corpo é poetizado e o poema é incorporado*, toma corpo no acontecimento apropriativo que se expressa numa linguagem singular, seja ela imagética, sonora, coreográfica, cênica, verbal ou de outro tipo mais complexo (improvisações, combinações, agenciamentos, etc).

Passa-se assim *do corpo ao poema pela poetização e do poema ao corpo pela incorporação*. *Poetização do corpo e incorporação da poesia* são os dois sentidos em que flui o processo autopoietico, transitando, através da transversalidade do processo, entre *três âmbitos existenciais: Hylé - o âmbito material, Antropos - o âmbito especificamente humano e Nous - o âmbito espiritual*.

A existência humana é compreendida tanto como materialização do espírito, a partir da expressão corporal de sentidos pela incorporação, quando *o sentido toma corpo*; assim como espiritualização da matéria, a partir da experimentação corporal desenvolvida em seu *habitat*, que elabora uma compreensão existencial pela poetização, quando *o corpo ganha sentido* por meio da poesia. Portanto, a materialidade da produção de possibilidades de vida e a espiritualidade da elaboração de sentidos vitais são os processos autopoieticos que se alimentam mutuamente na *autopoiesis do corpoema*, ora pela incorporação da poesia, ora pela poetização do corpo.

O âmbito especificamente humano, *Antropos*, refere-se às relações psicossociais e políticas que configuram a existência dos seres humanos. O âmbito material, *Hylé*, é o que se refere aos aspectos básicos, mais densos, físicos, infra-estruturais, da territorialização e corporeidade que estruturam a existência. O âmbito espiritual, *Nous*, refere-se às significações

expressas e aos sentidos da compreensão que permeiam a auto-superação do modo de existência humana.

Cada um desses âmbitos é constituído por dois campos de experimentação da *autopoiesis*. Assim, o âmbito material da *autopoiesis* abrange os campos de experimentação do espaço e do corpo, o âmbito especificamente humano da *autopoiesis* abrange os campos de experimentação psíquica e do poder, e o âmbito espiritual da *autopoiesis* abrange os campos de experimentação da linguagem e da compreensão.

A transversalidade do processo autopoietico, que se constitui através de todos esses campos de experimentação, se desdobra em perspectivas heterogêneas em cada campo de experimentação, atravessando esses campos por meio de diversos processos de subjetivação, através dos quais o ser torna-se o que é, constituindo-se a si mesmo numa oscilação entre duas tendências opostas para a experimentação de cada campo. Esta oscilação existencial, ou pendularidade, não se deixa capturar por nenhuma síntese, mantendo sua dinâmica de harmonia trágica, no sentido que Nietzsche interpreta a partir de Heráclito em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Essa oposição harmônica, desdobrada em polaridades não dicotomizadas em cada campo de experimentação criativa, é o que passaremos a considerar em seguida a esta introdução à cartografia genealógica da *autopoiesis* do *corpoema*.

Por um lado, é uma cartografia, pois explora através da transversalidade do pensamento nômade uma série de campos de experimentação nos quais a *autopoiesis* ocorre, buscando mapear os processos de subjetivação. Por outro lado, é uma genealogia, pois em cada campo de experimentação busca a proveniência das tendências consideradas, procurando interpretar essas tendências a partir do modo como elas emergem na experimentação.

Esse processo se constitui como uma interpretação corpoética da *autopoiesis* enquanto autocriação, no sentido existencial de uma arte de viver (*tekne tou biou*), que configura uma estética da existência como processo de subjetivação, por meio do qual se busca fazer da vida uma obra de arte, tornando-se poeta da própria vida. Este devir-arte da vida em autoprodução como *corpoema* – um corpo criador, no sentido nietzschiano – acontece através de uma experimentação transversal de componentes do processo de subjetivação singularizante, o qual configura um estilo de pensamento nômade por meio de uma cartografia genealógica da subjetividade, que segue a linha de fuga singularizante baseada no cuidado de si para efetivação dos impulsos criadores cuja resultante é a vontade de potência enquanto vontade criadora.

No texto *Foucault: a ética da autocriação e o futuro da educação*, Kenneth Wain, baseando-se na entrevista concedida por Foucault e publicada com o título de *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, apresenta a ética de Foucault como uma construção que se deu a partir do imoralismo de Nietzsche e caracterizada pela arte de viver expressa pela passagem (aforismo 299 de *A gaia ciência*) em que este diz “nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas” (NIETZSCHE, 2004,). Wain afirma: “se estivermos interessados na ética da autocriação de Nietzsche, o que nos colocará sob a influência dos educadores será a poesia deles, seu estilo demonstrado em sua arte de viver”. (WAIN, 2008, p. 180-181)

Uma obra que foi marcante no processo inicial de elaboração da proposta da *autopoiesis* do *corpoema*, quando esta palavra surgiu em 1992 num poema⁶ publicado na coletânea *Palavra nômade* em 1993, foi a obra de José Lima Junior *Corpoética – cosquinhas filosóficas no umbigo da utopia*, onde com graça, poesia e leveza inspirada, o autor, elabora uma crítica da opressão sofrida pelos corpos na sociedade disciplinar repressora, e apoiando-se em Foucault e outros pensadores críticos das relações de poder, discute as tramas do poder-saber que visa reduzir, excluir ou domar a diferença subordinando-a ao mesmo totalizador. Diante da marginalização da diferença, como é o caso dos poetas ditos marginais pela sua irreverência libertária e expressão crítica das relações de poder, a exterioridade se constitui como o espaço da resitência e da transgressão que se opõem ao poder opressor, como diz Lima Júnior: “a exterioridade é espaço onde se pode elogiar a marginalidade e a difamação que buscam subverter a sacralização da história das opressões.” (LIMA JR., 1988, p. 11). Para ele, a exterioridade é um espaço de libertação. Diz ele: “a exterioridade inventa uma resposta comprometida com o radicalmente novo.” (Ibid., p. 40). Por isso, há todo um elogio do fora, da exterioridade e da alteridade em seu pensamento vitalista, que muito se distancia da figura típica, segundo a imagem desenhada por Nietzsche, do cristão remetido a uma interioridade -

⁶ O poema em que o neologismo *corpoema* surgiu (e depois passou a denominar nosso grupo de performances poéticas do Espaço de Cultura Libertária) chama-se *Redução da pena*:

(E não adianta ficar apenas sentindo pena)
 Dos pássaros restam apenas as penas
 Resta apenas uma floresta
 Na floresta resta apenas uma flor
 Resta apenas uma pétala na flor
 Na pétala, resta apenas uma cor
 Quiseram no entanto
 Que esta cor
 transformasse o corpo em
 corpoema.

da consciência, da alma – que inibe sua potência de vida e domestica-o pela moral, como vemos nessa passagem:

A alteridade – marca inerente ao corpo – quando negada, não desaparece; apenas mergulha, latente, não deixando de borbulhar sua teimosa potência. [...] o corpo oprimido está em condição de lançado para o lado de fora (exterior, marginal) da vida como um outro qualquer, menosprezado e macerado pelo mesmo da totalidade narcisista e tautológica. (Ibid., p.43)

Em Nietzsche encontramos um pensamento voltado para a educação num sentido que se aproxima desse cultivo da diferença, na medida em que afirma o valor de uma educação voltada para a singularidade, como a proposta da autopoiesis do corpoema. A educação voltada para o cultivo da potência vital criadora é vista por ele como uma espécie de dispêndio de forças excedentes que pode até se tornar bastante econômico, particularmente na atualidade quando a escolarização massificadora do sistema escolar disciplinador gera tanto dispêndio empobrecedor, especificamente quando não oferece oportunidades para o desenvolvimento criativo e expressivo, arrastando uma grande massa de jovens para a criminalidade, como efeito reverso de sua impotência educacional. Por isso a importância da afirmação nietzschiana de uma educação como cultura de experimentação, como no fragmento póstumo 16[6]238 onde diz: “Uma cultura da exceção, da experimentação, do risco, do matiz – uma cultura de estufa para as plantas excepcionais não tem direito à existência senão quando há muitas forças para que mesmo o dispêndio se torne ‘econômico’.” (NIETZSCHE, 2003, p. 227). Isto está de acordo com o sentido do devir pindárico para tornar-se o que se é pois afirma o valor da singularidade, como nesta outra passagem do texto que Nietzsche escreveu como elogio a seu grande mestre da juventude, intitulado *Schopenhauer educador*, onde diz: “O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo!’” (Ibid., p. 139). Eis que a singularidade para Nietzsche é o sentido existencial que abre as possibilidades de criação de vida e nos remete a nossas mais altas esperanças, como diz ele no mesmo texto, a terceira consideração intempestiva:

Mas, ainda que o futuro não nos deixasse qualquer esperança, a singularidade da nossa existência neste momento preciso é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a nossa própria lei e conforme a nossa própria medida: [...] (Ibid. p.140)

A imagem nietzschiana singular do artista da vida, o que faz de sua vida uma obra de arte, poeta da própria existência levou o filósofo francês Michel Onfray a escrever uma obra

dedicada a descrever uma figura, um personagem que corresponderia à proposta de Nietzsche: o Condotieri, que ele apresenta assim em *A Escultura de si*:

O Condottiere é, então, um artista cujo principal objetivo é o êxito da sua vida entendida como uma luta contra o caos, o informe, as facilidades de todas as ordens. [...] Suas guerras buscam as vitórias da firmeza e da tensão, do querer e da singularidade. E, para dizê-lo conforme foi por muito tempo costume formulá-lo, *ele quer fazer de sua vida uma obra de arte*. Transformar a confusão anterior à gênese em formas, exprimir um estilo, produzir um gesto só por ele possível: eis no que o Condottiere é um artista, um diretor de situações, o escultor de sua própria estátua. Onde reencontramos o filósofo-artista, ardentemente desejado por Nietzsche, aquele cujo signo distintivo é a capacidade de inventar novas formas de existência. (ONFRAY, 1995, p. 68, grifo nosso)

O filósofo da educação Jorge Larrosa escreveu um texto dedicado a pensar o imperativo pindárico que Nietzsche converteu em subtítulo de sua autobiografia, relacionando-o com a noção de formação denominada em alemão por Bildung, e mostrando como o verso de Píndaro levou a Bildung a uma nova potência de autocriação. Para ele, a interpretação que Nietzsche dá a esse verso de Píndaro o leva a conceber a proposta da vida como obra de arte. Segundo Larrosa, a Bildung alemã teria uma dimensão estética que o permite aproximar do lema nietzschiano-pindárico. Diz o filósofo espanhol em *Como se chega a ser o que é, para além da Bildung*: “O ‘chegar a ser o que se é’ está aqui do lado da liberdade entendida como vontade de Arte. E a Bildung começa a mostrar também sua dimensão estética ou poética, sua face de autocriação artística.” (LARROSA, 2002, p. 65). Para Larrosa, a formação do eu que importa a Nietzsche é a de um eu que se inventa, como explica o pensador espanhol:

O eu que importa é aquele que há sempre além daquele que se toma habitualmente por sujeito: não está por descobrir, mas por inventar; não por realizar, mas por conquistar; não por explorar mas por criar da mesma maneira como um artista cria sua obra. (Ibid., p. 76)

A filósofa Rosa Dias dedicou uma obra a pensar o tema nietzschiano de “fazer da vida uma obra de arte” no qual mostra que Nietzsche tomou o corpo como pensador para elaborar sua arte de viver no sentido de “tornar-se o que é” dando estilo ao caráter. Para ela, Nietzsche renova o próprio sentido da noção de criação que significava algo metafísico associada à idéia de um deus criador ou em sentido reprodutivo, mas ainda limitado ao campo de ações praticadas por sujeitos. Como diz Rosa Dias em *Nietzsche, a vida como obra de arte*:

Tal como os artistas, Nietzsche se apodera do termo criação para designar um tipo de fazer que não se esgota em um único ato, nem em inúmeros atos.

E vai mais além dessa atitude: amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida.

Quando a própria vida se torna obra de arte, poesia, o sentido da educação ganha uma grande influência da educação artística. Torna-se necessário que se configure uma proposta como a poemático-pedagógica de Galeffi para possibilitar a auto-educação como *vita poemática*. O *devir-corpoema* dessa *vita poemática* experimenta uma apropriação de si através de perspectivas heterogêneas que compõem a “fisiologia” (no sentido nietzschiano) do *corpoema* de modo complexo, considerando como são experimentados forças, instintos e desejos nos sentidos que atravessam os três âmbitos constitutivos da *autopoiesis*.

O processo corpoético passa assim a ser compreendido como um agenciamento criador que envolve uma disposição energética do meio, uma apropriação corporal de impulsos, uma potencialização de poder compartilhado, uma transmutação de valor dos afetos, uma expressão de linguagem significativa e uma expansão da intuição profunda do sentido existencial da *autopoiesis*.

O estilo corpoético se configura pelo modo de apropriação das forças criadoras que constituem a singularidade da *autopoiesis*, o que se dá através da superação criativa da crise desencadeada pela crítica problematizadora do processo de subjetivação.

CAPÍTULO 7 – *Topos*: o campo de experimentação do espaço, a experiência de habitar o mundo

Como dizia o poeta Holderlin, “É poeticamente que o homem habita este mundo”. Isso nos remete ao processo autopoiético existencial por meio do qual o mundo é habitado, no sentido de considerar as perspectivas que nos remetem aos sentidos locais e planetários da ocupação do espaço, que passa por territorializações e desterritorializações da experimentação ecológica do *habitat* na criação de um modo de vida.

A educação autopoiética volta-se aqui para o sentido da existência enquanto habitante – de uma casa, de uma vila, de um condomínio, de um bairro, de uma região, de uma cidade, de um país, de um continente, do planeta, enfim, de um espaço de vida. A aprendizagem dessa competência, ou mais apropriadamente, potência, se desenvolve pelo modo como se aprende a viver num espaço, estar nele, passar por ele, seja de modo mais sedentário ou nômade, em meio a alternâncias de possibilidades.

Seja em trânsito ou de forma mais estável, na moradia, nas edificações e territórios que compõem uma situação, a aprendizagem da potência de habitar o mundo, que é parte do processo autopoiético de criar um modo de vida, ocorre pelo desenvolvimento de um cuidado de si, que desde tempos antigos foi pensado como algo que incluía o cuidado com a casa e com a terra. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault nos apresenta uma espécie de “estágio” no campo, num sítio onde se pode dedicar-se à sustentabilidade, que constituía parte do aprendizado romano do cuidado de si, que incluía leituras como o *De agricultura* de Catão e a *Econômica* de Xenofonte. Ele descreve assim esse estágio:

Hermenêutica do sujeito 2004

“a vida agrícola, uma espécie de estágio na vida agrícola, constituía não exatamente um descanso, mas um momento de se posicionar na existência, a fim de ter, precisamente, uma espécie de referência na vida de todos os dias, referência político-ética. Com efeito, nesta vida camponesa, se está mais próximo das necessidades elementares e fundamentais da existência; mais próximo também daquela vida arcáica, antiga, dos séculos passados, que nos deve servir de modelo. Nesta vida tem-se ainda a possibilidade de praticar uma espécie de *otium* cultivado. [...] Ele leva pois esta vida de *otium*, que tem elementos físicos e que lhe deixa tempo suficiente para ler e escrever. (FOUCAULT, 2004, p.198)

O ambiente é uma noção que nos remete tanto ao sentido mais restrito quanto ao mais expansivo desse processo por meio do qual alguém torna-se o que é, enquanto habitante de um espaço. Daí o surgimento recente, mas já estabelecido, de uma proposta de educação que vem se denominando de educação ambiental. Nesse sentido, podemos considerar a proposta de uma educação autopoietica na qual a educação ambiental seja parte constitutiva dela, no que se refere a uma aprendizagem de como criar a si mesmo enquanto habitante de um ambiente, que se caracteriza como espaço vivencial.

Nesse sentido, a educação ambiental autopoietica se volta para a relação com o espaço vivencial tanto na perspectiva de uma territorialização da experimentação, quanto de sua desterritorialização, ou seja, tanto no sentido do enraizamento, ou “cultivo das raízes”, de uma experimentação radical de territórios existenciais, de modo mais estável, em relação de permanência e cuidado com os lugares constitutivos de seu *habitat*, quanto no sentido da transitoriedade de uma experimentação fluente de territórios existenciais, de modo mais instável, desprendido ou nômade, numa relação de cuidado em trânsito com os lugares, ambientes, espaços, territórios, por onde flui a *autopoiesis*.

As perspectivas que se voltam para os sentidos locais da existência se ocupam com a estruturação de seu *habitat* a partir da casa ou moradia. Nesta ocupação, a segurança e o conforto mostram-se preocupações comuns na efetivação de um modo de vida e o design do espaço e de seu uso quanto a recursos, alimentos, energias, edificação, resíduos, conduzem o processo autopoietico do *corpoema* à criação de uma obra de arte ambiental que transfigura o espaço segundo o desejo de apropriação que se desenvolve.

O espaço vivencial territorializado se configura a partir dessa necessidade de segurança, tanto alimentar quanto de proteção de eventuais perigos, e desenvolve-se no sentido de conquistar conforto e prazer na ambientação, assim como domínio sobre o território existencial. Isso significa um processo fundamental de apropriação de uma base de experimentação da *autopoiesis* que pode gerar um sentimento de pertencimento e identificação existencial com determinados lugares, ambientes, espaços nos quais ocorre a apropriação singularizante de suas possibilidades de autocriação. No entanto, a segurança, a proteção, o conforto, a comodidade e o domínio que se conquista por meio dessa territorialização precisam ser valorizados sem que se tornem aprisionantes, por apego aos benefícios conquistados.

Por outro lado, as perspectivas que se voltam para a expansão da ocupação em sua conexão com outros territórios, desenvolvem um sistema de integração planetária voltado para a sustentabilidade dos processos em sentido global, relativo ao que a Terra suporta em sua capacidade de produção e reprodução da vida nos mais diversos lugares. Essas perspectivas expansivas conectam-se globalmente, possibilitando trocas e interações entre diferentes processos de ocupação, e assim, a diversificação dos modos de ambientação, o que dá ao processo autopoietico um sentido de desterritorialização que impulsiona a singularização subjetiva.

Se, por um lado, a tendência para a estruturação do espaço vivencial se torna a preocupação dominante, podemos ser conduzidos a um prejuízo das possibilidades interativas do processo autopoietico em conexão com outras regiões. Do mesmo modo, se a tendência oposta, de conexão global, predomina, os movimentos voltados para a expansão planetária da vida perdem seu enraizamento nas ações locais que transformam efetivamente as circunstâncias da vida.

A questão mais importante que tem sido colocada do ponto de vista da educação ambiental é o questionamento da sustentabilidade desses processos de territorialização e expansão do espaço de vida. O processo autopoietico sustentável é aquele que realiza a apropriação do espaço promovendo a biodiversidade, a preservação dos recursos naturais do meio e um manejo adequado dos resíduos em harmonia com as condições favoráveis à vida. Assim torna-se necessário conectar as possibilidades de estruturação de um *habitat* num local específico com as articulações que interrelacionam diversas regiões do planeta num processo autopoietico sustentável, como é o caso da Rede Global de Ecovilas, uma rede mundial de associação entre moradores de ecovilas.

Essa possibilidade depende de uma conversão das perspectivas que moldam a visão de mundo dos seres humanos, os quais têm mantido uma relação insustentável com os ambientes onde vivem, na medida em que não valorizam suficientemente a vida e as condições naturais apropriadas à vida na terra. Comumente, vemos indivíduos, empresas, governos demonstrarem indiferença, insensibilidade, descaso, em relação a isso, muitas vezes por motivos econômicos, outras vezes político-partidários ou ainda por um egoísmo nefasto. Por trás dessas atitudes, há visões de mundo que as sustentam, como aquelas defendidas por algumas religiões, cujas concepções metafísicas desvalorizam a vida na terra em favor de uma outra vida, uma vida eterna, uma reencarnação, uma vida em outro mundo, ou até mesmo as

visões de mundo racionalistas antropocêntricas, tecnologicamente instrumentadas, que colocam os interesses humanos acima do valor da vida, em sentido mais amplo, nas mais diversas formas que manifestam a biodiversidade.

Foi como crítica a essas visões de mundo metafísicas, equivocadas, insustentáveis, que Nietzsche afirmou, por meio de Zarathustra, no Prólogo de sua obra, o seguinte: “Eu vos rogo, meus irmãos, permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). Há nessa afirmação todo um confronto de valores em que, de um lado, temos as perspectivas que apostam em valores transcendentais a essa vida terrena e na possibilidade de uma outra vida em outro mundo além deste; do outro lado, a perspectiva nietzschiana de valorização da vida em sua imanência e finitude. A única transcendência admitida nesta outra perspectiva é a auto-transcendência que ocorre pela auto-superação do ser vivo. Aquela superação dos próprios limites enunciada por Zarathustra, quando disse: “A vida quer sempre superar a si mesma” (Ibid., p.145).

Permanecer fiel à terra pode então ser interpretado como o sentido de valorização da vida na terra em sentido amplo, numa perspectiva de auto-superação imanente, na qual a biodiversidade torna-se um valor supremo, e são abandonadas as “esperanças ultraterrenas” que põem sua fé na possibilidade de uma outra vida melhor que essa em algum outro mundo.

Eis por que Zarathustra diz em seguida que: “O mais terrível agora é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!” (Ibid., p. 36). A delinqüência contra a terra é o mais terrível principalmente porque a vida na terra está de tal forma ameaçada pelo modo insensível, insustentável, impróprio, como vem sendo tratada em sua natureza, que temos hoje de conviver com o risco de catástrofes mais devastadoras que o holocausto das guerras mundiais.

Isso é o que Nietzsche já vislumbrava em sua época, quando começavam a ser realizados os primeiros estudos sobre poluição ambiental (Justus Von Liebig e Edwin Chadwick, entre outros) em consequência do tipo de desenvolvimento que estava sendo levado adiante pelo processo de industrialização. Zarathustra considera a poluição objetiva e subjetivamente produzida pelo homem, particularmente a poluição dos rios, e vê nisso um sinal da “sujeira” que a humanidade carrega consigo, no que refere a pensamentos, afetos, valores, que Nietzsche compreendia como sintoma da decadência moderna da vida humana. É o que sugere a fala de Zarathustra quando diz: “Em verdade, um rio imundo, é o homem. E é realmente preciso ser um mar, para absorver, sem sujar-se, um rio imundo.” (Ibid., p. 37)

O aprendizado em questão, na educação ambiental autopoietica, é aquele do respeito pela terra que surge da valorização da vida na terra, aprendizado de cada um em seu processo autopoietico, enquanto habitantes, todos, do espaço vital do planeta Terra. Isso vem à tona nas palavras de Zaratustra, no discurso intitulado *Dos transmudanos*, onde ele diz: “Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e, quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra.” (Ibid., p. 58). Isso remete à poesia e à arte de viés ambiental, ecológico, que expressa esse respeito pelo corpo e pela terra, através da expressão de sua potência de crítica e criação.

O pensamento “ecológico” de Zaratustra se mostra em muitas passagens em que ele se expressa de modo simbólico quanto à natureza do ser humano, como fez na passagem anterior e na seguinte, no discurso *Da árvore no monte*, em que a comparação que era feita com os rios passa a ser com as árvores: “Mas passa-se com o homem o mesmo que com a árvore. Quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade, tanto mais suas raízes tendem para a terra”.(Ibid., p. 68)

A virtude de honestidade do indivíduo em relação ao corpo e à terra é uma virtude dadivosa que surge do amor à vida e tem o poder vitalizante de dar vida a tudo com que se envolve, usando para isso todo seu conhecimento, para servir ao sentido da terra, o sentido da vida que quer continuamente superar a si mesma, e lança o ser humano nessa aventura de auto-superação, na medida em que expressa sua mencionada fidelidade à terra, o que leva Zaratustra, no discurso chamado *Da virtude dadivosa*, a dizer: “Permanecei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra!”(Ibid., p. 103)

Nietzsche compreende que, além dessa nova educação do ser humano no sentido de cultivar a virtude dadivosa do amor à vida e sua potência de auto-superação que se expressa com respeito ao corpo e à terra, é preciso uma reeducação do humano que o conduza a reorientar a virtude dos que perderam esse sentido existencial. Diz ele, no mesmo discurso: “Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano!” (Ibid., p.104)

Zaratustra expressa toda uma crítica da forma como a humanidade vem se organizando na ocupação do espaço, particularmente por meio da formação de Estados, que ele chama de “novo ídolo”, os quais promovem uma forma mortífera de habitar a terra como consequência do que passamos a chamar de explosão demográfica. Nietzsche critica particularmente a

ideologia igualitarista que reproduz indiscriminadamente os valores de um modo de vida homogeneizador. Mas ele expressa também a visão de que ainda há saída para os que querem dar um sentido humano vital à terra dizendo: “Também agora, ainda a terra está livre para as grandes almas.” E, apostando no valor da experimentação singular de novas formas de vida, acrescenta:

Vazios estão ainda, para a solidão a um ou a dois, muitos sítios, em torno dos quais bafeja o cheiro de mares calmos. Ainda está livre, para as grandes almas, uma vida livre. Na verdade, quem pouco possui, tanto menos pode tornar-se possuído: louvada seja a pequena pobreza!. (Ibid., p. 77)

Há para Nietzsche muita experimentação a ser vivida pela humanidade para que ela descubra suas possibilidades mais plenas, como diz Zaratustra: “Mil caminhos existem, que ainda não foram palmilhados, mil saúdes e ocultas ilhas da vida. Ainda não esgotados nem descobertos continuam o homem e a terra dos homens.”

E, como uma espécie de profeta, ele anuncia o porvir da humanidade, o que se espera que aconteça para que o homem eduque a si mesmo, reorientando sua virtude para a dádiva que provém de amar a vida sobre a terra e fazer desta um lugar de criação da vida como obra de arte. Para isso, é necessário que a terra se torne lugar da cura na qual o ser humano alcance uma harmonia com sua própria natureza. Eis como diz Zaratustra: “Em verdade, um lugar de cura ainda deverá tornar-se a terra!”. (Ibid., p. 105)

Essa compreensão, elaborada a partir de Nietzsche, do desenvolvimento da humanidade no sentido insustentável de uma degeneração de sua relação com a natureza, é algo que se refere a uma era da história geológica da vida na qual o ser humano modificou amplamente as condições do planeta e assim, da vida em sua biosfera. Essa era, geólogos contemporâneos vêm chamando, a partir dos trabalhos originários de Paul Crutzen e posteriormente Claude Lorius, de Antropoceno, período mais recente de cerca de 200 anos, no qual o ser humano alterou consideravelmente as condições da biosfera do planeta por meio da industrialização que serviu de motor ao capitalismo (de mercado ou estatizante) gerador do consumismo contemporâneo como modo de vida predominante em quase todo o mundo globalizado.

A educadora ambiental Silvia Czapski, em *Os Diferentes Matizes da Educação Ambiental no Brasil*, editado pelo Ministério do Meio Ambiente brasileiro em 2007 como um balanço histórico da evolução da Educação Ambiental (EA) no período, descreve essa era da história planetária como um breve período que se seguiu à chamada Revolução Industrial, com acentuado desenvolvimento nas

seis últimas décadas da globalização do consumismo após a última guerra mundial, o que alterou drasticamente as condições da vida na superfície do planeta. Diz ela:

Num ínfimo instante para a história planetária – o período pós-Revolução Industrial, e sobretudo as seis décadas posteriores à 2ª guerra mundial, quando se intensificaram a globalização e o consumismo – o padrão de desenvolvimento gerou devastadoras mudanças na biosfera. (CZAPSKI, 2009, p. 267)

Nesse período, deu-se o significativo crescimento da emissão de gases produtores do “efeito estufa”, como o gás carbônico, que se mostra nas alterações climáticas referentes ao aumento da temperatura média sobre o planeta, conjugado com a diminuição da camada de ozônio e aumento da incidência de raios ultra-violeta sobre a superfície do globo.

Esse aumento na emissão de gás carbônico tem sido associado ao processo de industrialização movido pelo uso dos combustíveis fósseis e a outro processo paralelo e associado a este que é o desflorestamento, no qual, só de 2000 a 2005, cerca de 3% da superfície florestal da Terra foi desflorestada. Sabe-se que pela fotossíntese a vegetação transforma gás carbônico no oxigênio que é essencial à vida animal. Isso torna ainda mais grave o aumento da concentração do gás carbônico na atmosfera terrestre, o que ocorre tanto pelo aumento da emissão como pela diminuição da absorção.

Essa era, que também é designada como a Era dos combustíveis fósseis, na medida em que essa foi a forma de energia predominantemente utilizada para impulsionar a industrialização capitalista, produzindo um excedente de gases do “efeito estufa”, caracteriza-se ainda pelo desenvolvimento de uma atividade agropecuária pautada pela agricultura de monocultura comercial se sobrepondo e inviabilizando a agricultura familiar de subsistência, assim como por uma atividade pecuária, baseadas, ambas, no desflorestamento, e geradoras de um empobrecimento dos solos cultiváveis. Além de contribuir para o aquecimento do planeta, esse desflorestamento reduz a biodiversidade, juntando-se às atividades de caça e pesca predatórias nesse sentido redutor das possibilidades de vida na Terra.

Os riscos à vida no planeta foram ainda aumentados pelo uso da energia nuclear, cujos acidentes em seu manejo juntam-se a experimentos de treinamentos militares e guerras para produzir grandes devastações ambientais.

Com isso, fomos conduzidos a uma situação crítica, que fez brotar uma visão crítica e propostas criativas para lidar com a crise ambiental planetária. Uma série de propostas inovadoras pretende reinventar a relação com o meio ambiente a partir da criação de novos

valores e práticas para tornar sustentável o desenvolvimento humano. Podemos considerar aqui algumas das propostas que geraram mobilizações de educadores e gestores da relação com o ambiente: a Permacultura, a Agroecologia, o Reflorestamento Agrícola, as Agriculturas Familiar, Orgânica, Biodinâmica, Macrobiótica; as tecnologias alternativas, particularmente aquelas voltadas para a produção e utilização de energias renováveis, ditas “limpas”, tais como as energias solar, eólica, elétrica, entre outras, bem como as tecnologias alternativas de transporte, tais como bicicleta, trens elétricos, veículos movidos à biocombustíveis; assim como o manejo de resíduos e dejetos quanto a suas possibilidades de reciclagem de matéria prima e manufaturados, além das diversas propostas de bioconstrução que utilizam materiais e técnicas voltadas para a harmonização das edificações com o meio ambiente, etc.

Tais propostas, em meio a muitas outras, produzem novas formas de subjetivação na relação com o meio ambiente e configuram uma multiplicidade heterogênea de saídas para a crise planetária que, no entanto, só a partir de uma ampla crítica das formas atuais de relação com o ambiente, poderão ser adotadas e produzirem resultados significativos na recuperação da qualidade de vida de grande parte da humanidade.

Uma das formulações críticas mais radicais que precisa ser considerada é a que foi expressa por Guattari no ensaio *As três ecologias*, onde ele concebe uma visão ético-estética que denominou de *ecosofia*, que se desdobra na ecologia ambiental, ecologia social e ecologia mental. Diz ele:

Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo. (GUATTARI, 2001, p. 9)

Essa revolução, ao mesmo tempo cultural e social, busca romper com as perspectivas e práticas estabelecidas nos âmbitos da subjetividade, das relações humanas e do meio ambiente que geraram essa crise, e a partir daí, criar novas práticas experimentais singulares mais de acordo com o desejo de melhorar a qualidade de vida. Guattari expõe isso do seguinte modo:

É nesse contexto de ruptura, de descentramento, de multiplicação dos antagonismos e de processos de singularização que surgem as novas problemáticas ecológicas.(...) É concebível em compensação que a nova referência ecosófica indique linhas de recomposição das práxis humanas nos mais variados domínios. (...) Não nos ateríamos às recomendações gerais,

mas faríamos funcionar práticas efetivas de experimentação tanto nos níveis microssociais quanto em escalas institucionais maiores. (Ibid., p. 14)

Guattari era um pensador-ativista e por isso desenvolveu uma abordagem da realidade marcada pela transversalidade de sua perspectiva agenciadora de novas enunciações, que não admitiam dicotomias paralisantes e sectárias, pois se interessava pelas articulações rizomáticas potencializadoras de novas práticas. Assim, concebeu essa *ecosofia* superando a tradicional separação entre cultura e natureza através de uma outra lógica, em devir, dinâmica, das intensidades dos fluxos, enquanto componentes de subjetivação, como vemos nas seguintes passagens:

Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais. (Ibid., p. 25) Enquanto que a lógica dos conjuntos discursivos se propõe limitar muito bem seus objetos, a lógica das intensidades ou a eco-lógica leva em conta apenas o movimento, a intensidade dos processos evolutivos. O processo, que aqui oponho ao sistema ou à estrutura, visa à existência em vias de, ao mesmo tempo, se constituir, se definir e se desterritorializar. (Ibid., p. 27)

Isso lhe permitiu pensar a constituição dos territórios existenciais como um processo que permeia a vida cotidiana e as relações sociais, como diz ele: “Também encontramos essa eco-lógica operando na vida cotidiana, nos diversos patamares da vida social e, de forma mais geral, a cada vez que está em questão a constituição de um Território existencial.”

No entanto, há problemas decorrentes da perda de consistência desses processos que precisam ser enfrentados, tanto quando se desenvolve a tendência à singularidade, que pode conduzir a um isolamento, quanto no caso em que se desenvolve a tendência gregária homogeneizadora que pode conduzir a uma massificação, o que pode ser considerado a partir dessas passagens:

É no conjunto dessas frentes emaranhadas e heterogêneas que, parece-me deverão articular-se as novas práticas ecológicas, cujo objetivo será o de tornar processualmente ativas singularidades isoladas, recalçadas, girando em torno de si mesmas. (Ibid., p. 34) Poder-se-ia objetar que as lutas em grande escala não estão necessariamente em sincronia com as práxis ecológicas e as micropolíticas do desejo. Mas aí está toda a questão: os diversos níveis de prática não só não têm de ser homogeneizados, ajustados uns aos outros sob uma tutela transcendente, mas, ao contrário, convém engajá-los em processos de *heterogênese*. (Ibid., p. 35)

A heterogeneidade desses processos de experimentação de novas práticas ecológicas, nos três âmbitos considerados, é pensada por Guattari no sentido de uma apropriação dos

acontecimentos singulares que possibilita aproximar-se do modo autopoietico de criação da vida como obra de arte, o que fica evidente na seguinte passagem de seu texto:

Essa nova lógica ecosófica, volto a sublinhar, se aparenta à do artista que pode ser levado a remanejar sua obra a partir da intrusão de um detalhe acidental, de acontecimento-incidente que repentinamente faz bifurcar seu projeto inicial, para fazê-lo derivar longe das perspectivas anteriores mais seguras. (Ibid., p. 36)

A *autopoiesis* concebida por Guattari nessa perspectiva ecosófica depende ainda da superação de perspectivas reducionistas quanto à complexidade dos problemas, assim como daquelas que complicam demasiadamente as questões, umas impróprias pela ingenuidade de sua abordagem e outras pela miopia da superespecialização, tal como se pode compreender em seu discurso crítico que Guattari dirige aos movimentos ecologistas que apresentam essas limitações:

Os movimentos ecológicos atuais têm certamente muitos méritos, mas, penso que na verdade, a questão ecosófica global é importante demais para ser deixada a algumas de suas correntes arcaizantes e folclorizantes, que às vezes optam deliberadamente por recusar todo e qualquer engajamento político em grande escala. A conotação da ecologia deveria deixar de ser vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados. (Ibid., p. 36)

A ecosofia de Guattari aposta, portanto, na multiplicação de práticas inovadoras que compõem a grande experimentação heterogenética, produtora de subjetividade singularizante, capaz de revolucionar a cultura e as relações sociais transversalmente nos três âmbitos: da ecologia ambiental, da ecologia social e da ecologia mental; o que significa a constituição de territórios existenciais que configuram novos espaços de vivência da relação com o meio ambiente, assim como com os seres humanos e de cada um consigo próprio, numa reinvenção dos modos de vida sobre a terra, do qual depende cada vez mais a *autopoiesis* do ser humano enquanto habitante do planeta, como vemos no texto mencionado: “Cada vez mais os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas.[...] No futuro a questão não será apenas a da defesa da natureza, mas a de uma ofensiva para reparar o pulmão amazônico, para fazer reflorescer o Saara.” (Ibid., p. 52))

Isabel Carvalho, em um texto que ressoa a perspectiva ecosófica de Guattari, *As Transformações na Cultura e o Debate Ecológico*, traz para essa discussão um conceito apropriado para dar conta da heterogeneidade das visões emergentes da questão ambiental. Diz ela: “Por acontecimento ambiental estou designando a emergência de um campo

contraditório e diversificado de discursos e valores que constituem um amplo ideário ambiental.” (CARVALHO, 1997, p.271). Esse acontecimento ambiental de relevância social torna-se para ela uma problemática transversal no processo educativo na medida em que coloca frente a frente os valores educativos e as matrizes culturais desse acontecimento. E é esse o contexto que ela apresenta como sendo originário da educação ambiental:

Ao se impor como um fato social relevante, o acontecimento ambiental atravessa as práticas educativas. É nesse contexto que surge a Educação Ambiental (EA) como um espaço privilegiado da articulação das matrizes político-culturais do acontecimento ambiental com a rede de experiências e valores do campo educativo.(Ibid., p. 272)

Sua ligação com o pensamento de Guattari se mostra no tema da subjetividade, que ela considera inserida como valor na matriz ambientalista emergente por meio do sentido de “celebração da natureza” presente em suas perspectivas e práticas, conforme verificamos na seguinte passagem: “Convém salientar que essa matriz de valores que se encontra na gênese do ambientalismo, como movimento de celebração da natureza, também inclui a valorização da subjetividade.”(Ibid., p. 274). Esse tema da subjetividade que atravessa toda a discussão ecosófica de Guattari é visto por ela na condição de um dilema entre possibilidades libertárias, emancipatórias, de subjetividade, e outras restritivas e aprisionantes, ambas presentes no acontecimento ambiental:

Outro ponto dilemático no acontecimento ambiental é a questão da subjetividade. Essa resulta de um cruzamento de sentidos, onde se inscrevem tanto as possibilidades emancipatórias da experiência subjetiva, como a vivência narcísica e atomizada de uma privacidade que se constitui sobre a ilusão de estar fora da esfera pública e da política.(Ibid. p. 276)

O cientista político argentino Hector Leis, no livro que organizou chamado *Ecologia e Política Mundial*, introduz uma discussão crítica do ambientalismo em comparação com o ecologismo baseado no princípio de auto-organização dos ecossistemas, na qual ele apresenta uma incerteza relativa ao modo como estes reagirão à drástica alteração a que são submetidos na medida em que a compreensão de sua auto-organização fica dificultada pela predominância do paradigma científico newtoniano-cartesiano. Diz ele:

O confiante antropocentrismo introduzido pelo paradigma científico cartesiano-newtoniano na mentalidade ocidental impede a compreensão dos processos de auto-organização dos ecossistemas que, detonados por perturbações em grande escala, irão reestruturar-se de um modo impossível de ser conhecido *a priori*. (LEIS, 1991, p. 8)

A partir dessa crítica, Leis lança um desafio que ele considera complexo e sem muitas chances de sucesso, o qual consiste em realizar uma transição de baixo impacto para uma condição de sustentabilidade, imune aos fatores de perturbação de alcance global na biosfera, como vemos na seguinte passagem:

O desafio ecológico é extremamente complexo e tudo parece indicar que as expectativas de uma transição gradual e sem demasiados custos para uma sociedade humana sustentável, que elimine os fatores de perturbação responsáveis pelas atuais desordens globais da biosfera, não são realistas. (Ibid., p. 10-11)

A crítica de Leis se dirige ao ambientalismo em sua vertente objetivista que trata o ambiente, enquanto natureza, como objeto situado numa exterioridade em relação ao ser humano, por meio de uma coisificação da natureza que remonta a Descartes, com sua *res extensa*, a substância material dotada de extensão no espaço que constitui o outro âmbito da existência, além da substância pensante, ou consciência, espírito, mente, na visão cartesiana. Esse objetivismo, explica Leis, conduziu o ser humano a uma relação de dominação e manipulação da natureza, que visa adaptá-la ao projeto hegemônico no atual processo civilizatório da globalização, como diz ele:

Não se pode minimizar a importância para a destruição da vida e a degradação da biosfera, de uma identidade afirmada sobre uma imagem consciente/inconsciente da natureza como objeto externo e coisificado, e portanto passível de ser conquistado e dominado. O ambientalismo tem um núcleo contraditório e enganoso porque permite acreditar que a humanidade pode estabelecer uma relação de equilíbrio com a natureza sem devolver-lhe nem reconhecer-lhe um papel ativo e criativo, procurando assim de fato adaptar o projeto ecológico ao projeto dominante em nossa civilização. (Ibid., p. 11-12)

E, segundo o cientista político argentino, nossa civilização avança no sentido de um progresso insustentável pela falta de prudência quanto aos aspectos amplamente destrutivos desse processo civilizatório, como se vê na passagem que se segue: “Do paradoxo de nossa civilização ser tanto menos prudente quanto mais supostamente avançada, resulta uma dolorosa constatação: nossa civilização chama de progresso ao que em verdade é destruição.” (Ibid. 12)

A imprudência característica de nosso processo civilizatório, ao qual o ambientalismo objetivista se atrela, se mostra também nas posições contraditórias assumidas pelos ambientalistas que não compreendem a ligação intrínseca do atual modelo industrial-

consumista de desenvolvimento, baseado no uso dos combustíveis fósseis, com as alterações climáticas, e assim, perde de vista as conseqüências ecológicas inevitáveis sobre o ambiente, como se lê nas palavras de Leis:

Observe-se então que alguém pode ser ambientalista, afligir-se com as informações sobre o aumento da temperatura global, mas sem por isso achar necessário que se deva limitar o consumo de combustíveis fósseis (petróleo, carbono, gás, etc), responsáveis principais pela emissão de dióxido de carbono na atmosfera e, casualmente, motores principais do modelo industrial-consumista que ‘desfrutamos’.

Mas o ecologismo está obrigado a ser prudente quase por definição. Se historicamente na atmosfera existia 280 partes de dióxido de carbono por milhão, a abordagem ecológica estabelece que uma mudança para o dobro implica correr sérios riscos, já que algum câmbio ecossistêmico de caráter irreversível certamente vai acontecer. (Ibid., p. 14)

Outro pensador político ecologista de viés libertário que argumenta, nessa crítica da concepção moderna antropocêntrica da natureza, é o filósofo norte-americano John Clark em sua obra, ainda não traduzida para o português, *The anarchist moment*, na qual ele toma Kant como pensador paradigmático da modernidade e atribui a ele, por sua incompreensão da historicidade dessa relação homem-natureza, uma responsabilidade pela interpretação da *physis*, como natureza, enquanto recursos naturais, vistos como potenciais comodidades a serem consumidas em meio ao progresso da civilização, como se lê na passagem que traduzimos abaixo:

Enquanto teóricos, como Kant, que ajudaram a formular a concepção moderna da relação entre a humanidade e a natureza, tinham pouca compreensão de sua dimensão histórica, as conseqüências agora estão claras. A natureza enquanto *physis*, uma abundante fonte de vida, uma miríade de formas em jogo, é transformada em ‘recursos naturais’, um estoque de matérias-primas ou potenciais comodidades para circular ou serem recicladas quando demandado por propósitos de poder, progresso, consumo e, em geral, a satisfação de necessidades e vontades humanas. (CLARK, 1986, p. 191-192, tradução nossa)

Ou seja, ele considera, assim como o argentino Leis, que a visão de mundo antropocêntrica mencionada anteriormente conduziu a humanidade a uma tentativa de exploração ilimitada da natureza que seria, além de insustentável, impossível de se defender, mesmo do ponto de vista do interesse de uma espécie, pelo caráter comprometedor das possibilidades de vida em geral, numa perspectiva ecológica. Diz Clark:

Nossa consideração pela natureza está baseada no seu potencial uso pelos seres humanos para propósitos humanos. (...) Mesmo na perspectiva limitada

do egoísmo das espécies o projeto de exploração ilimitada da natureza torna-se indefensável. (Ibid., p. 192, tradução nossa)

Essa perspectiva ecológica das possibilidades de vida em sentido amplo conduz a uma valorização da natureza em sua abrangência mais plena, que considera o benefício de nossa biosfera, enquanto unidade complexa diversificada da vida. Como diz Clark:

Se, como nós estamos assumindo, nós daremos precedência àqueles benefícios realizados nos níveis superiores da hierarquia da natureza, então temos razão para darmos a suprema consideração, entre os sistemas naturais com os quais temos uma relação prática, àquele da biosfera. (Ibid., p. 195)

É em nome desse benefício estendido a toda a biosfera que ele desvaloriza os benefícios particulares relacionados à conquista de poder, acumulação de capital e aumento do consumo das comodidades, correspondentes ao interesse de uma parcela menor da humanidade que deixa a maior parte desta prejudicada. Diz Clark:

Então, o que é percebido como benefício enquanto acumulação de capital, expansão de poder de consumo de comodidades, vai de encontro não apenas a uma variedade de benefícios particulares humanos e não humanos, mas também ao benefício da própria biosfera. (Ibid., p. 196)

Eis porque o filósofo norte-americano propõe, como via de retomada do respeito humano pela natureza, que Nietzsche pensava em termos de respeito pela terra e pelo corpo, uma renovação das práticas tecnológicas e das práticas políticas, sociais e culturais reorientadas pela perspectiva ecológica no sentido de uma “regeneração” que podemos considerar, na perspectiva da *autopoiesis*, naquilo que diz Clark: “Uma nova prática tecnológica dirigida para a regeneração ecológica e fundada no respeito pela natureza deve ser acompanhada por uma nova prática política dirigida para a regeneração social e cultural.” (Ibid., p. 198)

O pensador libertário Murray Bookchin, que serviu de inspiração ao filósofo norte-americano John Clark, expressa por sua vez uma compreensão do caráter comunitário dessa regeneração ecológica pensada por Clark e diz, no texto *Anarquismo e Ecologia*, que isso precisa da redução do impacto das ações humanas na natureza, como nas seguintes palavras: “Há uma necessidade evidente de reduzir as dimensões das atividades humanas – em parte para resolver os problemas de poluição e transporte, em parte para que pudéssemos criar verdadeiras comunidades.” (BOOKCHIN, 1990, p. 341)

Essa dimensão comunitária da relação com a natureza no âmbito do ecossistema é considerada por Bookchin como algo que conduz o ser humano a um uso mais inteligente e cuidadoso da natureza, na medida em que o leve a perceber de que modo sua vida está interrelacionada com a dos outros seres, humanos, animais e vegetais. Diz ele:

Uma comunidade relativamente auto-suficiente, que dependesse do meio ambiente para sua subsistência, passaria a sentir um novo respeito pelas interrelações orgânicas que garantem a sua sobrevivência. (...) a familiaridade de cada grupo com seu meio ambiente e com suas raízes ecológicas resultaria na utilização mais inteligente e cuidadosa da natureza. (Ibid., p. 342)

Para alcançar a autonomia no modo de produção da vida, uma comunidade humana precisaria desenvolver suas potencialidades a ponto de, diante das configurações ambientais mais diversas, superar o desafio da sustentabilidade por meio da experimentação de diversos modelos de adaptação das condições ambientais a seu modo de vida, assim como modelos de adaptação aos limites impostos pelo meio e às condições que não pode transformar. Como diz Bookchin:

Estendendo-se pelas comunidades, regiões e continentes, veremos surgir diferentes territórios humanos e diferentes ecossistemas, cada um deles desenvolvendo suas próprias potencialidades e expondo seus membros a uma grande variedade de estímulos econômicos, culturais e de conduta. Encontraremos por vezes uma estimulante e por vezes dramática variedade de modelos comunitários – marcados aqui por uma série de adaptações arquitetônicas e industriais a ecossistemas semi-áridos, ou a outros situados em pradarias ou em zonas cobertas por florestas. (Ibid., p. 343)

A autonomia ecologicamente sustentável, pensada por Bookchin e Clark numa perspectiva libertária, encontra, num dos primeiros formuladores da concepção de *autopoiesis*, o biólogo chileno Francisco Varela, um apoio que fundamenta o estilo libertário da comunidade proposta por eles. Em *O caminhar faz a trilha*, Varela propõe um modelo de autonomia descentralizado em relação à possibilidade de perspectivas dominantes conduzirem o processo autopoietico do ser vivo na relação com o meio ambiente, do modo como descreve abaixo sua mudança de perspectiva:

Nós mudamos o nosso ponto de vista de uma unidade comandada externamente com um ambiente independente ligado a um observador privilegiado, para uma unidade autônoma com um ambiente cujos traços são inseparáveis do histórico de ligação com aquela unidade e, portanto, sem perspectiva privilegiada. (VARELA, 1990, p. 49)

Portanto, os “traços ambientais” são inseparáveis do histórico de ligação com a unidade autônoma, e por isso não há perspectiva privilegiada, ou seja, isto se afina com o perspectivismo proposto por Nietzsche, pois as ligações internas ao meio, entre os traços ambientais e a unidade considerada, definem o modo como a unidade se destaca do meio, configurando uma perspectiva singular que se autonomiza. E é essa a compreensão que Varela expressa da autonomia de um processo autopoietico, cuja característica essencial de auto-referência, ou recorrência, estaria associada a sua sustentabilidade. Diz ele:

Autonomia significa que a unidade descrita (seja ela uma célula, um sistema nervoso, um organismo ou um móbil oscilante) é estudada segundo a perspectiva da forma pela qual ela se destaca do cenário de fundo através de suas ligações internas. (Ibid., p. 57)

Essa compreensão de autonomia, como o modo do ser vivo se destacar do meio através de suas ligações internas, apresenta-se em afinidade com a concepção de Nietzsche da dinâmica dos impulsos constitutiva do corpo, o que se mostra na valorização do processo autopoietico enquanto realidade existencial fundamental da vida. Isso pode ser visto nas palavras do outro biólogo chileno, Humberto Maturana, parceiro de Varela na elaboração de uma teoria da *autopoiesis* do ser vivo, como nas seguintes passagens do texto *O que se observa depende do observador*:

Estou destacando um sistema vivo dessa maneira, porque ele é um sistema fechado, um sistema que apenas origina estágios em autopoiesis - então este sistema vivo está em um meio com o qual ele interage. Suas dinâmicas de condição resultam em interações com o meio e as dinâmicas de condição dentro do meio resultam em interações com o sistema vivo. O que acontece na interação? (...) o meio aciona uma mudança de condição no sistema e o sistema aciona uma mudança de condição no meio. (...) a coincidência desses dois fatores vai selecionar as mudanças de condição que deverão ocorrer. (MATURANA, 1990, p. 70)

Ao falar em mudanças de condição, Maturana pensa em condições imanentes ao processo autopoietico de uma unidade autônoma em seu meio, como o ser vivo e o ecossistema. O ser humano, aquele capaz de, além de sentir, pensar e agir a partir de sua condição existencial, alcança por essa via, a compreensão de sua condição planetária aproximada à de um ser vivo. Essa via foi levada adiante por James Lovelock em sua hipótese *Gaia*, o sistema planetário da biosfera da Terra como ser vivo autopoietico. Em seu texto *Gaia: um modelo para a dinâmica planetária e celular*, Lovelock afirma: “Longe de ter sido feita como é, para que pudesse ser habitada, a Terra tornou-se o que é através do processo de

sua habitação.” (LOVELOCK, 1990, p. 78). Essa interpretação do devir da Terra como processo essencialmente de habitação do planeta, é pensado como processo autopoietico por meio do qual o planeta torna-se o que é, processo no qual a vida ocupa o planeta e define macro-condições estáveis favoráveis ao seu processo de auto-superação. Lovelock apresenta o planeta como um conceito que é resultado de uma construção biológica na qual as condições de sua superfície permanecem estáveis em função do dispêndio de energia do seu processo de habitação, diz ele: “A Terra é uma construção biológica. Todas as camadas da superfície da Terra são mantidas em condição estável, bem distante das expectativas da química, através do dispêndio de energia da biosfera.” (Ibid., p. 83). Essa teoria *Gaia*, formulada por Lovelock, propõe um modelo explicativo para a evolução do planeta segundo o qual suas componentes potentes para transformar o meio tendem à estabilidade pela minimização das macro-mudanças no nível planetário. Isso fica evidente na interpretação dessa dinâmica vital da biosfera do planeta exposta no texto acima referido: “Na realidade, cada estágio evolutivo de um componente da biosfera tem a capacidade de alterar o ambiente. [...] Com muita frequência, tais processos levam à minimização da mudança e uma nova estabilidade.” (Ibid., p. 87)

Lovelock foi muitas vezes considerado um conservador que desmerecia os argumentos daqueles que denunciam os perigos de toda essa investida humana em alterar as condições do planeta de forma um tanto inconseqüente e irresponsável perante as futuras gerações. Sua hipótese de uma certa capacidade de estabilização da biosfera que seria própria da vida como fenômeno global sugeriu a alguns que não seria preciso fazer nenhum esforço para “equilibrar o planeta” quanto a suas condições ecológicas. No entanto, a passagem abaixo nos permite compreender o perigo dos efeitos indesejados, conseqüentes ao aumento da potência humana de alteração das condições ambientais:

Sessenta e cinco milhões de anos atrás, um impacto dessa natureza causou a extinção de cerca de 60 por cento de todas as espécies então existentes. Esse foi um dos não menos que 30 impactos semelhantes, que se deram desde o início da vida, e alguns foram 20 vezes mais violentos. *Gaia* não pode ser nada frágil para suportar impactos como esses. (...) Parece bastante improvável que qualquer coisa que façamos possa ameaçar *Gaia*. Mas, se conseguirmos alterar o ambiente de forma sensível como pode acontecer no caso da concentração de dióxido de carbono na atmosfera – então uma nova adaptação pode se processar. E, provavelmente, não será em nosso benefício. (Ibid., p. 88)

Essa compreensão da natureza autopoietica dos seres vivos que se estende às sociedades e aos ecossistemas e abrange a biosfera da Terra foi expressa por Fritjof Capra em *A teia da vida*, em termos de uma interpretação destes como redes autopoieticas, com as propriedades de serem autolimitados, autogeradores e autopertuadores. Capra apresenta assim essa configuração de redes de sistemas vivos:

“Todos os sistemas vivos são redes de componentes menores, e a teia da vida como um todo é uma estrutura em muitas camadas de sistemas vivos aninhados dentro de outros sistemas vivos – redes dentro de redes.” (CAPRA, 1997, p. 170)

Essa concepção dos sistemas vivos multicelulares em redes é pensada por ele numa distribuição em níveis que condicionam diferentes graus de autonomia para os componentes das redes. Essa variação seria tal que as componentes de organismos, as células, desfrutariam de uma autonomia limitada, enquanto os indivíduos componentes do sistema social poderiam experimentar uma autonomia máxima, com graus intermediários da autonomia para as sociedades de animais e ecossistemas, como diz Capra:

Os três tipos de sistemas vivos multicelulares – organismos, ecossistemas e sociedades – diferem em grande medida, nos graus de autonomia de seus componentes. Em organismos, os componentes celulares têm um grau mínimo de existência independente, ao passo que os componentes das sociedades humanas, os seres humanos individuais, têm um grau máximo de autonomia, desfrutando de muitas dimensões de existência independente. Sociedades animais e ecossistemas ocupam várias posições entre esses dois extremos. (Ibid., p. 171)

Essa compreensão dos processos autopoieticos em suas diferentes dimensões levou Capra a considerar que o sistema formado pela biosfera da Terra apresentaria a qualidade autopoietica proposta por Lovelock na teoria *Gaia*, de modo ainda mais evidente do que a natureza autopoietica dos ecossistemas, que seriam mais frágeis em sua capacidade de manter esse processo. Diz Capra: “De fato, pode haver atualmente mais evidências para a natureza autopoietica do sistema de *Gaia* do que para a dos ecossistemas.”(Ibid., p. 173)

Edgar Morin, pensador transdisciplinar da complexidade, expressa em *Ciência com consciência*, sua compreensão da complexidade da vida em termos de uma conjugação de processos divergentes e complementares, nos quais viver e morrer se alternam como sentidos do desenvolvimento do ser vivo, opondo à *autopoiesis* um processo contrário de autodestruição contínua, ou seja, degeneração e regeneração, como diz ele: “O nó da complexidade biológica é o nó górdio entre destruição interna permanente e autopoese, entre o vital e o mortal.”(MORIN, 1996,p.300). De acordo com Morin, essa complementaridade

entre regeneração e degeneração, que ele apresentou em correspondência com processos de vida e morte, corresponde ainda à oposição entre flexibilidade adaptativa e rigidez comportamental, de modo que a *autopoiesis* do ser vivo seria caracterizada por essa flexibilidade para adaptar o ambiente a si, conjugada com a flexibilidade de adaptar-se ao ambiente, através de estratégias inventivas que superam possibilidades de estagnação e rigidez de comportamentos desvitalizantes. Isso fica evidente nas seguintes passagens do capítulo *A complexidade biológica ou auto-organização*:

Quanto mais complexos forem os comportamentos, mais manifestarão flexibilidade adaptativa em relação ao ambiente; os comportamentos serão aptos a se modificar em função das mudanças externas, sobretudo das aleatoriedades, das perturbações e dos acontecimentos, e serão aptos igualmente a modificar o ambiente imediato, a moldar, em resumo, a adaptar o ambiente ao sistema vivo (...) A flexibilidade adaptativa do comportamento vai exprimir-se no desenvolvimento de estratégias heurísticas, inventivas, variáveis, que substituirão os comportamentos programados de forma rígida. (...) A auto-organização torna-se cada vez mais apta, tornando-se mais complexa, a organizar o ambiente, e a introduzir no comportamento da natureza a complexidade de sua organização interna. Torna-se, pois, apta a tratar, no sentido da autonomia, não só os determinismos do ambiente, mas também suas aleatoriedades e desordens, e seus acasos. (Ibid., p. 303)

Essa dinâmica processual de regeneração e degeneração descrita em sua complexidade por Morin como processo de auto-organização inclui assim seu reverso como momento constitutivo, apontando para a possibilidade de uma auto-reorganização, que, segundo o pensador da complexidade deriva da concepção de Henri Atlan, médico e biólogo judeu-argelino, que foi um dos pioneiros a introduzir a discussão sobre auto-organização do ser vivo na década de 1970. Ele compreende o desafio contemporâneo, posterior à perda de influência da religião e, em seguida, do humanismo que lhe sucedeu, considerados por ele a partir das perspectivas de Nietzsche e Foucault, como o desafio de superar os problemas criados pelo advento dos efeitos inesperados do poder da ciência e da técnica modernas que ameaçam além da humana, diversas formas de vida. Diz Atlan em *Entre o cristal e a fumaça*:

O homem, cujo desaparecimento Michel Foucault anunciou, é de fato a imagem de um sistema fechado, que dominou o século XIX e a primeira parte do século XX, (...) O serviço e a realização do homem, entidade abstrata postulada na origem e no fim de todas as coisas, eram apresentados como o programa evidente, dado que a religião já não podia sobreviver à morte de Deus, morte esta anunciada e vivida por um número cada vez

maior de indivíduos no Ocidente cristão. Hoje em dia, esse humanismo já não é mais sustentável, (...) suas mais prestigiosas realizações – a ciência e a técnica – parecem escapar-lhe e se voltar contra ele.(ATLAN, p. 113)

Atlan apresenta a contribuição do pensamento biológico para a compreensão da *autopoiesis* dos sistemas vivos propondo explicá-los pela capacidade de lidar com o acaso de acontecimentos inesperados, fenômenos aleatórios improváveis, considerados enquanto “ruídos” do processo de auto-organização dos seres vivos, capacidade de reorganização que leva o sistema vivo a uma maior complexidade de organização, como vemos nas seguintes passagens:

Dentre as idéias que contribuíram e continuam a contribuir para destruir a ilusão do homem criador de seus discursos e de seus atos [...], as descobertas sucessivas da importância do acaso na organização dos seres vivos têm um lugar privilegiado. (...) a lógica dos sistemas abertos auto-organizadores, onde um acaso organizacional expresso num princípio de complexidade através do ruído, desempenha um papel cada vez mais evidente (Ibid., p. 114)

Essa capacidade de reorganização descrita por Atlan é aquela a que se refere Morin no texto mencionado anteriormente, que seria, para ele, a noção central característica da *autopoiesis* enquanto fenômeno definidor do ser vivo. Diz Morin:

Os seres vivos são capazes de regenerar seus componentes; porque se reorganizam permanentemente: a idéia de auto-reorganização permanente, revelada por Atlan (1972) abre, de fato, a porta central às idéias de auto-organização e de autopoese.(MORIN, 1996, p. 313)

A *autopoiesis* compreendida por Morin em conjunção com as perspectivas de Atlan, Varela, Maturana, Lovelock, Capra e Bateson se configura como construção teórica fundamentada no pensamento científico, marcadamente biológico, desses autores que conceberam a *autopoiesis* enquanto processo de auto-organização do ser vivo e pode ser formulada como um processo de auto-eco-reorganização na medida em que se dá por meio de reorganizações, enquanto respostas provocadas pelos acontecimentos casuais, na relação com o ambiente. Como diz Morin:

Assim como um sistema auto-organizador é, ao mesmo tempo e necessariamente, um sistema auto-eco-organizador, visto que precisa do ambiente para sua própria autopoese, uma computação auto-referente é necessariamente eco-referente.(Ibid., p. 318)

Isso justifica que a questão ambiental se torne relevante para a discussão da *autopoiesis* e, particularmente, quando pretendemos dar ênfase ao aspecto corporal desse processo. O corpo experimenta relações com o meio ambiente que podem gerar a vitalidade característica da condição do criador, particularmente do artista, mas pode também ser um fator desvitalizante da criação de um modo de vida estético, na medida em que o ambiente seja tratado com descuido, o típico descaso do cidadão urbano e das empresas públicas e privadas que tratam a questão ambiental com o desleixo de quem não compreende sua interrelação vital com questões econômicas, sociais, e subjetivas, como expressou Guattari ao discutir as três ecologias, chamando a atenção para a crise que vivemos quanto a esse aspecto de nossa existência no planeta. E as palavras que deixamos para encerrar este capítulo relativo à experimentação do território na *autopoiesis* do *corpoema* é o primeiro poema do livro *Matéria de poesia*, de Manoel de Barros, onde tudo pode ser reciclado pela criação poética:

“Todas as coisas cujo valor podem ser / disputados no cuspe à distância / servem para poesia // O homem que possui um pente / e uma árvore / serve para poesia // Terreno de 10 x 20, sujo de mato – os que / nele gorjeiam: detritos semoventes, latas / servem para poesia // Um chevrolé gosmento / Coleção de besouros abstêmios / O bule de Braque sem boca / são bons para poesia // As coisas que não levam a nada / têm grande importância / Cada coisa ordinária é um elemento de estima // Cada coisa sem préstimo / tem seu lugar / na poesia ou na geral // O que se encontra em ninho de joão-ferreira: / caco de vidro, garampos, / retratos de formatura, / servem demais para poesia // As coisas que não pretendem, como / por exemplo: pedras que cheiram / água, homens / que atravessam períodos de árvore, / se prestam para poesia // Tudo aquilo que nos leva a coisa nenhuma / e que você não pode vender no mercado / como, por exemplo, o coração verde / dos pássaros, / serve para poesia // As coisas que os líquenes comem / - sapatos, adjetivos - / têm muita importância para os pulmões / da poesia // Tudo aquilo que a nossa / civilização rejeita, pisa e mija em cima, serve para poesia // Os loucos de água e estandarte / servem demais / O traste é ótimo / O pobre-diabo é colosso // Tudo que explique / o alicate cremoso / e o lodo das estrelas / serve demais da conta // Pessoas desimportantes / dão pra poesia / qualquer pessoa ou escada // Tudo que explique / a lagartixa da esteira / e a laminação de sabiás / é muito importante para a poesia // O que é bom para o lixo é bom para a poesia // Importante sobremaneira é a palavra repositório; / a palavra repositório eu conheço bem: / como um algibe entupido de silêncio / sabe a destroços // As coisas jogadas fora / têm grande importância / - como um homem jogado fora // Aliás é também objeto de poesia / saber qual o período médio / que um homem jogado fora / pode permanecer na terra sem nascerem / em sua boca as raízes da escória // As coisas sem importância são bens de poesia // Pois é assim que um chevrolé gosmento chega / ao poema, e as andorinhas de junho. (BARROS, 1999, p. 11-15)

CAPÍTULO 8 – *Soma*: O campo de experimentação da corporeidade, a experiência corporal dos impulsos.

O poeta Drummond expressa seu questionamento do corpo dizendo: “Quem ousará dizer que ele é só alma?”. E assim somos levados a investigar a experiência dos impulsos e instintos que animam o corpo em sua dinâmica complexa constitutiva da *autopoiesis*.

Após analisarmos a questão ambiental da constituição de um modo de vida em uma região onde se define o habitat do *corpoema*, passamos agora a abordar a questão corporal da *autopoiesis* nas suas relações com o corpo próprio e com os outros corpos humanos. O corpo habita um espaço vivencial ou território existencial e experimenta desejos afetos, paixões, sensações, sentimentos, impulsos e instintos em meio às relações de poder nas quais está inserido. Ao mesmo tempo que o corpo quer desfrutar do conforto de sua habitação e do domínio sobre seu território existencial, onde, entre outras possibilidades, pode usufruir de condições básicas como repousar e se alimentar, ele também busca expandir sua experiência do meio transitando pela Terra, e eventualmente, aventurando-se por regiões que lhe tragam novos ares, o inusitado ou surpreendente de novas paisagens. Isto leva o corpo a participar das diferentes formações sociais e entrar em relações de poder nas quais experimenta graus diversos de independência e interdependência que configuram experiências de autonomia e solidariedade.

O corpo quer, com sua vontade de potência, não apenas sobreviver, conservar-se, preservar sua vitalidade na relação com o próprio corpo, mas principalmente, segundo Nietzsche, expandir sua potência, a partir do corpo próprio, na relação com outros corpos e com o meio. Isso significa que o corpo busca, por um lado, através do cuidado de si, manter-se ativo, saudável, e por outro lado, através da relação com uma alteridade, intensificar sua potência, particularmente nas relações que geram prazer, o que nos leva a considerar duas tendências principais da experiência da corporeidade: a dos instintos de preservação de si e dos que lhe são familiares, assim como a dos impulsos de prazer voltados para a relação com uma alteridade subjetiva (que não deveria ser empobrecida de vitalidade ou reduzida em sua complexidade, embora frequentemente assim seja na experiência contemporânea).

A experiência de sentir-se corpo, a experimentação de sensações, perceptos e afetos, intensidades de desejos, impulsos e instintos, configuram o cuidado de si, dos outros e do mundo, como o cuidado sensível com a potência vital do próprio corpo e dos outros corpos.

Essa experiência, que passa pelos sentidos do corpo por meio das percepções sensíveis, constitui a sensibilidade como processo imanente, cuja dinâmica existencial é considerada como campo de experimentação da *autopoiesis do corpoema*.

Considera-se aqui a natureza poiética, produtiva, gerativa, do corpo, como parte da *physis*, em confronto com o biopoder que é exercido sobre a materialidade do corpo, num enfrentamento em que a vontade de potência busca regenerar o corpo aumentando a potência vital dos impulsos criadores por meio das práticas de liberdade, nas quais a vontade criadora busca exercer seu poder de criar possibilidades de vida que escapem ao controle biopolítico.

A natureza poiética do corpo que se mostra na capacidade de autoproduzir-se em sua dinâmica existencial, e reproduzir-se como parte dos mecanismos de autopreservação da vida, foi compreendida por Nietzsche a partir da dinâmica da vontade de potência, como uma vontade de aumentar a potência vital do corpo, de tal modo que a sobrevivência torna-se uma consequência do exercício dessa potência e portanto algo secundário como explica o filósofo português Antonio Marques em sua obra *Sujeito e perspectivismo*:

Para Nietzsche, a autopreservação é ela própria uma perspectiva (possível mas secundária) dos mecanismos da vida. O ponto de vista da vontade de poder dá-nos um horizonte do possível e do poiético, um horizonte por isso muito mais vasto do que aquele que seria criado por uma vontade de viver. (MARQUES, 1989, p. 46-47)

Como vimos no capítulo dedicado a Nietzsche, o corpo foi considerado por ele como uma “grande razão”, “uma multiplicidade com um único sentido”, e pudemos então confrontar esta perspectiva com a da racionalidade moderna, que atribuiu o mais alto valor ao pensamento racional, em sua forma lógico-dedutiva, que se mostra principalmente no princípio de causalidade e na categoria de substância que orientou toda a compreensão moderna do corpo, com uma ressalva quanto ao pensamento empirista de David Hume, que a colocou em questão.

Na época de Nietzsche, a teoria da evolução de Darwin ganhou força adotando a perspectiva na qual o ser vivo tende a evoluir por meio de processos de adaptação ao meio que permitem à natureza, através da seleção natural, favorecer a evolução das espécies mais adaptadas, na luta pela sobrevivência. Essa teoria, no entanto, foi criticada por Nietzsche por dar mais importância ao impulso do ser vivo de adaptação ao meio do que ao impulso de aumentar seu poder sobre o meio, através da adaptação do meio a sua forma de vida, como

impulso prioritário determinado pela vontade de potência. Antonio Marques apresenta-nos esse confronto do seguinte modo:

A “racionalidade” de categorias como causalidade, substância, indivíduo, fim, estaria salvaguardada numa teoria teleológica como a de Darwin (pelo menos é assim que Nietzsche interpreta o darwinismo) segundo a qual seriam meras funções dessa pulsão absoluta de uma autopreservação da espécie. Mas se essas mesmas categorias forem consideradas ficções, como funções de forças interpretativas ligadas ao crescimento, à criatividade, ao domínio, no sentido do crescer mais, do mais-ser, então é de aceitar que para a argumentação de Nietzsche o que importa é ressaltar a natureza poética, criativa e não unicamente adaptativa do sujeito e das respectivas categorias. (Ibid., p. 47)

O pensamento moderno mostrou-se um racionalismo estreito quanto à compreensão do corpo, justamente por abordá-lo a partir de perspectivas metafísicas, que privilegiavam uma compreensão essencialista do ser, e perdia de vista sua impermanência no devir e os acasos de seu processo de autoconstituição, pela suposição de categorias de uma racionalidade que Nietzsche chamou de “pequena razão”, aquela que tentou sobrepor-se à vida, com seus conceitos, para explicá-la, sem compreender que estava a serviço dela. O filósofo português explica como Nietzsche toma o corpo como fio de Ariadne, como fio condutor, para elaborar uma compreensão do devir da vida baseada na perspectiva singular dessa “grande razão”:

Esta [a grande razão], por seu turno, não abandona o plano do conceptual, mas trata-se já de uma ficção reguladora sobretudo interessada naquilo que aos olhos de Nietzsche sempre esteve escondido aos metafísicos: o eterno devir do ser e os processos próprios desse devir. O fio condutor, a ficção que então nesse caso mais útil se revela é uma que, embora também de fundamental importância em Kant, foi usada por um racionalismo estreito: a ficção do corpo. O fio condutor do corpo será então o fio de Ariadne que orientará a experiência nos terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença. (Ibid., p.59)

O que pode o corpo? Depende do que ele quer, seus desejos, impulsos, etc. O corpo busca, através dos encontros e interações com o mundo, tanto a intensificação como a preservação de sua potência vital, sendo a primeira prioritária, pela tendência da vontade de querer sua própria potência.

Marco Antonio Casanova descreve o processo de singularização existencial como o movimento de realização de um próprio, que é o corpo com sua vontade de potência, frente ao devir, em termos de um processo de integração de si perante a temporalidade, cujo ponto máximo é alcançado pela postura afirmativa diante dos acontecimentos da existência, que ele

caracterizou como um “postar-se dionisiacamente frente à existência” como diz em *O ponto máximo da integração ou “O que pode o corpo?”*:

O corpo singular surge agora como lugar de síntese da totalidade do tempo e o devir mesmo passa a promover a constituição da singularidade em sua dinamicidade vital. Passado presente e futuro estão aqui integrados em sua unidade instantânea e o devir se alia ao movimento de realização de um próprio. O postar-se dionisiacamente frente à existência é, assim, em última análise, o ponto máximo da integração porque esta postura eleva a integração à totalidade. O corpo em plena unidade com a sua determinação enquanto vontade de poder estende o processo de integração à totalidade do tempo e redime todo o passado e todo futuro da pretensa carência do devir. (CASANOVA, 2002, p. 161-162)

A singularização desse processo de subjetivação que ocorre através da experiência corporal é conduzida pelo exercício de uma vontade criadora que se baseia na grande saúde do corpo criador, aquela que, segundo Nietzsche, não apenas se tem, mas constantemente se conquista, o que requer a intensificação da potência vital através da qualidade estética da educação somática voltada para essa grande saúde.

Aqui surge a primeira questão a ser problematizada: entre os diversos contextos em que o corpo experimenta as relações de poder, o contexto educacional é particularmente importante pelo seu caráter, em geral, disciplinar, no qual o processo de subjetivação tende a sujeitar os corpos a um controle e uma modelização identitária, dos quais só se escapa seguindo as linhas de fuga dos processos de singularização que instauram novas práticas de liberdade.

Nesse processo dinâmico são experimentadas as intensidades dos impulsos que, por sua natureza sensual, geram excitação prazerosa da sensibilidade; assim como se experimenta instintos de preservação, cuidado, carinho, que geram os mais ternos sentimentos de comoção, o que aponta para a formulação de um hedonismo saudável, que valoriza o prazer vitalizante do corpo, de sua alma e de seu espírito, considerados, ambos, como produções do corpo.

O argentino Miguel Angel de Barrenechea, em sua obra *Nietzsche e o corpo*, elabora uma interpretação do pensamento de Nietzsche sobre o corpo que, tomando uma expressão usada pelo próprio filósofo (e já considerada aqui no comentário ao texto de Marques), “o corpo como fio condutor”, apresenta a crítica nietzschiana das concepções substancialistas metafísicas e religiosas do corpo contrapondo-as às concepções do filósofo trágico em sua teoria da dinâmica de impulsos da vontade de potência.

Nesta obra, Barrenechea ressalta a importância, para Nietzsche, dos impulsos eróticos nessa dinâmica da vontade de potência, dizendo:

Embora ele admita que o sexo também cumpre uma função de preservação da espécie, o essencial nele é a capacidade de ampliar a potência e promover a sensação de poder. Trata-se de um impulso benéfico que promove a intensidade e a alegria entre os indivíduos (...) Nietzsche pretende libertar o homem das diversas filosofias, religiões e morais que, durante milênios, tentaram lhe impor um sentimento de culpa, de desvalorização do corpo e recusa do erotismo. (BARRENECHEA, 2009, p. 71)

Vemos aí a associação entre prazer e ampliação da potência que se manifesta no impulso erótico conjugado ao impulso de preservação da vitalidade que, tendo sido priorizado pela perspectiva metafísica, gerou noções baseadas na suposição do Ser imutável como verdade, ideia, substância, essência e identidade. Barrenechea mostra como, para Nietzsche, a conservação da potência vital é secundária em relação à expansão buscada pela vontade de potência em sua dinâmica. Por isso, o filósofo argentino diz que Nietzsche atribui à sexualidade um papel de intensificação da vitalidade dos impulsos: “A sexualidade, na sua ótica, longe de ser algo impuro, culpado, pecaminoso, é uma das formas mais intensas de celebrar os impulsos e a vida na sua totalidade” (Ibid., p. 72)

Os impulsos sensuais excitantes que configuram a experiência do prazer têm um efeito estimulante sobre a vitalidade do corpo em seu processo autopoiético e desse modo, toda uma estética da existência se desenvolve no sentido de criar as mais diversas possibilidades de prazer na relação do corpo com outro(s) corpo(s) e com o meio ambiente, particularmente na relação com as obras de arte.

De outro modo, os instintos de proteção, que entre outras formas se manifestam na forma carinhosa e comovedora de cuidado e cordialidade, configuram a experiência da ternura presente nas relações de natureza mais fraternal, como na amizade e nas relações de parentesco, e têm um efeito tonificante sobre a vitalidade do corpo. Esses instintos são também, para Nietzsche, importantes para a qualidade afetiva das relações mais próximas, como diz ele ao referir-se ao casamento em *Assim falou Zaratustra*: “Quero, por isso, que os seres honestos digam um ao outro: 'Nós nos amamos: deixai-nos cuidar de guardar intacto o carinho!’” (NIETZSCHE, 2003a, p. 252)

Quando esses instintos tornam-se predominantes, a ternura se desenvolve nas relações entre os corpos, fortalecendo laços fraternos, sobretudo de parentesco, mas também de amizade, o que pode acontecer de modo a inibir o desenvolvimento de relações permeadas de

erotismo, cujos impulsos têm sua intensidade diminuída ou não desenvolvida, por conta do clima fraternal, relaxante e pacífico, de calma ternura, promovido pelos instintos de cuidado e proteção, que em sua forma exagerada tende a gerar conservadorismo, conformismo e passividade, quando instituídos como moral, com pretensão de validade universal.

Do mesmo modo, se os impulsos voltados para o prazer erótico se intensificam, a relação entre os corpos pode ser esvaziada de ternura na medida em que o corpo é levado pelo desejo a buscar novas possibilidades de prazer, sem necessariamente cultivar o carinho e o cuidado com o outro, já que os jogos de prazer de que se constituem as relações eróticas buscam intensificar a sensação de estar possuindo o corpo do outro, frequentemente através de atitudes dotadas de certo grau de agressividade, que, levada à desmedida, ou exagero, gera a crueldade do sadismo.

Isso aponta para a necessidade de conjugar as possibilidades de intensificar os impulsos eróticos de prazer, em alternância, ou tanto quanto possível, simultaneamente com o desenvolvimento dos instintos de cuidado que promovem uma relação carinhosa entre os corpos, para viabilizar a plenitude da experiência corporal na *autopoiesis* do *corpoema*.

O corpo, que o Zarathustra de Nietzsche, definiu como o ser próprio⁷, vive a experiência de si a partir da sensibilidade e precisa se apropriar de todos os seus sentidos para tornar possível aumentar o prazer e o carinho em suas relações com outros corpos. Isso ocorre na medida em que sua percepção sensível é valorizada como experiência imanente em oposição às perspectivas metafísicas que submetem a sensibilidade ao espírito, ao intelecto, à mente ou à razão.

Apropriar-se da sensibilidade é o que está em jogo na experiência estética, na medida em que se dá o cultivo de um gosto próprio na experimentação dos sentidos do corpo, quanto às sensações produzidas na apreciação das linguagens artísticas (artes plásticas, dança, teatro, cinema, música, poesia e gastronomia), através de percepções imagéticas, sonoras, táteis, olfativas e gustativas.

A educação somática baseia-se, portanto, na educação estética para formar uma sensibilidade apurada no sentido do cultivo do gosto próprio. Certamente não podemos reduzir a educação do corpo à educação estética, pois a primeira abarca uma gama muito mais abrangente de técnicas de si, como as chamou Foucault em sua hermenêutica genealógica da subjetividade apresentada nos três volumes de sua *História da sexualidade*, assim como nas

⁷ Cf. Nietzsche, *Assim falou Zarathustra*, Dos desprezadores do corpo.

aulas do curso de 1982 no College de France transcritas, traduzidas e publicadas com o título de *Hermenêutica do sujeito*.

Essas técnicas de si incluem, particularmente no período helenístico da história descrita nessas obras, um conjunto de técnicas corporais, como as que o antropólogo Marcel Mauss descreve e classifica no texto *As técnicas do corpo*, na obra *Sociologia e antropologia*, na qual, no entanto, ele aborda apenas as técnicas consideradas como “atos tradicionais eficazes”.

Segundo Mauss, que defende a adoção de uma perspectiva multidisciplinar, envolvendo abordagens biológicas, sociológicas e psicológicas para a compreensão das técnicas corporais, “É o tríplice ponto de vista, o do ‘homem total’, que é necessário. (...) Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano os fatos de educação predominavam. A noção de educação podia sobrepor-se à de imitação.”(MAUSS, 2003, p. 405)

Mauss sugere, com sua tríplice abordagem, que o uso do corpo se dá, nas diversas culturas, a partir de três processos que seriam: o primeiro, biológico, determinado pela fisiologia do corpo, um modo “natural”; o segundo, sociológico, através do aprendizado cultural, um modo “educado”; e o terceiro, psicológico, resultante do modo como o indivíduo se apropria de seu corpo e das técnicas corporais que lhe foram ensinadas para um uso singular, apropriado ao seu modo de vida, um modo que podemos chamar de auto-educado. Assim, para além da educação estética, que promove uma apropriação da sensibilidade no sentido do cultivo de um gosto próprio, a educação somática promove ainda uma apropriação singularizante das técnicas corporais tradicionais aprendidas como parte da formação cultural. Mauss enumera algumas dessas técnicas, numa tentativa de classificá-las, que resumimos assim:

Técnicas perinatais: Gravidez, parto, puerpério.

Técnicas da infância: amamentação, transporte, desmame, berço, alimentação, brincadeiras, posturas, etc.

Técnicas da adolescência: expressão social, iniciação sexual, participação política, etc.

Técnicas da vida adulta: sono, vigília, higiene, movimento, consumo, sexualidade, etc.

Para cada uma delas é preciso uma reinvenção apropriativa no sentido de uma singularização subjetiva, como criação de novas possibilidades de vida, que permitam a constituição de um estilo próprio, singular, na sua arte de viver.

E para que a arte de viver que se propõe como *autopoiesis* do *corpoema* se constitua, nesse campo de experimentação da corporeidade, no sentido de uma auto-educação somática, é preciso que a educação estética seja concebida como sua componente fundamental no processo de subjetivação e guia no percurso de aprendizagens voltadas para a estética da existência, que amplia para toda a vida o caráter de experiência artística.

O modo como os pensadores franceses Deleuze e Guattari apresentaram a arte em termos de uma composição estética, na obra *O que é a filosofia?*, em que eles a definem a partir de sua existência como ser de sensação, nos permite pensar a educação estética em termos de uma experimentação de sensações que nos conduza a extrair afectos das afecções vividas e produzir perceptos a partir das percepções, como dizem eles:

A sensação não se realiza no material, sem que o material entre inteiramente na sensação, no percepto ou no afecto. Toda a matéria se torna expressiva. (...) O objetivo da arte, com os meios do material, é arrancar o percepto das percepções do objeto e dos estados de um sujeito percipiente, arrancar o afecto das afecções, como passagem de um estado a outro. Extrair um bloco de sensações, um puro ser de sensações. Para isso, é preciso um método que varie com cada autor e que faça parte da obra (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 217)

Tornar a matéria expressiva é aquilo que se busca na possibilidade do devir-poema do corpo. Extrair poesia do corpo é o que se faz quando se arranca afectos das afecções, como foi dito acima. Os pensadores franceses advertem para a necessária independência do afecto em relação às afecções vividas, pois “Só se atinge o percepto ou o afecto como seres autônomos e suficientes, que não devem mais nada àqueles que os experimentam ou os experimentaram”. (Ibid., p. 218)

O *corpoema*, enquanto performance artística, é um bloco de sensações, que expressa os afectos e perceptos criados na experimentação criativa de linguagens artísticas. Este bloco, em sua possibilidade coletiva, pode assumir a forma de um cortejo dionísíaco (como nos blocos do Carnaval de Olinda e Recife) com a poesia, a música, a dança, as máscaras, as pinturas corporais e outros elementos incorporados à expressão e apropriados à composição estética da performance artística.

Deleuze e Guattari chamam atenção para aquilo que torna possível criar afectos e perceptos a partir da experimentação: o estilo, o modo singular como ocorre a apropriação de possibilidades criativas-expressivas pelos criadores. Dizem eles:

Sempre é preciso o estilo – a sintaxe de um escritor, os modos e ritmos de um músico, os traços e as cores de um pintor – para se elevar das percepções vividas aos perceptos, de afecções vividas aos afectos. (Ibid., p. 220-221)

Estes autores sabem que o estilo de um artista é resultado de vivências muito intensas, capazes de despertar o sentimento de grandeza no viver, de ultrapassar as formas comuns de percepção e afecção, para alcançar uma perspectiva trágica em que a existência se mostre em sua contínua auto-superação de limites perceptivos, como afirmam Deleuze e Guattari nesta passagem:

O artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna. (...) Ele viu na vida algo muito grande, demasiado intolerável também, e a luta da vida com o que a ameaça (...) Trata-se de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto. (Ibid., p. 222)

O artista seria então, para eles, este “vidente” capaz de ver o que a vida apresenta de grandioso pra se viver e por meio de um combate incerto tenta liberar a vida, excedendo os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido, para arrancar os perceptos das percepções e os afectos das afecções, compondo seres de sensação como blocos de sensações, compostos de afectos e perceptos, que nos transformam desfazendo a organização das opiniões, das afecções e das percepções. Ou seja, como se pode ver, na filosofia da arte destes autores:

É de toda a arte que seria preciso dizer: o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá. Não é somente em sua obra que ele os cria, ele os dá para nós e nos faz transformar-nos com eles, ele nos apanha no composto (...) A arte é a linguagem das sensações, que faz entrar nas palavras, nas cores, nos sons ou nas pedras. A arte não tem opinião. A arte desfaz a tríplice organização das percepções, afecções e opiniões, que substitui por um monumento composto de perceptos, de afectos e de blocos de sensações que fazem as vezes de linguagem. (Ibid., p. 228)

A composição estética que caracteriza a arte enquanto criação de afectos e perceptos se desenvolve, segundo eles, na forma de uma conjunção de forças e devires, uma espécie de

“enlace”, isto é: “Há plena complementaridade, enlace de forças como perceptos e de devires como afectos.” (Ibid., p. 236)

A arte seria assim uma composição estética na qual o desenvolvimento do estilo depende desse enlace de forças, para criar perceptos e do enlace de devires, para criar afectos, que desfaz a organização das opiniões, percepções e afecções, arrancando perceptos das percepções e afectos das afecções e com isso fazendo com que a matéria se torne expressiva, por meio das técnicas apropriadas ao plano de composição estética. As técnicas seriam assim desenvolvidas, forjadas ou inventadas segundo o plano de composição estética dos afectos e perceptos. Isso é o que pode ser compreendido através das palavras de Deleuze e Guattari que dizem:

Só há um plano único, no sentido em que a arte não comporta outro plano diferente do da composição estética: o plano técnico, com efeito, é necessariamente encoberto ou absorvido pelo plano de composição estética. É sob esta condição que a matéria se torna expressiva: o composto de sensações se realiza no material, ou o material entra no composto, mas sempre de modo a se situar sobre um plano de composição propriamente estético. (Ibid., p. 251-252)

A experiência de criação artística é apresentada nessa obra como um percurso de desterritorializações e reterritorializações, no qual a experimentação é lançada num processo de singularização que se abre para o cosmos, como fulgurância estelar que, mesmo efêmera, se projeta sobre o eterno pelo devir da composição estética. Sobre isso, eis como se expressam Deleuze e Guattari:

A sensação composta, feita de perceptos e de afectos, desterritorializa o sistema da opinião que reunia as percepções e afecções dominantes num meio natural, histórico e social. Mas a sensação composta se reterritorializa sobre o plano de composição, porque ela ergue suas casas sobre ele. (...) E, ao mesmo tempo, o plano de composição arrasta a sensação numa desterritorialização superior, fazendo-a passar por uma espécie de desenquadramento que a abre e a fende sobre um cosmos infinito. (Ibid., p. 253)

Ou seja, a composição estética de sensações em blocos, arranjos de perceptos e afectos, arrancados das percepções e afecções vividas, produzidas como enlace de forças e devires, desterritorializa o sistema da opinião, enquanto organização das percepções e afecções, para reterritorializá-las no processo de composição estética pela configuração de um estilo próprio, que por sua vez será lançado, pelo movimento de auto-superação inerente à criação, a abrir-se para o devir cósmico, a partir de uma “desterritorialização superior”.

Ora, essa compreensão estética da arte se complementa com a compreensão fisiológica elaborada por Nietzsche, na qual a arte é compreendida como um estimulante e um tonificante da vitalidade corporal, para que possamos elucidar o papel da educação estética como guia na educação somática. E para isso, vale a pena considerar o sentido que Nietzsche assume para a fisiologia a partir de seu sentido grego como aparece, por exemplo em Epicuro do modo como descreve Foucault em *A hermenêutica do sujeito*:

nos textos epicuristas, o conhecimento da natureza [...] a *physiologia* não é um setor do saber que se oporia aos demais: é a modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si. (FOUCAULT, 2004a, p.293)

Nos fragmentos póstumos escritos por Nietzsche entre o Outono de 1885 e Janeiro de 1889, organizados e publicados após sua morte, encontramos uma série de anotações sobre arte e estética que muito podem nos ajudar a esclarecer sua interpretação dos fenômenos dessa natureza. Sua teoria da vontade de potência como dinâmica de impulsos que em cada ser vivo tende a buscar o aumento de sua potência vital ganha reforço e um suplemento com o exposto nessas anotações fragmentárias, ainda que por isso não se apresentem com a clareza de um ensaio, o que já era típico de muitas obras em que Nietzsche escreveu através de aforismos, numa linguagem concisa, fragmentária, de expressão de intuições profundas.

Em um desses textos, denominado *Interpretação – em que medida as interpretações de mundo são sintomas de um instinto dominante*, diz ele:

A visão artística de mundo: sentar-se diante da vida. (...) É preciso levar em conta o próprio artista; e sua psicologia (...) os instintos dominantes querem ser vistos como as supremas instâncias axiológicas em geral, sim até como forças criativas e governantes. (Nietzsche, 2002, p. 94)

Isso significa que, quando os instintos dominantes são as forças criativas do artista, que expressam sua visão artística de mundo, essa interpretação valoriza sobretudo a visão de um mundo em devir, diante do qual o artista “se senta” para contemplá-lo e transfigurá-lo com sua arte. E essa interpretação seria, como ele acrescenta em outro fragmento, o de número 7(54), a expressão da vontade em sua máxima potência, isto é, em suas palavras, “Ao devir impor o caráter do ser – essa é a máxima vontade de poder”. Isto lhe permite conceber a “Arte como vontade de superar o devir, como 'eternização'”, conforme outra passagem do mesmo fragmento.

Eis porque Nietzsche expressa em outra anotação, de número 2(110), em que comenta seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, o caráter decisivo da apreciação estética da realidade, ou, como diz ele: “Só esteticamente há uma justificação do mundo.” (Ibid., p. 145) Ora, se Nietzsche vê a apreciação estética como a principal forma de consideração axiológica do real, na qual por meio da arte, ocorre a superação do devir, sua “eternização”, de modo a dar ao devir o caráter do ser, para o qual os instintos estéticos são dominantes, então compreende-se sua fisiologia da arte expressa em outro fragmento póstumo, de número 14(23), no qual a arte é apresentada como estimulante da potência vital da vontade. Diz ele: “O essencial nessa concepção é o conceito da arte em relação à vida: ela é entendida como a grande estimuladora, tanto psicológica quanto fisiológica, como aquilo que impulsiona sempre à vida, à vida eterna...” (Ibid., p. 149). A axiologia nietzschiana foi expressa de modo ainda mais claro, quanto a valores estéticos, por meio dessa avaliação fisiológica da arte, particularmente com relação à comparação entre a arte trágica ditirâmbica, afirmadora da vida, e a arte romântica, como no fragmento 2(114), onde se lê:

É a arte uma conseqüência da insuficiência no real? Ou uma expressão da gratidão quanto à felicidade usufruída? No primeiro caso, romantismo; no segundo, aparência de glória e ditirambo (em suma, arte apoteótica). (Ibid., p. 169)

O romantismo foi caracterizado por Nietzsche, desse modo, como um estilo artístico gerado a partir do idealismo, para o qual o real está sempre aquém do ideal, uma “insuficiência”. O elogio que Nietzsche faz da potência vital dos impulsos estéticos na consideração da dinâmica da vontade criadora ressalta o vigor fisiológico do artista como condição para a expressão de uma arte de valor. Isso fica evidente no fragmento 9(102) intitulado *Estética*, onde esse vigor é associado à animalidade do ser humano, como uma condição de vigor físico transbordante que o torna generoso em sua capacidade criativa:

Uma mistura dessas nuances muito sutis de sensações animais de bem-estar e de desejos é o estado estético. Este aflora apenas naquelas naturezas que conseguem ser capazes dessa abundância generosa e transbordante do vigor físico (...) A arte relembra-nos condições do vigor animal: ela é, por um lado, uma excedência e um transbordar de corporeidade florescente na direção do mundo das imagens e dos desejos; por outro lado, uma excitação da função animal mediante imagens e desejos da vida potencializada: uma elevação da sensação de viver, um estímulo da mesma. (Ibid., p. 177)

O impulso estético avalia cada aspecto da realidade estabelecendo uma escala de valores na qual o que vale mais é o que mais aumenta a potência vital do corpo. Do mesmo

modo, Nietzsche considera que essa avaliação é tão antiga que se tornou instintiva e, no caso em que algo é avaliado negativamente por esse instinto estético, isso gera uma sensação de repulsa tal que pode chegar a mostrar-se como um enojamento, uma repugnância instintiva diante do que é julgado como perigoso, ameaçador, prejudicial, como diz ele no fragmento póstumo 10(167):

O que instintivamente nos repugna em termos estéticos é aquilo que, por uma antiqüíssima experiência, está demonstrado ser prejudicial, perigoso, merecedor de desconfiança para o ser humano: o instinto estético que subitamente se põe a falar (no nojo, por exemplo) contem um julgamento, um juízo. (Ibid., p. 183)

O artista, nessa concepção fisiológica da arte que encontramos em Nietzsche, precisa ser capaz de cultivar estados de espírito vitalizados em sua corporeidade, a ponto de experimentarem uma espécie de “êxtase habitual”, do qual nos fala o filósofo em seu fragmento 14(117), que seria típico da condição jovial e primaveril do ser humano, na qual sua percepção transfigura a realidade de modo a ressaltar seus aspectos mais plenos e vigorosos, como vemos nessa passagem:

O vigor como sensação de domínio nos músculos, como flexibilidade e prazer no movimento, como dança, como leveza e agilidade [...] Os artistas, quando têm algum valor, são vigorosos (também fisicamente) em sua constituição, transbordantes, animais de tração, sensuais; sem um certo superaquecimento do sistema sexual, nenhum Rafael é concebível...[...] Os artistas não devem ver nada como ele é, e sim de modo mais pleno, e sim mais simples, e sim mais vigoroso: para tanto é preciso que tenham no corpo uma espécie de eterna juventude e primavera, uma espécie de êxtase habitual. (Ibid., p. 189)

Esse estado estético transfigurador gera prazer e é alcançado pelo cultivo do vigor da vitalidade corporal. Ele manifesta um estado de comunicabilidade ampliada característico da intensificação da sensibilidade, sua capacidade de lidar com sinais, assim como uma sensualidade intensificada que, segundo Nietzsche, “acende o prazer”, tonifica o vigor, fortalece o intelecto e conduz ao êxtase, como vemos no refinado fragmento 14(119), onde ele diz:

Toda arte atua tonicamente, aumenta o vigor, acende o prazer (isto é, a sensação de energia), estimula todas as mais finas lembranças do êxtase (...) O estado estético tem uma abundância de meios de comunicação e, ao mesmo tempo, uma extrema sensibilidade para estímulos e sinais. Ele é a culminação da comunicabilidade e tradutibilidade entre seres vivos. (...) toda elevação e potenciação da vida amplia a força comunicativa, bem como a força intelectual do ser humano. (Ibid., p. 190)

Com isso, podemos compreender as possibilidades corporais que se abrem para a *autopoiesis* do *corpoema* em sua educação somática guiada pelo cultivo do impulso estético, como um instinto inerente à sensibilidade humana, capaz de intensificar a potência vital de criação artística.

Isso nos permite relacionar a teoria estética de Deleuze e Guattari exposta antes com a fisiologia da arte nietzschiana no sentido de pensar as condições de possibilidade de uma auto-educação somática orientada pelo instinto estético como impulso longamente enraizado na sensibilidade humana, voltado para o sentido da vontade de potência de querer aumentar a potência vital, especialmente quanto à vitalidade corporal.

Esse impulso estético foi descrito por Deleuze e Guattari enquanto impulso de criação de blocos de sensações compostos de afetos e perceptos singulares que liberam a vida onde ela se encontra aprisionada, desterritorializando o sistema de organização das opiniões e o reterritorializando sobre o plano de composição que define um estilo singular, o qual tende a abrir-se para o cosmos, numa espécie de êxtase estilístico, um sair de si ou ultrapassar-se pelos devires que remetem à contemplação do cosmos, o devir cósmico do caos. E as palavras que deixamos como encerramento deste capítulo sobre a experimentação corporal dos impulsos na *autopoiesis* do *corpoema* são do poeta Paulo Leminski, em sua obra *Distraídos venceremos*:

prazer
da pura percepção
os sentidos
sejam a crítica
da razão.
(LEMINSKI, 2002, p. 57)

Capítulo 9 – *Arque*: O campo de experimentação do poder, a experiência política da autonomia.

“Brilhar com brilho eterno/ gente é pra brilhar” dizem os versos do poeta libertário Maiakovski. Gente pode brilhar aprendendo a exercer seu poder de modo autônomo e solidário. As relações de poder, seu exercício, constituem o campo de experimentação da *autopoiesis* no qual é necessário elaborar a compreensão das possibilidades de relações de poder nas quais sejam possíveis práticas de liberdade, em que o poder de criar que faz da vida uma obra de arte seja exercido evitando efeitos de dominação.

No sentido da *autopoiesis* do *corpoema*, interessa o empoderamento dos agenciamentos rizomáticos que efetivam práticas micropolíticas de liberdade, nas quais ocorre a experimentação de relações de poder cuja dinâmica coloca em jogo uma heterogeneidade de forças coordenadas pela vontade de aumentar a potência estética dos impulsos criadores. Se as práticas de liberdade são condição para a constituição de uma estética da existência, elas precisam ser agenciadas micropoliticamente pelos devires componentes do processo de subjetivação em sua formação rizomática de conexões produtivas.

A dinâmica de impulsos da vontade de potência é a arena onde se configuram as relações de poder nos corpos que experimentam a micropolítica na sociedade. A perspectiva crítica genealógica põe em questão o modo como ocorre o domínio nos corpos. Esse modo assume a forma do domínio de si exercido por uma vontade de potencializar os impulsos vitais ou, por outro lado, assume a forma da imposição de relações de poder com efeitos de dominação e opressão. Trata-se em ambos os casos de processos de subjetivação. No entanto, no primeiro caso, põe-se de acordo com a estética da existência pensada por Foucault, elaborada a partir da história das práticas de si na qual se encontram as artes de viver que foram propostas, desde a antiguidade, na forma da *tekné tou biou* grega, passando pela perspectiva trágica nietzschiana de estetização e poetização da existência. Nesse caso, o processo de subjetivação ocorre de modo mais autônomo por meio das práticas de liberdade que experimentam a criação de novas possibilidades de vida, orientada por valores estéticos, através das quais alguém se constitui a si mesmo como sujeito. No outro caso, o processo de subjetivação ocorre numa forma de sujeição.

A perspectiva da vontade de potência baseada na dinâmica de impulsos, através da qual se determina a vontade como resultante, foi explicada por Miguel Angel de Barrenechea

na obra *Nietzsche e o corpo* ressaltando o modo como se constitui essa dinâmica a partir de um conjunto de impulsos ou instintos, que pretendem, todos, exercerem sua potência. Diz ele: “Nietzsche destaca como característica mais notória dos instintos a sua aparição múltipla: não há instinto isolado, eles sempre aparecem em grupo, numa coletividade de impulsos.” (BARRENECHEA, 2009, p.68). Com isso, Barrenechea apresenta essa dinâmica fundamental da vontade de potência em termos de um processo de enfrentamento entre impulsos, no qual o mais potente deles coordena todos os demais gerando a vontade como uma resultante das forças em jogo que dá unidade ao corpo determinando-o em sua ação:

A vontade está presente em todas as vontades do corpo. Em cada um dos processos orgânicos há uma vontade, entendida como uma apetência, uma tensão, que dá sentido e direção aos atos. A vontade é entendida como um impulso regente que unifica e conduz o conjunto orgânico, impondo um agir determinado.(...) a vontade de potência alude à própria dinâmica de forças, ao processo geral do jogo de impulsos que gere todos os corpos. (Ibid., p. 74)

Isso significa que o corpo produz como resultado dessa dinâmica dos impulsos uma vontade de aumentar seu poder, de sentir-se mais potente, mais cheio de energia e disposição para a vida, ou como diz o filósofo argentino, a dinâmica da vontade de potência “impele todos os seres orgânicos a aumentarem o seu poder, procurando sempre ‘ser mais’, para manifestar toda sua potência.” (Ibid., p. 76). Os impulsos presentes no corpo tendem assim a serem levados adiante nas relações sociais pelas interações entre os corpos de modo a gerarem instituições, em cada sociedade, na medida em que aquilo que é valorizado pelo impulso vai sendo socializado e instituído culturalmente. Deleuze, em um texto da fase inicial de sua obra, chamado *Instintos e instituições*, elabora uma compreensão das diferenças entre esses dois elementos a partir da perspectiva na qual ambos são tratados como meios de satisfação de tendências e necessidades. Diz ele:

O instinto e a instituição são as duas formas organizadas de uma satisfação possível. (...) A instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios. É aí que está, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: esta é uma limitação das ações, aquela, um modelo positivo de ação. (DELEUZE, 2006, p. 29)

A positividade das instituições como meios instituídos para satisfazer tendências e a negatividade da lei como aquilo que limita as ações numa sociedade leva Deleuze a uma conclusão significativa quanto ao regime político vigente numa sociedade: “Tal teoria nos dará enfim critérios políticos: a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições,

a democracia é um regime onde há muitas instituições e muito poucas leis.”(Ibid., p. 30) A diferença entre o instinto e a instituição fica mais clara quando Deleuze expõe os dois modos de satisfação das tendências:

A instituição social remete-nos a uma atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade. (...) Qual a diferença em relação ao instinto? Neste, nada ultrapassa a utilidade, salvo a beleza. A tendência é satisfeita indiretamente pela instituição, o instinto a satisfaz diretamente. (Ibid., p. 30)

O instinto estético voltado para a beleza seria portanto um meio direto de satisfazer a tendência para buscar o prazer dos sentidos. Nesse sentido, o termo instinto, que Nietzsche usa geralmente sem distingui-lo de impulso, ganha para Deleuze um significado que eventualmente assume em Nietzsche, qual seja, o de um impulso que foi longamente exercido na evolução de uma espécie e tornou-se fisiológico, no sentido moderno de fisiologia como modo de funcionamento de um organismo na perspectiva biológica, como vemos nessa passagem:

O instinto se encontra no cruzamento de uma dupla causalidade, a dos fatores fisiológicos individuais e a da própria espécie – hormônio e especificidade. (...) Sob seu duplo aspecto, o instinto se apresenta como uma tendência lançada a reações específicas em um organismo. (Ibid., p. 31)

Assim, a tendência a estilizar a existência através da poetização e estetização pode vir a institucionalizar-se na forma de uma *autopoiesis* do *corpoema* como meio social original para satisfazer essa tendência, e precisa elaborar criticamente as condições de possibilidade para que isso ocorra através de um conjunto de saberes, modelos e projetos formulados segundo uma perspectiva libertária que promova autonomia por meio da experimentação de práticas de liberdade, as quais incluem possibilidades de resistência a relações de dominação e até mesmo de transgressão dos limites que oprimem os participantes do processo agenciado institucionalmente, pois, como diz Deleuze:

Não há tendências sociais, mas somente meios sociais de satisfazer as tendências, meios que são originais porque eles são sociais. Toda instituição impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dão a nossa inteligência um saber, uma possibilidade de prever e de projetar. (Ibid., p. 31)

Portanto, para evitar que os agenciamentos instituintes da *autopoiesis* do *corpoema* imponham aos corpos participantes da experimentação modelos idealizados que sejam impróprios às relações libertárias que pretende promover, é necessária a abstenção de todo

idealismo que proponha modelos transcendentais para a estética da existência, além da análise crítica do poder político opressor de controle social, como faz Foucault no debate com o pensador anarquista Noam Chomsky publicado na coletânea *Ditos & Escritos* em seu volume IV com o título *Da natureza humana: justiça contra poder*, onde Foucault diz:

estou muito menos avançado em meu procedimento, vou muito menos longe do que o Sr. Chomsky. Quer dizer que acredito não ser capaz de definir, e por mais forte razão ainda, não ser capaz de propor um modelo de funcionamento social ideal.

Em contrapartida, uma das tarefas que me parece urgente, imediata, acima de qualquer outra, é a seguinte: devemos indicar e mostrar, mesmo quando elas estão escondidas, todas as relações do poder político que controla atualmente o corpo social, o oprime ou o reprime. (...) o poder político se exerce também pela intermediação de um certo número de instituições que parecem nada ter em comum com o poder político, que parecem ser independente dele, quando elas não o são.

Sabe-se disso no que diz respeito à família, à universidade e, de um modo geral, a todo o sistema escolar que, aparentemente é feito para distribuir o saber, é feito para manter no poder uma certa classe social e excluir dos instrumentos do poder qualquer outra classe social. As instituições de saber, de previdência e de cuidados, tais como a medicina, ajudam também a sustentar o poder político. (FOUCAULT, 2003, p. 114)

Entre as instituições sociais que sustentam o poder político de controle opressor Foucault inclui as escolas, universidades e demais instituições do sistema educacional estabelecido em nossas sociedades, que junto com outras instituições como a família, a medicina, desenvolveram as formas de poder disciplinar e normalizador, que configuraram a sociedade de controle em que vivemos. No texto *O nascimento do hospital*, da coletânea *Microfísica do poder*, Foucault discute o surgimento da disciplina como técnica de controle dos indivíduos no campo da medicina a partir da medicalização do hospital e sua utilização generalizada na gestão dos homens. Diz ele:

Os mecanismos disciplinares são portanto antigos, mas existiam em estado isolado, fragmentado, até os séculos XVII e XVIII, quando o poder disciplinar foi aperfeiçoado como uma nova técnica de gestão dos homens (...) controlar suas multiplicidades, utilizá-las ao máximo e majorar o efeito útil de seu trabalho e sua atividade, graças a um sistema de poder, suscetível de controlá-los. (FOUCAULT, 1989, p. 105)

O poder disciplinar foi pensado por Foucault como um poder de fabricação de individualidades controladas por um sistema de vigilância que recorre regularmente aos procedimentos de exame que muito bem corresponde às formas correntes de avaliação

adotadas pelo sistema educacional, como vemos nesta descrição que Foucault faz da disciplina:

A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade. É o poder de individualização que tem o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. (Ibid., p. 107)

Os dispositivos disciplinares foram incorporados como técnica de gestão pelos governos a partir do desenvolvimento das novas formas de governamentalidade, que surgiram com a introdução da economia como razão de Estado, a princípio, pelas literaturas referentes às artes de governar que surgiram em oposição à perspectiva de Maquiavel, a qual se baseia no modelo jurídico da soberania do poder absolutista, como diz Foucault ao descrever sua genealogia das artes de governar, no texto *A governamentalidade*:

A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo. (Ibid., p. 281)

Na medida em que a economia foi sendo introduzida na racionalidade governamental, assim tornando-se economia política, ela introduziu a população como foco do problema governamental, que antes se voltava para a soberania do território. A nova racionalidade governamental passou então a produzir um saber, uma ciência de governo que abandonava a anterior literatura sobre a arte de governar, e tomava como objeto a população a ser esquadrihada estatisticamente em sua realidade econômica, para que pudesse ser governada.

Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde centralizar-se em um certo nível de realidade que nós caracterizamos hoje como econômico; foi através do desenvolvimento desta ciência de governo que se pôde isolar os problemas específicos da população; mas também se pode dizer que foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania. E a estatística (...) tornar-se-á o principal fator técnico (...) ela vai revelar pouco a pouco que a população tem uma regularidade própria: número de mortes, de doentes, regularidade de acidentes, etc; a estatística revela também que a população tem características próprias e que seus fenômenos são irreduzíveis aos da família; as grandes epidemias, a mortalidade endêmica, a espiral do trabalho e da riqueza, etc; revela finalmente que através de seus deslocamentos, de sua atividade, a população produz efeitos econômicos específicos. (Ibid., p. 288)

A massa populacional emerge de modo paradoxal – como mais importante que a família e ao mesmo tempo baseado nela, como fim e instrumento, como sujeito e como objeto, consciente do que quer e inconsciente do que se quer que ela faça - no acontecimento da mudança na racionalidade governamental. E à medida que a massificação foi ocorrendo, a população foi alvo de campanhas voltadas para as famílias, foi usada como instrumento para progresso econômico, foi objeto do esquadramento para controle social, enfim tornou-se cada vez mais massa de manobra do governo, ou como dizia Nietzsche, rebanho, ou ainda como diz Foucault:

A partir do momento em que a população aparece como absolutamente irreduzível à família, esta passa para um plano secundário em relação à população, aparece como elemento interno à população, e portanto não mais como modelo, mas como segmento. E segmento privilegiado, na medida em que, quando se quiser obter alguma coisa da população - quanto aos comportamentos sexuais, a demografia, o consumo, etc é pela família que se deverá passar. (...) A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo; como consciente, frente ao governo, daquilo que ela quer e inconsciente em relação àquilo que se quer que ela faça. (Ibid., p. 289)

A interpretação genealógica da governamentalidade empreendida por Foucault chega a uma desconstrução da importância do Estado na experiência das relações de poder, na qual ele propõe um deslocamento da discussão sobre a estatização da sociedade para a questão da governamentalização econômica do Estado, que ele problematiza mostrando a biopolítica que se configurou nesse processo. Eis como ele entende historicamente a governamentalidade:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.

2 – a tendência que em todo Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.

3 – o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (Ibid., p. 291-292)

O entendimento histórico da governamentalidade levou Foucault a deslocar o foco da discussão em torno do Estado, na medida em que relativizou sua importância como poder

centralizador, buscando mostrar que a questão mais relevante quanto ao Estado refere-se justamente a esse processo de governamentalização, mais significativo do que o problema da estatização da sociedade, quer dizer, tudo depende de como o Estado é gerido, como a sociedade participa dessa gestão, principalmente em suas possibilidades de empoderamento social e político da classe oprimida e demais setores minoritários como, em nossa sociedade, mulheres, negros, indígenas, homossexuais, usuários de psicotrópicos, em suma, aqueles que são submetidos às práticas disciplinares e normalizadoras enquanto governados e dominados pelo biopoder que passou a exercer um controle cada vez maior da sociedade. Para estes, o questionamento que Foucault faz da importância do Estado e sua elucidação do processo de governamentalização deste é decisivo para o direcionamento das lutas de libertação social. Eis o que diz o filósofo:

Mas o Estado – hoje provavelmente não mais do que no decurso de sua história – não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado. (Ibid., p. 292)

Essa compreensão histórica da governamentalidade nos permite elaborar a visão crítica necessária para desconstruir os efeitos de dominação que a situação de governado implica e que levou a sociedade a ser governada tomando como modelos para seus procedimentos desde a forma do pastor que conduz seu rebanho, passando pelos modelos administrativo e militar, para enfim chegarmos ao Estado policialesco que enfrentamos hoje nas diversas lutas emancipatórias e de cidadania. Essa compreensão histórica foi resumida por Foucault assim:

a governamentalidade nasceu a partir de um modelo arcaico, o da pastoral cristã, apoiou-se em seguida em uma técnica diplomático-militar e finalmente como esta governamentalidade só pôde adquirir suas dimensões atuais graças a uma série de instrumentos particulares, cuja formação é contemporânea da arte de governo e que se chama, no velho sentido da palavra, o dos séculos XVII e XVIII, a polícia. (Ibid., p.293)

Em um debate com Deleuze sobre a relação dos intelectuais com o poder, Foucault expõe a perspectiva de sua crítica das relações de poder consideradas em sua abrangência, em sua dispersão, nas quais experimentamos uma diversidade de formas de exercício de poder, de um lado ou de outro da direção em que ele é exercido, de modo a apresentar uma outra

concepção do poder, aquela em que o poder é exercido por toda parte nas relações sociais e não está centralizado no poder do Estado (e seus aparelhos) exercido pelos governos. Nesta análise microfísica do poder, toda uma micropolítica é revelada como constituinte de uma rede de poderes que se associam e se exercem sem que se possa determinar precisamente quem o detem. A seguinte passagem do debate publicado com o título *Os intelectuais e o poder* evidencia essa compreensão:

A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado sem dúvida não esgotam o campo de exercício e de funcionamento do poder. (...) Sabe-se muito bem que não são os governantes que o detêm. (...) Além disso, seria necessário saber até onde se exerce o poder, através de que revezamentos e até que instâncias, frequentemente ínfimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros do outro; não se sabe ao certo quem o detém, mas se sabe quem não o possui. (Ibid., p.75)

Nesse debate, estava em questão o papel dos intelectuais nas lutas políticas de transformação das relações de poder na sociedade e ambos os filósofos buscavam refletir sobre a mudança radical nesse papel a partir da compreensão de que cabia a todos os oprimidos desempenharem um papel ativo nessas lutas e elaborarem por si as estratégias a partir de análises próprias e circunstanciadas nas suas condições histórico-políticas. Como vimos no capítulo dedicado a Foucault na primeira parte, ele não considerava o poder como um mal em si, mas apenas as relações de poder que assumem a forma da dominação, como aquelas em que há abuso no exercício do poder, quando este se torna intolerável. Ele considerava que as lutas políticas deviam ser levadas adiante pelos que sofrem os efeitos de dominação visando os alvos que eles mesmos definissem e através de métodos apropriados, o que os conduziria a um processo revolucionário como o que Guattari chamou de “revolução molecular” pelo enfoque micropolítico das lutas. Isso é expresso por Foucault no debate com Deleuze assim:

Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta – que é a luta deles – de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. (Ibid., p.77)

Deleuze, nesse debate, junta-se a Foucault na crítica à micropolítica das relações de poder que se configuram na sociedade de controle em que vivemos, expondo sua perspectiva relativa à função policial de algumas categorias profissionais, particularmente aquelas dos trabalhadores sociais da área de educação e saúde, como “professores e educadores de todos os tipos”. Para ele, as estratégias de luta devem ser locais, parciais, segmentárias, e não caberia aos intelectuais atuarem como os dirigentes dessas lutas, nem como formuladores de uma interpretação totalizadora da situação política, que tenderia a estabelecer configurações hierárquicas e centralizadoras de representação política, ou seja, pelo contrário, essas lutas descentralizadas e não-hierarquizadas poderiam alcançar melhores resultados através de conexões “laterais”, poderíamos dizer: transversais, através de agenciamentos interligados em redes, como expressa nessa passagem:

Vários tipos de categorias profissionais vão ser convidados a exercer funções policiais cada vez mais precisas: professores, psiquiatras, educadores de todos os tipos, etc. (...) Então, frente a esta política global do poder se fazem revides locais, contra-ataques, defesas ativas e às vezes preventivas. Nós não temos que totalizar o que apenas se totaliza do lado do poder e que só poderíamos totalizar restaurando formas representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares. (Ibid., p.74)

Isso corresponde ao que disse Nietzsche em *Ecce homo*: “não podemos ser senão revolucionários – não admitiremos um estado de coisas em que o *hipócrita* predomine.” Assim podemos compreender melhor a afirmação feita por Foucault no início do debate quando este reformula o papel do intelectual no seguinte sentido:

O papel do intelectual não é mais o de se colocar 'um pouco na frente ou um pouco de lado' para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da 'verdade', da consciência, do discurso.(Ibid., p.71)

O novo papel proposto para os intelectuais por Deleuze e Foucault nesse debate, além de ter influenciado amplamente o pensamento político dos intelectuais mais engajados, pôs em discussão as relações de poder no âmbito do discurso político, tendo repercutido de forma particularmente importante na problematização da verdade na ordem do saber, o que a fala de Deleuze citada evidencia e remete à questão introduzida por Nietzsche sobre o valor de verdade de um discurso e da crítica da “vontade de verdade”. Foucault retoma esse tema na entrevista publicada com o título *Verdade e poder*, na qual ele se propõe a, no rastro de Nietzsche, desconstruir a interpretação metafísica da verdade como essência do ser, para poder “ver

historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são nem verdadeiros nem falsos.” (Ibid., p. 7) Esses efeitos de verdade produzidos no interior dos discursos configuram o que ele definiu como um “regime de verdade” que foi apresentado assim:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua 'política geral' de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Ibid., 12)

Esse regime de verdade que cada sociedade constitui como uma “política geral de verdade” possui certos aspectos comuns às sociedades ocidentais que Foucault apresenta como uma “economia política da verdade” que ele descreve em termos de cinco características historicamente definidas:

Em nossas sociedades, a 'economia política' da verdade tem cinco características historicamente importantes: a 'verdade' é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (...); é objeto de várias formas de uma imensa difusão e de um imenso consumo (...); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (...); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas 'ideológicas'). (Ibid., p.13)

Todo esse regime de verdade que Foucault analisa e descreve deve então ser confrontado pelos cidadãos através das mais diversas possibilidades de participação ativa na vida política da sociedade e para isso, ele nos apresenta as formas como em diversas épocas os cidadãos exerceram esse direito de questionar seus governos quanto à verdade de suas intenções, escolhas e planos. No texto *Uma estética da existência*, ele refere-se ao modo como isso ocorreu a partir do conceito grego de *parrhesia*, como uma livre fala do governado. Diz ele:

É possível exigir dos governos uma certa verdade em relação aos projetos finais, às escolhas gerais de sua tática, a um certo número de pontos particulares de seu programa: é a *parrhesia* (a livre fala) do governado que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, a partir do fato de que ele é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido de sua ação, sobre as decisões que ele tomou. (FOUCAULT, 2004, p.292)

No entanto, embora toda essa crítica da verdade seja importante como forma de enfrentamento dos poderes dominantes, não podemos deixar de considerar que todo esse jogo da verdade é movido por uma vontade, a vontade de verdade da qual nos falou Nietzsche, que não é a mais importante no processo autopoiético de fazer da vida uma obra de arte. Isto é, a estética da existência pode buscar a verdade por meio da parrhesia e questionar seu regime, desconstruí-lo, mas precisará ainda superar essa vontade de verdade através da potência da vontade criadora, pois como diz Roberto Machado em sua obra *Nietzsche e a verdade*: “A perspectiva extramoral critica o desejo de verdade como sendo um esquecimento de que o homem é um artista, um criador, isto é, um criador de aparência.” (MACHADO, 1999, p.39)

Além disso, devemos levar em conta que o poder não é exercido apenas de modo negativo ou repressor, pois ele produz realidades. Foucault afirma sua nova concepção do poder como algo positivo, não no sentido axiológico, mas no sentido de sua efetividade, como o que se efetua não só por meio de proibições, impedimentos, que negam liberdade aos indivíduos, mas particularmente na sociedade contemporânea, ele induz ações, promove seus objetivos, permeia nossa subjetividade e por isso mesmo, produz individualização. Os próprios indivíduos são fabricados pelo processo de produção de subjetividade nas sociedades contemporâneas, o que se compreende a partir do que diz Foucault em *Verdade e poder*:

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 1989, p.8)

Gerando os discursos que estabelecem sua política de verdade, formando determinados saberes, induzindo a certos prazeres, o poder produz a realidade de sua dominação opressora, fabricando individualidades que sustentam seu jogo de dominação e isso torna necessário uma crítica genealógica desconstrutiva capaz de desmontar essa linha de produção em série de subjetividades que configuram identidades socialmente estabelecidas. Foucault, em *Nietzsche, a genealogia e a história* propõe um outro uso da história diferente daquele que ele denomina história tradicional, a qual é marcada pela valorização de uma objetividade essencialista, que supõe continuidades causais em toda parte. Essa outra história, a “história efetiva”, permite um “outro uso da história: a dissociação sistemática de nossa identidade. Pois esta identidade, bastante fraca, contudo, que nós tentamos assegurar e reunir

sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam;” (Ibid., p.34). Assim, toda uma micropolítica da subjetividade entra em questão e toda a discussão de Deleuze e Guattari realizada em *O anti-Édipo e Mil platôs* entra em funcionamento como máquinas de guerra voltadas para o combate nas lutas de libertação do desejo. Isto foi bem considerado por Foucault no *Prefácio a O Anti-Édipo* que ele apresenta como uma “Introdução à vida não-fascista”. Nesse texto, Foucault mostra como *O anti-Édipo* questiona a política do desejo. Diz ele:

A melhor maneira, creio, de ler *O anti-Édipo* é abordá-lo como uma 'arte', no sentido de 'arte erótica', por exemplo.

Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e intensificar-se no processo de derrubada da ordem estabelecida? *Ars erótica, ars theoretica, ars política*. (FOUCAULT, 2004, p.104)

Todas essas artes de viver nas quais a estética da existência se desenvolve são afins dessa arte de viver não fascista que Foucault encontra em *O anti-Édipo* e seu esforço para caçar o fascismo onde ele se espreita em nossas realidades cotidianas, em nossos corpos e sua produção desejante. A sugestão de Foucault de que essa obra seja lida como uma arte corresponde ao que ele encontra nela: a formulação de um estilo de vida. Os problemas que os autores enfrentam são, pra ele, diversos, como vemos nesta passagem:

Diria que *O anti-Édipo* (possam seus autores perdoar-me) é um livro ético, o primeiro livro ético que se escreveu na França há bastante tempo (é, talvez, a razão pela qual seu sucesso não se limitou a um 'leitorado' particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida). Como fazer para não se tornar fascista, mesmo quando (sobretudo quando) se crê ser um militante revolucionário? Como desembaraçar nosso discurso e atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como desalojar o fascismo que se incrustou no nosso comportamento? Os moralistas cristãos procuravam o vestígio da carne que tinham se alojado nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, espreitam os vestígios os mais ínfimos do fascismo no corpo. (Ibid., p.105)

Portanto, segundo Foucault, o fascismo pode se imiscuir em nossos corpos, nossos comportamentos, nossos discursos, nossos desejos e em nossas ações, sobretudo as ações políticas, pois o fascismo ganha força como desejo diante das possibilidades de exercer poder e este se exerce em todas as relações humanas. O fascismo cresce ainda mais quando o exercício da dominação gera prazer. Nossos corações não estão imunes enquanto não conhecermos seus mecanismos e desmontá-los, enquanto nossa potência não for direcionada para a criação de possibilidades de vida em abundância, por meio da “virtude dadivosa” de

que nos falou Zaratustra, aquela que ele considerava a mais alta virtude, que é a generosidade própria dos criadores. E para criar a vida como obra de arte, para configurar um estilo singular nessa “arte de viver contrária a todas as formas de fascismo”, os criadores precisam estar atentos às prescrições que Foucault enuncia como sendo as de *O anti-Édipo*:

- liberem a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante;
- façam crescer a ação, o pensamento e os desejos pela proliferação, justaposição e disjunção, antes que pela subdivisão e hierarquização piramidal;
- liberem-se das velhas categorias do negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) (...) prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os arranjos móveis aos sistemas. Considerem que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade;
- não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante;
- utilizem a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e domínios da ação política; não exijam da política que restabeleça os 'direitos' do indivíduo, tais quais a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é 'desindividualizar' pela multiplicação e pelo deslocamento dos diversos arranjos. (Idem)

Essa síntese elaborada por Foucault como uma espécie de manual de “introdução à vida não fascista” traz indicações teóricas e práticas para a produção de uma subjetividade libertária. Em primeiro lugar, volta-se contra as formas de totalitarismo que buscam se desenvolver pelo controle total da sociedade que se tenta unificar pela imposição de um poder totalitário, como ocorreu não apenas na Alemanha nazista e na Itália fascista, mas particularmente significativo foi a eclosão de totalitarismos em regimes resultantes de procesos revolucionários como as ditaduras comunistas na União Soviética, na China, na Coreia do Norte, etc. Em segundo lugar, volta-se contra as formas hierarquizadas de organização social e os sectarismos que se desenvolvem pela subdivisão em segmentos divergentes, posicionando-se a favor da proliferação de formas de organização e luta política. O terceiro ponto volta-se contra “as categorias do negativo” tão presentes nas análises feitas a partir de correntes teóricas de base metafísica, que supõem algo como a verdadeira essência e propõem-se a recuperar, resgatar ou salvar o que está em falta. A isso, segundo Foucault, *O anti-Édipo* contrapõe aquilo que Deleuze caracterizou como um “pensamento nômade” baseado na interpretação heterogênea da realidade, que parte da afirmação de sua multiplicidade complexa e da positividade do inconsciente e sua produção de desejos. À uniformização estagnante do pensamento essencialista eles contrapõem a heterogeneidade e o

nomadismo dos fluxos de desejo, dos agenciamentos coletivos e das desterritorializações singularizantes da subjetividade. O quarto ponto refere-se à alegria, ao humor, à irreverência, necessários para que a prática política não perca a leveza, tornando-se insustentavelmente pesada e levando os participantes a afundarem em ressentimentos e angústias que surgem na luta política. Para isso, é necessária a “gaia ciência” nietzschiana ou a alegria antropofágica que Oswald de Andrade considerava “a prova dos nove” da “Revolução Caraíba”, a “unificação de todas as revoltas eficazes”. Por fim, Foucault vê em *O anti-Édipo* a formulação de uma nova relação entre teoria e prática na política, de modo que a prática passe a intensificar o pensamento teórico e a análise crítica seja multiplicadora das possibilidades de ação. Isso tornaria possíveis os agenciamentos que superam o individualismo e a desindividualização das práticas pelos processos de singularização.

Toda essa problematização dos processos de subjetivação visa tornar possível experiências mais autônomas de autoconstituição de si como sujeito e evitar as formas de sujeição, o que Foucault expõe na entrevista publicada com o título *Uma estética da existência* como o que ocorre através das práticas de liberdade que incorporam as regras e convenções que permitem configurar um estilo singular no modo de existência. Diz ele:

O sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. (FOUCAULT, 2004, p.291)

No processo de subjetivação autopoietico podemos considerar as polaridades definidas pela oposição entre os sentidos de independência e os de interdependência na experiência política como o grande desafio de possibilidades a serem compatibilizadas. Cada época da história apresenta experiências sociais que desenvolvem sentidos mais voltados para a independência e emancipação no modo de produzir as condições de vida e outros sentidos mais voltados para a associação e solidariedade, no processo autopoietico de socialização e configuração das relações de poder. A tendência à auto-suficiência, independência e emancipação se desenvolve no sentido de produzir um modo de vida livre baseado no exercício da vontade de potência como expressão do ser próprio. A outra tendência, para a associação e solidariedade, desenvolve-se no sentido da socialização instituinte das políticas de convivência e cidadania, ou seja, para o processo político de configuração de relações de poder por meio da formulação de regras e normas de participação social no processo

instituinte da realidade compartilhada na forma de vida coletiva. Se a tendência à independência se desenvolve com liberdade gerando isolamento, as ricas possibilidades de interação e colaboração ficam prejudicadas e impede-se a associação produtiva. Se, por outro lado, a tendência à associação solidária se desenvolve instituindo normas de convivência e cidadania, que configuram relações de poder, as quais assumem a forma da dominação, a tendência à emancipação fica prejudicada e dificulta-se o desenvolvimento do próprio processo autopoietico de produção de um modo de vida. Desse modo, torna-se necessária a compatibilização das tendências solidárias e emancipatórias da experiência social pela conquista de uma autonomia que coordene os diversos processos libertários de subjetivação, cultivando as afinidades entre estes no sentido de possibilitar uma solidariedade emancipadora.

As novas tecnologias de comunicação, de produção industrial e de manipulação biológica da vida estão revolucionando a existência humana e isso abre questões complexas no que tange à produção de subjetividade. Para Guattari, a questão mais importante refere-se ao modo como se poderá dispor do tempo e das energias disponibilizadas por essas transformações. Em *Caosmose*, ele aponta o sentido do questionamento para o que ele chama de “paradigmas ético-estéticos”, ou seja, possibilidades de estética da existência, como vemos nessa passagem:

As revoluções informáticas, robóticas, telemáticas e o *engineering* biológico conduzem à criação de uma disponibilidade sempre maior das atividades humanas em detrimento do trabalho assalariado tradicional, à medida que a máquina assume as tarefas mais ingratas e repetitivas. Mais do que uma massa crescente de desempregados e assistidos pelo Estado, trata-se de saber se essa nova disponibilidade poderá ser convertida em atividades de produção de subjetividade individual e coletiva relativas ao corpo, ao espaço vivido, ao tempo, aos devires existenciais concernentes a paradigmas ético-estéticos. (GUATTARI, 1992, p.165)

William Irwin Thompson, historiador que assume a hipótese da biosfera do planeta dotada de natureza autopoietica como um ser vivo, expressa sua compreensão da possibilidade de uma *autopoiesis* social relativa a certos segmentos que experimentam processos de desterritorialização singularizantes como a que ocorreu, segundo o historiador, do modo como ele descreve no texto *Gaia e a política da vida*, onde analisa a estética da existência dos punks ingleses:

Os ‘punks’ são um proletariado industrial que se reciclou em um proletariado informatizado. Sabendo perfeitamente bem que não eram mais

necessários para as classes alta e média, nem como escravos serviçais ou operários, eles não esperaram que monetaristas da era Thatcher lhes dissesse o que fazer de suas vidas. Ao contrário, decidiram, inteiramente por sua conta, criar um estilo de vida que fez girar sua própria economia. Este é um exemplo tão bom de uma economia autopoética quanto ‘Guerra nas Estrelas’ de Reagan (e até melhor, do ponto de vista moral). Este modo de vida, como uma manifestação de arte, move uma indústria musical, uma indústria da moda; e estas, por sua vez, movem uma indústria de vídeo musical e toda uma série de jornais e revistas a ela associados. (THOMPSON, 1990, p.175)

A *autopoiesis* do *corpoema* propõe, enfim, uma experimentação das relações de poder que, através da crítica genealógica desconstrutiva das relações de dominação que produzem sujeição dos corpos, possam viabilizar novas práticas de liberdade nas quais o corpo seja experimentado em suas potências vitais criadoras, como pensa José Gil em sua obra *Metamorfoses do corpo* onde diz:

[o corpo] manifesta a riqueza das formas da vida, a sua transformação, a sua morte e o seu renascer: abala assim todo o sistema que tenderia a constituir-se em poder, isto é, que faria de uma ‘técnica do corpo’, de um rito, o meio de sua sujeição. (GIL, 1997, p. 75)

E uma das melhores expressões de agenciamento coletivo de uma estética da existência que podemos tomar como referência para modular a práxis da *autopoiesis* do *corpoema* é a *Antropofagia* proposta por Oswald de Andrade a partir do *Manifesto Antropófago* que desde 1928 vem impulsionando agenciamentos artísticos no Brasil, tais como o Teatro Oficina, a Tropicália, a Poesia Concreta e o Movimento Mangue. E no manifesto encontramos em linguagem poética uma compreensão sócio-política do poder e suas possibilidades contemporâneas:

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
 [...] Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago.
 [...] Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida.
 [...] O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores
 [...] Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista.
 [...] Tínhamos política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.
 As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas.
 [...] A alegria é a prova dos nove. No matriarcado de Pindorama.
 [...] A humana aventura. A terrena finalidade.
 (Andrade, 1972, pg. 11-19)

Capítulo 10 – Psyqué: O campo de experimentação dos sentimentos, a experiência psico-social da afetividade.

“Amar é a eterna inocência” disse o mestre Alberto Caeiro, um dos heterônomos de Fernando Pessoa. Essa afirmação nos remete à plenitude de alma na vivência dos sentimentos, pois amamos antes de sabê-lo e pelo amor tentamos nos eternizar, mesmo sem saber dessa possibilidade. Ouçamos o Discurso *Das três metamorfoses* de Zarathustra: “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’” (NIETZSCHE, 2003, p.53). A que queremos dizer sim? A que amaremos?

A experiência dos afetos, seja ela de natureza mais passional, por meio das mais diversas paixões humanas ou sobre-humanas, ou de natureza mais ética, por meio das reflexões acerca das condutas de cada ser, constitui o campo de experimentação psico-social de sentimentos como amor e dignidade, próprios do processo autopoietico do *corpoema*.

Quando ocorre a experiência do sentimento de amor, inconscientemente nos envolvemos numa dinâmica de desejos, que desperta as mais diversas formas de paixão, incluindo a compaixão pela qual nos mantemos ligados ao ser amado. E, através de uma elaboração psíquica na qual nos tornamos conscientes de nossos próprios valores, nos envolvemos na avaliação do valor de diferentes afetos, no sentido de constituição de uma ética singular por meio da qual buscamos guiar nossas condutas.

Se as paixões se intensificam gerando uma submissão psíquica, o ser se vê envolvido por fortes laços a desejos que o arrebatam e o conduzem a uma submissão ao desejo, que compromete a dignidade de sua condição humana. Se, por outro lado, a conduta passa a ser guiada por um código moral de valores rigidamente estabelecidos, a espontaneidade da vivência dos afetos é comprometida e os sentimentos começam a ser sufocados, levando o ser a entrar em estado de apatia ou revolta. Por isso mesmo, torna-se necessário harmonizar as paixões nas relações afetivas com outros seres humanos através de uma simpatia produzida como efeito terapêutico do cultivo do humor. Ou ainda, harmonizá-las com o sentimento de dignidade, que se torna efeito ético do cuidado com as próprias condutas e respectivos valores que as orientam, visando alcançar o aumento da vitalidade, ou potência vital, enquanto fluxo de forças e energias vitais, como manifestação de virtude no sentido renascentista, como dizia Nietzsche em *Ecce Homo*, a que é “isenta de *moralina*”.

A vivência digna das paixões é, portanto, o desafio que a *autopoiesis* do *corpoema* tem como condição de possibilidade para a plena efetivação das virtudes de um estado de humor potente, no sentido da superação de ressentimentos pela transmutação do valor dos afetos para a vida. A dignidade é pensada aqui como aquilo que temos de mais valioso em nosso valor próprio. Avaliar a vitalidade dos afetos pelo que temos de mais valioso, tomando-o como critério para definir o que é mais vital, o que vale mais em nossa ética de vida, é a condição de possibilidade para uma experiência de “bem-aventurança” na vivência dos afetos.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche expressa toda uma crítica da compaixão. A compaixão é um dos afetos mais cruciais para o ser humano e Zaratustra interpreta de forma literal essa questão quando pergunta ao povo: “Que podeis experimentar de mais excelso?” e entre as resposta que ele mesmo dá a sua indagação diz: “A hora em que dizeis: ‘que me importa a minha compaixão! Não é a compaixão a cruz na qual se prega aquele que ama os homens? Mas a minha compaixão não é crucificação.’”(Ibid., p. 37)

Nietzsche, em sua crítica radical da compaixão, chega a considerar a pregação desta como uma pregação da morte. Ele expressa através de Zaratustra a ironia diante dos que pregam a compaixão de modo desvinculado da vida, como em muitos discursos religiosos ou espiritualistas que pregam o desprendimento “desta vida neste mundo” em favor de uma “outra vida em outro mundo”, uma reencarnação, a vida eterna do espírito ou da “alma imortal”, os discursos dos “transmundanos”. Em *Dos pregadores da morte*, diz Zaratustra: “‘É preciso ter compaixão’, - dizem ainda outros. ‘Tomai o que tenho! Tomai o que sou! Tanto menos assim estarei preso à vida!’ Se fossem deveras compassivos, tornariam intolerável a vida de seu próximo.” (Ibid, p. 72) Ou seja, Zaratustra desconfia de que os compassivos querem dar aos outros aquilo que nem sabem se os outros querem receber, e que, ainda mais, podem sentir-se aborrecidos com a impertinência da oferta, e a possível tentativa de constranger o outro a aceitá-la. Mas a compaixão não é sempre avaliada de forma negativa por Zaratustra. Se ela é freqüentemente inconveniente, imprópria, quando se oferece a quem dela não precisa ou não a deseja, em outras ocasiões ela pode ser apropriada e bem-vinda, quando é oferecida com o pudor que se abstém do desejo de que ela seja necessária. No discurso chamado *Do amigo*, ele indica os modos discretos e comedidos que tornam a compaixão apropriada. Sobre a relação com o amigo, diz Zaratustra:

Deves estar com o coração mais perto dele do que nunca, quando a ele te opões. [...] que a tua compaixão seja um adivinhar e calar-se: nem tudo

deves querer ver. [...] Que a tua compaixão seja um adivinhar: para que saibas, primeiro, se o amigo quer compaixão.(Ibid, p. 83)

As condutas valorizadas por Zaratustra, às quais ele chama de virtude, podem orientar o aprendizado ético da vivência dos afetos na experimentação autopoietica. No entanto, Zaratustra não exalta nenhum virtuosismo como uma profusão de virtudes. Diz ele: “Amo aquele que não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra o destino.”(Ibid, p. 39). Justamente por isso, por não exaltar a profusão de virtudes, No discurso chamado *Das cátedras da virtude*, Zaratustra ensina o desprendimento das virtudes como condição de leveza e diz: “E, mesmo quando se possuem todas as virtudes, cumpre ainda de entender de uma coisa: mandar dormir, a tempo, também as virtudes.”(Ibid, p. 54). A virtude é pensada por Nietzsche como uma qualidade singular, que cada um possui de um jeito próprio, como um talento, um dom, sem, no entanto, aquela suposição de qualidade inata que costuma acompanhar esses termos, mas fruto de um modo singular de tornar-se o que se é. Por isso diz Zaratustra, no discurso chamado *Das alegrias e das paixões*: “Meu irmão, se tens uma virtude e ela é a tua virtude, então não a tens em comum com ninguém.”(Ibid, p.61). Zaratustra considera que o virtuosismo de quem tem muitas virtudes é algo pesado, insustentável, que por isso o melhor é cultivar uma grande virtude com leveza, para que a virtude não perca sua graça. Diz ele, no mesmo discurso: “Se tens sorte, meu irmão, possuirás uma única virtude e não mais do que uma: mais leve assim poderás transpor a ponte. Ter muitas virtudes confere distinção, mas é um pesado destino.” (Ibid, p. 63). Essa virtude que Zaratustra propõe que se eleja, se escolha e se cultive, a mais alta virtude na sua escala de valores, ele descreve no discurso *Da virtude dadivosa*: “Rara, é a mais alta virtude, e inútil, reluzente e suave em seu brilho: uma virtude dadivosa é a mais alta virtude.” (Ibid, p. 101). A virtude dos criadores por excelência seria para Nietzsche a dádiva de criar, não apenas no sentido da criação artística, criação que se expressa nas linguagens das artes, mas sobretudo: criar possibilidades de vida. Se a virtude não é dadivosa, então sua mesquinhez a torna egoísta e limitada em seu poder de vida. Isso seria uma virtude desorientada, desligada de sua potência, que Zaratustra propõe que se direcione novamente para a vida, para a terra, para o corpo, como nessa passagem do mesmo discurso:

Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano! [...] De cem modos tentaram encontrar o caminho e o erraram, até aqui, tanto o espírito como a virtude. Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, em muita ignorância e descaminho se nos converteu o nosso corpo! [...] Que o vosso

espírito e a vossa virtude sirvam o sentido da terra, meus irmãos; e que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós!(Idem, p. 104)

E no discurso *Dos virtuosos* Zaratustra acrescenta outra característica do exercício da virtude que ele propõe, a saber, a dedicação, um cuidado “materno” com a ação no exercício da virtude. Diz ele: “Ah, meus amigos! Que o vosso ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a vossa palavra a respeito da virtude!” (Ibid, p. 125). As virtudes mais comuns foram nomeadas e pregadas pelas morais, religiosas ou não. No entanto, essas virtudes singulares que, não sendo comuns, podem não ter sido nomeadas, configuram um *ethos* singular, elas não servem a nenhuma moral, embora constituam éticas singulares. Por isso, no mesmo discurso, Zaratustra diz:

Que a tua virtude seja demasiada elevada para a familiaridade dos nomes; e, se tens de falar nela, não te envergonhes de gaguejar.
Fala, pois, gaguejando: ‘Este é *meu* bem, é o que amo, é assim que gosto dele, somente assim *eu* quero o bem.
Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas;(Ibid, p.62)

A tarefa de definir para si mesmo o seu bem e o seu mal, que Zaratustra propõe ao ser humano, é a que decorre da necessidade de avaliar os valores existentes e a partir disso criar seus próprios valores. A avaliação é, portanto, o primeiro passo da criação de valores próprios. E se alguém adota um valor sem avaliá-lo, submete-se a uma moral estabelecida, embotando assim a potência interpretativa de sua afetividade, que se torna passiva e impede a singularidade de sua avaliação própria de emergir e abrir a possibilidade de criar os valores apropriados à expansão de sua potência vital. Em *De mil e um fitos*, Zaratustra expressa essa responsabilidade existencial de avaliação dos criadores dizendo: “Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal.[...] Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores!” (Ibid, p. 86). Zaratustra estima a vida como o mais alto valor, pois considera que é a vida, enquanto vontade de potência, que avalia através dele o valor de todas as coisas. Por isso Zaratustra pensa que o ser humano acostumou-se a amar, e assim passou a amar a vida, embora o amor nem sempre seja vitalizante, o que faz com que muitas vezes, o amor ocorra mais por hábito de amar do que pelo fato do ser amado simbolizar a vida e assim fazer com que o amor ame o que é vital. No discurso chamado *Do ler e do escrever*, ele fala da loucura do amor, que podemos considerar como uma *mania*, no sentido grego de loucura, a mania de amar. Diz ele: “É verdade: amamos a vida, porque estamos acostumados não à vida, mas a

amar. Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre também, alguma razão na loucura.” (Ibid, p. 67)

Uma vez afirmado o valor da discreta e comedida compaixão pelo amigo, Zaratustra avalia em seguida o amor ao próximo, amor pregado por Jesus, o que deve “amar ao próximo como a si mesmo”, que Nietzsche buscava superar com a pregação de Zaratustra em favor do “amor do distante”. Diz Zaratustra em *Do amor ao próximo*: “Mais alto do que o amor do próximo está o amor do distante e futuro; [...] Não vos suportais a vós mesmos e não vos amais bastante: então, quereis induzir o próximo a amar-vos”. (Ibid, p. 87) Isso significa que o próximo é para Zaratustra muitas vezes aquele cujo amor supre a falta de um amor próprio. Em outra passagem, no discurso chamado *Da virtude amesquinhadora*, Zaratustra afirma esse imperativo do amor próprio dizendo: “Amai, pois não, o vosso próximo como a vós mesmos – mas sede, antes, daqueles que *se amam a si mesmos*”. (Ibid, p. 208) E por isso, o amor ao próximo só valeria se o amor a si mesmo estivesse garantido, conquistado. Já o amor ao distante, é o amor do criador, o amor que ama para além de si, amor dadivoso. Aquele que ama a si mesmo e quer criar. Ama com essa vontade criadora, que ama o vir-a-ser da criação, o que ela ainda não é, futuro, mas vem a ser pela potência criadora desse amor.

Para Nietzsche, o amor ao amigo é um amor desse tipo, o amor ao amigo criador, aquele que ama, também, a solidão na qual desfruta de si mesmo e do tempo para criar. Eis porque Zaratustra ensina o amor ao amigo assim como o amor ao distante, como diz ele no discurso *Do amor ao próximo*:

O vosso mau amor por vós mesmos transforma, para vós, a solidão em cárcere. São os distantes que pagam pelo vosso amor do próximo; [...] Não o próximo, eu vos ensino, mas o amigo. Que seja o amigo, para vós, a festa da terra e um presságio do super-homem. Eu vos ensino o amigo e seu transbordante coração. (Ibid, p. 88)

Além do amor próprio, do amor ao amigo e do amor ao distante, Zaratustra estima também o amor dos amantes que conjugam suas vontades criadoras através do casamento. Este amor também deve ser um caminho para o aumento da potência de vida de ambos e assim Zaratustra expressa sua visão do casamento em *Do casamento e dos filhos*:

Não somente para a frente, deves propagar-te, mas para o alto! Que a isso te ajude o jardim do casamento! [...] Casamento: assim chamo a vontade a dois de criar um ser que seja mais do que aqueles que o criaram. Respeito mútuo, chamo ao casamento, respeito por aquele que quer com essa vontade. (Ibid, p. 96)

Esse amor dos amantes, no qual Zaratustra também encontra o sentido da criação, é, no entanto, frequentemente muito menos preenchido por este sentido mais “elevado”, e comumente os amantes apenas buscam satisfazer um instinto de prazer que se esgota em si mesmo, na forma de um consumo dos corpos, sem que isso intensifique a potência de criação de ambos. Esse consumismo dos corpos torna os amantes semelhantes a animais cujo comportamento é ditado pelos hormônios de sua constituição biológica e a interação não ultrapassa a pobreza subjetiva de uma relação mecânica entre os corpos, ao invés de fazer de sua animalidade uma componente intensificadora do prazer, que aumenta a potência vital de criação. Isso levou Nietzsche a expressar, através de Zaratustra, seu lamento por essa decadência da afetividade humana e sua exortação para uma aprendizagem afetiva, do modo como segue:

O vosso amor pela mulher e o amor da mulher pelo homem: ah, pudessem ser compaixão por deuses sofredores e encobertos! Nas mais das vezes, contudo, são dois animais que mutuamente se farejam. Mas também o vosso melhor amor não passa de uma arroubada metáfora e de uma dolorosa chama. É uma tocha que deveria iluminar-vos os caminhos mais elevados. Para além de vós, devereis amar, algum dia! Logo, *aprendei* a amar. (Ibid, p. 97, grifo do autor)

Aprender a amar é o aprendizado em questão no campo de experimentação dos afetos que constitui a *autopoiesis* do *corpoema*. Aprender a amar para além de si mesmo, como propõe Zaratustra, é um aprendizado que se dá, sobretudo, com a experiência da solidão, na qual se pode experimentar o amor próprio como base para o aprendizado do amor ao amigo, do amor ao distante e do amor dos amantes. O amor próprio é cultivado inclusive através do desprezo pelos aspectos de si que se deseja abandonar e superar, afinal de contas, “ninguém é perfeito” significa que em cada um há algo que se deseja deixar pra trás no caminho de auto-superação que é o caminho do criador. Eis como Zaratustra expressa essa compreensão no discurso *Do caminho do criador*:

Solitário, percorres o caminho de quem ama: amas-te a ti mesmo e, por isso, te desprezas, como sabem desprezar somente os que amam. Criar, quer o que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar, justamente, aquilo que amava! Vai para tua solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora; (Ibid, p. 91)

A parte mais difícil desse aprendizado afetivo experimentado pelos criadores que enfrentam a solidão, e nela o desprezo pelos aspectos de si que deseja superar, é sem dúvida o ressentimento. O ressentimento surge quando não se consegue superar afetivamente um

acontecimento da existência e ele volta a ser sentido como sofrimento, passa a ser ressentido. O ressentimento consome as energias vitais que o criador precisaria dispor para suas criações. Mas aqui, diante deste problema do ressentimento, a solução requer uma superação mais profunda e ampla, uma redenção, pois se trata de um aprendizado que é o do amor pela vida como ela é, a vida como um todo. E como vimos antes, Zaratustra alerta que estamos mais acostumados a amar e só por isso amamos a vida. Nosso amor pela vida acostumou-se a amá-la do jeito como queremos que ela seja e não como ela é. É preciso então aprender a amar a vida como ela se mostra e a aceitar que ela tenha sido do modo como foi, e mais que isso, redimi-la de todo ressentimento e afirmar como diz Zaratustra no discurso *Da redenção*: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção!” (Ibid, p. 172). Essa redenção é possível por meio da vontade criadora, na medida em que ela consegue dar um sentido ao sofrimento e criar a partir dele algo que o leva além de si mesmo, superando assim o ressentimento. O ressentimento pode ser considerado o maior problema afetivo para Nietzsche, quando o consideramos como aquilo que impede a afirmação da vida como ela é, o essencial de sua filosofia trágica. Na obra *Ecce homo*, Nietzsche descreve seu enfrentamento pessoal da questão, a partir do que ele pensava ser a superação de sua longa enfermidade, e diz:

E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento.[...] O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua ‘religião, que se poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, [...] fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma dele – primeiro passo para a convalescença.(NIETZSCHE, 2001, p. 31, grifo do autor)

Uma das formas de ressentimento, aquela na qual nos ressentimos de nossas próprias ações, quando se pensa que se agiu mal, o que se chama de remorso, foi pensado por Nietzsche como algo que só pode ser superado através de um “bom olhar” para o que se fez. Diz ele na mesma obra:

Não gostaria de abandonar uma ação após tê-la cometido, preferiria deixar o mau resultado, as *conseqüências*, radicalmente fora da questão do valor. Quando as coisas resultam mal, perde-se muito facilmente o olho *bom* para o que se fez: um remorso parece-me uma espécie de *olho ruim*. (Ibid., p. 35, grifos do autor)

Portanto, o maior desafio posto pelo pensamento de Nietzsche é essa afirmação da existência, essa aceitação da vida como ela é, mas sem resignação, ativamente! A redenção

operada pela vontade criadora, que permite superar todo tipo de ressentimento, possibilita um amor à vida, mesmo com tudo que ela tem de problemático e estranho, as dificuldades e sofrimentos, um amor mais profundo e amplo que se estende a toda a existência passada e futura, que Nietzsche denominou, com uma expressão retomada do estoicismo e resignificada, o “*amor fati*”, como diz ele na autobiografia:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (Idem, p. 51)

A compreensão do caráter autopoietico da afirmação existencial encontra em André Martins uma interpretação afim, pois ele vê essa afirmação como uma aprovação incondicional, criativa, portanto ativa e não resignada, como diz no texto *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*, onde apresenta aproximações entre Nietzsche e Spinoza quanto à compreensão dos afetos: “O trágico, a aprovação incondicional da existência, é uma aprovação criativa, autopoietica, portanto de modo algum resignada.” (MARTINS, 2000, p. 194). Martins elabora uma interpretação do conhecimento intuitivo da realidade baseado nos afetos, que considera o modo como intuitivamente compreendemos os acontecimentos a partir dos afetos que o interpretam e, na medida em que estes aumentam nossa potência de agir no mundo, geram sentimentos de alegria que tornam possível a aprovação da vida em sua realidade própria, como diz, no texto citado acima: “A alegria, nossa força maior, é uma consequência do conhecimento intuitivo de nossos afetos, no que este leva-nos a aumentar nossa potência de agir, nossa potência trágica de aprovação do mundo e da vida.” (Idem, p. 195)

Essa potência de afirmação da vida, capaz de criá-la como obra de arte, na qual mesmo os afetos gerados por acontecimentos ruins, os sofrimentos, as angústias, náuseas, seriam afetivamente transmutados - como na alquimia - em sentidos válidos para compor a obra de arte trágica da própria existência, essa potência afirmativa da vida, nascida da vontade criadora, cria novos valores - valores vitais - pela transvaloração dos valores estabelecidos, como explica Roberto Machado em *Nietzsche e a verdade*:

A característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo à negação desses valores, a vida como condição do valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida (MACHADO, p. 87)

Recentemente, Aude Lancelin e Marie Lemonnier publicaram uma obra chamada *Os filósofos e o amor: de Sócrates a Simone de Beauvoir* em que discutem as perspectivas sobre o amor de doze filósofos da história da filosofia, contextualizadas com aspectos biográficos na qual essa metáfora da transmutação alquímica usada por Nietzsche é usada para descrever sua própria experiência amorosa, como dizem eles: “E, como alquimista que transforma chumbo em ouro, o filósofo-poeta metamorfoseou os cacos do seu amor em prodígios. Todos os livros que escrevia com seu sangue eram assim outras tantas vitórias conquistadas sobre si mesmo.” (LANCELIN, LEMONNIER, 2009,p.155)

O filósofo francês Patrick Wotling em seu ensaio *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, aborda a questão da afetividade na obra de Nietzsche buscando mostrar sua associação com o processo axiológico de avaliação dos diversos aspectos da realidade. Ele evidencia a importância que os afetos têm para Nietzsche em seu pensamento genealógico, na medida em que se considera a proveniência das interpretações remontando aos afetos inconscientes que resultam da dinâmica de impulsos da vontade de potência. Com isso, podemos compreender que são os afetos que interpretam e assim avaliam o valor de cada aspecto da realidade, pois como diz Wotling:

Restabelecer uma interpretação às suas procedências afetivas inconscientes, mas condicionantes, é uma das dimensões (não a única) do trabalho de decifração genealógica [...]. Assim toda interpretação surge como o desdobramento de uma forma específica (eventualmente complexa, múltipla) de afetividade. (WOTLING, 2009, p. 104)

Este filósofo francês explica como Nietzsche via a natureza interpretativa da afetividade como uma atividade inconsciente pela qual o sentimento que surge a partir do modo como a realidade nos afeta avalia a potência daquilo com que estamos envolvidos e assim define seu valor para a vida. Se passamos a chamar de boa, agradável, feliz, ou qualquer outra denominação positivadora, afirmativa, a uma experiência que expressa uma potência vital habitualmente considerada ruim, desagradável, sofrida, o sentimento associado a essa experiência tende a se transformar e transmutar seu valor, de modo que o afeto favorável, que reinterpreto o acontecimento, produz – ativamente – novos valores, como no caso do parto, que os agenciamentos de enunciação voltados para a promoção do chamado “parto humanizado” buscam reinterpretar propiciando mudanças nas condições e nos procedimentos que constituem uma nova experiência para a parturiente e sua equipe de

cuidadores. Isso não significa a abolição do sofrimento da dor materna inerente ao parto dito “normal”, mas a sua resignificação afirmativa de um novo sentido para a experiência do parto, que gera um sentimento de satisfação e aceitação desse sofrimento como parte de um processo de afirmação da vida. Do mesmo modo, as doenças, os rompimentos de relacionamentos e até mesmo a morte, podem ser resignificados, transmutando o sentimento associado à condição da potência de vida e reavaliando o valor de tal experiência. Isso se torna possível pela ligação entre afetividade e avaliação pensada por Nietzsche e explicada por Wotling como segue:

[...] Nietzsche insiste no fato de que variar a denominação faz com que se altere a qualidade do sentimento associado a certas situações de potência, portanto, com que se redefina os valores. Convém, então, pensarmos a afetividade como atividade, processualidade espontânea, e não como passividade, reação ou condicionamento. A afetividade julga espontaneamente, e não simplesmente reage; a sua natureza essencial é interpretativa [...]. (Ibid., p.107)

Há para Wotling, uma preferência em Nietzsche pelo termo grego *pathos* e o termo em uso afeto, junto com sentimento e paixão, são utilizados tanto no sentido de afetar como ser afetado, e de fato, Nietzsche chamou o *pathos* de sua filosofia de *pathos trágico*, um *pathos* afirmativo, o *pathos* do *amor fati*, a aprovação trágica da existência como disse André Martins. Tendo escolhido o termo afeto para sua interpretação do pensamento nietzschiano, Wotling aproxima-o de instinto e impulso, dos quais difere apenas por seu sentido passional que remete a processos inconscientes de atração e repulsão, a partir da apreciação intrínseca à dinâmica da vontade de potência, que ele chama de sistema pulsional, como na seguinte passagem:

[...] a noção de afeto se revela muito próxima das de instinto e impulso. Distingue-se delas, no entanto, por ressaltar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes, além de insistir na dimensão inconsciente da afetividade. O termo afeto traduz assim modos de atração e repulsão que orientam as preferências fundamentais próprias às condições de vida de um determinado tipo de sistema pulsional. (Ibid., p.109)

Tendo considerado o caráter interpretativo do afeto e o caráter genealógico da avaliação afetiva da potência, Wotling conclui pela ligação entre afetividade e axiologia na medida em que pensa a valoração afetiva como processo – inconsciente – básico da dinâmica da vontade de potência. Por isso, diz ele: “À afetividade é reconhecida uma dimensão interpretante e axiológica; a axiologia se revela da afetividade interpretante.” (Ibid., p.113).

Portanto, o afeto interpreta e avalia, como defende Wotling e intuitivamente conhece a realidade, como defendeu Martins, e assim somos lançados a pensar os relacionamentos afetivos que são experimentados de modo privilegiado por uma eleição mútua. O sociólogo polonês Zigmunt Bauman, em sua obra *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos* faz uma avaliação da experiência afetiva contemporânea, época marcada, segundo o próprio, pela liquidez, a perda de consistência de diversos aspectos da realidade moderna, na qual o amor passou a ser vivido de modo cada vez mais fluido e inconsistente. Ele analisa particularmente a dificuldade e a indisposição cada vez maior para manter relacionamentos, na medida em que as pessoas desejam viver experiências prontas, adequadas ao seu modo de ser. Assim elas não se dispõem a participar da gênese de criações que ocorre a partir do encontro afetivo, particularmente a criação, o cultivo, o cuidado com a relação afetiva. E isso seria impedido pelo medo dos riscos de “admitir a liberdade no ser”, como diz ele nessa passagem:

[...] não é ansiando por coisas prontas, completas e concluídas que o amor encontra o seu significado, mas no estímulo a participar da gênese dessas coisas. O amor é afim à transcendência; não é senão outro nome para o impulso criativo e como tal carregado de riscos, pois o fim de uma criação nunca é certo. [...] Amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas, em que o medo se funde ao regozijo num amálgama irreversível. Abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que se incorpora no Outro, o companheiro no amor. (BAUMAN, 2004, p.21)

Tomar a criação como sentido do amor permite a Bauman pensar a liberdade na relação afetiva como liberdade incorporada no companheiro ou companheira da criação comum. Ele considera que essa criação requer uma comunicação com certa disposição para construir acordos ou buscar concordâncias, consensos. Por isso diferencia as situações de divergência em termos de discórdia ou discordância, cada uma levando a uma atitude diferente. Diz ele:

Exige-se o domínio de técnicas muito diferentes quando a discordância é um desconforto transitório que logo será dissipado e quando a discórdia (assinalando a determinação de defender seus direitos) está aí para ficar por tempo indeterminado. A esperança de consenso atrai as pessoas e as estimula a se esforçarem mais.[...] A primeira conseqüência da crescente descrença na possibilidade de unidade é a divisão do mapa do *Lebenswelt*, o mundo da vida, em dois continentes amplamente destituídos de comunicação. Um deles é onde se busca a todo custo o consenso [...]. E o outro é onde a esperança de unidade espiritual, e assim também qualquer esforço para revelá-la ou construí-la a partir do zero, foi abandonada *a priori*. (Ibid., p.50-51)

Por trás dessa fluidez do amor líquido contemporâneo, estaria uma “crescente descrença na possibilidade de unidade que levaria a experiência a tornar-se uma bifurcação dicotômica entre apatia niilista com relação a qualquer sentimento de unidade ou busca desesperada para salvar a possibilidade de consenso. Considerando a insanidade extremista de afetos como a apatia e o desespero, podemos pensar a ambigüidade da condição humana enunciada pelo pensador francês Edgar Morin em seu texto *O complexo de amor*. Os delírios e as mudanças de humor das paixões com suas intensidades próprias da experiência afetiva do amor seriam imprescindíveis aos humanos a tal ponto que, segundo o pensador da complexidade, nossa espécie deveria se chamar *homo sapiens-demens*, pela irreduzível porção de loucura que carregariamos conosco em nossa autocriação. Diz ele:

Ser *Homo* implica ser igualmente *demens*: em manifestar uma afetividade extrema, convulsiva, com paixões, cóleras e gritos, mudanças brutais de humor; em carregar consigo uma fonte permanente de delírio [...] Mas sem as desordens da afetividade e as irrupções do imaginário, e sem a loucura do impossível, não haveria *élan*, criação, invenção, amor, poesia. (MORIN, 2005, p. 7).

Se do ponto de vista do psiquismo, segundo Morin, as “desordens da afetividade e as irrupções do imaginário” são fundamentais aos processos criativos de nosso espírito, isso corresponde a uma condição biológica da existência pela qual, diz Morin: “Vivemos utilizando o processo de nossa decomposição para nos rejuvenescer, até o momento em que isso não é mais possível. Acontece o mesmo com o amor, que só vive renascendo incessantemente”. (Ibid., p.24) Ou seja, o amor, assim como o corpo está sempre nascendo novamente a cada momento, o que só nos damos conta quando atingimos esse estado poético em que se diz, como Fernando Pessoa nas palavras de Alberto Caeiro, no poema Guardador de Rebanhos: “Sinto-me nascido a cada momento para a eterna novidade do mundo”. Isso foi compreendido por Morin que mostrou a necessidade do amor permanecer em estado (re)nascente, ou poderíamos dizer ainda, considerando o sentido grego do nome *Dionisos*: nascido duas vezes, portanto renascido, estado dionisíaco. Diz o pensador francês:

Uma ligação longa e constante torna o laço mais íntimo, mas tende a desintegrar a força do desejo que seria mais exógena, voltada para o desconhecido e para o novo.
Pode-se supor que a longa ligação que consolida o casal, que o enraíza e cria uma afeição profunda, tenda a destruir exatamente aquilo que o amor continha em seu estado nascente. (Ibid.,p.25)

Além dessa condição dionisíaca de continuo renascimnto, o amor precisa conquistar uma potência dialógica que a permita manter-se consistente pela comunicação e alcançar momentos de plenitude de corpo e alma, como disse Morin: “Se a bipolaridade do amor pode aquartelar o indivíduo entre o amor sublime e o desejo infame, pode também efetivar-se em diálogo, em comunicação: há momentos muito felizes, momentos em que a plenitude do corpo e da alma se encontram.” (Ibid., p.23) O pensador francês concebe essa possibilidade de comunicação como uma “interpenetração da verdade do outro em si” pela qual “encontramos a verdade através da alteridade”. Diz ele:

Efetivamente, aqui reside uma das tragédias do amor: a incompreensão de si e do outro. Mas a beleza do amor, que reside na interpenetração da verdade do outro em si, implica em encontrar sua verdade através da alteridade. Concluo. A questão do amor resume-se a essa possessão recíproca: possuir o que nos possui. (Ibid., p.31)

Essa “interpenetração da verdade do outro em si” da qual nos fala Morin pode ser aproximada do tema da “nova suavidade” de que nos fala Guattari em sua coletânea de textos e entrevistas *Micropolítica - Cartografias do desejo*, com a ressalva de que a perspectiva de Guattari não chega a interpretar o amor em termos de possessão recíproca por avaliar criticamente o que ele chamou “a vontade de poder sobre o corpo do outro” como componente da subjetivação que constitui o “território conjugal” pois, diz ele:

A ‘nova suavidade’ faz parte desse tema que estamos discutindo o tempo todo, que é o da invenção de uma outra relação – com o corpo, por exemplo –, relação esta presente nos devires animais. Sair de todos esses modos de subjetivação do corpo nu, do território conjugal, da vontade de poder sobre o corpo do outro [...] a nova suavidade é o fato de que, efetivamente, um devir mulher, um devir planta, um devir animal, um devir cosmos podem inserir-se nos rizomas de modos de semiotização [...]. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.283)

No entanto, Guattari também reconhece que, embora não devamos sucumbir ao medo da desterritorialização do território conjugal, buscando uma simbiose com o parceiro ou parceira, precisamos tomar cuidado com o perigo de ficar fascinado com a desterritorialização e abandonarmos o sentido a que ela serve: o da criação de territórios, portanto reterritorializações. Isto é, como diz o esquizoanalista:

Em um dos extremos, é ao medo da desterritorialização que sucumbimos: nos enclausuramos na simbiose, nos intoxicamos de familialismo [...] quando já conseguimos não resistir à desterritorialização e, mergulhados em seu movimento, tornamo-nos pura intensidade, pura emoção de mundo –, um outro perigo nos espreita. Fatal agora pode ser o fascínio que a

desterritorialização exerce sobre nós: ao invés de vivê-la como uma dimensão – imprescindível – da criação de territórios, nós a tomamos como uma finalidade em si mesma. E, inteiramente desprovidos de territórios, nos fragilizamos até desmanchar irremediavelmente. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.284)

Também Lou Salomé, a grande paixão amorosa de Nietzsche, amante de Rilke e amiga de Freud, considera que o amor precisa ser fecundo no sentido de conduzir o amante a um “transbordamento do próprio ser”, no qual o que mais vale, os “desejos mais elevados” e as “esperanças mais sagradas” encontrem nele um meio de realização, como diz ela em *Eros*, “[...] a nossa alma exige da paixão amorosa o mesmo que exige o nosso corpo; não uma fusão no outro, mas bem pelo contrário, graças ao seu contacto, uma fecundação, um reforço de nós próprios, até ao fecundo transbordamento do nosso ser.”, pois como havia dito antes:

Tomamos consciência de que o amor, se pretende ser mais que um passatempo dos sentidos e da imaginação, deve participar na realização desse grande objectivo da existência requerido pelos nossos desejos mais elevados e as nossas mais sagradas esperanças [...] (ANDREAS-SALOMÉ, 1990,p.74 e 75)

Isto tornou-se realidade para Nietzsche de forma um tanto accidental, pois Lou Salomé o fecundou no encontro deles e daí nasceu *Assim falou Zaratustra*, a obra que ele avaliava com o mais alto valor. Enfim, podemos concluir essa análise da experiência da afetividade considerando que a aprendizagem do amor à qual nos exortou Zaratustra requer uma entrega dadivosa às paixões no que elas conduzem à criação da vida como obra de arte com a dignidade de não abandonar seu valor próprio mais elevado, o amor à vida no que ela vem a ser. Deixamos como encerramento, então, a palavra do poeta Carlos Drummond de Andrade em seu poema *As sem-razões do amor* do livro *Corpo*:

Eu te amo porque te amo
 Não precisas ser amante,
 E nem sempre sabes sê-lo.
 Eu te amo porque te amo.
 Amor é estado de graça
 E com amor não se paga.
 Amor é dado de graça,
 É semeado no vento,
 Na cachoeira, no eclipse.
 Amor foge a dicionários
 E a regulamento vários.

Eu te amo porque não amo
 bastante ou demais a mim.
 Porque amor não se troca,

não se conjuga nem se ama.
Porque amor é amor a nada,
feliz e forte em si mesmo.

Amor é primo da morte,
e da morte vencedor,
por mais que o matem (e matam)
a cada instante de amor.

(ANDRADE, 1984, p. 35-36)

Capítulo 11 – *Poiesis*: O campo de experimentação da linguagem, a experiência da expressão.

“Traduzir uma parte/ na outra parte/ - que é uma questão/ de vida ou morte -/ será arte?”. Eis a questão colocada pelo poeta Ferreira Gullar que nos remete ao problema da expressão numa linguagem. Traduzir a parte corpo na parte signo sensível, palavra, poema ou outro que seja, bem como, traduzir a parte poema em corpo, movimento, impulso, afeto, é a proposta artística da *autopoiesis* do *corpoema*.

Essa experiência da linguagem ocorre como parte do processo autopoietico de criação de um modo de vida no sentido de fazer da vida uma obra de arte. O campo de experimentação da expressão numa linguagem é o dos signos. Nesse campo encontram-se tanto possibilidades mais singulares, estéticas, poéticas, quanto aquelas mais gerais, intelectuais, conceituais.

Quando pensamos o corpo como um *corpoema* que experimenta sua autocriação, designada como *autopoiesis*, como um processo no qual cria sua vida como obra de arte, já estamos nos expressando numa linguagem que entra num devir poético, e passamos a usar a linguagem figurada no sentido da singularidade dessa perspectiva estética. Entretanto, quando expressamos a compreensão desse processo no sentido do uso geral, convencional, supostamente universal, usando conceitos como singularidade, estético e poético, nossa expressão torna-se mais intelectual e abstrata.

Se a experiência da linguagem se desenvolve no sentido estético e poético, pelo uso da figuração, de modo metafórico, como nas fabulações e alegorias das linguagens artísticas, corre-se o risco, no processo de composição, da figuração, que passa por desfigurações e transfigurações, perder o sentido prendendo-se a redundâncias e particularidades fragmentárias e fechadas em si mesmas, irrelevantes para merecem ser expressas, levando a um estado de dispersão extrema dos impulsos criadores.

Se, por outro lado, a experiência da linguagem se desenvolver no sentido intelectual, pelo uso de conceitos, buscando expressar os nexos que possibilitam generalizações e acabarem se restringindo a abstrações lógico-teóricas, a linguagem torna-se pobre de traços sensíveis e por isso, desinteressante, monótona, sem vida, estéril.

Portanto, torna-se necessário a criação de possibilidades de expressão em linguagens que promovam o fluxo entre o singular e o comum, de modo a tornar possível uma multiplicidade de formas de expressão em composições poéticas singulares com diversas

interpretações conceituais. Isso é o que pode potencializar o processo autopoiético do *corpoema* no sentido de sua expressão tanto poética quanto conceitual.

Entre essas possibilidades mais sensíveis, poéticas ou mais abstratas, conceituais, precisamos transitar no fluxo da linguagem, em seu devir, expressando o pensamento, o sentimento, as sensações, as intuições, a imaginação, por meio de conceitos, metáforas, perceptos e afetos, signos sensíveis convencionais ou inventados, desde que apropriados para exprimir o que experimentamos e para experimentar o que exprimimos.

Nietzsche começou a elaborar seu pensamento sobre a expressão na linguagem artística em *O nascimento da tragédia* descrevendo esse processo em termos de dois impulsos artísticos criadores que ele chamou de dionisíaco e apolíneo. Na quinta seção dessa obra, ele parte de uma intuição expressa por Schiller sobre uma certa “pré-disposição musical,” como estado originário da expressão poética, para explicar a psicologia do poeta lírico como aquele que, partindo de uma intuição musical inspirada por *Dionísos*, compõe sua canção com os versos inspirados por Apolo, através das imagens do sonho, indo além da visão de seu mestre na época, Schopenhauer, que via aí apenas uma mistura maravilhosa de elementos contrários e divididos, os impulsos da vontade e a contemplação pura da natureza. Foi baseando-se nessa psicologia da criação da poesia lírica, transposta para a tragédia, que ele pôde afirmar sua tese de que a tragédia grega nasceu a partir do espírito da música como expressão imediata do impulso dionisíaco em composição com as imagens expressas pelo impulso apolíneo transpostas em versos. Encontramos aí uma hipótese, correspondente à que supomos, transposta, entretanto, para a experiência de criação artística da tragédia. Se consideramos que a expressão tende a ocorrer entre possibilidades mais sensíveis, estéticas, e outras mais conceituais, voltadas para a clareza do sentido, isso corresponde às duas tendências expressivas principais que Nietzsche apresentou: a dionisíaca, intensiva, sensível e a apolínea, esclarecedora, formativa.

Devemos, no entanto, fazer a ressalva de que tais impulsos e tendências criadoras só fazem sentido aqui quando despojadas de suas vestes metafísicas dadas inicialmente por Nietzsche e que ele mesmo as retirou depois, quando abandonou a suposição de que o impulso dionisíaco expressava a essência da vontade e passou a interpretar a realidade em termos da dinâmica imanente da vontade de potência.

Assim, consideramos a experiência da expressão em uma linguagem em geral podendo mostrar-se mais poética, estética, sensível, ligada ao afeto, ou mais esclarecida, conceitual,

intelectual, ligada ao sentido, ou seja, a linguagem tende a expressar uma semiótica mais abrangente em termos de signos estéticos ou uma semiologia mais profunda em termos discursivos de conceitos. A poesia, em sentido amplo, de composição poética em linguagem artística voltada para afetar os sentidos, e a filosofia, em sentido estrito, de discurso conceitual voltado para compreensão do sentido, são as linguagens paradigmáticas que modulam essa compreensão do campo de experimentação da expressão.

Nietzsche ressalta a distinção entre esses dois modos de expressar a perspectiva de compreensão da realidade apontando a proximidade da metáfora com a intuição sensível e do conceito com a abstração lógica, distinção na qual o conceito é construído a partir da metáfora e esta a partir da intuição sensível, como diz ele em *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*:

Enquanto que cada metáfora da intuição é individual e sem par e por isso sabe evitar denominação, o grande edifício dos conceitos mostra a rígida regularidade de um columbário romano e transmite à lógica esta severidade e esta frieza que é própria das matemáticas. (NIETZSCHE, 2001, p. 70)

Entretanto, se o conceito é criado a partir da elaboração do significado de uma metáfora, que se torna conceito pela escolha e definição de um significado preciso para designar várias coisas diferentes, o que o afasta da singularidade da experiência de cada coisa, mesmo assim o conceito pode ser concebido como algo em devir, que no entanto preserva certa consistência, como na perspectiva da filosofia da criação de conceitos de Deleuze e Guattari, que dizem:

O conceito não é dado, é criado, está por criar; não é formado, ele próprio se põe em si mesmo, autoposição. As duas coisas se implicam, já que o que é verdadeiramente criado, do ser vivo à obra de arte, desfruta por isso mesmo de uma autoposição de si, ou de um caráter autopoietico pelo qual ele é reconhecido. Tanto mais o conceito é criado, tanto mais ele se põe em si mesmo, independentemente e necessariamente (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 20)

Essa compreensão da linguagem a partir de duas tendências principais também encontramos em Edgar Morin, o pensador da complexidade, no texto *A fonte de poesia*, onde ele se refere estritamente à linguagem verbal, falada em cada língua, na qual ele diferencia “duas linguagens”, correspondentes, respectivamente, a dois estados do ser, o estado prosaico e o estado poético:

[...] o ser humano produz duas linguagens a partir de sua língua: uma, racional, empírica, prática, técnica; outra, simbólica, mítica, mágica. A

primeira tende a precisar, denotar, definir, apóia-se sobre a lógica e ensaia objetivar o que ela mesma expressa. A segunda utiliza mais a conotação, a analogia, a metáfora, ou seja, esse halo de significações que circunda cada palavra, cada enunciado e que ensaia traduzir a verdade da subjetividade. (MORIN, 2005, p.35)

Essa tipologia da linguagem que estamos considerando pode ser suplementada com a perspectiva histórica arqueológica de Foucault que elucida uma distinção marcante no uso da linguagem entre o período moderno, que ele considera aquele em cujo limiar nos encontramos, e o período clássico correspondente ao Renascimento, no qual, como diz ele em *As palavras e as coisas*:

[...] perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVIII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). (FOUCAULT, 1992, p. 59)

Se para o período clássico, o que importava era como um signo representava aquilo que designava, para o período moderno, passou a importar mais como ele significa o sentido que designa. Assim a linguagem teria passado da condição de linguagem representativa para a condição de linguagem significativa. A significação passou então a ser o regime no qual a linguagem usa signos para designar sentidos. A linguagem da literatura, por sua vez, passa por uma grande mudança a partir do desaparecimento da retórica como elemento constituinte da linguagem literária, encarregada de dizer até então o que deveria ser a bela linguagem, a partir do final do século XVIII. A partir daí, a linguagem literária terá de se desdobrar para, ao mesmo tempo que conta algo, dizer o que é a literatura. Foucault descreve essa mudança em *Linguagem e literatura*, texto de transcrição da conferência pronunciada em Bruxelas em 1964, traduzida e publicada por Roberto Machado em sua obra *Foucault, a filosofia e a literatura*:

Dizer que a retórica desapareceu significa dizer que a literatura, a partir desse desaparecimento, está encarregada de definir os signos e os jogos pelos quais ela vai ser, precisamente, literatura. Pode-se, portanto, dizer que a literatura, tal como existe desde o desaparecimento da retórica, não terá mais como tarefa contar alguma coisa e, em seguida, acrescentar os sinais manifestos e visíveis de que se trata de literatura, os signos da retórica. Ela vai ser obrigada a ter uma linguagem única e, no entanto, bifurcada, uma linguagem desdobrada, visto que ao mesmo tempo que diz uma história, que

conta algo, deverá a cada momento mostrar, tornar visível o que é a literatura, o que é a linguagem da literatura [...] (MACHADO, 2000, p. 147)

A partir do momento que a literatura passou a se desdobrar para contar algo e exprimir o próprio ser da literatura, essa questão ganhou cada vez mais importância e cada escritor buscou, a seu modo, dar sua definição do que estava a fazer quando escrevia. A filosofia também começou a envolver-se com a questão, como fez Heidegger na última fase de sua produção filosófica. E assim como Foucault buscou descrever sua história de modo arqueológico, buscando mostrar as formas e regimes encobertos na ordem dos saberes, particularmente quanto à linguagem, em meio a suas transformações, Deleuze também dedicou alguns textos a pensar a literatura em sua forma específica de linguagem. Em *Literatura e vida*, ele nos apresenta uma perspectiva na qual a literatura se caracteriza pela criação sintática de um estilo que se realiza em um de dois modos possíveis (entre outros), no devir da língua: a decomposição da língua e a invenção de uma nova língua, uma língua menor (no sentido de minoritária) no interior da língua, como diz ele:

Criação sintática, estilo, tal é o devir da língua: não há criação de palavras, não há neologismos que valham fora dos efeitos de sintaxe nos quais se desenvolvem. Assim, a literatura apresenta já dois aspectos, quando opera uma decomposição ou uma destruição da língua materna, mas também quando opera a invenção de uma nova língua no interior da língua mediante a criação de sintaxe. (DELEUZE, 1997, p. 15)

Essa relação criativa com a língua seria inseparável, para Deleuze, de uma experimentação da existência na qual vida e literatura seriam indissociáveis no processo de subjetivação e o devir da língua se lança na linha de fuga da criação sintática. Eis porque Deleuze parte de uma afirmação fundamental da ligação entre literatura e devir, na qual a escrita dos devires conduz a literatura a alcançar imprevistas zonas de indiscernibilidade nos processos de subjetivação, levando à descoberta de singularidades existenciais, como diz ele um pouco antes, no mesmo texto da coletânea *Crítica e clínica*:

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. [...] A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir mulher, num devir animal, ou vegetal, num devir molécula, até num devir imperceptível. Esses devires encadeiam-se uns aos outros segundo uma linhagem particular [...]. Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não pré-existentes. (Ibid., p. 11)

Do ponto de vista do nosso interesse na *autopoiesis* do *corpoema*, a linguagem literária que nos é particularmente importante é a poesia, na medida em que corpo e poesia remetem um ao outro no jogo de experimentação autopoietico, enquanto poetização do corpo e incorporação da poesia, que implica um sentido de poetização da existência. Nesse sentido, a arte de viver (*tekné* tou biou) caracterizada como autocriação, *autopoiesis*, em que a vida (*bios*) por meio da poesia (*poiesis*) se torna obra de arte (*tekné*) tem na experimentação da linguagem poética da literatura um de seus principais processos de elaboração estilística da estética da existência.

Para a elaboração estilística é necessário compor seus próprios paradigmas estéticos, como faz Guattari em *Caosmose: um novo paradigma estético*, onde busca descrever a heterogênese da produção de subjetividade e dá especial importância à subjetividade criadora, entre as quais a que ocorre na poesia, que, segundo o analista francês, usa certos recursos para se autonomizar como linguagem, que ele apresenta assim:

Na poesia, a subjetividade criadora, para se destacar, se autonomizar, se finalizar, apossar-se-á, de preferência:

1. do lado sonoro da palavra, de seu aspecto musical;
2. de suas significações materiais com suas nuances e suas variantes;
3. de seus aspectos de ligação verbal;
4. de seus aspectos entonativos emocionais e volitivos;
5. do sentimento da atividade verbal do engendramento ativo de um som significativo que comporta elementos motores de articulação, de gesto, de mímica, sentimento de um movimento no qual são arrastados o organismo inteiro, a atividade e a alma da palavra em sua unidade concreta. (GUATTARI, 1992, p. 26)

O uso dessas potências é articulado pelo que ele chamou de “função analítico-poético” de recomposição de processos de subjetivação re-singularizados, na medida em que funcionam como “catalizadores poético-existenciais” que operam nas “discursividades” artísticas por meio de “rupturas ativas, processuais, no interior de tecidos significacionais e denotativos semioticamente estruturados”. Ou seja, a catalisação de que nos fala Guattari passa por uma análise da produção de subjetividade da discursividade das linguagens artísticas, capaz de instaurar na experiência dos criadores, intérpretes e apreciadores das obras de arte uma singularização no modo de semiotização ou produção de linguagem, de modo a fazer emergir uma mutação subjetiva nos sentidos autopoieticos, como diz ele no mesmo texto:

Nessas condições, cabe especialmente à função poética recompor universos de subjetivação artificialmente rarefeitos e re-singularizados. [...] Essa catálise poético-existencial, que encontraremos em operação no seio de discursividades escriturais, vocais, musicais ou plásticas, engaja quase sincronicamente a recristalização enunciativa do criador, do intérprete e do apreciador da obra de arte. Sua eficácia reside essencialmente em sua

capacidade de promover rupturas ativas, processuais, no interior de tecidos significacionais e denotativos semioticamente estruturados, a partir dos quais ela colocará em funcionamento uma subjetividade de emergência [...] uma tal função analítico-poética se instaura então como foco mutante de uma auto-referenciação e de auto-valorização. (Ibid., p. 32)

A ruptura e a mutação que essa catalisação instaura na produção da linguagem literária situam a poesia no limiar da experiência artística e por isso, em condição de promover uma singularização existencial capaz de elaborar estilisticamente sua própria estética da existência.

Numa obra em que descreve a trajetória do pensamento de Heidegger em sua passagem do foco na ontologia para o foco na questão da linguagem, o filósofo Benedito Nunes nos apresenta essa posição da poesia no limiar da arte desse modo como diz, em *Passagem para o poético*:

Deve-se o lugar eminente que a poesia *stricto sensu* ocupa no conjunto das formas ao alcance da *poiesis* na linguagem e a partir da linguagem, como limiar de toda experiência artística, principalmente na arte da palavra propriamente dita, que está condicionada à instituição cultural dos gêneros e às convenções literárias, à literatura na acepção de estilo ou modalidade de expressão da vida civilizada. (NUNES, 1986, p. 260)

A proximidade entre poesia e filosofia, ainda que mantenham cada uma sua especificidade, é pensada por Nunes a partir da interpretação heideggeriana dos versos de Holderlin que abordamos na primeira parte deste trabalho, na qual Heidegger pensa a instauração do ser pela palavra. Com isso, Nunes pode ver na poesia tanto o limiar da experiência artística como o limiar da experiência pensante, como diz ele:

A *poesia* é o limiar da experiência artística em geral por ser, antes de tudo, o limiar da experiência pensante: um *poiéin*, como um *producere*, ponto de irrupção do ser na linguagem, que acede à palavra, e, portanto, também de interseção da linguagem com o pensamento. (Ibid., p. 261)

A imagem da poesia no limiar da experiência, artística ou pensante, se aproxima da que Gerd Bornheim apresenta em *Filosofia e poesia*, onde descreve a poesia como a “fina ponta da experiência” que “transborda na obra”. Ambas são imagens de situações-limite com eventuais ultrapassagens ou transgressões, como aquelas que conduzem o poeta a jogar mais livremente o jogo da verdade na ordem do discurso, até tratá-la como invenção, como diz o poeta Mário Quintana, ou ficção, como dizia Nietzsche. Isso é o que nos apresenta Bornheim nesse texto de sua coletânea *Metafísica e finitude*:

A poesia seria então aquela fina ponta da experiência na qual, como que por maturidade interna, tudo transborda na obra; a experiência se cristaliza no poema estável, e tudo o que o poeta é se transmuta na realização da obra.

[...]Nesse sentido, há na poesia uma saturação de experiência: ela se converte constantemente para o além dela mesma.” [...] De fato, a poesia não é tão-somente a configuração da diversidade de experiências: ela mesma constitui uma experiência. Não se limita a recolher ou traduzir o que acontece: a poesia é um acontecer em si própria. Mário Quintana diz que a poesia é 'invenção da verdade'. (BORNHEIM, 2001, p. 161)

A verdade poética do corpo que na *autopoiesis* do *corpoema* busca se expressar é a tentativa de levar o corpo ao limiar de sua experiência expressiva no intuito de alcançar uma plenitude de linguagem, na qual o corpo que se expressa poeticamente é, por sua vez, poetizado, do modo como explica Bornheim quanto ao uso da linguagem que implica, por outro lado, que aquele que a usa seja também usado por ela, como diz Drummond no verso citado pelo filósofo como segue:

Justamente porque a poesia subverte o modo usual de ver as coisas, a linguagem alça-se nela a uma dimensão que transcende o falar trivial.[...] a linguagem alcança o seu máximo de plenitude na poesia. Que a linguagem tenha dimensão instrumental, que seja meio de comunicação, é certo; mas nem por isso pode-se reduzi-la a instrumento. Porque, quando o homem usa a linguagem, ele esquece que também é usado por ela, e na raiz desse ser usado pela linguagem é onde se situa o verbo poético. Ouçamos Drummond: 'Pois a linguagem planta suas árvores no homem e quer vê-las cobertas de folhas, de signos, de obscuros sentimentos'. (Ibid., p. 163)

Escrever signos em folhas de livros que expressam obscuros sentimentos talvez tivesse sido proposto por Drummond inconscientemente como definição para a literatura, ou ao menos, podemos supor essa possibilidade de definição como uma daquelas que Foucault descreve que passou a ser a busca, o questionamento, a investigação do ser da linguagem na literatura moderna como o duplo da sua função narrativa em que se desdobrou a literatura com o fim da retórica. Foucault nos apresenta ainda uma genealogia do discurso, na qual se situa sua genealogia do autor, que o redefiniu como uma função: a função-autor que passa por uma grande mudança com a instauração do regime de autoria que passou a reger as relações de propriedade autoral a partir do século XVIII. Foi então que a literatura passou a radicalizar seu imperativo próprio da condição de “limiar” e “fina ponta da experiência” e lançou-se no discurso transgressivo como grande destino da literatura ocidental moderna. E pela condição originária do discurso como ato, condição revelada por essa análise genealógica do discurso, a transgressão não ficou apenas na representação discursiva, mas deu-se em atos ariscados de produção de discurso, como foi o caso de Rimbaud, Thoreau e Artaud. Isso foi descrito por

Foucault em um texto de problematização do sujeito em uma de suas formas, que é o autor, ou mais precisamente, como diz ele em *O que é um autor?*, a função de autor:

[...] o discurso não era, na sua origem, um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um acto – um acto colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo. Historicamente, foi um gesto carregado de riscos antes de ser um bem preso num circuito de propriedades. Assim que se instaurou um regime de propriedade para os textos, assim que se promulgaram regras escritas sobre os direitos de autor, sobre as relações de autores-editores, sobre os direitos de reprodução, etc. – isto é, no final do século XVIII e no início do século XIX – foi nesse momento que a possibilidade de transgressão própria do acto de escrever adquiriu progressivamente a aura de um imperativo típico da literatura. (FOUCAULT, 1992, p.47 e 48)

A partir de sua instauração, o regime de autoria funcionou como um dispositivo de subjetivação que levou a literatura ao imperativo da transgressão e vimos aí surgir o sujeito transgressor que desempenha a função de autor como função variável e complexa do discurso, como fica evidente a partir dessa passagem do texto supracitado:

Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso. [...] O autor – ou o que tentei descrever como a função de autor – é com certeza apenas uma das especificações possíveis da função sujeito. (Ibid., p.70)

Em um texto dedicado a pensar a experiência da transgressão a partir da literatura de um autor que lhe foi especialmente importante, Foucault mostra que a transgressão é paradoxal em seu sentido emblemático de figura fundamental da literatura moderna. Nem negativa, nem positiva, a transgressão tampouco é algo neutro, e Foucault aponta-lhe o “traço fulgurante” da sua desmedida, ou em grego, *hybris*, o traço da loucura - *mania* – de lançar-se no deslimite em que nenhum limite pode retê-la, pois o sentido ontológico de seu devir é a diferença. Afirmação da diferença, do limitado e do ilimitado ao qual ele se destina, mesmo assumindo sua condição de finitude. Essa é a imagem que Foucault nos dá da transgressão num texto dedicado a Bataille chamado *Prefacio à transgressão*, onde diz:

A transgressão não opõe nada a nada, [...] ela toma, no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ele se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum limite pode retê-la. [...] Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a

medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença. (FOUCAULT, 2001, p. 33)

Ora, se considerarmos o modo como o próprio Bataille descreve a poesia de Baudelaire - ambos paradigmáticos em seus sentidos de transgressão, seja o erotismo no primeiro ou o mal no segundo - veremos que a poesia de Baudelaire é interpretada por Bataille como um modo de escapar a um destino redutor de sua subjetividade, que o sujeita a ser “o reflexo das coisas”. Assim diz ele em *A literatura e o mal*, no capítulo dedicado ao poeta francês, autor de *As flores do mal*: “[...] a poesia é o modo segundo o qual lhe é permitido, comumente [...], escapar ao destino que o reduz ao reflexo das coisas.” (BATAILLE, 1989, p. 39).

A transgressão poética de Baudelaire seria, desse modo, escapar ao destino que o sujeitaria a uma subjetivação objetivante, ocupada em “refletir as coisas”, produzir delas a imagem que as reflete, imagem especular objetiva, algo como a pretensão positivista de objetividade da neutralidade científica, que estava se tornando o discurso fundamental do regime de verdade dos jogos de linguagem da modernidade, como nos mostrou Foucault no texto *Verdade e poder* (FOUCAULT, 1989), entre outros.

Bataille faz uma distinção entre dois “mundos”, parecida com a que fez Morin, entre dois “estados”: “o mundo prosaico da atividade” e “o mundo da poesia”, na qual o mundo prosaico é aquele determinado teleologicamente pela meta no futuro, a finalidade pré-determinada pelo moderno sentido do progresso. O mundo da poesia, por outro lado, seria aquele onde ocorre a “participação do sujeito no objeto”, ou seja, uma subjetivação da objetividade, onde o objeto está sujeito a ser subjetivado, a receber a participação de um sujeito, como sugere Bataille, quando faz:

“[...] a distinção fundamental entre o mundo prosaico da atividade – em que os objetos têm do futuro um sentido fundamental (a rota determina o sentido da seta) – e o mundo da poesia. Nós, com efeito, podemos definir o poético [...] por uma relação de *participação* do sujeito no objeto.” (p.37, grifo do autor)

Vemos nessas passagens de Bataille sobre Baudelaire que a distinção entre o mundo da poesia e o mundo prosaico seria aquela entre o que produz uma subjetivação da objetividade e outro que produz uma subjetividade objetivante. No primeiro caso, a subjetivação do objeto dá ao objeto uma participação do sujeito nele, o objeto é animado pelo sujeito, ganha vida com a participação dele, o poeta dá vida às coisas; no segundo, a

subjetivação produz um sujeito reduzido a refletir os objetos, um sujeito objetivado. Esta seria a condição moderna da poesia pensada a partir de Bataille, enquanto intérprete de Baudelaire.

Essa concepção de Bataille se aproxima do que Deleuze falava no texto *Literatura e vida*, onde o processo de subjetivação na literatura marcada pelos devires que o escritor cria, inventa, como essa “frágil saúde irresistível” que bastaria para “libertar a vida em toda parte onde esteja aprisionada”, ou ainda, libertar a vida contida nos objetos:

A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro [...], mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. Do que viu e ouviu, o escritor regressa com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados. Qual saúde bastaria para libertar a vida em toda a parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem [...] (p. 13 e 14)

A imagem do escritor que Deleuze descreve acima lembra o poeta alemão Holderlin quando regressa de sua viagem à França, possivelmente “com os olhos vermelhos” pela longa caminhada a pé depois de ter ouvido ou visto coisas demasiado grandes para ele, como a visão que ele formulou na tese do “retorno categórico”, o afastamento mútuo entre homens e deuses, resultante de sua “hiperbólica paradoxal”, como a definiu Lacoue-Labarthe em *A imitação dos modernos*, pela qual Holderlin pensou a diferença entre os modernos e os antigos movidos ambos por um movimento de busca de aproximação do outro, da alteridade, e reapropriação pelo retorno ao próprio. Essa tese e sua lógica excêntrica são explicados também por Blanchot em *O espaço literário*, onde diz: “[...] o instinto que forma e educa os homens tem este efeito: eles não aprendem nem possuem realmente senão o que lhes é estranho; o que lhes é próximo não lhes é próximo.” (BLANCHOT, 1987, p. 272) Ou ainda como disse Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do Antropófago.”(ANDRADE, 1972, p. 13) Eis como Blanchot descreve o pensamento de Holderlin:

Hoje, o poeta não pode mais colocar-se entre os deuses e os homens, como intermediário deles, mas cumpre-lhe manter-se entre a dupla infidelidade, manter-se na interseção desse duplo retorno divino, humano, duplo e recíproco, movimento pelo qual se abre um hiato, um vazio que deve constituir doravante a relação essencial dos dois mundos. (BLANCHOT, 1987, p. 275)

Nietzsche foi um dos herdeiros da tese de Holderlin e de seu pensamento paradoxal como o de Heráclito. A perspectiva de Holderlin do retorno ao próprio, de reapropriação de si mesmo, é expressa por Zarathustra na parte chamada *O viandante*, quando diz: “Eu sou um viandante [...] Está somente voltando para trás, está somente voltando para mim, o meu próprio eu e o que dele, de há muito, se achava em terras estranhas, disperso em meio a todas as coisas e acasos” (NIETZSCHE, 2003, p. 187). O conceito de acontecimento-apropriação (Ereignis, em alemão) de Heidegger também ressoa a tese de Holderlin, como vimos no capítulo que lhe foi dedicado, onde abordamos o acontecimento apropriativo na criação poética.

E Zarathustra se afirma poeta mesmo criticando os poetas ao dizer que eles “mentem demais” e “Essa imagem digo aos poetas. Em verdade, o seu próprio espírito é o mais pavão dos pavões e um mar de vaidade! Público, quer o espírito do poeta,” (Ibid., p. 161). Se Zarathustra considera o poeta como aquele que tende ao excesso de vaidade, ainda assim é pela sua potência de simbolização que o poeta faz nascer sua virtude, como diz o anunciador da superação do homem: “Prestai atenção, meus irmãos, a cada hora em que o vosso espírito quer falar por símbolos: ali está a origem da vossa virtude. É ali que o vosso corpo se acha elevado e ressuscitado;”. O impulso poético para compor que domina a vontade criadora é afirmado por Zarathustra como aquilo que o faz suportar a condição humana. Diz ele: “E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse, também, poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso!” (Ibid. p. 172). Eis por que Zarathustra considera que seu poetar aspira a juntar e compor em unidade o que é fragmento, enigma e acaso. Esse impulso poético da vontade criadora é assim está tão visceralmente voltado a fazer da vida uma obra que precisa “escrever com o próprio sangue”, como diz ele no discurso *Do ler e escrever*: “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito.” (Ibid., p.66) Escrever com o próprio sangue é a máxima que Nietzsche propôs aos escritores e que os prefaciadores e tradutores do texto de Foucault *O que é um autor?*, chamaram de “semiótica de sangue”. Dizem eles em *A lição de Foucault*:

Ao processo da *Bildung*, Nietzsche opõe a sua 'semiótica de sangue' que é indissociável de um sujeito que se faz a si próprio, que 'aprendeu a desaprender', como diz algures Pessoa, e que reabre toda a questão da subjectividade. As teses de Foucault sobre a 'estética da existência' entroncarão neste novo espaço, que é um espaço onde a própria crítica do

que somos e do que fizeram de nós emerge como um problema histórico. (MIRANDA, CASCAIS; 1992, p.11)

Portanto, a estética da existência nietzschiana é aquela em que, por meio da semiótica de sangue, um sujeito se faz a si próprio. Este é o tema da obra do filósofo grego de expressão inglesa Alexander Nehamas, *Nietzsche: life as literature* (que tivemos acesso pela tradução mexicano-espanhola), na qual ele interpreta o pensamento de Nietzsche como o que entende o mundo como obra de arte, uma espécie de obra literária, como nessa passagem que traduzimos:

Nietzsche, sustento, entende o mundo em geral como se se tratasse de um tipo de obra de arte; especificamente, concebe-o como se se tratasse de um texto literário. E muitas de suas conclusões sobre o mundo e quanto o compõe, incluídas suas noções sobre os seres humanos, surgem de extrapolar idéias e princípios aplicáveis quase intuitivamente à cena literária, à criação e interpretação de textos e personagens literários. (NEHAMAS, 2002, p.19, tradução nossa)

Para Nehamas, o que caracteriza o pensamento de Nietzsche é o “esteticismo”, que consistiria em tomar a arte como modelo para interpretar o mundo e a vida, as pessoas e seus atos. Este esteticismo corresponderia a sua valorização do estilo como suprema qualidade do pensamento, como diz ele:

Um tema essencial deste livro sobre Nietzsche é seu esteticismo, sua confiança essencial em modelos artísticos como modo de entender o mundo e a vida, como forma de analisar as pessoas e seus atos. Tal esteticismo é o resultado de seu afã de situar o estilo no centro de seu pensamento [...]. (Ibid. , p. 59, tradução nossa)

Outro filósofo grego contemporâneo, Cornelius Castoriadis, elabora no texto *Antropogonia em Ésquilo e autocriação do homem em Sófocles*, parte da obra *Figuras do pensável: As Encruzilhadas do Labirinto*, uma interpretação das tragédias gregas de Ésquilo e Sófocles, na qual, através de uma comparação entre o que ele chamou a antropogonia, surgimento mítico do ser humano, na obra do primeiro, e a autocriação prático-poética do homem, como condição imanente deste, na obra do segundo, ele pensa a evolução do impulso grego para o autoconhecimento. Para Castoriadis, em Sófocles:

[...] não há um estado pré-humano do homem uma vez que, a partir do momento em que existe, o homem se define por uma acção prático-poética autocriadora, por uma actividade de auto-ensino. [...] O homem de Sófocles sabe que é mortal e que essa determinação fundamental é inultrapassável. [...] Num quarto de século, o autoconhecimento grego passa da idéia de uma

antropogonia divina para a idéia de uma autocriação do homem. (CASTORIADIS, 2000, p. 32)

Para pensarmos a *autopoiesis* do *corpoema*, esta indicação de Castoriadis torna-se fundamental, pois trata-se de compreender o modo como o poema trágico de Sófocles mostra essa potência do ser humano para criar a si mesmo, por meio do cuidado de si, analisado por Foucault, no qual se inclui o conhecimento de si analisado por Castoriadis. O que este chamou atividade prático-poética corresponde ao sentido de experimentação autopoietica que nossa estética da existência propõe.

A oralidade é uma condição de expressão que o poeta experimenta como um diálogo que envolve os corpos do orador e do público por meio do que o filósofo português José Gil chamou de camada indicativa do discurso, meio pelo qual se dá essa interação e portanto um dos principais aspectos da semiótica corpoética. Diz Gil, em *Metamorfoses do corpo*:

[...] todo o discurso pressupõe uma camada indicativa (feita de índices corporais); sempre que um orador fala a um público, este, ainda que mudo no plano expressivo, responde por toda uma série de signos indicativos, visíveis ou invisíveis, que o orador 'entende': gestos, traços fisionômicos, ritmos de silêncio e de barulhos, vibrações de murmúrios, respirações, etc. Tudo isso forma um 'discurso', de tal modo que se estabelece um 'diálogo' feito de 'perguntas' e 'respostas' [...]. (GIL, 1997, p. 86)

Isso está em grande afinidade com a perspectiva do *corpoema* que une corpo e poema numa unidade em que se fundem ambos nessa camada indicativa do discurso. O *corpoema* fala por meio dessa camada de signos e assim pode realizar a unidade de vida e sentido como unidade de corpo e poema, tal como expõe o pensador português:

Estes 'corpos' falam e, falando, dizem-se como unidades 'espontaneamente' significadas, organizadas numa coesão aquém do sentido dito, resultado de uma dupla transfusão em que a vida passa ao sentido de tal modo que este se apresenta como tão inquestionável, tão imanente como ela; e em que o sentido, impregnando a vida, a leva a uma total presença em relação a si própria, sem separação nem transcendência. O corpo, pela sua voz, contém esta unidade da vida e do sentido. (Ibid.,p.89)

Essa unidade de vida e sentido que é o *corpoema* foi concebida a partir de um paradigma de expressão poética visceral que é a poética artaudiana. Antonin Artaud, que inspirou a criação conceitual de Deleuze e Guattari do corpo-sem-órgãos que vimos na primeira parte da tese, no capítulo dedicado a eles tratar-se de uma superfície de inscrição dos

fluxos de intensidade da produção desejante, também pensou a condição atroz da poesia em nossa trágica existência. Diz ele, em *O teatro e seu duplo*:

Todas as nossas idéias sobre a vida devem ser retomadas numa época em que nada adere mais à vida. E esta penosa cisão é a causa de as coisas se vingarem, e a poesia que não está mais em nós e que não conseguimos mais encontrar nas coisas reaparece de repente, pelo lado mau das coisas; nunca se viram tantos crimes, cuja gratuita estranheza só se explica por nossa impotência para possuir a vida.

Se o teatro é feito para permitir que nossos recalques adquiram vida, uma espécie de poesia atroz expressa-se através dos atos estranhos em que as alterações do fato de viver demonstram que a intensidade da vida está intacta e que bastaria dirigi-la melhor. (ARTAUD, 1999, p.3)

A poética de Artaud incorpora a perspectiva de composição apresentada por Holderlin sobre relativa à “poesia elevada” na qual os aspectos não poéticos, como o lado mau das coisas, os crimes, a gratuita estranheza, e tudo que há de atroz na existência humana são incluídos e transmutados em obra de arte. Diz Holderlin em *Reflexões*:

A verdade mais verdadeira é, unicamente, aquela em que também o erro torna-se verdade, na medida em que é a verdade que dispõe o erro no todo de seu sistema, em seu tempo e lugar. Ela é a luz que ilumina tanto a si como a noite. A poesia mais elevada é também aquela em que o não poético se torna poético porque, no todo da obra de arte, se diz no tempo e no lugar oportunos. (HOLDERLIN, 1994, P. 25)

O poético e o não poético, o vital e o atroz, a metáfora e o conceito, podem ser compostos numa obra de arte vivida como existência estética que apresenta o estilo corpoético de expressão. A experimentação da linguagem nos permite reinventar a vida, como no poema de Alberto da Cunha Melo chamado *Plataforma*, que deixamos como palavras finais deste capítulo:

Algum amigo, talvez o único,
Aconselhará o combate:
Mude de amigo se não pode
Mais, nunca mais, mudar de vida.

Da amada nem se fala, tudo
Que ela deseja é para si:
Mude de amada se não pode
Mais, nunca mais, mudar de vida.

A poesia não é mais feita
De água, de colírio indulgente:
Mude de verso se não pode
Mais, nunca mais, mudar de vida.

Diante do Nascente alugam-se
Espaços claros e andorinas:
Mude de casa se não pode
Mais, nunca mais, mudar de vida.

Uma terça parte dos anjos
Já veste túnicas vermelhas:
Mude de roupa se não pode
Mais, nunca mais, mudar de vida.

(MELO, 1983, p. 85)

Capítulo 12 – *Sophia*: O campo de experimentação da compreensão, a experiência da sabedoria.

“Podes fazer o corpo e o espírito se harmonizarem a ponto de serem inseparáveis?” dizem os versos de Lau-Tzu. O sábio chinês questiona até que ponto compreendemos a unidade da vida. A compreensão da vida que é experimentada em meio ao processo autopoietico como sabedoria é a que se alcança num sentido profundo assim como em sentido amplo.

No sentido da profundidade, a compreensão se volta para sua possibilidade mais radical, buscando o que está por trás ou por baixo, isto é, no fundo, do que é pensado ou percebido. Por isso mesmo pensa por hipóteses (*hypo*, em grego, abaixo), supondo (subpondo) possibilidades provavelmente efetivas. A compreensão, assim, torna-se rizomática, e coloca em questão: de onde vem este devir? Busca sua origem, ou mais precisamente, seu surgimento, sua proveniência. Por isso mesmo, ela é genealógica.

No sentido da abrangência, a compreensão se expande para suas possibilidades de ampliação, buscando suas diversas, múltiplas, heterogêneas configurações, procurando incluir aquelas que se encontram além da compreensão comum da existência. Por isso mesmo, elabora cartografias, mapas, tipologias, que possam reunir essa diversidade, diferenciando-as, relacionando-as umas com as outras, observando suas interações. Ela tende à complexidade à medida que se expande. Desse modo, essa compreensão é cartográfica.

Se a compreensão busca se aprofundar abandonando seu sentido de abrangência, ela começa a se especializar, estreitando sua compreensão, ou mística, afundando no sem-fundo da existência, o indecifrável, e por isso mesmo impensável mistério que se esquia de qualquer compreensão. Já por outro lado, se a compreensão se amplia deixando de lado seu sentido diferencial de profundidade, ela se torna tão superficial que deixa de atingir a raiz das questões, passando a nivelar a diversidade do real, sem mais compreendê-lo em seu modo próprio de ser.

Torna-se então necessário à *autopoiesis* compreender a realidade da vida por meio de uma sabedoria profunda e abrangente, que conjuga os métodos genealógico e cartográfico, no sentido da complexidade, ou seja, a compreensão complexa necessária que considera a complementaridade dos aspectos paradoxais de uma situação para elaborar um modo de compreender a existência, aproximando-se da sabedoria.

O sábio chinês antigo Lao-Tzu, do qual nos chegou o clássico *Tao-Te King*, com seus oitenta e um poemas, dá um sentido corporal à sabedoria, pois seu princípio fundamental, o Tao, traduzido como sentido, curso, caminho, está direcionado para a vitalidade, Te, de modo a conceber um tipo de espiritualidade *respiritual*. Ele propõe no décimo poema: “regular o sopro maleável como no recém-nascido! / [...] gerar e criar: presidir sem controlar” (LAOZI, 2002). O corpo é um paradigma para compreensão do mundo na visão do pensador taoísta. Seu pensamento da imanência afirma no poema 13: “quem avalia o mundo como o corpo/ este pode ter missão no mundo/ quem ama o mundo como o corpo/ este pode ter cargo no mundo” (Ibid.). No poema 51, o Tao, que Mário Bruno Sprovieri traduz como “o curso”, é considerado como a fonte da vitalidade, a qual pode ser cultivada como virtude: “o curso lhes dá vida/ a virtude dá cultivo” (Ibid.). Em outra tradução, a de Margit Martincic feita a partir da alemã de Richard Wilhelm, no poema 55, ele afirma a vitalidade do recém-nascido como imagem de plenitude: “Quem mantém em si a plenitude da vida/ é como um recém-nascido.” (LAO-TZU, 2000). No poema 77, o Sábio é apresentado como aquele que tem um excesso de vitalidade e por isso torna-se dádivo: “Mas quem é capaz de dar ao mundo o que tem de supérfluo? / Só o possuidor do Tao.”

O Sábio é, na obra de Lao-Tzu, uma espécie de personagem conceitual que é caracterizado como aquele que é profundo e amplo em sua sabedoria, como no poema 15, onde os Mestres dos “tempos remotos” são apontados como modelos: “Os que em tempos remotos eram Mestres eficientes / estavam secretamente unidos com as forças invisíveis./ Eram tão profundos que não se podia conhecê-los./ [...] eles eram amplos como o vale” (Ibid.). Esses mestres que dificilmente eram conhecidos não estavam voltados para a fama ou repercussão de seus ensinamentos, e por isso, o Sábio é descrito do mesmo modo como aquele que está empenhado nas obras que realiza, como no poema 22: “Assim também o sábio: / [...] Não busca a fama, / por isso realiza obras.” (Ibid.). A compreensão da grandeza dessa obra será sempre relativa ao modo como é avaliada e assim, aparentemente, isso tende a não ser compreendido também com relação à abundância de vitalidade do Sábio, sua retidão e seu talento, como diz o poema 45: “Uma grande realização parece necessariamente insuficiente; / mas seu efeito será infinito./ Uma grande abundância parece uma torrente; / mas seu efeito será inesgotável./ Uma grande retidão deve parecer tortuosa. / Um grande talento deve parecer uma tolice.” (Ibid.). A sabedoria é uma força atuante no mundo de modo discreto, por isso diz um verso do poema 52: “Preservar a sabedoria é ser forte.” (Ibid.). A

força do Sábio seria proveniente de seu domínio sobre si mesmo e por isso maior que a de quem se volta apenas para exercer poder sobre os outros, como no poema 33: “Quem conhece os outros é inteligente. / Quem conhece a si mesmo é sábio. / Quem vence os outros é forte. / Quem vence a si mesmo é poderoso. / Quem se faz valer tem força de vontade. / Quem é auto-suficiente é rico.” (Ibid.). Saber bastar-se, vencer-se, e conhecer a si mesmo não implica em um acetismo restritivo e desvitalizante, pelo contrário, é essencial saber cultivar a vitalidade de um modo de vida sabiamente desfrutado em suas possibilidades, pois diz o poema 72:

Não tornem a sua habilitação acanhada / nem aborrecida a sua vida, / pois é por causa disso – por não viver na penúria – / que sua vida não é aborrecida. / Assim também o Sábio / reconhece a si mesmo, mas não quer se exhibir. / Ama a si mesmo, mas não busca a fama para si. (Ibid.)

O sábio é sobretudo um ser compreensivo. No entanto, mesmo sendo aquele que melhor compreende a realidade, ele mesmo raramente é compreendido, pois, para que seja diferente, é preciso aprofundar genealogicamente a compreensão, como diz o poema 70: “As palavras têm um ancestral. / Os atos têm um Senhor. / Porque eles não são compreendidos, / eu não sou compreendido. / Nisso se baseia o meu valor: / ser compreendido tão raramente.” (Ibid.). E a compreensão precisa também ser ampliada para considerar outros sentidos, para não se deter nas aparentes contradições, ela precisa compreender o sentido paradoxal da realidade, o que levou Lao-Tzu a dizer, no poema 78: “As palavras verdadeiras parecem paradoxais.” (Ibid.). A compreensão paradoxal permite superar tanto as dicotomias do pensamento lógico, quanto a esterilidade da neutralidade, como vemos na crítica do Sábio chinês a essa posição passiva, no poema 20, onde diz: “estéril! Este nem sim nem não” (LAOZI, 2002). A compreensão paradoxal considera que a divergência tem seu valor e busca superar as oposições antagônicas entre o fácil e o difícil, a grandeza e a pequenez, como diz o poema 63: “engrandeça o pequeno / converta discórdia em virtude / delineie o difícil do fácil / faça o grande de sua pequenez” (Ibid.). O sábio que se volta para compreender o eterno fluxo do devir considera particularmente importante compreender a harmonia dos acontecimentos da existência em seus processos vitais, pois diz um verso do poema 55: “conhecer a harmonia soa: eternidade” (Ibid.)

A noção de harmonia tornou-se, ao longo dos tempos, uma das mais importantes noções estéticas na história das artes. Interpretada de diferentes modos, ela conduziu muitos artistas em seu processo criativo no intuito de comporem harmonicamente suas obras, seja na poesia, na música, na dança, nas artes plásticas ou em outras linguagens.

Essa noção foi pensada de modo originário por um dos pensadores gregos mais emblemáticos daquilo que Nietzsche chamou “a época trágica dos gregos”, a saber, Heráclito, sábio que viveu por volta do século V a.C. e foi denominado de “obscuro” pelos seus contemporâneos, assim se mantendo pela posteridade até o século XIX, quando Hegel e Nietzsche retomam seu pensamento para formular algumas das concepções mais influentes que repercutem em nossa contemporaneidade.

Heráclito pensou a harmonia num sentido que ainda nos parece inusitado, na medida em que concebeu esta como uma divergência concordante, ou uma concordância da divergência, como diz seu fragmento 51: “Não compreendem como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.” (HERÁCLITO, 1980, p. 83), ou ainda o fragmento 8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia.” (Ibid., p. 49)

. Essa que nasce do enfrentamento entre os opostos seria para ele “a mais bela harmonia”. A metáfora do arco e da lira torna-se uma imagem sugestiva quando consideramos o modo como a sonoridade desse instrumento musical é produzida em sua forma atual pela fricção entre as cordas da lira e a corda do arco, todas retesadas.

Essa imagem corresponde à harmonia visível, que os artistas procuram mostrar em suas obras. No entanto, Heráclito considera ainda uma harmonia invisível, que para ele seria mais forte, ou superior à visível (fragmento 54), pois a harmonia seria imanente à condição de oposição entre tensões que se encontram em devir, ou seja, o que vem a ser harmônico é a dinâmica das polaridades que se opõem.

Portanto, a compreensão da harmonia elaborada a partir da interpretação do pensamento de Heráclito é a que se configura por meio do pensamento intuitivo que ele chama de *logos*, referindo-se a uma apreensão em conjunto da realidade efetiva que capta seu sentido imanente em contínua mutação, isto é, como algo vem a ser o que é em determinada conjuntura.

Esse vir-a-ser é para ele uma espécie de jogo entre forças, que em sua relação dinâmica de enfrentamento produz a harmonia pela regulação mútua que este jogo propicia. Esta é uma compreensão lúdica do modo como a existência torna-se o que é e cuja metáfora dada por Heráclito, em seu fragmento 30, é a de um “fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando”(Ibid., p. 65).

Isso significa que a compreensão da harmonia por meio desse *logos* se dá de modo paradoxal, como uma divergência concordante, uma harmonia que surge do conflito ainda que não se mostre nele imediatamente, mas compreensível como dinâmica das oposições.

Assim, a harmonia, como a compreendemos a partir de Heráclito, é uma qualidade sutil, dinâmica, paradoxal, que muitos artistas tentam intuitivamente tornar aparente em suas criações, mas que permanecerá velada em sua plenitude, ainda que possa alcançar possibilidades estéticas extraordinárias.

A compreensão da harmonia requer uma disposição para interpretar a realidade segundo a sabedoria que Heráclito, de modo bastante elíptico, indica, sugere, insinua, como diz no fragmento 35: “É bem necessário serem os homens amantes da sabedoria para investigar muitas coisas.” (Ibid., p. 69) No entanto, “investigar muitas coisas” não conduz necessariamente à sabedoria, como diz o fragmento 40: “Muito saber não ensina sabedoria, [...]” (Ibid., p. 73). Para alcançar a sabedoria, Heráclito aponta a necessidade de uma coragem para pensar acolhendo a verdade que se ausculta em seu vigor próprio, isto é, em primeiro lugar, acolher a verdade no sentido de aceitar que a realidade seja como se mostra, e em segundo lugar, auscultá-la significa uma escuta atenta, mais sensível, com uma percepção ampliada, do sentido profundo que emerge dessa realidade em vigor, como diz o fragmento 112: “Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao longo do vigor.” (Ibid., p. 127)

Heráclito considera necessária a sabedoria para investigar muitas coisas, mas ao mesmo tempo, há para ele um saber que se distingue dos demais porque os reúne, pela apreensão conjunta, que seria a compreensão do pensamento que guia a existência em suas diversas experiências, como ele expressa no fragmento 41: “Um o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo.” (Ibid., p. 73) Sem essa compreensão, diz Heráclito no fragmento 34, os seres humanos estariam como que “surdos” ou “ausentes”, ainda que presentes e capazes de ouvir o discurso enunciador da verdade que vigora, pois, diz ele: “Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito lhes atesta: presentes estão ausentes.” (Ibid., p. 67) Isso seria, para Heráclito, o modo típico de ser dos humanos, como se estes fossem imunes ao sentido profundo desse discurso compreensivo que apresenta o real em seu vir-a-ser, que ele denominou Logos, como diz o fragmento 1: “Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com

estes Logos [...]”(Ibid., p. 43) A profundidade do Logos seria inesgotável, pois não seria possível, para Heráclito, enunciar a compreensão de todos os processos vitais da existência, como no fragmento 45: “Não encontraria a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o Logos que possui.” (Ibid., p. 77) No entanto, ainda que não seja possível dar conta da totalidade dos aspectos da realidade em sua complexidade, para Heráclito é possível supor uma unidade compreendendo tudo que existe, a unidade da diversidade, como diz o fragmento 50: “Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um.” (Ibid., p. 81) Assim, para dar conta da realidade da natureza, a *physis*, em grego, em sua diversidade e mutação contínuas, este Logos, enquanto discurso compreensivo, deve ser também paradoxal, pois o ser em devir é e já não é mais o que se torna em seu vir-a-ser, como diz o fragmento 49a: “Nos mesmos rios entramos e não entramos; somos e não somos.” (Ibid., p. 81)

A linguagem paradoxal do pensamento do sentido foi exposta por Deleuze em sua obra *Lógica do sentido* em termos de uma oposição do paradoxo simultaneamente ao bom senso e ao senso comum, na medida em que a linguagem remete a acontecimentos considerados em devir, nos quais a noção de identidade se dissolve, como vemos na seguinte passagem:

[...] quando os nomes de parada e de repouso são arrastados pelo verbo de puro devir e deslizam na linguagem dos acontecimentos, toda identidade se perde para o eu [...] O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas. (DELEUZE, 1988, p.3)

Nietzsche interpretou o pensamento de Heráclito por essa via e elaborou uma compreensão do caráter trágico da cultura grega, que alcançou seu apogeu nessa época em que surgiram os chamados “pensadores originários”.

A tragicidade da visão de mundo heraclitiana foi considerada por Nietzsche do modo como ele expõe em sua obra *A filosofia na idade trágica dos gregos*, onde diz:

O devir único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma idéia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme. Foi preciso uma energia surpreendente para transformar este feito no seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado. Heráclito chegou a esse ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção da mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se. (NIETZSCHE, 1995, p. 42)

Essa intuição que Nietzsche atribui a Heráclito como “uma idéia terrível e atordoadora” que ele teria convertido numa espécie de “bem-aventurado assombro” é apresentada por Nietzsche como uma compreensão da harmonia do seguinte modo:

‘Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento?’

Sim, grita Heráclito, mas só para o homem limitado que vê as coisas separadas umas das outras e não no seu conjunto, não para o seu *contuitivo*; para este, todos os contrários confluem numa harmonia, invisível, é verdade, ao olhar humano comum, mas inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo. (...) Nesse mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência. [...] Ao mundo só assim o contempla o homem estético, que divisou no artista e na gênese da obra de arte como o conflito da multiplicidade que pode, no entanto, ter em si uma lei e um direito, como o artista se coloca meditativamente acima da sua obra e nela está quando trabalha, como a necessidade e o jogo, o conflito e a harmonia se conjugam constantemente para gerar a obra de arte. (Ibid., p. 49-50)

Em uma passagem do livro *Ecce homo* na qual Nietzsche comenta sobre a “sabedoria trágica” contida em sua obra *O nascimento da tragédia* e refere-se a Heráclito como aquele que melhor desenvolveu essa perspectiva entre os gregos, ele expressa essa afinidade dizendo:

[...] Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘ser’, nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. (NIETZSCHE, 2001, pag. 64)

O pensamento de Nietzsche chega assim a essa compreensão final em sua autobiografia tendo partido da concepção expressa em sua primeira obra, na qual ele pensa o surgimento da arte trágica entre os gregos como resultado da conjunção harmônica dos dois impulsos artísticos opostos que ele chamou de dionisíaco e apolíneo, o que reflete bem a influência da concepção de harmonia do pensamento trágico de Heráclito.

A suprema afirmação da vida em seu vir a ser é expressa por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* e, conclusivamente, em sua autobiografia *Ecce homo* como a formulação de uma sabedoria trágica dionisíaca, que afirma corajosamente até mesmo o sofrimento e tudo o que é estranho e questionável na existência, seus problemas mais duros, as maiores dificuldades.

Esta afirmação se dá a partir de uma perspectiva nascida da abundância de vida e aceita a realidade da existência na mesma medida em que sua força ousa conhecer a verdade. É uma afirmação que se alegra com a própria inesgotabilidade das forças vitais da vontade de potência para ser em si mesma o “eterno prazer do vir a ser”.

A sabedoria trágica é então apresentada por Nietzsche – que nisso reivindica ser pioneiro – como a transposição do dionisíaco num *pathos* filosófico. Entretanto, Nietzsche reconhece em Heráclito um precursor quanto ao que considera decisivo numa filosofia trágica: a afirmação do vir a ser e a concepção do eterno retorno. Esta afirmação é entendida por Nietzsche de modo ativo como aquilo que impulsiona na direção do prazer de que se faça o devir, enquanto força plasmadora e dissolutora.

O caráter dissolutor do devir é pensado por Nietzsche já no *Nascimento da tragédia* através da metáfora do abismo que esconde o pessimismo terrível do sábio Sileno, que sabe ser o sofrimento inerente à condição humana. A arte é pensada então como transfiguração simbolizadora em beleza apolínea que esconde o abismal sofrimento humano. Diz Nietzsche: “Temos pois, nesse quadro que se oferece aos nossos olhos, incomparavelmente simbolizados por meio da arte, o mundo da beleza apolínea, e o abismo que ele oculta, a sabedoria terrível de Sileno” (NIETZSCHE, s/d, p. 34)

A sabedoria trágica dionisíaca aparece então como uma afirmação da realidade da vida capaz de conhecê-la e aceitá-la em seu sofrimento, que é transfigurado pela arte, a qual lhe dá beleza e medida. Como diz Nietzsche, ao expor a condição existencial do homem grego: “toda a sua existência, com tal beleza e medida, estava sobre o abismo escondido do sofrimento e do conhecimento, e o espírito dionisíaco vinha agora mostrar-lhe o fundo do abismo” (Ibid., p. 35)

Nietzsche apresenta então o arauto da sabedoria e da arte dionisíacas através da figura do sátiro do seguinte modo: “Assim vai nascendo esta figura tão fantástica e a princípio tão estranha, do sátiro cheio de entusiasmo e ao mesmo tempo de sabedoria [...] imagem da natureza e dos seus instintos mais poderosos, sim, símbolo desta natureza e ao mesmo tempo arauto da sua sabedoria e da sua arte: músico, poeta, dançarino, visionário numa só pessoa” (Ibid., p. 58).

A sabedoria trágica dionisíaca concebida em *O nascimento da tragédia*, enquanto conjugação de impulsos apolíneos e dionisíacos, foi então considerada por Nietzsche como “uma concepção incomparavelmente mais profunda e mais séria dos problemas éticos e estéticos, concepção que com toda a segurança podemos definir por ‘sabedoria dionisíaca’ expressa em idéias” (Ibid., p. 123). Ele concebe essa sabedoria a partir da caracterização do impulso dionisíaco como a matriz de onde nasceu a arte trágica. Diz ele: “o instinto dionisíaco, com a sua alegria primordial até mesmo perante a dor, é a matriz comum de onde nasceram tanto a música como o mito trágico” (Ibid., p. 149).

À medida que o alegre impulso dionisíaco supera a dor do abismal sofrimento humano criando a arte trágica, ele é avaliado em sua potência de eternização dos momentos. O conhecimento da realidade do sofrimento humano que o espírito dionisíaco tornou possível é transmutado em criação artística e afirmado como transfiguração entusiasmada da profunda dor inerente à condição humana, a dor de saber-se mortal, sofredor, transitório.

Em sua formulação final, a afirmação da existência em seu devir já não se faz unicamente como transfiguração artística e portanto a vida já não depende de uma justificação estética, mas é criada como uma obra de arte, encontrando nesta apenas uma metáfora para inspirar sua *autopoiesis*, e não mais uma “justificativa” de si. Essa mudança de perspectiva já se mostra em *A Gaia Ciência* quando Nietzsche disse: “precisamos aprender com os artistas e, no demais, sermos mais sábios que eles. Pois entre eles essa força sutil que lhes é própria cessa geralmente onde termina a arte e começa a vida; nós, entretanto, nós queremos ser os poetas de nossa vida e isso diante das pequenas coisas do cotidiano” (NIETZSCHE, 2004, p. 195).

Vê-se, portanto, que se opera em Nietzsche uma ampliação do sentido trágico, da criação artística para a criação do próprio modo de vida como uma obra de arte, um poema, ou ainda, *corpoema*. A visão trágica da vida é apresentada nessa obra como a que se desenvolve a partir de uma abundância de vitalidade e torna possível uma arte dionisíaca, constituindo ainda o supremo critério de valor desta, numa avaliação fisiológica da arte, como expressa Nietzsche: “existem dois tipos de sofredores, aqueles que sofrem de superabundância de vida, que desejam uma arte dionisíaca e também uma visão trágica da vida interior e exterior e a seguir aqueles que sofrem de apauperamento vital”, e indica seu

critério de apreciação estética: “Quanto a todas as valorações estéticas, sirvo-me agora desta distinção capital, pergunto em cada caso: “a fome ou a abundância o criaram?”(Ibid., p. 266).

Em *Assim falou Zaratustra*, a sabedoria trágica dionisíaca é pensada por Nietzsche como uma selvagem sabedoria que oferece uma imagem da vida muito próxima de como ela se mostra, embora Zaratustra afirme que, do fundo do seu ser, seu amor dirige-se propriamente à vida e à sabedoria apenas quando ela fala da vida. Diz ele: “E, quando conversei a sós com a minha selvagem sabedoria, disse-me esta, zangada: ‘Tu queres, desejas, amas; e somente por isso louvas a vida!’”(NIETZSCHE, 2003, p. 138-139). Isso leva Zaratustra a comentar sua relação com a sabedoria e com a vida dizendo:

Do fundo do meu ser, amo somente a vida [...] Que, porém, eu seja condescendente com a sabedoria, e muitas vezes condescendente demais: isto provém de que ela me lembra demasiado a vida! [...] Tem-se sede dela e não se fica saciado, olha-se para ela através de véus [...] mutável, é ela, e voluntariosa (Ibid., p. 139).

A sabedoria trágica dionisíaca apresenta-se então como uma sabedoria selvagem porque é animada pelos impulsos dionisíacos; mutável, porque afirma o devir; voluntariosa, pois sabe que é por querer que ama a vida, esta à qual Zaratustra atribuiu a vontade de potência como característica principal, por ter sempre que superar a si mesma. Olha-se para a sabedoria através dos véus da arte trágica, com sua aparência apolínea, e vê-se que ela “lembra demasiado a vida”.

Assim, a sabedoria trágica dionisíaca pode ser considerada como a que conduz a criar a própria vida como uma obra de arte trágica. E Nietzsche vai ainda mais longe na afirmação da íntima relação entre a vida e a sabedoria quando escreve em *O outro canto de dança* – no qual Zaratustra aparece como quem acompanha a vida em sua dança desenfreada, seguindo-lhe as menores pegadas – o que a vida diz a Zaratustra sobre sua sabedoria: “Se algum dia a tua sabedoria te abandonasse, ah, então, logo te abandonaria, também, o meu amor” (Ibid., p. 269). Aqui se evidencia que, nessa íntima ligação entre a sabedoria trágica dionisíaca e a vida, a vida ama apenas aquele que com sua sabedoria ama a vida.

Para entendermos melhor em que constitui este sentimento trágico de amor à vida, devemos considerar o exposto no *Crepúsculo dos ídolos* e reproduzido no *Ecce homo*, onde se encontra a formulação definitiva de sua sabedoria trágica dionisíaca.

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “A psicologia do orgasmo enquanto uma psicologia de um sentimento de vida e de força transbordante, no interior do qual mesmo o sofrimento atua enquanto um estimulante, me deu a chave para o conceito do sentimento trágico”(NIETZSCHE, 2000, p. 117-118). Isso significa que a partir de uma abundância de forças vitais se encara até mesmo o sofrimento como um estimulante que desafia o ser humano em seu processo vital de auto-superação criadora da existência enquanto modo próprio de viver. Eis porque, em seguida, Nietzsche chamou então dionisíaco “O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade (Idem)”, pois ele considera que a vontade que move o impulso trágico dionisíaco é o de “ser por si mesmo o eterno prazer do vir a ser (Idem)”.

Isto também se apresenta num dos fragmentos póstumos em que Nietzsche diz: “Com o nome de Dionisos é batizado o devir entendido de um modo ativo, em empatia subjetiva”. Este impulso dionisíaco é pensado como uma tendência que “empurra na direção do devir, do prazer de que se faça o devir, isto é, do construir e do destruir”. O impulso apolíneo, por outro lado, é pensado assim: “com o nome ‘apolíneo’ passa a ser designada a comovida fixação diante de um mundo inventado e sonhado, diante do mundo da bela aparência como uma salvação frente ao devir”, ou ainda como uma tendência que “quer eterna a aparição”. A arte trágica, definida então como sendo “rica em ambas as experiências, passa a ser caracterizada como conjunção e reconciliação entre Apolo e Dionisos” (NIETZSCHE, 2002, p. 144).

Por isso, no *Ecce homo*, Nietzsche considerou-se pioneiro na formulação dessa sabedoria trágica dionisíaca, o que expressou dizendo: “Antes de mim, não há essa transposição do dionisíaco num *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica”(NIETZSCHE, 2001, p. 64). Assim, pode-se considerar a sabedoria trágica dionisíaca como um *pathos* filosófico afirmativo, que Nietzsche caracterizou como o “*pathos* afirmativo *par excellence*” ou “*pathos* trágico”.

Isto coincide com a apresentação que Nietzsche faz do pensamento do eterno retorno - segundo o qual é preciso ver a vida como uma obra de arte à qual se pede um Bis! - no *Ecce homo*, como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (Ibid. p. 83). Esta consideração se encontra em meio ao comentário que faz ao *Assim falou Zaratustra*, a respeito do qual ele diz: “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali ato supremo” (Ibid., p.

88). Em seguida ele diz ser Zaratustra o “mais afirmativo dos espíritos” em quem “todos os opostos se fundem numa nova unidade” e que “se sente como a forma suprema de tudo o que é”. E acrescenta ainda uma descrição de Zaratustra como uma figuração de *Dionisos*: “Zaratustra é um dançarino -: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’”(Ibid., p. 90).

A sabedoria trágica dionisíaca, como expressão da vontade que afirma a vida em seu vir a ser, encontra no imperativo que o poeta Píndaro estabeleceu – o “tornar-se o que se é” – o sentido maior de seu impulso trágico de autocriação. Isto se evidencia no comentário que Nietzsche faz no *Ecce homo* ao significado do subtítulo do livro. Diz ele: “com isso, toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do amor de si [...] Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias” (Ibid., p. 48).

Isso conduz a uma compreensão da sabedoria trágica dionisíaca em sintonia com a fórmula do *amor fati* nietzschiano, a qual é descrita assim no *Ecce homo*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário [...] mas amá-lo”(Ibid., p. 51).

Apesar de toda essa elaboração no sentido de pensar uma sabedoria trágica, e de toda a crítica da linguagem conceitual expressa por Nietzsche desde o início de sua obra, privilegiando as linguagens artísticas, especialmente a linguagem poética pela qual ele se expressou, particularmente em *Assim falou Zaratustra*, Deleuze e Guattari expressaram em *O que é a filosofia?* uma tentativa de definir a especificidade da filosofia diferenciando-a da sabedoria, e conseqüentemente o filósofo do sábio, de forma estranhamente inadequada, na medida em que, sem muito conhecimento do pensamento oriental, particularmente o chinês, buscaram caracterizar os sábios como aqueles que pensariam através de figuras, pré-filosóficos, seriam fundadores de religiões, metafísicos, estabeleceriam sempre algo transcendente em meio à imanência. Quanto a pensarem através de figuras, ou numa linguagem figurativa, isso é o que mais os aproximam de Nietzsche. No entanto, dizem eles:

as outras civilizações tinham Sábios, mas os gregos apresentam esses ‘amigos’ que não são simplesmente sábios mais modestos. Seriam os gregos

que teriam sancionado a morte do Sábio, e o teriam substituído pelo filósofo, os amigos da sabedoria, aqueles que procuram a sabedoria, mas não a possuem formalmente. Mas não haveria somente diferença de grau, como numa escala, entre o filósofo e o sábio: o velho sábio vindo do Oriente pensa talvez por figura, enquanto o filósofo inventa e pensa o Conceito. A sabedoria mudou muito, tanto mais difícil tornou-se saber o que significa ‘amigo’, mesmo e sobretudo entre os gregos. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 10-11)

Essa tendência para “sancionar” ou “decretar” a morte do Sábio, do Homem, do Sujeito, de Deus, da Filosofia, da Arte, da História, etc, parece já bem desgastada, na medida em que essas mortes são, justamente, *figuras* de um pensamento que se serve delas para pensar, conceitualmente ou não, questões muito diversas relativas à história ocidental, que nunca se deixam esgotar ou exaurir por meio dessas “sanções” ou “decretos”, os quais nunca impediram que esses mortos permanecessem vivos ou eventualmente fossem ressuscitados, como Nietzsche fez com a figura de *Dionisos*, o deus que nasceu duas vezes na mitologia grega e continua renascendo, desde sua origem estrangeira para os gregos e oriental para toda as tradições orais registradas pelos gregos de sua mitologia.

Os filósofos não “substituíram” os sábios simplesmente porque o pensamento da diferença que deu à luz a filosofia deleuzeana afirma o caráter insubstituível do ser em devir singular dos grandes pensadores, dos quais não se pode excluir os sábios. Estes, insubstituíveis pela potência criadora, geradora de formas intelectuais e práticas de vida, requerem que sejamos dignos de pensá-los com a compreensão paradoxal expressa por Deleuze e Guattari, quando pensam que o não filosófico está no coração da filosofia. Dizem eles:

Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pré-suposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não conceitual. Esta compreensão intuitiva varia ainda segundo a maneira pela qual o plano está traçado. [...] Pré-filosófica não significa nada que pré-exista, mas algo que não existe fora da filosofia, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, (Ibid.,p. 57)

Estas condições internas supostas pela filosofia como pré-filosóficas são as condições imanentes em que o pensamento filosófico ocorre produzindo conceitos e o pensamento sábio ocorre gerando figuras. A experimentação da compreensão constitutiva da *autopoiesis* do

corpoema pensa numa linguagem tanto conceitual quanto figurativa, filosófica e poeticamente, buscando paradoxalmente aprofundar e ampliar a compreensão, transitando entre o filosófico dos conceitos e o pré-filosófico das figuras de linguagem, de modo que é preciso muito “tato” para lidar com essa distinção um tanto precipitada entre a filosofia e a sabedoria, afinal de contas, dizem eles: “Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante,” (Ibid., p. 58). Essa experimentação compreensiva da imanência que abordamos em Lau-Tzu, Heráclito e Nietzsche, e que se expressa, na linguagem figurada da sabedoria, sem instaurar qualquer ordem transcendente, serve para desconstruir a imagem que Deleuze e Guattari apresentaram do Sábio como “personagem da religião”, como dizem eles:

Os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos. Eles se opõem, neste sentido, aos Sábios, que são personagens da religião, pregadores, porque concebem a instauração de uma ordem sempre transcendente, [...], e há filosofia cada vez que houver imanência, (Ibid., p. 60)

Para tirarmos as aspas colocadas por eles na “‘filosofia’ chinesa”, podemos partir de Nietzsche, de sua afirmação de que o conceito é o resultado da elaboração do significado da metáfora, e portanto é uma espécie de metáfora que se esqueceu disso, ou de Lau-Tzu, de sua concepção do Tao como um caminho, um sentido, ou curso, das mutações dos acontecimentos do devir, que nunca se fixa como um sentido transcendente, pois é tão intrínseco aos fluxos e portanto circunstancial, transitório, efêmero, quanto o fluxo maquínico da produção desejante no pensamento de Deleuze e Guattari. Poderíamos então compreender cada vez melhor o Tao e assim tornarmos o “Sim” deles à “filosofia chinesa” uma afirmação efetiva do caráter filosófico do pensamento taoísta. Eis o que eles dizem:

Pode-se falar de uma ‘filosofia’ chinesa, hindu, judaica, islâmica? Sim na medida em que o pensar ocorre sobre um plano de imanência que pode ser povoado de figuras tanto quanto de conceitos. Este plano de imanência, todavia, não é exatamente filosófico, mas pré-filosófico. (Ibid., p. 122)

Nietzsche já havia indicado essa potência conceitual como aquela de volatizar as metáforas intuitivas ou dissolver imagens, portanto, além de ter uma figura como origem, o conceito é uma possibilidade disponível a todo ser humano e não é exclusividade do filósofo, embora este os elabore mais, quando a isto se dedica, o que distancia o mundo conceitual do mundo sensível. Em *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*

ele apresenta essa característica como a que nos distingue dos animais: “Tudo o que distingue o homem do animal depende desta capacidade de volatizar as metáforas intuitivas num esquema, ou de dissolver uma imagem num conceito.” (NIETZSCHE, 2001, p. 70).

François Jullien, o sinólogo citado por Deleuze e Guattari como referência para considerar o pensamento chinês, elaborou, em *Um sábio não tem idéia*, uma crítica ao modo como eles situaram a sabedoria em relação à filosofia, como se só esta tivesse pensado a pura imanência e a sabedoria fosse assunto da religião. Diz ele: “Ora, observando melhor, pode-se descobrir, na China, um pensamento da sabedoria que só se constituiu como tal demarcando-se (bem cedo) da religião” (p. 89). Ele apresenta a sabedoria chinesa como um pensamento da imanência, que não pensou a imanência como plano, mas como “fundo de imanência”. O pensamento paradoxal da sabedoria seria não-disjuntivo e permitiria um trânsito entre os sentidos de uma oposição, como a noção de um vazio que estaria sempre cheio de possibilidades. Diz Jullien:

Cheio e vazio se demarcam um ao outro como o isto e o aquilo, esses termos não são apenas antitéticos mas disjuntivos. O que caracteriza a consideração de sabedoria, em compensação, é que, evitando a disjunção – “cheio” de um lado, ‘vazio’ do outro -, ela se mantém constantemente na transição de um ao outro; (JULLIEN, 2000, p. 224)

Justamente por isso a sabedoria chinesa taoísta não supõe nenhuma fixidez, portanto nenhum elemento transcendente em sentido absoluto, ao contrário do que supuseram Deleuze e Guattari. Diz o pensador taoísta:

a característica da consideração de sabedoria é que ela não tem rigidez nem fixidez; em vez de confiar numa estabilidade, das coisas ou das significações, que sabemos ilusória, ela sabe, por sua flutuação mesma, acomodar-se à inconstância delas. Melhor: é modificando-se sem cessar que ela vai sempre ao fundo das coisas. (Ibid., p. 226)

Jullien foi citado por Deleuze e Guattari por conta de sua obra *Figuras da imanência*, na qual eles encontraram uma referência para pensar o *I Ching*, o Clássico das Mutações do pensamento taoísta chinês, o qual é descrito assim por eles:

O pensamento chinês inscreve sobre o plano, numa espécie de ir e vir, os movimentos diagramáticos de um pensamento-Natureza, yin e yang, e os hexagramas são os cortes do plano, as ordenadas intensivas destes movimentos infinitos, com seus componentes com traços contínuos e descontínuos. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 120)

No entanto, esse pensamento-natureza descrito acima foi interpretado como o que estabeleceria uma relação com um elemento transcendente, inexistente segundo Jullien, pois, para este, o pensamento chinês não pensa em termos de forma, noção estática, mas em tomar forma, atualização, o que corresponde ao modo como ocorre, no livro das mutações, uma relação de conversão entre figuras que visa a realçar a coerência da mutação. Isso decorre de o pensamento chinês taoísta que gerou o clássico ser “Uma reflexão que não parou de se desenvolver, favorecendo uma compreensão processiva da realidade, e que culminou numa lógica de um outro tipo: a da imanência.” (JULLIEN, 1997, p. 239)

Portanto, a diferença entre o sábio e o filósofo agora já não será mais correspondente à oposição entre pensamento do transcendente e pensamento imanente, mas apenas àquela entre figura e conceito. E a sabedoria taoísta chinesa povoa seu fundo de imanência com suas figuras assim como o pensamento filosófico ocidental povoa seu plano de imanência com seus conceitos. Além disso, a sabedoria não é somente oriental e Heráclito povoou o fundo de imanência de seu profundo Logos com as figuras do fogo eternamente vivo da energia que move o mundo, do rio sempre-renovado do devir, da harmonia do arco e da lira, do Aion criança brincando por toda eternidade, da boca sibilante das pitonisas que dão sinais, entre outras.

Considerando assim a sabedoria como algo que também se apresentou no Ocidente, Edgar Morin afirma: “Quando se toma como fundamento o socratismo, o epicurismo, o estoicismo, o que se constata é um conjunto de regras para uma vida que se pode chamar sábia.” (MORIN, 2005, p. 47). O pensador da complexidade não descarta a diferença entre as modalidades de sabedoria e suas práticas, pois, diz ele:

Recorrendo às práticas orientais, por vezes elas mesmas ocidentalizadas, e mesmo degradadas, porque ‘cronometradas’, como tudo que pertence a nosso mundo ocidental, o que acabaremos finalmente por aprender através delas? [...] É o que ocorre, igualmente, com a prática de uma meditação que consiste em assumir o vazio ou o silêncio em si. É uma prática diferente da nossa meditação ocidental, que consiste em refletir sobre qualquer coisa, [...] (Ibid., p. 50)

Esta diferença entre práticas de meditação pode ser ser melhor esclarecida quando consideramos a perspectiva histórica apresentada por Foucault em *A hermenêutica do sujeito* onde ele refere-se aos sentidos diversos que a noção de meditação teve desde a antiguidade:

A palavra latina *meditatio* (ou o verbo *meditari*) traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân* não têm de modo algum a mesma significação daquilo que chamamos, ao menos hoje, isto é, nos

séculos XIX e XX, ‘meditação’. *Meléte* é exercício. *Meletân* está muito próximo, por exemplo, de *gymnazein*, que [significa] ‘exercitar-se’, treinar; [...] *meletân* por sua vez é antes uma espécie de exercício de pensamento, exercício ‘em pensamento’, mas que, repito, é muito diferente do que entendemos por meditação. Por meditação usualmente entendemos: uma tentativa para pensar com intensidade particular em alguma coisa sem aprofundar seu sentido; ou então deixar o próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual se pensa. (FOUCAULT, 2004, p. 428-429)

Essa é a história da meditação no sentido ocidental de práticas de reflexão feitas, particularmente em relação a leituras filosóficas, mas também em relação à morte. É um exercício que não se direciona para a interpretação do texto, mas, num primeiro sentido, para um exercício de apropriação de um pensamento e num segundo sentido, para uma experiência de pensamento, como diz Foucault abordando as práticas estoicas:

meletân consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento. Portanto, não se trata absolutamente de, dado um texto, esforçar-se por [perguntar] o que ele quis dizer. De modo algum está-se direcionado no sentido da exegese. Na *meditatio*, ao contrário, trata-se de apropriar-se [de um pensamento], de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. [...] Em segundo lugar, *meditatio* - e é seu outro aspecto - consiste em fazer uma espécie de experiência, experiência de identificação. Quero com isto dizer que na *meditatio* trata-se não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa que se pensa. (Ibid., p. 429)

Portanto, no primeiro sentido, o sujeito põe em jogo um pensamento do qual ele busca apropriar-se, no segundo, o sujeito é que é posto em jogo pelo pensamento que é experimentado como condição fictícia. Esse segundo sentido Foucault associa com a meditação cartesiana. Diz ele:

Trata-se de um tipo bem diferente de jogo: não mais jogo do sujeito com seu próprio pensamento ou seus próprios pensamentos, mas jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito. [...] é, no fundo, exatamente o que Descartes realizou nas *Meditações*, [...] Descartes se põe na situação do sujeito que duvida de tudo, sem de resto interrogar-se acerca de tudo que poderia ser dubitável ou tudo de que se poderia duvidar. [...] Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento: pois bem, é esta, no fundo, a função meditativa que deve ter a leitura filosófica [...] função meditativa como exercício do sujeito que se põe pelo pensamento em uma situação fictícia na qual se experimenta a si mesmo, (Ibid., p. 430)

Supondo que a palavra *sapiens* signifique, a partir da modernidade, no mínimo, razão, e no máximo, sabedoria, Edgar Morin compreende que o humano é tanto *sapiens* como *demens*, pois seria inerente ao humano tanto a possibilidade da racionalidade quanto da loucura, do delírio, da paixão arrebatadora. Sua noção de sabedoria também está voltada para a compreensão, como diz a seguinte passagem de seu texto *Necessária e impossível sabedoria*: “Refletir é ensaiar, e uma vez que foi possível contextualizar, compreender, ver qual pode ser o sentido, quais podem ser as perspectivas. Mais uma vez, para mim, a linha de força de uma sabedoria moderna consistiria na compreensão.” (Ibid., p. 64). Embora a compreensão seja o caminho da sabedoria para a complexidade, Morin não deseja que a sabedoria se torne uma obsessão espiritual, como se vê contemporaneamente com os vários modismos de “espiritualidade oriental”, e por isso acrescenta: “digo a mim mesmo que tenho necessidade de conhecimento complexo [...] A sabedoria deve saber que contem em si uma contradição; é inteiramente loucura viver muito sabiamente.” (Ibid., p. 66). Aqui lembramos Nietzsche quando diz através de Zarathustra: “Eu desejaria dar e distribuir tanto, que os sábios dentre os homens voltassem a alegrar-se de sua loucura e os pobres, de sua riqueza.” (NIETZSCHE, 2003, p. 33)

Enfim, a experiência da sabedoria que se pode viver através da experimentação da compreensão precisa conjugar os sentidos de profundidade e abrangência, considerando que eles não se excluem mutuamente e que, mais ainda, chega-se à profundidade através da percepção do que se manifesta na realidade aparente, portanto na superfície das coisas. Isto foi bem compreendido por Nietzsche, conforme nos explica Clément Rosset em sua obra *Alegria: a força maior*, onde diz: “A superfície não é para Nietzsche o que se opõe à profundidade, mas ao contrário, o que permite a profundidade ser visível, aquilo através do que a profundidade se manifesta” (ROSSET, 2000, p. 58)

Para concluir esta discussão da experiência da sabedoria damos a palavra ao poeta Fernando Pessoa que através de seu heterônimo Ricardo Reis diz no poema *Sábio é o que se contenta...*:

Sábio é o que se contenta com o espetáculo do mundo,
E ao beber nem recorda
Que já bebeu na vida,
Para quem tudo é novo
E imarcescível sempre.

Coroem-no pâmpanos, ou heras, ou rosas volúteis,
Ele sabe que a vida

Passa por ele e tanto
Corta à flor como a ele
De Átropos a tesoura.

Mas ele sabe fazer que a cor do vinho esconda isto,
Que o seu sabor orgíaco
Apague o gosto às horas,
Como a uma voz chorando
O passar das bacantes

E ele espera, contente quase e bebedor tranqüilo,
E apenas desejando
Num desejo mal tido
Que a abominável onda
O não molhe tão cedo.

(PESSOA, 1980, p. 186-187)

CONCLUSÃO: Abertura ao devir...

Abrir-se ao devir significa esperar pelo inesperado, como disse Heráclito, mas não de modo passivo, embora ainda passional. O *pathos corpoético* é uma disposição afetiva para a criação de novas possibilidades de vida.

A cartografia genealógica da *autopoiesis* do *corpoema* chega a uma conclusão, provisória, enunciando uma série posições alcançadas ao longo do percurso cartográfico:

- O *corpoema* é um corpo criador que se torna poeta da própria existência, considerando-a como fenômeno estético, para compor, com a unidade de um estilo em si mesmo diversificado nos modos de expressão e linguagens, a vida como obra de arte.
- A *autopoiesis* é antropofágica pela reapropriação do ócio como atividade criadora, por força do impulso lúdico de incorporação seletiva e apropriativa da alteridade, da diferença, do estrangeiro e do esquivo, para compor um estilo singular na estética da existência corpoética.
- A habitação *corpoética* do mundo ocorre pela apropriação de si mesmo experimentada na criação poética, que instaura o ser pela linguagem, lançando-o na aventura terrena de tornar-se o que se é.
- As práticas de si *corpoéticas*, voltadas para a poetização do corpo e a incorporação da poesia, configuram um estilo singular de estética da existência autopoietica.
- Os poemas corporais são fluxos de linguagem componentes da heterogênesse do processo de subjetivação autopoietico, que constituem o *corpoema* como um corpo-sem-órgãos, enquanto plano de consistência imanente dos fluxos de intensidade criadora.
- A proposta pedagógica da *autopoiesis* é a de uma auto-educação voltada para a *vita poemática* do *corpoema*, como aprendizagem autônoma, transdisciplinar e multirreferencial, de como fazer da vida uma obra de arte.
- A educação ambiental autopoietica configura uma reterritorialização ecosófica do modo de habitar o planeta a partir do acontecimento ambiental da crise ecológica do superaquecimento planetário.

- A educação somática autopoietica tem como fio condutor a qualidade estética dos impulsos de incorporação da poesia e de poetização do corpo, constitutivos da estética da existência corpoética.
- A educação política autopoietica está voltada para a conquista de autonomia coletiva por meio do agenciamento rizomático de práticas de liberdade constitutivas da estética da existência *corpoética*.
- A educação afetiva autopoietica volta-se para a estética da existência *corpoética*, constituída por práticas de si que operam a transmutação afetiva dos valores experimentados, por meio de saberes e técnicas etopoieticos, criadores de uma ética singular.
- A educação autopoietica para a expressividade está voltada para as linguagens corpoéticas de expressão da poetização do corpo e da incorporação da poesia.
- A educação autopoietica para a compreensão volta-se para a consideração corpoética da sabedoria de afirmação da vida em seu sentido de harmonia, ainda que este misteriosamente não se mostre evidente.
- A autopoiesis do corpoema se configura como uma arte de viver, cuja estética da existência corpoética faz da vida uma obra de arte: o devir-arte da vida, ao qual se abre esta provisória conclusão...

REFERÊNCIAS

- ABATH, Guilherme M. *Nietzsche e a medicina*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume, 2002.
- ALVES, Rubem. *Ao professor, com o meu carinho*. Campinas, SP: Verus Ed., 2004.
- _____. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Estórias de quem gosta de ensinar*. 12ª ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1988.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- _____. *O amor natural*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ANDRADE, Oswald de. *Oswald de Andrade*. Seleção de textos, notas... por Jorge Schwartz. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1988.
- _____. *Obras completas de Oswald de Andrade: o santeiro do mangue e outros poemas*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1991.
- _____. *Obras completas de Oswald de Andrade: primeiro caderno do aluno de poesia Oswald de Andrade*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1991.
- _____. *Obras completas: vol. VI..* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Eros*. Lisboa: Relógio D'Água, 1990.
- AQUINO, Julio Groppa; CORAZZA, Sandra Mara (Orgs.). *Abecedário: educação da diferença*. Campinas, SP: Papyrus, 2009.
- ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARANTES, Valéria Amorim (Org.). *Humor e alegria na educação*. São Paulo: Summus, 2006.

ATLAN, Henri. *Entre o cristal e a fumaça: ensaio sobre a organização do ser vivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Caminhos percorridos e terras incógnitas: encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

_____. *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

_____. *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

_____. *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

AZEVEDO, Sônia Machado de. *O papel do corpo no corpo do ator*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *A poética do espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARBA, Eugenio. *Além das ilhas flutuantes*. São Paulo: Hucitec, 1991.

BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles (Orgs.). *Assim falou Nietzsche II: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BARTHES, Roland et al. *Linguística e literatura*. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1980.

BATAILLE, George. *A literatura e o mal*. Porto Alegre: L&PM Ed., 1989.

BATESON, Gregory. *Mente e natureza: a unidade necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

BATTOK, Gregory. *A nova arte*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

BAUDELAIRE, Charles. *Obras estéticas: filosofia da imaginação criadora*. Vozes, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. *A arte da vida*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. São Paulo: Ática, 1990. Uma seleção dos principais textos do líder negro.
- BIRNBAUM, Antonia. *Nietzsche, Las aventuras del heroísmo*. Tradução de Arturo Rocha Cortez. México: FCE, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- BOAVENTURA, Maria Eugenia. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985. (ensaios 114)
- BOGUE, Ronald. *Deleuze and Guattari*. Londres: Routledge, 1990.
- BOLLON, Patrice. *A moral da máscara*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo e ecologia*. In: WOODCOCK, George (Org.). *Os grandes escritos anarquistas*. 4ª ed. São Paulo: L&PM, 1990.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo: GEN, n. 2-25, 1996-2009.
- CAMPOS, Haroldo de. *A arte no horizonte do provável*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- _____. *O ponto de mutação*: 7ª ed. São Paulo: Cultrix, 1988.
- CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.
- CARDOSO JUNIOR, Hélio Rebello; SANTANA, Roberto Duarte. *Inconsciente-multiplicidade: conceito, problemas e práticas segundo Delleuze e Guattari*. São Paulo: UNESP, 2007.
- CARVALHO, Isabel Cristina Moura. *As transformações na cultura e o debate ecológico: desafios políticos para a educação ambiental*. In: PADUA, Suzana Machado; TABANEZ, Marlene F. (orgs.). *Educação ambiental: caminhos trilhados no Brasil*. Brasília: IPÊ, 1997.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Tradução de Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. *Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

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

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp; Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

CHACRA, Sandra. *Natureza e sentido da improvisação teatral*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CLARK, John. *The anarchist moment: reflection on culture, nature and power*. Montréal, Québec; Buffalo, EUA: Black Rose Books, 1986.

COHEN, Renato. *Performance como linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Tradução de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

COURTNEY, Richard. *Jogo, teatro & pensamento*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche espírito artístico*. Londrina: Ed. CEFIL, 2003.

CURY, José João. *O teatro de Oswald de Andrade: ideologia, intertextualidade e escritura*. São Paulo: Annablume, 2003.

CZAPSKI, Silvia. *Os diferentes matizes da educação ambiental no Brasil*. Brasília: MMA, 2009.

DANIELOU, Alain. *Shiva e Dioniso*. Tradução de Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

- _____. *Diferença e repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Espinoza e os signos*. Porto: Rés Ed., [198?].
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés Ed., [197?].
- _____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pré-textos, 1988.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995-2008. 5 v.
- _____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.
- _____. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munhoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993. (Série pensamento e ação no magistério).
- _____. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- _____. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad*. Tradução para o espanhol de Stella Mastrángelo. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- DUNCAN, Isadora. *Minha vida*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- DURING, Simon. *Foucault and literature: towards a genealogy of writing*. London: Routledge, 1992.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Zaratustra*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Por que Nietzsche?*. Rio de Janeiro: Achiamé, [198-?].
- _____. *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.
- ESTEBAN, Claude. *Crítica da razão poética*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação – *Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). A fidelidade à terra – *Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FEITOSA, Charles et al (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

FERNANDES, Ciane. O corpo em movimento: o sistema Lban/Bartenieff... 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2006.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. (Coleção Conexões).

_____. *Nietzsche educador: negatividade, afirmação e antropofagia*. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

FONSECA, Maria Augusta. *Oswald de Andrade, 1890-1954: biografia*. São Paulo: Art ed.: Secretaria de estado da Cultura, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A ordem do discurso*. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *As palavras e as coisas*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Coleção Ditos & Escritos, v. 2).

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (Coleção Ditos & Escritos, v. 3).

_____. *Estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Coleção Ditos & Escritos, v. 4).

_____. *Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos & Escritos, v. 5).

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Microfísica do poder*. 8ª ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *O que é um autor*. Portugal: Vega/ Passagens, 1992.

_____. *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. 2ª ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. (Coleção Ditos & Escritos, v. 1).

_____. *Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos & Escritos, v. 6).

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France 1970-1982*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1983.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

FREZZATI JUNIOR., Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

FROMM, Erich. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia Ltda., 1988.

FUGANTI, Luiz. Agenciamento. In: AQUINO, Julio Groppa; CORAZZA, Sandra Mara (Orgs.). *Abecedário: educação da diferença*. Campinas, SP: Papyrus, 2009.

FUX, María. *Dança, experiência de vida*. 2ª ed. São Paulo: Summus, [1983?].

GALEFFI, Dante Augusto. *Filosofar e educar; inquietações pensantes*. Salvador: Quarteto, 2003.

_____. *O diálogo como experiência filosófica fundamental na educação básica*. In: BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (Orgs.). *Filosofia, aprendizagem, experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *O rigor nas pesquisas qualitativas: uma abordagem fenomenológica em chave transdisciplinar*. In: MACEDO, Roberto Sidnei; GALEFFI, Dante; PIMENTEL, Álamo. *Um rigor outro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

_____. *O ser-sendo da filosofia*. Salvador: Ed. UFBA, 2001.

GALEFFI, Dante Augusto; MODESTO, Maria Aparecida; SOUZA, Cláudio Reynaldo (Orgs.). *Epistemologia, construção e difusão do conhecimento: perspectivas em ação*. Salvador: EDUNEB, 2011.

GALEFFI, Dante; MACEDO, Roberto Sidnei; PIMENTEL, Álamo. *Um rigor outro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

- GALLO, Sílvio. *Deleuze & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- GARAUDY, Roger. *Dançar a vida*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- GARDIN, Carlos. *O teatro antropofágico de Oswald de Andrade: da ação teatral ao teatro de ação*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 1995.
- GEORGE, David. *Teatro e antropofagia*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Global, 1985.
- GELADO, Viviana. *Poéticas da transgressão: vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América Latina*. Rio de Janeiro: 7Letras; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2006.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da moral*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1997.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIL, José. *Metamorfoses do corpo*. 2ª ed. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- GIL, José. *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. Curitiba: Criar Edições, 2001.
- GONDRA, José; KOHAN, Walter (Orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. 11ª ed. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2001.
- _____. *Caosmose*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Claudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papyrus, 1988.
- _____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 3ª ed. Tradução de Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica – cartografias do desejo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HADDOCK-LOBO, Rafael (org.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- HALEVY, Daniel. *A vida de Nietzsche*. Tradução de Jerónimo Monteiro. São Paulo: Editora Assunção, s/d.

HEBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A experiência do pensar*. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. *Arte y poesía*. Tradução para o espanhol de Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ediciones Destino, 2002.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Ser e tempo, parte I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Ser e tempo, parte II*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERÁCLITO. *Fragmentos: Origem do pensamento*. Tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Hipérion*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994.

HOUAISS, Antônio. *Drummond mais seis poetas e um problema*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

HÜHNE, Leda Miranda (Org.). *Fernando pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.

INNERARITY, Daniel. *A filosofia como uma das belas artes*. Tradução de Cristina Rodrigues, Artur Guerra. Lisboa: Teorema, 1995.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Nietzsche: Estilo e moral*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Unijuí, 2002.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4ª ed Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JULLIEN, François. *Figuras da imanência*. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Um sábio nao tem idéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

KRASTANOV, Stefan Vasilev. *Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral*. Jundiaí: Paco Editorial, 2001.

KRISHNAMURTI, J. *O homem livre*. São Paulo: Cultrix, [197-?].

_____. *Reflexões sobre a vida*. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1979.

KRITERION: revista de filosofia. Belo Horizonte: UFMG, v. 26, n.74-75, Janeiro a dezembro, 1985.

LABAN, Rudolf. *Domínio do movimento*. 2ª ed. São Paulo: Summus, 1978.

LACOSTE, Jean. *A filosofia da arte*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Tradução de Virgínia de Araújo Figueiredo e João Camilo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAMPERT, Richard. *Nietzsche's teaching*. Dexter: Yale University Press, 1986.

LANCELIN, Aude; LEMONNIER, Marie. *Os filósofos e o amor: de Sócrates a Simone de Beauvoir*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

LAO TSE. *Tao te king*. Tradução, apresentação e notas Pedro Tornaghi. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

_____. *Tao te king: o livro do sentido e da vida*. Tradução e introdução Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, [198-?].

LAO-TZU. *Tao-te king: o livro do sentido e da vida*. 8ª ed. Texto e comentário de Richard Wilhelm. Tradução de Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 2000.

LAOZI. *Dào dè Jìng*. Tradução e organização de Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Hedra, 2002.

LARMORE, Charles. *As práticas do eu*. São Paulo: Loyola, 2008.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. 4ª ed. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LASZLO, Ervin. *A crise final*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

LEFREBVRE, Henri. *Nietzsche*. Tradução de Ángeles H. de Gaos. México: FCE, 1993.

LEIS, Héctor R.(Org.). *Ecologia e política mundial*. Rio de Janeiro: FASE: Vozes: AIRI/PUC-Rios, 1991

LIMA JUNIOR, *Corpoética: cosquinhas filosóficas no umbigo da utopia*. São Paulo: Paulinas, 1988.

LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência*. Simpósio Innternacional de Filosofia, 2004. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

_____. *Nietzsche/Deleuze: imagem, literatura e educação*. Simpósio Innternacional de Filosofia, 2005. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

_____. *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2001.

_____. *Razão nômade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio de Sousa; VERAS, Alexandre (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio de Sousa (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

LINS, Daniel; GIL, José (Orgs.). *Nietzsche/Deleuze: jogo e música*. VII Simpósio Internacional de Filosofia, 2006. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza, CE: Fundação de Cultura, Esporte e Turismo, 2008.

LINS, Daniel; PELBART, Peter Pal (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze – bárbaros, civilizados*. São Paulo: Annablume, 2004.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal; São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

MAGALDI, Sábado. *Teatro da ruptura: Oswald de Andrade*. São Paulo: Global, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8ª ed. [Rio de Janeiro]: Guanabara, [198?].

_____. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1967.

MARQUES, António (Org.). *Friedrich Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Vega, [1989?].

MARQUES, António. *Sujeito e perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

MARTINS, André. *Le réel et l'illusion: pour une ontologie non métaphysique*. 1994. 338 f. Tese de doutorado em filosofia – Faculté des Lettes, Arts et Sciences Humaines, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1995. Lille: A.R.N.T.

MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*. In: MURICY, Kátia (Org.). *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, 2000. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, v. 14).

MARTINS, Maria. *Nietzsche, deuses malditos: I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Unijuí, 2001.

MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?*. Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRA, Marly. *Filosofia da criação: reflexões sobre o sentido do sensível*. Porto Alegre: Mediação, 2003.

MELLO, Ivan Maia de. *A autocriação de Zaratustra, como caminho crítico de criação do pensamento de Nietzsche*. 2005. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica*. In: Cadernos Nietzsche nº 23. São Paulo: GEN, 2007.

_____. *A emergência da singularidade na formação dos objetos nas práticas discursivas*. In: GALEFFI, Dante A. et al. (orgs.). *Epistemologia, construção e difusão do conhecimento – perspectivas em ação*. Salvador: EDUNEB, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins fontes, 1999.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *Amor, poesia, sabedoria*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. 2ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. *O método 3: conhecimento do conhecimento*. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

MURICY, Kátia (Org.). *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC, 2000. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, v. 14).

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NAFFAH NETO, Alfredo. *O inconsciente como potência subversiva*. São Paulo: Escuta, 1991.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. Tradução para o espanhol de Ramón J. García. Madrid: Turner; México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre pour tous et pour personne*. Paris: Mercvire de France, 1948.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A origem da tragédia*. Tradução de Joaquim José de Faria. São Paulo: Moraes, [19--?].

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 12ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A vontade de poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Fancisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sussekind. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como filosofar com o martelo*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Da retórica*. Tradução de Tito Cardoso e Cunha. 2ª ed. Lisboa: Vega, 1999.

_____. *Despojos de uma tragédia*. Tradução de Ferreira da Costa. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. *Ditirambos de Diónisos*. 3ª ed. Tradução de Manuela Souza Marques. Lisboa: Guimarães, 2000.

_____. *Ecce homo: Como alguém se torna o que é*. 2ª ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Escritos sobre direito*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Escritos sobre história*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Escritos sobre política*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007. 2 v.

_____. *Fragmentos do espólio: julho de 1982 a inverno de 1883/1884*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: UNB, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio: primavera de 1984 a outono de 1885*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: UNB, 2008.

_____. *Fragmentos finais*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. In: O livro do filósofo. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos /Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O livro do filósofo*. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

_____. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. 2ª ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Poesía completa*. Tradução para o espanhol de Laureano Pérez Latorre. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção dos fragmentos póstumos de Heinrich Heinz Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NOGUEIRA, Adriano. *O sujeito irreverente: anotações para uma pedagogia da cultura em movimentos populares*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: Ática, 1991.

_____. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Organizado por Maria José Campos. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

_____. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Ática, 1986.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

ONFRAY, Michel. *A escultura de si*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *A arte de ter prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O ventre dos filósofos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

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

OSHO. *A harmonia oculta*: Discursos sobre os fragmentos de Heráclito. São Paulo: Cultrix, [198-?].

PADUA, Suzana Machado; TABANEZ, Marlene F. (orgs.). *Educação ambiental: caminhos trilhados no Brasil*. Brasília: IPÊ, 1997.

PAREYSON, Luigi. *Os problemas da estética*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PASSOS, Izabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência*: incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PAZ, Octavio. *Convergências*: ensaios sobre arte e literatura. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PÉRET, Benjamin; GOMBROWICZ, Witold. *Contra os poetas*. Lisboa: Antígona, 1989.

PESSOA, Fernando. *O eu profundo e os outros Eus*. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

PETERS, Michael A.; BESLEY, Tina (Orgs.). *Por que Foucault?*: novas diretrizes para a pesquisa educacional. Porto Alegre: Artmed, 2008.

PIMENTA, Olímpio. *Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel de (Orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

PÍNDARO. *The Odes of Pindar*. Tradução para o inglês de Richmond Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

POUND, Ezra. *A arte da poesia*: ensaios escolhidos. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1988.

QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco e (Orgs.). *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Figuras de Foucault*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1987.

_____. *Truth and eros*: Foucault, Lacan, and the question of ethics. New York: Routledge, 1991.

RAJNEESH, Bhagwan Shree. *Tantra – A suprema compreensão*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, [198-?].

RANDOM, Michel. *O pensamento transdisciplinar e o real*. São Paulo: TRIOM, 2000.

READ, Herbert. *A redenção do robô: meu encontro com a educação através da arte*. Tradução de Fernando Nuno. São Paulo: Summus, 1986.

_____. *O sentido da arte: esboço da história da arte...* 3ª ed. São Paulo: Ibrasa, 1976.

RESENDE, Haroldo de (Org.). *Michel Foucault: transversais entre educação, filosofia e história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

REVEL, Judith. *Foucault - conceitos essenciais*. São Carlos, SP: Claraluz, 2005.

REVISTA TEMPO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ed., n. 143, out-dez, 2000. Trimestral.

REZENDE, André. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROCHA, Silvia Pimenta Veloso. *Os abismos da suspeita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ROOSE-EVANS, James. *Experimental theatre: from Stanislavsky to Peter Brook*. Londres: Routledge, 1991.

ROSENFELD, Kathrin H. (Org.). *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões).

SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche – biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração, 2002.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária*. In: *CADERNOS NIETZSCHE*, São Paulo, GEN, n. 16, p. 85-98, 2004.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O canibalismo amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTIAGO GUERVOS, Luis Henrique. *Nos limites da linguagem: Nietzsche e a expressão vital da dança*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 14. São Paulo: Discurso, 2003.

SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

_____. *Poesia e verdade: interpretação do problema do realismo a partir de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.

SANTOS, José Henrique de Freitas. *Afrociberdelia e plagicominação nas letras de Chico Science & Nação Zumbi*. Salvador: Quarteto, 2006.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. 4ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Obras incompletas*. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

SERRES, Michel. *Variações sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SHAPIRO, Gary. *Nietzschean narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

SOARES, Carmen Lúcia. *Imagens da educação no corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. 3ª ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SOUZA, Paulo César. *Freud, Nietzsche e outros alemães*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SPOLIN, Viola. *Improvisação para o teatro*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THOMPSON, William Irwin (Org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo: Gaia, 1990.

VALVERDE, Monclar (Org.). *As formas do sentido*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

VASCONCELOS, José Gerardo; MUNIZ, Cellina Rodrigues; FRANCO, Roberto Kennedy Gomes (Orgs.). *Nietzscheanismos*. Fortaleza| UFC, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Tradução de Antonio Guerreiro. Lisboa: Presença, 1990.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a educação*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim. *O desafio da grande saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

VIANA NETO, Joaquim. *Entre arquiteturas: antigenealogias e deposições*. Salvador, EDUFBA, 2009.

WAIN, Kenneth. *Foucault: a ética da autocriação e o futuro da educação*. In: PETERS, Michael A.; BESLEY, Tina (Orgs.). *Por que Foucault?: novas diretrizes para a pesquisa educacional*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Drummond e o mundo*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WOODCOCK, George (Org.). *Os grandes escritos anarquistas*. 4ª ed. São Paulo: L&PM, 1990.

WOTLING, P. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In: MARTON, Scarlett (Org). *Nietzsche, um "francês" entre os franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. 4ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.