



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



LEONARDO RANGEL DOS REIS

**ENTRE O SENTIDO DO CUIDADO E O CUIDADO DO
SENTIDO: dispositivos formativos, controles e
sinuosidades de um novo individualismo na cultura
contemporânea**

Salvador
2011

LEONARDO RANGEL DOS REIS

**ENTRE O SENTIDO DO CUIDADO E O CUIDADO DO
SENTIDO: dispositivos formativos, controles e
sinuosidades de um novo individualismo na cultura
contemporânea**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Dr^o. Roberto Sidnei Macedo

Salvador
2011

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Reis, Leonardo Rangel dos.

Entre o sentido do cuidado e o cuidado do sentido : dispositivos formativos, controles e sinuosidades de um novo individualismo na cultura contemporânea / Leonardo Rangel dos Reis. – 2011.

157 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Sidnei Macedo.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2011.

1. Educação – Filosofia. 2. Cuidados. 3. Ontologia. 4. Subjetividade. 5. Ética. 6. Modernidade. I. Macedo, Roberto Sidnei. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 370.1 – 22. ed.

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

**ENTRE O SENTIDO DO CUIDADO E O CUIDADO DO
SENTIDO: dispositivos formativos, controles e
sinuosidades de um novo individualismo na cultura
contemporânea**

LEONARDO RANGEL DOS REIS
ORIENTADOR: PROF^o. DR^o. ROBERTO SIDNEI MACEDO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
Submetida em satisfação parcial dos requisitos ao grau de
MESTRE EM EDUCAÇÃO

à

Câmara de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal da Bahia

Aprovado:

_____ DR^o. ROBERTO SIDNEI MACEDO

_____ DR^o. DANTE AUGUSTO GALEFFI

_____ DR^a. LIEGE MARIA SITJA FORNARI

_____ DR^a. MARIA ROSELI GOMES DE SÁ

_____ DR^o. ÁLAMO PIMENTEL

Data da aprovação: ____/____/____ Grau conferido em: ____/____/____

*Dedico esta dissertação aos meus pais
(Zene e Jura), ao meu amor, à minha
cadela-filha (Vitória) e aos
amigos que me acompanharam nessa
caminhada.*

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço às forças da vida e do destino, e ao cosmos pela força dispensada e pela energia enviada em todos os momentos dessa caminhada, especialmente naqueles momentos críticos em que me senti fragilizado e incapaz de realizar este projeto.

Agradecimento especial ao prof. Dr. *Roberto Sidnei Macedo*, meu orientador, que desde o primeiro momento depositou confiança em mim e em minha capacidade em realizar este projeto de vida. Projeto esse que não é só meu, mas também de minha família, especialmente de meus pais *Alzenir e Juracy*, que mesmo não entendendo das “coisas da universidade”, sempre rezaram e confiaram em mim, me dando forças e esperanças, apoiando-me nessa caminhada que ora se concretiza na forma de uma dissertação. Ao prof. Dr. Dante Galeffi, meu imenso agradecimento pela sua proveitosa contribuição a este trabalho resultado de sua co-orientação na disciplina EDC 515 - Trabalho Individual Orientado.

Agradeço carinhosamente a todos os membros do grupo de pesquisa ao qual faço parte há mais de dois anos, o *FORMACCE em aberto – Currículo e Formação de Professores*, que ao longo dessa caminhada se transformaram em verdadeiros amigos. Agradeço também a alguns amigos especiais, pois sem eles a presente jornada se tornaria mais difícil, são eles: *Sílvia Michele, Alexandra Quadro, Ana Magda Carvalho, Celso Silva, Surama Rebouças*. Acreditando que a força da amizade possui um imprescindível *ethos* formativo em nossa atualidade.

Em especial agradeço ao meu companheiro Ivan de Matos, que acompanhou meus insights, angústias e expectativas ao longo do processo de escrita da dissertação, e através de sua leitura atenciosa se dispôs a discutir pontos obscuros do presente trabalho.

Agradeço imensamente o apoio e contribuição da Agência de Fomento à Pesquisa e Extensão – CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelos recursos empregados na consecução do presente trabalho.

Finalmente, agradeço a todos que contribuíram de alguma forma para que este trabalho pudesse chegar a sua fase conclusiva. Pois, neste momento, percebo que muitas dificuldades foram superadas.

O Paradoxo do TEMPO

*Bebemos demais, fumamos demais, gastamos sem critérios.
Dirigimos rápido demais, ficamos acordados até muito mais tarde,
acordamos cansados, lemos pouco, assistimos TV demais e oramos
raramente.*

*Multiplicamos nossos bens, mas reduzimos nossos valores.
Falamos demais, amamos raramente, odiamos frequentemente.
Aprendemos a sobreviver, mas não a viver; adicionamos anos à
nossa vida e não vida aos nossos anos.*

*Fomos e voltamos à Lua, mas temos dificuldade em cruzar a rua e
encontrar um novo vizinho. Conquistamos o espaço, mas não o
nosso próprio.*

*Fizemos muitas coisas maiores, mas pouquíssimas melhores.
Limpamos o ar, mas poluímos a alma; dominamos o átomo, mas não
nosso preconceito; escrevemos mais, mas aprendemos menos;
planejamos mais, mas realizamos menos. Aprendemos a nos
apressar e não, a esperar.*

*Construímos mais computadores para armazenar mais informação,
produzir mais cópias do que nunca, mas nos comunicamos menos.
Estamos na era do 'fast-food' e da digestão lenta; do homem grande
de caráter pequeno; lucros acentuados e relações vazias.*

*Essa é a era de dois empregos, vários divórcios, casas chiques e
lares despedaçados.*

*Essa é a era das viagens rápidas, fraldas e moral descartáveis, das
"rapidinhas", dos cérebros ocos e das pílulas 'mágicas'.*

*Um momento de muita coisa na vitrine e muito pouco na dispensa.
Uma era que leva essa carta a você, e uma era que te permite dividir
essa reflexão ou simplesmente clicar 'delete'.*

LEMBRE-SE...

*Lembre-se de passar tempo com as pessoas que ama, pois elas não
estarão por aqui para sempre.*

*Lembre-se dar um abraço carinhoso num amigo, pois não lhe custa
um centavo sequer.*

*Lembre-se de dizer 'eu te amo' à sua companheira (o) e às pessoas
que ama, mas, em primeiro lugar, se ame... se ame muito.*

Um beijo e um abraço curam a dor, quando vêm de lá de dentro.

*O segredo da vida não é ter tudo que você quer, mas AMAR tudo
que você tem!*

*Por isso, valorize o que você tem e as pessoas que estão ao seu
lado sempre, cada um de nós está exatamente onde devia estar...*

George Carlin

RESUMO

A presente dissertação é resultado de reflexões no campo da Educação, desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia. O estudo tem a tradição filosófica com base na sua configuração metodológica e emerge em meio aos objetos que vêm construindo o campo específico dos *processos formativos*. Neste caso, procuramos compreender de que modo a subjetividade vem sendo problematizada e quais suas implicações na vida/formação dos seres humanos. Tal investigação surgiu a partir das inquietações e provocações tencionadas pela problemática que parece assumir nos dias de hoje, quase a força de um princípio categórico, e que pode ser traduzida nas expressões: “*A vida como obra*”, “*A vida como projeto*”, ou ainda, na expressão mais utilizada no campo da educação: “*Ser ou tornar-se autor de sua própria vida*”; afirmação que ressalta o caráter de agência dos processos subjetivos e assinala a tendência contemporânea do fenômeno de ampliação dos espaços outrora tidos como da ordem da “interioridade”, “intimidade” ou do “privado”. Pois, a modernidade que se iniciou com o processo da I Revolução Industrial, modificou-se drasticamente com as posteriores revoluções empreendidas no modo de produção capitalista. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pela introdução de novas tecnologias. Deste modo, os processos formativos emergentes apontam para toda uma reconfiguração dos espaços e dos tempos, tanto os exteriores quanto os interiores, e nos levam rumo a novos tipos de embate, rumo a novas formas de se fazer e experimentar a vida, o mundo, o trabalho, a educação, a política etc. Utilizando o cuidado como um dispositivo fundante e um dos modos prioritários de se situar no mundo em nossa atualidade, o presente trabalho tem como escopo uma problematização da relação entre o conhecimento e o modo de subjetivação dominante na cultura ocidental, no intuito de caracterizar suas influências na fundação das perspectivas formativas, com o propósito de levantar alguns impasses e armadilhas legadas pelo projeto iluminista. Ao fim dessa jornada, compreendemos que a referência aos valores constitui hoje, uma das mais importantes fontes de transcendência, e talvez uma das últimas, a nos convidar a viver e reconstruir os sentidos da vida, em suas dimensões individuais e coletivas, em um tipo de formação centrada no cuidado e no princípio de *mais vida*.

Palavras - chave: Formatividade. Formação através do Cuidado. Dispositivo do Cuidado. Subjetividade e Contemporaneidade.

ABSTRACT

This dissertation is a result of some thoughts about the education field developed in the Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia (Master's Program of Education at Federal University of Bahia). The study uses a philosophical tradition as the basis of the theoretical method. It emerges from events which are building the specific research field of formative procedures. At this case, we are looking to understand how subjectivity has been questioned, and what are its life's implications in the formation of the human being. The investigation has started with questioning issues, about life as a project or a masterpiece. Furthermore, these issues can be known within the Education field by the expressions: "To be or become the author of your own life". Such an assertion highlights the human agency in the subjective process, and points out the contemporary tendency of the enlargement of the spaces once understood and called "privacy", "intimacy" and "inner behavior". Modernity started after the First Industrial Revolution and changed drastically the other capitalist revolution that was about to come. These transformations were largely motivated by the introduction and improvement of new technology. Thus, the rise of formative procedures shows the new set of time and space, both inner and outside processes of development, taking us to new ways of experiencing life, trying different worlds, others concepts of job, education, politics, etc. Using *care* as a base apparatus, and also as one of the most important ways in which one fits into this world, this research has the purpose to debate the relationship between knowledge and dominant and occidental processes of subjectivity. My goal is to feature the influences in the formative perspectives foundation in order to bring up the traps and impasses of the Enlightenment's legacy. At the end it is possible to realize that the value references compose, nowadays, the most relevant transcendental source, or one of the last invitations to live and rebuild life's meanings in its collective and individual aspects, focused on *care* and the principle of *more life*.

Keywords: Formative development. Care formative process. Care Device. Subjectivity and Contemporary.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	14
Figura 2:	15
Figura 3:	23
Figura 4:	67
Figura 5:	67
Figura 6:	76
Figura 7:	93
Figura 8:	93
Figura 9:	131

LISTA DE QUADROS

Quadro 1:	35
Quadro 2:	120

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 PROLEGÔMENOS SOBRE A HISTÓRIA DO CUIDADO	24
1.1 ONTOLOGIA DO CUIDADO OU COMO NOS TORNAMOS QUEM SOMOS	26
1.2 ENTRE O SENTIDO DO CUIDADO E O CUIDADO DO SENTIDO	27
1.3 O ESTATUTO DO CUIDADO.....	36
1.3.1 O Período cosmológico.	37
1.3.2 O 1º Período da Modernidade.	40
1.3.3 O 2º Período da Modernidade.	41
2 ÉTICA E ETHOS: OS “NOVOS” PRINCÍPIOS FORMADORES.....	51
2.1 REVERBAÇÕES DA CRISE: O FIM DA CENTRALIDADE EPISTEMOLÓGICA	52
2.2 A VALORIZAÇÃO DE UMA ÉTICA PECULIAR	61
2.2.1 Novo Individualismo.	62
2.3 A FLEXIBILIZAÇÃO DO FLUXO DO TRABALHO: UMA FACE DO NOVO PARADIGMA.....	68
2.4 A AMPLIAÇÃO DAS ESFERAS DA INTIMIDADE E A “NECESSIDADE” DA FORMAÇÃO PERMANENTE.....	72
3 O ESTATUTO DA FORMATIVIDADE NA ATUALIDADE: A VIDA COMO PROJETO	77
3.1 A MODERNIDADE CINDIDA: ENTRE O SENTIR E O PENSAR.....	79
3.2 O CONHECIMENTO IN-CORPORADO.....	82
3.3 O RETORNO DO RECALCADO: O CORPO	84
3.4 NOVA IN-CORPORAÇÃO DO CONHECIMENTO: A REVALORIZAÇÃO DO CUIDADO.....	85
4 O ESTILHAÇAR DO TEMPO E DO ESPAÇO: A ABERTURA PARA O PRINCÍPIO DO CUIDADO	94
4.1 DO TEMPO PROGRESSIVO AO TEMPO PRESENTE.....	98

4.1.1 O desdobrar da modernidade e o instante.	100
4.1.2 Genealogia e tempo instante.....	104
4.1.3 Tempo Instante, Biografia e Cuidado.	106
4.1.4 O Instante e as forças do Fora.	108
4.2 A (DES) VALORIZAÇÃO DO ESPAÇO OU A ESPECIALIZAÇÃO DO TEMPO.....	111

5 O BIOPODER E OS MOVIMENTOS DE SUBJETIVAÇÕES: O CUIDADO COMO PRINCIPAL DISPOSITIVO DE FORMAÇÃO EM NOSSA CONTEMPORANEIDADE

.....	114
5.1 AS SOCIEDADES DISCIPLINARES OU A PRIMEIRA MODERNIDADE	114
5.2 AS SOCIEDADES DE CONTROLE OU A SEGUNDA MODERNIDADE	117
5.3 AS SOCIEDADES DO CUIDADO OU A SÍNTESE CONJUNTIVA	120
5.3.1 AS POLÍTICAS DO RECONHECIMENTO	125

CONSIDERAÇÕES FINAIS 128

REFERÊNCIAS..... 132

APÊNDICES 142

A:	143
B:	150
C:	151

ANEXOS 152

A:	153
B:	157

INTRODUÇÃO

O INSTANTE/FORMAÇÃO E A FORMA DO CUIDADO

A presente dissertação é resultado de reflexões no campo da educação, desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia. Tal investigação surgiu a partir das inquietações e provocações tencionadas pela problemática que parece assumir nos dias de hoje, quase a força de um princípio categórico, e que pode ser traduzida nas expressões: “*A vida como obra*”¹, “*A vida como projeto*”, ou ainda, na expressão mais utilizada no campo da educação: “*Ser ou tornar-se autor de sua própria vida*”; afirmação que ressalta o caráter de agência dos processos subjetivos e assinala a tendência contemporânea do fenômeno de ampliação dos espaços outrora tidos como da ordem da “interioridade”, “intimidade” ou do “privado”.

Tendo como marca da sua opção ontológica, epistemológica, metodológica e heurística o campo dos processos formativos, que por sua própria natureza, atualmente vem se configurando como um campo autônomo e interdisciplinar, conhecido como: *formatividade* (PAREYSON, 1993), *formática* (HONORE, 1980), *formaciológico* (MACEDO, 2011), i. e, “una formación em parte nascida de la necesidad de resolver los conflictos em seno de los grupos y las instituciones para mejorar su funcionamiento” (HONORE, 1980, p. 23). A presente investigação parte de uma problematização da forma como o conhecimento é constituído na modernidade e suas implicações na produção das subjetividades, tendo como pano de fundo a relação entre o cuidado e o conhecimento e a importância das novas configurações éticas, ontológicas e socioculturais, no destino das relações humanas. Esta proposta de pesquisa se insere neste tema/desafio, no sentido de contribuir para que possamos refletir melhor sobre as práticas formativas, como uma possível forma de escapar dos impasses e das determinações histórico-culturais impostas pelo projeto iluminista.

¹ É interessante notar como hoje a noção de obra já nos remete ao fenômeno do inacabamento, ao ponto de nem precisarmos mencionar esta palavra e mesmo assim sabermos que seu sentido está presente. Mas nem sempre foi assim! Podemos dizer que o estatuto da obra enquanto projeto fechado, pronto e acabado, começou a ser sistematicamente criticado na obra de Nietzsche, e teve em Heidegger um dos seus maiores desbravadores.

O estudo em questão configura-se como teórico, e sua fundamentação teórico-metodológica parte de um caminho chamado *Arqueologia das problematizações e genealogia das práticas de si*, ou simplesmente de *problematização*, uma vez que, tenta estudar “a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se objetivar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível” (FOUCAULT, 2006, p. 236). Esta metodologia guarda relações com o multireferencialismo, e constitui um instrumento muito eficaz no estudo dos processos formativos em educação, pois não parte de nenhum *a priori* do sujeito, muito pelo contrário: *trata-se de mostrar as práticas e os processos constitutivos dos modos de subjetivações*. Fundamentado na perspectiva mais ampla do pós-estruturalismo, especificamente em sua forma assumida na filosofia contemporânea francesa, de crítica à filosofia do sujeito, ao modelo de consciência auto-centrada, de crítica ao pensamento essencialista e dicotômico, pretendemos compreender como a relação de si para consigo mesmo, e também, para com os outros, pode ser pensada para além de uma relação instrumental e tecnocentrada. Relação onde a educação pode ser pensada enquanto intensificação de mais vida, para além dos modelos opressivos e ditatoriais, enquanto instância privilegiada na constituição de subjetividades singulares. Esta perspectiva traz novas possibilidades para se pensar a própria constituição das subjetividades, e nos permite compreender melhor os discursos e práticas presentes no processo educativo. É o que nos diz Guattari (1986), quando em seu estudo relativo à cartografia do desejo, nos fala sobre os dois principais mecanismos de produção de subjetividade, atuantes nas sociedades atuais. Um centrado nas técnicas de dominação e exclusão, típicos do capitalismo, e um outro,

Aquilo que poderíamos chamar de ‘processos de singularização’: uma maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir, de certa forma, modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzam uma subjetividade singular. Uma singularização existencial que coincida com um desejo, com um gosto de viver, com uma vontade de construir o mundo no qual nos encontramos, com a instauração de dispositivos para mudar os tipos de sociedade, os tipos de valores que não são os nossos. (*Ibid*, p.16-17).

Os métodos de coleta e planos de análise dos dados foram a impregnação e imersão total no diálogo e tencionamento com as questões concernentes à presente investigação e o conseqüente tratamento hermenêutico dos textos, pois, tendo em vista que o projeto em apreço tratou-se de um estudo teórico de cariz qualitativo, podemos dizer que o diálogo com os autores e a imersão nos problemas cotidianos e no mundo da vida, constituem a matéria-prima básica das reflexões que foram desenvolvidas. Neste sentido, trabalharei com pensadores que de alguma forma estão implicados nos estudos sobre os processos formativos na contemporaneidade e sobre a ética, especialmente àqueles que tocam na questão do cuidado – considerada uma das principais figuras da ética. Além disso, trabalharei apenas com autores que são considerados da escola hermenêutica, da fenomenológica e principalmente do “movimento pós-estruturalista”. Os principais autores, bem como suas respectivas problemáticas estão ilustrados no esquema abaixo:

INTERLOCUTORES E PROBLEMÁTICAS DO ESTUDO



Figura 1 – Fonte: elaboração do autor

Neste sentido, o *princípio do cuidado* será visto enquanto disposição cultural que passou por intensas e variadas transformações desde o início da modernidade e será estudado através das pesquisas empreendidas por Heidegger (1980; 2008), por Foucault (2006a; 2006b), por Touraine (2004; 2007), por Lipovetsky (2004; 2005) e por Bauman (2008; 2009). Uma das principais transformações ocorridas no princípio do cuidado é o reconhecido corte epistemológico que elevou o *cogito* ao *status* de mediador metodológico, ontológico e até mesmo teológico do ser humano em relação ao mundo, aos outros seres humanos, e até mesmo, em relação a si próprio. Enfim, podemos dizer que nosso projeto gravita em torno de um eixo temático que assume uma forma circular e pode ser traduzido no esquema a seguir:

ESQUEMA HEURÍSTICO DA INVESTIGAÇÃO

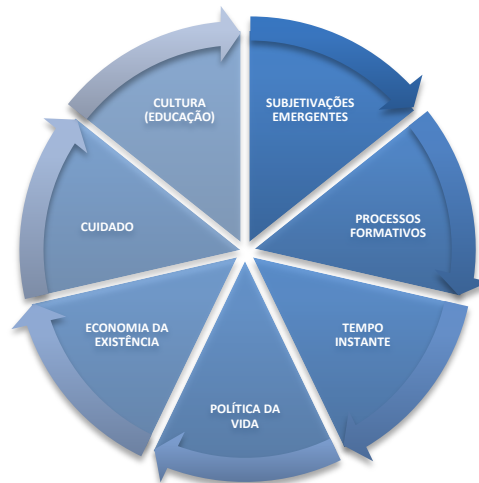


Figura 2 – Fonte: elaboração do autor

Durante muito tempo o campo da educação foi pensado como um espaço responsável pela criação/consolidação das identidades e dos papéis sociais, geralmente associadas/enquadradas/limitadas a aspectos profissionais, como o desenvolvimento das competências e habilidades, inseridas na perspectiva da qualificação profissional. Seguindo este viés, a principal função da educação seria a de formar indivíduos aptos e eficazes; prepará-los e inseri-los em um mercado de trabalho e na sociedade². Entretanto, o que pensar desta forma de educar hoje em

² Depois iremos ver como esta noção de sociedade estava atrelada a uma concepção em que o indivíduo era visto de forma extremamente dependente das normas, das regras e dos valores institucionais, visto em relação de completa dependência e de homologia total em relação aos

dia? Será que as lutas pelas identidades ainda podem ser o principal objetivo da educação? E o que ocorre quando estes movimentos têm que dividir seus espaços com *políticas emergentes*? Políticas que não buscam apenas consolidar, solidificar, mas, também, descodificar, desterritorializar, desconstruir as significações dominantes, questionando os papéis consolidados nas margens estreitas da cultura oficial. Políticas que não se inscrevem mais apenas nos quadros institucionais tradicionais, e, portanto, não se restringem à esfera pública.

Os referidos movimentos de tensão/embates no seio da cultura contemporânea criaram novos canais de significações, incluindo as ressignificações e recontextualizações de práticas e estratégias, e o enfraquecimento das ortodoxias ora postas como naturais. Esses fenômenos criaram verdadeiros processos de “*virtualização*”, ao ponto de ser possível falar em *novos processos formativos ou modos de subjetivações emergentes*. Modos não mais centrados em uma única fonte de inteligibilidade, “encarnada” em um Deus monoteísta, no Estado-Nação, ou ainda na Sociedade ou na Cultura, a qual pertencemos. O que nos faz dizer com Weber que há um *politeísmo de valores* pairando no ar, ou ainda concordar com Spinoza sobre a *grande força do panteísmo* e dos seus processos mais realçados, e, sobretudo, a afirmar com Heidegger sobre a inevitabilidade do processo de desenraizamento ou “*virtualização*” completa do ser humano. Fenômeno traduzido e magistralmente seguido por Foucault (2002) no livro *As Palavras e as Coisas*, e expresso na frase: “*O Homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo*”³ (FOUCAULT, 2002, p. 536).

Estamos começando a entender que os embates travados, que as formas de luta, não podem ser mais endereçadas unicamente ao “exterior”, pois já compreendemos que as próprias demarcações, demonstram ser excelentes instrumentos de classificação e de dominação; logo, nos dias de hoje, a emancipação parece passar por um processo sempre tenso de *autorização de si mesmo e do Outro*, onde a “sociedade atomizada” não conseguindo “estabilizar” valores, constrange os indivíduos a serem responsáveis pelos seus próprios

sistemas sociais. Também iremos ver como a “crise das referenciais estáveis” provocou o estilhaçamento de tal concepção e levou a uma problematização das noções de “socialização” e de “hábitos” – disposições incorporadas em que ainda se pressupõe uma estrutura homogênea, responsável pela integração dos sentimentos, emoções e razões mais variadas em um complexo ou motivo catalizador.

³ *Grifo nosso.*

“destinos”, e ao fazê-lo redefinem toda a relação entre o público e o privado, fazendo surgir novas e variadas formas de relações sob o vácuo deixado pelas obsoletas ortodoxias. Processo que envolve sempre uma complexa e dinâmica rede de relações cambiáveis que desestabiliza as dicotomias constituídas em um mundo de forte matriz tradicional/comunal, e nos faz assistir a novos e complexos fenômenos que surgem sob a lógica da heterogênesse e do devir e que trazem consigo uma série de consequências sociais, culturais, políticas e principalmente, da ordem da ética.

Assistimos nos dias de hoje uma nova valorização das questões éticas. Este processo fez com que a *axiologia do progresso*⁴ fosse substituída pela *axiologia do cuidado*. Onde trabalhadores, colonizados, mulheres, minorias de diversos tipos criaram para si agências distintas da representação imposta pela epistemologia⁵ ditada pela ciência eurocêntrica. Esse é o contexto da chamada ressurgência do cuidado, cuidado de si e dos outros, uma vez que os princípios e valores éticos dizem respeito aos procedimentos e estratégias de formação e trans-formação dos indivíduos em suas relações consigo mesmo e com os outros. De acordo com o panorama ontológico do cuidado, a educação em seus aspectos formais e “informais”, tornou-se muito mais importante e perigosa, pois, em maior ou menor medida, ela encontra-se atrelada a aspectos que dizem respeito à formação e/ou transformação dos indivíduos, em um jogo de relações permeadas pela diversidade. Por isso, ela está sempre implicada com a constituição de políticas de sentidos, logo, com a construção de laços de cooperação e co-pertencimento, em um mundo marcado pela fragmentação e desarticulações das instituições sociais. E, “neste mundo sem transcendência e em estado de perda de normas, há mais espaço para a responsabilidade, para a liberdade, para a relação consigo e a relação com o

⁴ Processo que gerou a laicização do mundo e é extremamente dependente de uma determinada concepção do tempo. O tempo linear, lustrar, gradual, serial, que possui em Kant o pensador mais ilustrativo, e, segundo Weber (1992) provocou o chamado desencantamento do mundo, assistido principalmente nos círculos mais intelectualizados, onde grande parte da produção e reflexão científica e filosófica no Ocidente fora constituída de forma instrumental e dogmática, atrelada aos ditames da técnica e do capital, onde o campo da educação foi pensado como espaço responsável pela consolidação dos papéis sociais, com forte ênfase na reprodução do *status quo*.

⁵ Neste contexto é interessante perceber como até a epistemologia passou/passa por um verdadeiro fenômeno de descentramento, ao ponto de parecer ingênuo utilizar esta expressão no singular, a não ser para acusá-la como o faz Boventura de Sousa Santos (2009) de ter se transformado em um “*epistemicídio*” – fenômeno que criou e ainda possui o poder de criar, em nome da ciência e de suas intensões mais prestigiadas, a eliminação sistemática de tudo que é enquadrado como: diferente e heteróclito, ou, simplesmente destoa dos “rigorosos” e “lógicos” padrões do método científico.

outro, e, portanto, para a democracia” (TOURAINÉ, 2004, p. 110). No entanto, este processo nunca se deu e certamente nunca se dará de forma tranquila e transparente, como se o processo educativo tivesse de forjar uma formação que levasse os indivíduos a estabelecerem uma relação de transparência consigo mesmo e com os outros. Ao invés disso, esta nova perspectiva nos convida a conviver com as obscuridades e opacidades que estão presentes em todos os processos de formação, uma vez que, “a ambivalência da relação consigo é própria a toda imagem do sujeito. Não há imagem do sujeito que um dia tenha vivido na certeza; todas viveram na inquietude e na incerteza” (TOURAINÉ, 2004, p. 123).

O *estatuto do cuidado* se movimenta em um artifício de ampliação dos arcanos da “intimidade”, que outrora se encontrava bem delimitado e restrito à esfera privada e no enfraquecimento da esfera pública e de seus fenômenos mais realçados. Esse processo é semelhante ao que Lipovetsky (2005) chama de *personalização multiforme*, ao que Bauman (2009) assinala como *economia da existência*, ao que Touraine (2007) reconhece como o *retorno da ética*. E também pode ser visto, em parte, como um desdobramento do que Adorno (2006) chamou *administração da vida* e Foucault (1987) de *governo de si*. Uma nova configuração chamada pertinentemente por esse último de *estetização da existência* (2005; 2006a; 2006b; 2006c; 2009).

Além disso, ao contrário do que possa parecer, esta nova valorização da ética e do princípio do cuidado, como vimos, ao invés de nos levar a um processo formativo solipsista e encerrado nos processos de individualização, nos leva rumo a uma formação mais integral, onde o contato com a diversidade não pode ser subordinado à pretensa busca pela unidade. Estamos caminhando rumo a uma nova configuração ontológica: *uma ontologia não-formalista, onde o cuidado se constitui em um dos principais polos norteadores das ações e das relações constitutivas do mundo*.

Portanto, para tentar perceber em que esquemas e em quais contextos de representatividade encontra-se o processo educacional é preciso empreender um mapeamento das principais linhas e centros de força nas quais ela se encontra. Para tanto, faz-se necessário interrogar os processos de constituições das subjetividades e problematizá-los à luz dos discursos assumidos no contexto da educação. Assim, a educação passa a ser vista não como forma de desenvolvimento intelectual, do

progresso social ou do crescimento econômico, ao invés disso, concordando com Foucault, com Deacon e com Parker...

A educação moderna deve ser reconceptualizada como um conjunto de mecanismos para constituição disciplinar de sujeitos individualizados, sob condições institucionalizadas de desigualdade legalizada, no interior de uma matriz de relações de poder. Não diz respeito à libertação, ao progresso e à Utopia nem à tirania, à estagnação e ao fim da história. Mas ao governo e à conduta e à estratégia em relação a si e aos outros, o que é infinitamente mais complexo e perigoso (DEACON e PARKER, 1994, p. 97).

Nessa perspectiva, a Educação pode ser entendida enquanto um dos principais mecanismos, formais e não-formais, de constituição de técnicas responsáveis pela formação, condução e governo do Si e dos Outros. São as chamadas “artes da existência” (FOUCAULT, 2006c). Essas ‘artes da existência’ essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico, foram arrematadas pela tradição positivista e encerradas em uma lógica formal-institucionalista. Tudo se passou como se o tempo todo, a cada momento, a identificação entre o sujeito e o indivíduo⁶ tivesse de ser reforçada; forjada através das mais variadas técnicas e estratégias responsáveis por assegurar os mais diferentes limites e seus domínios correspondentes. Onde o indivíduo teria de ser decifrado, analisado e subordinado às estruturas formais da configuração sociocultural dominante. Onde os *limites/fronteiras* sempre variáveis, que sempre existiram de uma forma ou de outra nas formações históricas, se fez no enrijecer cada vez mais acentuado, em um contexto aberto pela “*filosofia do sujeito*”, constituindo uma *ontologia formalista*.

Pretendemos evidenciar de que maneira e em que perspectivas o princípio do cuidado vem sendo pensado, sentido e praticado, transformando-se mesmo em uma

⁶ Sobre a distinção da relação entre o sujeito e o indivíduo concordamos com Guattari, quando nos diz: “A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. Descartes, quis colar a idéia de subjetividade consciente à idéia de indivíduo (colar a consciência subjetiva à existência do indivíduo) – e estamos nos envenenando com essa equação ao longo de toda a história da filosofia moderna. Nem por isso deixa de ser verdade que os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação” (GUATTARI, 1996, p. 31).

espécie de “fato social estilizado ou plural”⁷. “Campo formativo” de estratégias, práticas e de reflexões que não mais se inscrevem no paradigma da experiência formativa essencialista, mas, que também não se inscreve no processo de completa heterogênesse, e tem nos levado a estabelecer novas relações com o mundo cotidiano, com os nossos corpos, nossos sentimentos e pensamentos, instaurando novos fenômenos de sensibilização, sempre a partir do paradoxo jogo das liberdades partilhadas e controladas. Manifesto, entre outros casos, na grande importância assumida pelos mais diversos movimentos sociais e pelo que anteriormente chamamos de processos de autorização de si.

O estudo tem a tradição sociológica e filosófica com base na sua configuração epistemológica e emerge em meio aos objetos que vêm se constituindo como o campo específico dos *processos formativos*. Nos dias de hoje, uma das possibilidades para se fazer a crítica aos limites e fixidez dos processos de significações é tomar como instrumento a crítica cultural e entrelaçá-la com estudos dos processos formativos. Seguindo esta perspectiva, os processos formativos não podem ser encerrados em nenhuma filiação de um campo específico, nem pensados enquanto processos subalternos, tendo que ser compreendidos como campo autônomo e interdisciplinar. Pois, assim, temos maiores condições de saber quais são as forças que nos constituem e nos encerra em nossa própria atualidade; desobstruindo o trabalho das significações e abrindo-as para novas possibilidades. Operando o que Paulo Freire (1987, p. 11) chama de descodificação, ou seja, “análise e conseqüente reconstituição da situação vivida: reflexo, reflexão e abertura de possibilidades concretas de ultrapassagem”, e o que Honoré (1980, p. 126), entende por formatividade, i. e., “el ‘campo’, cujo reconocimiento se deriva de la reflexión sobre la experiencia de actividades que son del orden de la formación”, ou ainda o que Pereyson (1993, p. 20) entende por “*estética da forma*”:

⁷ Utilizamos aqui a expressão durkhaimeana de fato social que são maneiras/formas de pensar, sentir e agir, apenas para tentar explicitar quê o que estamos compreendendo e chamando de *paradigma do cuidado*, consiste num fenômeno que não pode ver visto nem inscrito de forma simplificada, como um processo de pura positivação, onde o indivíduo atingiu o estado completo de *autopoiese* ou *ataraxia*, muito pelo contrário, assistimos ao retorno de intolerâncias e violências inimagináveis. Por outro lado, o plural serve para ressaltar a nossa discordância com Durkheim e Bourdieu que tendiam a ver o ser humano completamente dependente das estruturas socioculturais, portanto completamente atrelados aos status, normas, padrões, posições sociais e aos papéis construídos e atribuídos.

Um certo modo de “fazer” que, enquanto faz, vai inventando o “modo” de fazer: produção que é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, invenção. Todos os aspectos da operatividade humana, desde os mais simples aos mais articulados, têm um caráter, ineliminável e essencial, de formatividade. As atividades humanas não podem ser exercidas a não ser concretizando-se em operações, i. é, em movimentos destinados a culminar em obra. Mas só fazendo-se forma é que a obra chega a ser tal, em sua individual e irrepetível realidade, enfim separada de seu autor e vivendo vida própria, concluída na indivisível unidade de sua coerência, aberta ao reconhecimento de seu valor e capaz de exigí-lo e obtê-lo. Nenhuma atividade é operar se não for também formar, e não há obra acabada que não seja forma.

A discussão sobre a relação da constituição das identidades e seu rebatimento para o campo dos *processos formativos* poderia se alargar para muitos outros níveis de reflexão, todavia, estaremos preocupados em abordar a questão da formação em sua imbricação com dois pontos heurísticos: *o cuidado* e *o instante*, uma vez que, “ser e tempo determinam-se mutuamente (HEIDEGGER, 2008a, p. 258), logo, “la formación puede ser considerada como um processo de producción de duraciones, al mesmo tiempo que de instantes” (HONORÉ, 1980^a, p. 75); como inspiração a provocante questão lançada por Heidegger:

De onde nos vem a justificativa para caracterizarmos o ser como pre-s-entar? Esta questão é levantada tarde demais. Pois este caráter do ser já se decidiu há muito, sem nossa intervenção ou nosso mérito. De acordo com isto estamos comprometidos com a caracterização do ser como pre-s-entar. Esta recebeu sua legitimação dos inícios do desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável (HEIDEGGER, 2008^a, p. 260).

Para atingir nossos propósitos e tentar começar a responder a importante questão lançada por Heidegger, o presente trabalho caracterizado por ser um estudo teórico, de natureza qualitativa, parte da seguinte questão: *Por que os processos formativos, entendidos em uma perspectiva mais ampla, estão começando a ser pensados, experimentados e praticados enquanto um cuidado que se tem que ter para consigo mesmo e para com os outros?* Tendo como pano de fundo a nossa problemática, o nosso objeto de estudo gravita em torno do *princípio do cuidado e do tempo instante*, como principais mediadores, produtores e articuladores, dos processos de formação, em um mundo marcado pela fragmentação e pela multirreferencialidade dos valores e dos caminhos, portanto de um mundo prenhe de contingências e de particularismo. Neste sentido, até arriscamos dizer, de forma um

pouco precipitada, que nossa intuição inicial é compreender a fragmentação, diversificação e fluidez presentes nos mais variados cantos do mundo e da vida, como uma consequente direta do fenômeno de *revalorização do princípio do cuidado*. Não é por acaso que começamos este trabalho inspirados na provocação de Heidegger sobre a importância da ocupação, no processo de constituição do ser-no-mundo, ao dizer: “[...] assim como a ‘jovialidade’ e a ‘despreocupação’ só são onticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a presença é cura [cuidado]. Como ser-no-mundo pertence ontologicamente à presença, o seu ser para o mundo é, essencialmente, ocupação” (HEIDEGGER, 2008^a, p.103). Aliás, esta “profética” constatação pode ser percebida na atualidade pelo incrível e gigantesco fenômeno do *trabalho sobre si*, ou mais precisamente *trabalho de autorização*, ou ainda, para falar como Bauman (2009) “*economia da existência*”, que entre outras consequências, inscreve o trabalho em domínios até então inimaginável, e inválida, revaloriza, ou ressignifica as perspectivas do chamado trabalho alienada, recolocando esta noção como fundante de uma série de problemáticas e fenômenos, dentre os quais a já citada ampliação dos espaços outrora tidos como da esfera da “intimidade”, redesenhando novas cartografias no âmbito da interioridade, operando assim novas problematizações sobre a dicotômica e limitada relação entre o *sujeito/objeto*.

A presente dissertação está dividida em cinco capítulos: o *primeiro capítulo* tentará relacionar os processos concernentes à formação através do cuidado e o próprio processo de hominização, no intuito de evidenciar que o mesmo é parte indissociável e constante do devir humano; o segundo capítulo versará sobre as principais *reverberações estruturais* que foram deflagradas pelo **descentramento epistemológico** e pela consequente **emergência da ética**, mostrado como a mediação dos seres humanos com algumas das principais *instituições formadoras* foram alteradas neste processo; já o terceiro capítulo tratará mais sobre às *questões estruturantes* da referida problemática, se debruçando sobre aspectos concernentes à *formação da subjetividade*. Tentando perceber como essa se forma em sua relação de afecção consigo mesma e com os outros. O quarto capítulo teorizará sobre a noção de tempo que propiciou a emergência da subjetivação através do cuidado, e ao fazê-lo, nos fez entrar em uma nova era dos processos de formação. E por fim, o último capítulo tratará das questões relativas ao contexto de surgimento e desenvolvimento do biopoder, por entender que o mesmo constitui o solo atual onde gravita a formação através do cuidado, e, além disso, representa os

esquemas, estratégias, desafios e dispositivos que insuflaram às forças da vida a serem pensadas cada vez mais de forma instrumental e objetiva. Além disso, este trabalho ainda contém os apêndices e os anexos. A separação dos capítulos em aspectos estruturais e aspectos estruturantes é meramente didática, servindo apenas para facilitar a compreensão. Porque sabemos que a dinâmica entre o *estrutural* e o *estruturante* se dá de forma complexa e variável, pois os regimes “estruturados” são sempre afetados por forças do fora/externas que mais se assemelham a vetores com variadas intensidades e direções, que mais parecem “*formar*”/“*deformar*”/“*reformatar*”/“*transformar*”, do que o oposto, ou seja, as forças sempre são **temporariamente** estabilizadas ou embarreiradas pelos regimes “estruturados”.



Figura 3 – Os diversos usos cotidianos do cuidado

1 PROLEGÔMENOS SOBRE A HISTÓRIA DO CUIDADO

A criação contínua de galáxias e de estrelas se acompanha de destruição contínua de galáxias e de estrelas. Estrelas, seres vivos, biosfera, sociedades, indivíduos, todos são trabalhados a cada instante pela morte e trabalham a cada instante para e pela regeneração (MORIN, 2007, p. 38).

Nossa intuição inicial é a de que não vivemos mais em configurações sociais centradas no conhecimento (CASTELLS, 1999), uma vez que, nas últimas décadas o tipo de conhecimento universal que se pretendia, ou pelo menos um tipo específico de conhecimento, legitimado pela ciência e pela filosofia, que detinha o monopólio da legitimidade e era tido como o “mais verdadeiro”, se tornou extremamente problemático e fora duramente criticado não só por alguns artistas e intelectuais de vanguarda, mas também por vários segmentos das sociedades, tais como os membros dos *novos movimentos sociais*, os *atores sociais* que resolveram se “libertar” da “tutela” ou da “consciência esclarecida” dos intelectuais universais, etc. Isto tudo provocou uma nova maneira de se conceber e se relacionar com o conhecimento e também promoveu uma espécie de **descentramento epistemológico**, que serviu, entre outras coisas, para mostrar que o conhecimento é um complexo mediador, responsável por estabelecer relações entre os seres humanos e o mundo em que eles vivem, e que, portanto é tecido e constituído nas malhas das configurações culturais, intrinsecamente ligado às dinâmicas e significações da cultura em que cada um está imerso. Esta posição implica no fato de que todo conhecimento deva ser entendido em *perspectiva*, uma vez que *todo conhecimento é relativo*, pois depende da intrincada rede de valores que são formados através de configurações socioculturais específicas. O que sugere também que *todo conhecimento implica em um modo de vida*, logo possui relação direta com o *ethos* de um grupo, de um povo, de uma etnia, inclusive ajudando a constituí-lo. Pois,

o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas,

desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Se até aqui o nosso argumento está correto, se é pertinente e coerente dizer que todo conhecimento possui relação com o *modo de vida (ethos)*, então também é certo afirmar que *todo conhecimento implica em uma relação com a ética*, uma vez que esta é vista como a dimensão constitutiva dos valores por excelência. Então, podemos depreender, do que fora exposto, que o tipo de conhecimento mais aberto e mais plural, que comporta e viabiliza a diversidade das culturas e os diversos *modos de vida*, e que rompe com o círculo estreito da razão instrumental, só pode estar atrelado a certa concepção de ética, concepção esta que consiga levar em conta à *diversidade* e deixe de ser enrijecida e formalizada por uma concepção estática de universalidade - como no caso da *moral Kantiana*. Se for assim, se for correto dizer que *todo conhecimento tem implicações éticas*, também é correto dizer que *todo conhecimento e/ou autoconhecimento está direta ou indiretamente atrelado à figura do cuidado*, pois o cuidado constitui uma das principais dimensões constitutivas dos modos de vida, i. e., “enquanto totalidade originária de sua estrutura, a cura [cuidado] se acha, do ponto de vista existencial *a priori*, ‘antes’ de toda ‘atitude’ e ‘situação’ da presença, o que significa dizer que ela se acha *em* toda atitude e situação fática” (HEIDEGGER, 2008a, p. 260-261).

Sendo assim, é pertinente iniciarmos um breve panorama sobre o estatuto e a história do cuidado, e a seguir, mostrar os contornos e sinuosidades que nos enredam em nossa contemporaneidade, pois durante o processo histórico que caracteriza o ocidente, “em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem” (FOUCAULT, 2005, p. 57).

1.1 ONTOLOGIA DO CUIDADO OU COMO NOS TORNAMOS QUEM SOMOS

Certa vez, atravessando um rio, Cuidado (Cura) viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a dar forma. Enquanto deliberava sobre o que criara, interveio Júpiter [Zeus]. Cuidado (Cura) pediu que Ihe desse espírito, o que ele fez de bom grado. Quando, porém, Cuidado (Cura) quis dar-Ihe nome a partir de si mesmo, Júpiter proibiu e disse que Ihe deve ser dado o seu nome. Enquanto Cuidado (Cura) e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (Tellus), querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno [Cronos/Tempo] como árbitro. Este tomou a seguinte decisão aparentemente equitativa: "Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito, e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi Cuidado (Cura) quem primeiro o formou, deverá pertencer-Ihe enquanto ele viver". Como, no entanto, sobre o nome há controvérsia, chame-se Homem, pois foi feito de "húmus" (Terra). (Fábula de Higino – Mito do Cuidado)

A história do cuidado se confunde com o próprio processo de hominização do ser humano, pois desde que esse passou a se impor regras e códigos de condutas (a se inscrever em configurações socioculturais mais complexas), constituindo hábitos e modos de vida específicos, em um jogo que envolve proibições, tabus, hierarquias, relações de saber, relações de poder, enfim, a se constituir em uma série de práticas e crenças que se inscrevem no terreno do permitido ou do proibido, começou a criar para si mesmo formas aceitáveis e não aceitáveis de agir, e, paradoxalmente se viu dependente, vulnerável e limitado pelas instituições que ele mesmo havia criado. É interessante notar aqui que Lévi-Strauss (2003), dialogando com o Freud de *O Mal Estar da Civilização*, afirmará que a passagem do homem do "estado de natureza" para o "estado de cultura" se deu através da proibição do incesto. Ou seja, para ele o incesto significou a primeira lei tácita que impulsionou o processo de hominização do ser humano. Significou a primeira instituição a romper com a soberania absoluta da natureza. Sendo assim, podemos dizer que o incesto significou a primeira medida de prudência e de cuidado que os indivíduos inscreveram em seus corpos e seu sangue; ainda podemos dizer que essa *forma de cuidado assinalou a primeira medida negativa*, de proibição e censura. Mas também, não podemos deixar de pensar que *a primeira medida positiva do cuidado foi aquela descrita por Heidegger (2008a), em Ser e Tempo, que diz respeito aos caprichos e artifícios que criamos para tentar afastar cada vez mais a morte*. Tentamos negar a

consciência da morte através de jogos e procedimentos que intensificam e constroem o sentido da vida, desta forma “a morte e as fraquezas decorrentes da dor que ela provoca produziram nossas civilizações humanas” (SERRES, 2003, p. 10), sendo assim, “o sentido surge da função dinâmica, vital e coletiva da morte” (*Ibid*, p. 12), e com ele surge a certeza de que temos de viver na redoma frágil, delicada e *artificial do cuidado*.

1.2 ENTRE O SENTIDO DO CUIDADO E O CUIDADO DO SENTIDO

De tal modo, o princípio do cuidado acompanha o ser humano desde o início de sua itinerância, pois constitui ao mesmo tempo, o duplo e complementar processo de passagem do estado de natureza ao estado de cultura (*primeiro desterramento do ser*) e o processo de afastamento e da consciência da morte (*segundo desterramento que consiste na criação e/ou ampliação do duplo*⁸: aprofundamento do processo de subjetivação, pois o homem lançado na esfera da cultura se vê fragilizado diante de si mesmo, perdido em um mundo e em meio a vários outros; é o desamparo como condição de possibilidade de constituição de mundos possíveis).

Deste modo, *cuidar do sentido e sentir o cuidado* sempre estiveram juntos. Eles nasceram da necessidade que tivemos quando nos vimos pela primeira vez diante do desamparo. Nos sentimos sozinhos, nos vimos nus, face a face com a imperiosidade da morte. A partir daí “o homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida” (SARTRE, 2010, p. 42), com a condição de aprender que daí em diante ele será sempre em uma abertura que envolve sempre o outro, o diferente. A partir daí foi “necessário nos formarmos na arte de interpretar, que é também a arte da bênção, de proferir uma palavra que não acrescenta sofrimento ao sofrimento, que não adiciona culpa à dor” (LELOUP, 2009, p. 26), e, por sua vez, isso tudo só foi possível, através do “exercício da nossa

⁸ O duplo é entendido por Deleuze (2006), como a condição de emergência do si mesmo, a possibilidade de formação do ser humano nos quadros da imanência; ainda segundo ele “o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente” (DELEUZE, 2006, p. 105). É ao mesmo tempo, o Outro o Longínquo e também o mais Próximo e o Mesmo.

liberdade, que chamamos de interpretação” (*Ibid*, p. 26), i. e., cuidado, pois o “compreender é uma modificação existencial do projeto como um todo porque o compreender sempre diz respeito a toda abertura da presença como ser-no-mundo⁹” (HEIDEGGER, 2008 a, p. 206). Pois, é no jogo artificioso do cuidado que o ser humano exerce a sua liberdade, construindo para si um mundo prenhe de sentidos, que o afasta cada vez mais da inevitabilidade da morte. Somente no cuidado com a compreensão, que já se encontra no solo ontológico do cuidado, é que podemos ser em um compreender “do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2008a, p. 204-205). Weber (1992), citando as últimas obras de Tolstói, assim como Heidegger, soube bem capturar a intrínseca relação entre a *vida*, o *sentido* e a *morte*. E, além de evidenciá-lo, também mostrou o fenômeno que nos separa de nossos antepassados, ao dizer que

há sempre uma possibilidade de um novo progresso para aquele que vive no progresso. Nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois o pico se põe no infinito. Abraão e os camponeses de outrora morreram “velhos e plenos de vida”, pois que estavam colocados num ciclo orgânico da vida, que lhes havia oferecido, ao fim dos seus dias, todo o sentido que poderia proporcionar-lhes e porque não subsistia enigma que eles ainda teriam desejado resolver. O homem civilizado, ao contrário, colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mais não “pleno” dela. Com efeito, ele não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz; ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significado faz da vida um acontecimento igualmente sem significado (WEBER, 1992, p. 440).

Seguindo as pistas deixadas pelo autor, pode-se afirmar que o princípio do cuidado que se desenrola e se desenvolve nas tramas da configuração comunitária (evidenciado no relato pela comunidade de Abraão e dos camponeses), não é o mesmo que se desenvolve nas configurações societárias. Eles possuem qualidades e extensões diferentes, uma vez que àquelas sociedades se caracterizam por serem holistas e terem os canais de sentidos dados de antemão, o que as fazem menos

⁹ Grifo do autor.

dependentes da frágil e ao mesmo tempo resistente *rede lançada pelo cuidado*. Pois, o sentido da vida, assim como o da morte, está estabelecido, o que confere uma forte sensação de segurança e afirma o alto grau de pertencimento que a maior parte dos viventes sentem em todas suas itinerâncias. Uma vez que “o ciclo da morte é, ao mesmo tempo, ciclo de vida (MORIN, 2007, p. 33). Mas, nas sociedades de configurações mais complexas, a formação que se estabeleceu, tendeu a encobrir e a afastar cada vez mais o grandioso fenômeno da morte. E ao fazê-lo, acabou afugentando e/ou enfraquecendo a teia simbólica do significado e da experiência da vida como plenitude. Então, a *bildung* pensada como civilização, operando uma separação arbitrária e reificada entre a cultura e a natureza, acabou enfraquecendo e limitando o sentido da existência, ao enquadrá-la na lógica evolucionista do progresso. Logo, pensamos que uma das principais questões relativas à formação e ao cuidado, ou melhor, ao fenômeno da formação no âmbito humano, que só pode se dar através do cuidado, é problematizar o encobrimento do fenômeno da morte que se apresenta através da depreciação, expropriação ou desvalorização da natureza. Pensando assim, até podemos dizer que o descuido do ser humano em relação aos seres que portam o signo da natureza, como a flora e a fauna, pode ser visto como uma tentativa desesperada e transloucada de negar sua própria finitude. Pois, ao tentar de forma deliberada e sistemática se afastar do “estado de natureza”, em vão, durante séculos e séculos, o ser humano quer mesmo é fugir da morte.

Diante do exposto, falar sobre uma formação que se dá através do cuidado é de certa forma um truísmo, pois o cuidado, nas configurações do processo civilizatório, sempre significou a fronteira que inscreveu e separou a ordem da natureza e a ordem da história, a condição de transição que abriu o espaço de virtualidade, passagem da “condição animalesca” para o “estado de hominização”. Porém, esta passagem sempre assumiu contornos variáveis, geometrias dinâmicas, uma vez que a relação entre natureza e cultura sempre se inscreveu na dependência de uma série de códigos e leis mutáveis. Mas, podemos dizer que foi apenas na modernidade que a aprendizagem necessária que se impôs, desde os primórdios, como “artifício das leis para evitar que retornemos ao reino animal, tido como o lugar dos instintos” (GONÇALVES, 2006, p. 26), foi aprofundada pela metodologia cientificista e positivista, pelo “momento cartesiano”, e se tornou instrumental. Intensificando o “abismo entre o homem e os animais até sua

conclusão lógica. [Onde] um Deus transcendente, externo à sua criação, simbolizava a separação entre espírito e natureza” (THOMAS, 1988, p. 46). Neste ambiente formativo, a fronteira entre o ser humano e o mundo que o cerca se deu através da inspeção introspectiva, que o encerrou em um casulo solipscista, onde o mundo e por consequência a natureza passaram a ser vistos como “objetos” passíveis de manipulação. Este momento de criação da “subjetividade” moderna também foi o momento de criação da “objetividade”, pois ambos só se tornaram possíveis com a forte delimitação dos contornos interiores e dos contornos exteriores mais diversos. Aqui é emblemática a observação de Porto-Gonçalves (2006), sobre uma série de palavras que usamos em nosso dia-a-dia e que

Trazem em seu bojo a concepção de natureza que predomina em nossa sociedade. Chama-se de burro ao aluno ou a pessoa que não entende o que se fala ou ensina; de cachorro ao mau-caráter; de cavalo ao indivíduo mal-educado; de vaca, piranha e veado àquele ou àquela que não fez a opção sexual que se considera correta, etc... Juntemos os termos: burro, cachorro, cavalo, vaca, piranha e veado são todos nomes de animais, de seres da natureza tomados – em todos os casos – em sentido negativo, em oposição a comportamentos considerados cultos, civilizados, e bons (*Ibid*, p. 25).

Pois, neste contexto a cultura passa a ser percebida como portadora legítima do processo de civilização e do progresso, e pensada como forma diametralmente oposta e dicotômica, ao “estado de natureza”. Logo, a natureza passa a ser percebida como resto, algo a ser explorada. Identificada com a morte, ela tem de ser sistematicamente domesticada. Aliás, não é de surpreender que o ambiente da *urbe* projete sempre novos modelos de natureza artificial. O grande objeto do marketing imobiliário, hoje em dia, são os condomínios que ostentam um “perfeito e desenvolvido modelo de natureza artificializada ou domesticada”. Assim “observa-se o aumento significativo dos empreendimentos imobiliários que usam a ‘propaganda verde’. Constata-se uma proliferação de nomes como: jardim, parque, vila, reserva, bosque” (HENRIQUE, 2009, p. 14), neste sentido, “a natureza domesticada é um segundo interior, *extramuros*, aberto em relação à casa e fechado em relação ao exterior urbano de ruas e praças, que se afastam da natureza” (NUNES, 2010, p. 50). Agora, “a casa torna-se um mundo interior fechado como o sujeito” (*Ibid*, p. 49), onde o processo de homologia nos mostra que a natureza objetivada criou a subjetivação objetivável. E o humano passa a ser percebido, formado e decifrado

por um sistema formal de aprendizagem, que tende a ler os mais diversos âmbitos do mundo e da vida, sob a ótica desenvolvimentista do progresso. Nesse contexto, uns valem mais do que outros, assim como uns necessitem de cuidados especiais, a depender de seu *status* e papel a ser desempenhado enquanto um ser socialmente situado. Este é o contexto da intensificação dos cuidados instrumentais e da consequente circunscrição da formação às identidades e papéis profissionais. Em paralelo com Heidegger, podemos dizer que este é o ambiente das ocupações, onde o cuidado é experimentado de forma limitada, em sua versão fraca ou ôntica, em oposição, aos “cuidados com o ser”, ou com a morada, que possibilita um comum co-pertencimento de todos os seres (o cuidado visto enquanto ética ou o cuidado em sua versão ontológica). Pois, “a palavra ética deriva do termo grego *ethos* e provém da noção de habitação, como nossa palavra ‘hábitos’.” (ARENDDT, 1992, p. 7). Neste sentido, “a casa natal está fisicamente inscrita em nós. Ela é um grupo de hábitos orgânicos (BACHELARD, 1978, p.206), então, cada pessoa “deveria falar de suas estradas, de seus entroncamentos, de seus bancos. Cada pessoa deveria preparar o cadastro de seus campos perdidos” (*Ibid*, p. 204-205).

Porém, esta situação depreciativa e frustrante diante da morte não se estabelece apenas através da relação desta com a natureza, mas se evidencia também através da relação desta com a velhice, pois a mesma possui o seu cheiro. Além disso, por séculos e séculos a mulher fora associada ao que não pode assumir o completo estatuto de civilidade, por representar um estado liminar entre a cultura e a natureza. Segundo algumas teses feministas, este talvez tenha sido um dos motivos que tenha levado a subjugação das mulheres na história da humanidade e a tornado passível de suspeitas, uma vez que a mulher nunca deixou de ter o ciclo orgânico da vida inscrito de forma acentuada em seus corpos. Aliás, podemos até dizer que a *bildung*, pensada enquanto processo civilizacional no ocidente tendeu a suspeitar de tudo que fosse regido pelo ciclo orgânico da vida, sendo assim, podemos dizer que o processo de formalização se deu pelas sistemáticas tentativas do ser humano de se afastar cada vez mais da natureza. Ainda sobre o fenômeno da velhice, Elias (2001, p. 25-26) nos diz que

Em épocas mais antigas, morrer era uma questão muito mais pública do que hoje. E não poderia ser diferente. Primeiro porque era muito menos comum que as pessoas estivessem sozinhas. Freiras e monges podem ter estados sóz em suas celas, mas as pessoas

comuns viviam constantemente juntas. As moradias deixavam pouca escolha. Nascimento e morte – como outros aspectos animais da vida humana – eram eventos mais públicos, e portanto mais sociáveis, que hoje; eram menos privatizados. Nada é mais característico da atitude atual em relação à morte que a relutância dos adultos diante da familiarização das crianças com os fatos da morte. Isso é particularmente digno de nota como sintoma de seu recalçamento nos planos individual e social.

Como o autor prevê, o fenômeno de encobrimento da morte contribui para o contemporâneo fenômeno de rearticulação entre a esfera da intimidade e a esfera pública, e a conseqüente ampliação do mundo privado¹⁰. A consciência da morte, ao refinar o poder da finitude, disporia uma rede simbólica de caráter formativo muito mais significativo e aberto, pois ajudaria a minimizar os impactos provocados pelo que Adorno chama de contexto da Indústria cultural, e, ao fazê-lo, abriria a cultura para uma série de outras possibilidades valorativas, de cariz mais participativo e democrático. Minimizando sobremaneira os efeitos nocivos de uma formação instrumental, pensada apenas como intensificação dos interesses pessoais e/ou fortalecimento de uma lógica formalizada e institucional, onde o social é tomado enquanto reprodução do *status quo*. Enfim, a retomada de uma dialética mais complexa e consubstancial entre as instâncias da vida e da morte ajudaria na proposição de novos modeladores e dispositivos formativos, mais plurais e significativos, onde as dicotomias presentes na cultura ocidental seriam questionadas e enfraquecidas. Logo, **a formação pelo cuidado ou o cuidado com a formação** passam necessariamente pela problematização e aprofundamento da aprendizagem da finitude. Finitude que se encontra disposta no cerne formativo do ser humano, e que possibilita uma abertura mais “autêntica” e plural, onde a relação qualificada e significativa rearticulária as mais diversas esferas socioculturais, epistemológicas e ontológicas. Modificando assim, a relação que o ser humano tem consigo mesmo, com os outros e com as mais variadas instâncias do mundo e da vida. Visto que, pode ser considerada formativa toda relação que crie possibilidades e condições de transformação e/ou resistência, pois, “toda mudança, toda transformação, é uma apropriação, entendendo-se por apropriação a criação de

¹⁰ Abordaremos mais detalhadamente este tema ao longo do texto. Por ora é suficiente deixar explícito que a relação da ampliação desmensurada da esfera da intimidade, diz respeito ao tema de encobrimento da morte, pois como nos diz Elias: “Tudo isso contribui para empurrar a agonia e a morte mais que nunca para longe do olhar dos vivos e para os bastidores da vida normal nas sociedades mais desenvolvidas. Nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades, e nunca em condições tão propícias à solidão” (Ibid, p. 97-98).

formas que exploram e utilizam as circunstâncias” (DIAS, 2011, p. 37), visto que, como nos fala Adorno (2006, p. 154) “hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador de resistência [re-existência]”. Desse modo, a re-existência pode ser considerada através de um duplo movimento que o sujeito empreende em suas itinerâncias, no intuito de se tornar emancipado, ou como diria Kant, de sair de sua condição de minoridade. O primeiro movimento consiste em criar as habilidades e a coragem necessárias para resistir a algo que o constrange e oprime. O segundo movimento, complementar, consiste em assumir para si mesmo e para os outros a tarefa de ter se singularizado, ou seja, deixado de ser joguete do destino e assumido sua própria agência. Este segundo movimento abre a possibilidade da ética da responsabilidade que só surge em ambientes onde a liberdade é requerida e requisitada. É por isso que hoje não se pode falar da ética do cuidado sem se reportar aos processos concernentes ao sistema democrático. Aqui podemos dizer que a re-existência possibilitada pela ética do cuidado diz respeito a procedimentos e técnicas que passem pela relação e reflexão que o indivíduo tem consigo mesmo, mas também, pela relação que uns estabelecem com os outros, já que entendemos que os processos de emancipação só podem ocorrer de forma complementar e simultânea: individual e coletivamente.

O enfraquecimento das estratégias e canais de resistências é fruto da nossa consciência etnocêntrica e antropocêntrica, agudizada pelo período iluminista, onde o processo taxonômico estabeleceu uma rígida hierarquia entre os mais diversos fenômenos naturais e sociais. As classificações, – fruto de uma ciência que se pretende portadora legítima do processo civilizacional – tenderam a operar um processo de socialização e formação dicotômico, formalista e hierarquizado, onde a natureza fora vista como subordinada aos interesses culturais e corporativos. A própria classificação dos reinos em três esferas (mineral, vegetal e animal) percebidas de forma estanque e quase incomunicáveis serviu para que o ser humano se sentisse mais conformável em seu cômodo estado de dominação e exploração. Diante do alto grau de antropocentrismo presente em nossas sociedades ocidentais, podemos dizer que nossa formação ainda se dá através de um processo de hierarquização que tende a depreciar e desvalorizar tudo o que não porte o “precioso signo do processo civilizacional ocidental”. E, como suas características mais realçadas, podemos citar: a racionalização, a polidez, o controle de si, a moderação (ELIAS, 1994; HAROCHE, 2008), visto que o “governo de si é

um componente essencial ao poder, o mais seguro entrave à desordem, um fundamento do governo dos outros, o complemento necessário da lei” (HAROCHE, 2008, p. 25). Sendo assim, os processos formativos têm de problematizar e potencializar as questões relativas aos ciclos orgânicos da vida: **nascimento, desenvolvimento, reprodução, envelhecimento e morte**, visto que eles foram depreciados e encobertos pela lógica civilizacional e etnocêntrica; no sentido de se tentar novas articulações mais dinâmicas e conjuntivas que repensem a relação entre natureza e cultura. Pois, se ao dizer que somos seres culturais é dizer que somos inscritos em uma esfera de possibilidades, ao dizer que também somos natureza, não poderá mais continuar a ser visto, como se isso nos condenassem a uma condição de determinação irremediável. Pois, a probabilidade já mostrou a incrível força que exerce sobre os átomos, as ondas e as mais diversas esferas da natureza e da cultura. Se afirmarmos que somos não apenas razão, emoção, atos, mas também instinto, é nos afastarmos de uma concepção estruturalista, temos de saber que as novas perspectivas formativas podem e devem levar em conta as nossas contradições, falhas, frustrações, opacidades; e nos levar rumo a concepções onde o ser humano seja visto de forma mais dinâmica, complexa e plural. Onde o sucesso e a competição capitalística¹¹ não sejam mais vistos como grandes valores norteadores, nem como hábitos formativos adequados.

Para fins esquemáticos, agora vamos situar como passamos de uma sociedade do cuidado (vamos chamar este *período de cosmológico*), onde a dimensão objetiva e a cosmologia detinham uma importância capital (período que na historiografia ocidental clássica vai da Grécia antiga até fins da Idade média); ao momento de centralização do conhecimento (vamos chamar este *período 1ª modernidade*), onde se desenvolveu o solo positivista e cientificista da modernidade (administração do mundo).

¹¹ O pensador Félix Guattari elabora uma micropolítica que tenta dar conta dos processos de subjetivações contemporâneas. Para ele existe o modo de subjetivação dominante e opressor chamado de capitalístico e outros modos possíveis, criados como recusa ou resistência ao modo de imposição dominante. Segundo ele, “o traço comum entre os diferentes processos de singularização é um devir diferencial que recusa a subjetivação capitalística. Isso se sente por um calor nas relações, por determinada maneira de desejar, por uma afirmação positiva da criatividade, por uma vontade de amor, por uma vontade de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades” (GUATTARI, 1996, p. 47).

PERÍODO COSMOLÓGICO	1ª MODERNIDADE	2ª MODERNIDADE
Holismo	Fragmentação	Atomização conjuntiva
Forte relação entre vida e morte	Dissociação entre vida e morte	Encobrimento do fenômeno da morte
Verdade como ascese	Verdade como introspecção	Verdade como introspecção e verdade como ascese
Conhecimento como componente inerente ao cuidado	Conhecimento desatrelado da perspectiva do cuidado	Coexistência do cuidado ontológico com o cuidado instrumental e novas relações com o conhecimento
Predominância da formação ética	Predominância da formação política	Predominância da formação cultural

Fonte: Elaboração do autor

A primeira modernidade enfraqueceu o princípio do cuidado através dos correlatos fenômenos da especialização e disciplina. O cuidado especializado foi disciplinado, encerrado em domínios e jogos específicos, e assim, perdeu parte de seu poder universalizador, porém adquiriu novos contornos e intensidades; enquanto a especialização cuidada pela técnica da disciplina, permitiu a inversão entre o princípio do conhecimento e o princípio do cuidado, subordinando este aos imperativos de um conhecimento tornado descontextualizado do mundo da vida. A disciplina assegurou a subordinação do cuidado aos imperativos da ciência e da técnica até emergir o recente surgimento de uma epistemologia híbrida, centrada no conhecimento instrumental e no cuidado de si (administração da vida). Este último período, talvez mereça ser chamado de 2ª modernidade ou período onto-epistemológico. Pois, aqui vemos surgir novos imperativos da ordem do conhecimento, ao mesmo tempo em que assistimos a uma multiplicação das chamadas “artes da existência” ou práticas de si. Se por um lado, podemos dizer que já não somos mais modernos, por outro, achamos precipitado dizer que vivemos em uma pós-modernidade, justamente pelo fato deste “novo individualismo” ser marcado por fenômenos e processos que nos coloca no cerne da constituição da própria modernidade, pois como nos fala Bauman (2009, p. 166)

o advento da 'economia da experiência' é de fato ambíguo em suas consequências. E sua ambiguidade foge teimosamente de uma solução [...] em função do progressivo obscurecimento, abrandamento ou eliminação das fronteiras que um dia separaram nitidamente as esferas da vida e as áreas de valor auto-sustentadas e autônomas.

1.3 O ESTATUTO DO CUIDADO

Em seu livro *A Hermenêutica do sujeito* (2006c), Foucault defende a tese de que a *episteme* moderna se instaurou, em grande parte, pela inversão da relação entre o cuidado que se tem que ter para consigo mesmo e para com os outros e o conhecimento indispensável para a formação de si mesmo. Segundo o pensador, a modernidade foi o único período que privilegiou o conhecimento em detrimento do cuidado. Nessa perspectiva, não é difícil questionar, hoje em dia, a enfraquecida relação de privilégio que se tem com o campo epistemológico, entendido quase sempre como algo prioritário e dominante dos processos de constituição das subjetividades e dos processos formativos. Visto que,

desde o início da metafísica, com Platão, quando o conhecimento foi erigido à instância soberana, a juiz da vida, e oposto a ela, é que o sentido da afirmação [afirmação da vida e vontade de vida que se encontra em todos os seres vivos] foi perdido, se não totalmente, pelo menos no seu traje constante, cotidiano, figurando apenas nos hábitos domingueiros, nos dias de festa, nas horas de lazer (DIAS, 2011, p. 33).

Alerta que faz lembrar uma importante observação de Nietzsche (1987) em *A filosofia na Época Trágica dos Gregos*, sobre o comprometimento da filosofia moderna com o conhecimento erudito. Para Nietzsche, quem se debruça nos estudos da filosofia antiga “deve sempre ter presente que o impulso de saber, sem freios, é em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber, e que os gregos, por consideração à vida, por um ideal necessário de vida, refrearam seu impulso de saber, em si insaciável – porque aquilo que eles aprendiam queriam logo viver” (*Ibid*, p. 5).

Agora vamos de forma sucinta e esquemática, a partir da intuição de Foucault sobre a história do cuidado, realizar uma digressão sobre os momentos constitutivos

da história do cuidado no Ocidente, em suas três grandes versões: *o período cosmológico, a 1ª modernidade e a 2ª modernidade*.

1.3.1 O Período cosmológico

Grosso modo, podemos dizer que foram os gregos, que estabeleceram pela primeira vez, de modo consciente, um ideal de cultura como princípio formativo. Desde a *antiguidade grega* até a *medievalidade latina*, a ética prevaleceu como matriz paradigmática da formação humana (SEVERINO, 2006). A ética responde a questão de como somos convertidos a sermos sujeitos morais. Como somos considerados a ter a vontade de cuidarmos de nós mesmos. É a preocupação por nós mesmos que nos leva a figura da moral. O ideal humano era o aprimoramento ético da pessoal (considerada a principal finalidade da educação). Temos aqui Sócrates como o primeiro grande modelo, o fundador de uma ética intelectual, tido por muitos como o primeiro a conceber a interioridade e a introspecção no Ocidente. Sendo assim, foi neste momento, “que os Gregos situaram o problema da individualidade no cimo do seu desenvolvimento filosófico que principiou a história da personalidade europeia” (JAEGER, 1995, p. 10). Para Nietzsche, uma das características distintivas entre a cultura da antiguidade e a cultura moderna é justamente o fato de que os gregos da antiguidade possuíam uma relação complementar e de entrelaçamento entre o conhecimento e a própria existência dos que o buscavam. Logo, não se pode falar em conhecimento abstrato, pelo menos não da forma como o conhecemos hoje. Em relação a isso, Carneiro Leão (2003, p. 32) nos diz:

Em latim, arrancar se diz *ab-strahere* e arrancado *ab-stractum*. Para arrancar-se da alternativa de vida e de morte, o conhecimento se torna abstrato. Abstrato quer dizer, em primeiro lugar e antes de tudo, fora de possibilidade de morrer e viver para poder estar todo dentro da segurança do poder. O ideal de todo conhecimento é muito mais conhecer sem ser do que conhecer sem sujeito. Neste sentido, o conhecimento visa a conhecer o amor sem amor busca conhecer a meditação sem meditar, querer conhecer o pensamento sem pensar.

Pois, ao contrário do que se passa em nossa atualidade, os gregos da antiguidade não viam muito sentido em cultivar um estilo de conhecimento que estivesse desatrelado do próprio modo de vida dos indivíduos (***prevalência do***

holismo, ou seja, forte relação de pertencimento à comunidade em que se vive – um bom exemplo disso é a *Ágora grega*, tida como a gênese do espaço democrático no Ocidente). Pierre Hadot, estudioso francês da filosofia antiga, afirma ser esta, desde Sócrates, tão ligada ao modo de vida dos indivíduos que a praticam ao ponto de concebê-la como uma opção existencial.

Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação de mundo. O discurso filosófico teórico nasce, dessa opção existencial inicial e reconduz, à medida do possível ou por sua força lógica e persuasiva, à ação que quer exercer sobre o interlocutor; ele incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial ou, ainda, conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida” (HADOT, 2004, p. 18).

Eles viviam em um mundo, onde o pensamento epistemológico ainda não assumira a centralidade, onde o conhecimento de si ainda era atrelado ao cuidado de si (FOUCAULT, 2006c), onde o conhecimento abstrato ainda não tinha assumido a importância e centralidade que possui hoje. Visto que uma das grandes distinções entre a filosofia antiga e a filosofia moderna é ser justamente o fato de a primeira consistir, basicamente, em uma busca pelo modo de vida, onde o conhecimento e o próprio discurso teórico só fazem sentido ao serem transpostos em uma opção existencial, sempre atrelados ao modo de vida daqueles que os professam. Afinal, entre os gregos ainda não existia a famosa separação entre teoria e prática, entre pensamento abstrato e pensamento concreto, ou pelo menos, ainda não existia da forma aguçada que conhecemos hoje. Em relação a isso, é curioso notar o fato de Nietzsche, selando o pacto de afinidade com Heráclito, dirigir uma crítica a Parmênides, que mais se parece à crítica dirigida por muitos contemporâneos a Descartes, acusando-o de ter operado a separação entre o corpo e a mente. Sobre isso, ele nos diz:

Se agora, porém, Parmênides tornava a voltar o olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele havia antes procurado conhecer através de combinações tão engenhosas, zangava-se com seus olhos porque viam o vir-a-ser, com seus ouvidos porque o ouviam. [...] Com isso, executou a primeira e sumamente importante, se bem que ainda tão insuficiente e fatal em suas consequências, crítica do aparelho cognitivo: ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão, como se fossem duas

faculdades totalmente separadas, ele dilacerou o próprio intelecto e encorajou àquela separação totalmente errônea entre ‘espírito’ e ‘corpo’ que, particularmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia (NIETZSCHE, 1987, p. 12).

Essa distinção evidenciada por Nietzsche fica mais evidente ao complementarmos a tese de Hadot, da filosofia como modo de vida, com a tese foucaultiana, da indissociável relação entre o conhecimento (epistemologia) e o cuidado (ética) na *episteme* antiga. Segundo ele, para os gregos, o princípio do cuidado se configurava como um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver (***conhecimento como componente inerente ao cuidado e predominância da formação ética***). Ainda segundo ele, o princípio délfico não significava uma máxima abstrata em relação à vida, mas um conselho técnico. E tanto nos textos gregos, quanto nos romanos, a injunção para conhecer a si mesmo está sempre associada àquele outro princípio que é o cuidado de si, e é essa necessidade de tomar conta de si que torna possível a aplicação da máxima délfica. Essa ideia, implícita em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do *Alcibíades I* de Platão. Nos diálogos socráticos, o indivíduo deve tomar conta de si mesmo. Deve ocupar-se de si antes de colocar em prática o princípio délfico. O segundo princípio se subordina ao primeiro (FOUCAULT, 2006c). Ainda segundo ele, “durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do ‘como ter acesso à ‘verdade’ e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois termos que jamais estiveram separados”. (FOUCAULT, 2006c, p. 21). Ao passo que a modernidade, ao instaurar esta separação, inaugura uma época em que o homem, dotado da capacidade de razão, tem que conhecer cada vez mais a si mesmo, e ao mundo que o cerca, e, através de uma relação cada vez mais instrumental e pragmática, desvendar os mistérios da natureza e do cosmos, em uma voraz sede pelo conhecimento. Uma vez que, após o “momento cartesiano”¹² a busca pelo *logos* fora invertida, e o homem passou a ser visto como aquele que é capaz de atingir as

¹² Há controvérsias sobre o momento em que a filosofia deixa de ser ascese, para se tornar discurso teórico. Para Hadot, isso ocorre devido à separação da filosofia e da teologia e sua admissão na Universidade; para Foucault, é Descartes o iniciador desta transformação, pois, na procura da verdade, substitui a ascese pela evidência (ORTEGA, 1999).

verdades, sem necessidades de mediações ou de transformações, apenas através de um poder de reflexão ou de interpretação de si mesmo, que desemboca na subjetividade essencializada, ou, na supremacia de uma interioridade hermenêutica¹³, que possui vários pontos de contatos/contornos com a interioridade da culpa, forjada pelo cristianismo; onde a “natureza desqualificada torna-se a matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 22).

1.3.2 O 1º Período da Modernidade

A modernidade pode ser caracterizada como um período histórico onde as sociedades disciplinares possuem o objetivo de controle e de formação de identidades. Na 1ª modernidade, o critério fundamental da educação, o aspecto que recebe maior ênfase na formação humana, passa a ser a *formação política*, a *formação do cidadão*. Agora, são todas as modalidades da vida que assumem mais explicitamente a dependência da dimensão política (SEVERINO, 2006). Este processo de tecnicização, característico da cultura no Ocidente, encerra o homem em um tipo de subjetivação fortemente marcada pelo código. Este modo de subjetivação, centrada em um código dominante teve fortes repercussões na forma de se conceber o próprio tempo, afinal, desde Kant, o tempo é visto como a forma pela qual o espírito afeta a si mesmo, constituindo a estrutura essencial da subjetividade (DELEUZE, 2007). O homem é rematado em um tempo marcado pela duração. Um tempo externo, homogêneo e de ritmo monocórdico que, tem seus desdobramentos nos conceitos de evolução linear, progresso e desenvolvimento. Essa forma moderna de relação com o tempo, seus códigos, e processos característicos, em grande parte, foi gestada pelo ambiente de industrialização crescente, pós-revolução industrial. Neste momento,

O que é definido pela ordenação de 1766 não é um horário – um quadro geral para uma atividade; é mais que um ritmo coletivo e obrigatório, imposto do exterior; é um ‘programa’; ele realiza a elaboração do próprio ato; controla do interior seu desenrolar e suas fases. Passamos de uma forma de injunção que media ou escandia os gestos a uma trama que obriga e sustenta ao longo de todo o seu

¹³ Escavada, segundo Foucault e segundo Nietzsche, prioritariamente pelas técnicas de interpretação de si e pelos jogos de culpabilizações; criados pela ciência, pela filosofia moderna, e, sobretudo, pelo cristianismo.

encadeamento. Define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder (FOUCAULT, 1987, p. 129).

Portanto, é fundamental, para que existam novos modos de subjetivações, novos modos de existência, saber relacioná-los a uma nova concepção do tempo. Um tempo centrado no instante. Tempo fundado no próprio seio da vida. Um tempo que privilegia as várias intensidades, os vários ritmos, as diversas velocidades. Um *tempo virtual por natureza*, ou dizendo melhor, pela falta dela. Bachelard (2007), apoiando-se num ensaio do historiador Gaston Roupnel (1872-1946), elabora uma concepção filosófica extremamente lúcida, invertendo de ponta a cabeça a tese bergsoniana, afirma o postulado do instante, ao passo que a duração passa a ser vista como abstração, uma derivada...

A vida não pode ser compreendida numa contemplação passiva: compreendê-la é mais que vivê-la, é efetivamente impulsioná-la. Ela não corre ao longo de uma encosta, no eixo de um tempo objetivo que a receberia como um canal. É uma forma imposta à fila dos instantes do tempo, mas é sempre num instante que ela encontra sua realidade primeira. Assim, se nos voltarmos para o núcleo da evidência psicológica, em que a sensação já não é senão o reflexo ou a resposta sempre complexa do ato voluntário sempre simples, quando a atenção reduz a vida a um único elemento, a um elemento isolado, perceberemos que o instante é o caráter verdadeiramente específico do tempo. (BACHELARD, *Ibid*, p. 26-7).

1.3.3 O 2ª Período da Modernidade

O ingresso da humanidade na era da informação mudou o perfil estrutural da antiga sociedade. O indivíduo precisa ter conhecimento para manusear as novas tecnologias de comunicação e informação, uma vez que as principais atividades econômicas e governamentais estão em rede. Pierre Lévy (1996), em seu livro *O que é o virtual?* Estende o conceito de virtualização ao próprio processo de construção do social e da hominização do ser humano. Ele argumenta que um dos primeiros e mais importantes momentos da virtualização se deu através da linguagem. Esta virtualização em tempo real, o tempo do aqui e agora, o abre para a própria duração, inaugurando assim, o passado, o futuro, e no geral, o tempo como

um reino em si. Porque as individualidades estão sempre constituídas por formas culturais, que têm a ver com modos de conhecimentos, modos de imaginação, modos de produção dos discursos que incidem no indivíduo sempre de modo histórico. Grande parte dos teóricos que problematizam sobre questões concernentes às sociedades ocidentais são quase unânimes, ao afirmarem que, a modernidade que se iniciou com o processo da I Revolução Industrial, modificou-se drasticamente com as posteriores revoluções empreendidas no modo de produção capitalista. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pela introdução de novas tecnologias. Essas crises transformaram radicalmente os rumos da cultura ocidental. É justamente aí, que um novo fenômeno da virtualização se instaura, ao ponto de podermos falar em uma *cultura virtual*: caracterizada pela fluidez, pela lógica das identidades múltiplas, pelo excesso, pela diversificação, pela plasticidade, pela dissolução das relações sociais, enfim, pela atomização dos movimentos sociais...

As coisas só têm limites claros no real. A virtualização, passagem à problemática, deslocamento do ser para a questão, é algo que necessariamente põe em causa a identidade clássica, pensamento apoiado em definições, determinações, exclusões, inclusões e terceiros excluídos. Por isso a virtualização é sempre heterogênesse, devir outro, processo de acolhimento da alteridade¹⁴. (LÉVY, 1996, p. 25).

Sendo assim, o processo da educação só pode ser compreendido se analisado em relação a um quadro mais amplo de referenciais. Uma vez que, o campo da educação compõe o subsistema da modernidade cultural (HABERMANS, 2002), que através de processos de diferenciações, sofreu várias crises nas últimas décadas. Essas crises transformaram radicalmente os rumos da cultura ocidental. Logo, a educação está diretamente ligada a um processo de humanização, ou de forma mais modesta, a um modo de formação da subjetividade. Neste sentido a

formação significa a própria humanização do homem, que sempre foi concebido como um ente que não nasce pronto, que tem necessidade de cuidar de si mesmo como que buscando um estágio de maior humanidade, uma condição de maior perfeição em seu modo de ser humano (SEVERINO, 2006, p. 621).

¹⁴ Lévi segue chamando à atenção para não confundirmos o processo de heterogênesse com o seu contrário próximo e ameaçador, “sua pior inimiga, a alienação, que eu caracterizaria como a reificação, redução à coisa, ao ‘real’.” (Ibid).

Assim, o homem passa de um estágio de completa imersão no concreto, para se aventurar, se abrir para mil outras possibilidades. Se abrir para uma realidade cada vez mais complexa, em que a metáfora da rede pode servir de exemplo, uma vez que demonstra os vários níveis de conexões e de desconexões. Ainda segundo Lévy (1996, p. 71),

A partir da invenção da linguagem, nós, humanos, passamos a habitar um espaço virtual, o fluxo temporal tomado como um todo, que o imediato presente atualiza apenas parcialmente, fugazmente. Nós existimos.

Sendo assim, as novas tecnologias já alteram o comportamento da sociedade, tornando-se um poderoso instrumento de produção de modos de subjetivações¹⁵, pois como vimos os novos processos formativos, emergentes em nossa cultura, levaram a um processo de virtualização do homem, abrindo um campo variado de possibilidades, onde a recorrência a um discurso baseado na natureza humana, não mais se sustenta. Este processo, conhecido como a crise dos fundamentos, tende a desconfiar de todo metadiscurso, toda metanarrativa, pois, sabe que todo desenrolar sociocultural se desenvolve no puro jogo da imanência. Porém, a crise dos fundamentos, não necessariamente, nos leva ao estado de *niilismo*. Podemos reivindicar provisoriamente princípios de conduta e norma de ação, de preferência, com a cumplicidade daqueles que sabem os limites, as vantagens e desvantagens de estarem envolvidos em tais empreendimentos. Esse fato evidencia a importância da transparência em todo e qualquer processo educativo. E, nos mostra a importância e a atualidade do pensamento crítico, uma vez que a re-emergência do trabalho sobre si impõe novas formas de relações, pois

À definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral. E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda e sempre definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas

¹⁵ Por modos de subjetivações alguns filósofos e educadores querem chamar atenção para os processos que compõem à formação dos indivíduos, sem contanto, ficarem presos em nenhuma espécie de a priori.

essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo (FOUCAULT, 1985, p.72).

E, uma vez que, em relação ao processo formativo a questão não é de um resgate, de uma reforma ou até mesmo de conscientização, podemos nos perguntar: afinal, nos dias de hoje, *o que se trata quando se quer dizer formação?* Seguindo os vestígios até aqui indagados, podemos falar com Deleuze e Guattari, mas também, com Foucault que, trata-se de *agenciar*. Pois, trata-se de criar novas estratégias e táticas, uma vez que, as estratégias e táticas que perpassam o campo da educação formal e seus espaços correspondentes, não dão mais conta da complexidade assumida pelos *processos formativos*, em nossa atualidade.

Este novo movimento que, não diz mais respeito a nenhuma metanarrativa, nem se conecta a nenhuma pretensa consciência universal, se instaura nos contextos micro, na esfera do local, e cria uma nova forma de embate conhecido como micropolítica, abrindo toda uma nova forma de resistência e trans-existência. Segundo Guattari (1996, p. 28):

A problemática micropolítica não se situa no nível da representação, mas no nível da produção da subjetividade. Ela se refere aos modos de expressão que passam não só pela linguagem, mas também por níveis semióticos heterogêneos. Então, não se trata de elaborar uma espécie de referente geral interestrutural, uma estrutura geral de significantes do inconsciente à qual se reduziram todos os níveis estruturais específicos. Trata-se, sim, de fazer exatamente a operação inversa, que, apesar dos sistemas de equivalência e de traduzibilidade estruturais, vai incidir nos pontos de singularidade, em processos de singularização que são as próprias raízes produtoras da subjetividade em sua pluralidade.

Para que este processo ocorra é necessário um ascetismo. Um ascetismo capaz de realizar o empreendimento da transcendência na própria superfície da imanência. Não mais tida como renúncia do mundo, e sim, como volta temporária ao si mesmo. “Pode-se caracterizar brevemente essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência [...] nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’” (FOUCAULT, 1985, p. 49). Estes cuidados são alcançados através de uma série de técnicas e práticas “espirituais” – vista enquanto busca; experiências pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2006c), – responsáveis por

criar uma atmosfera, o contexto mesmo do cuidado de si, que dado no próprio sistema de relações, demanda e forja reciprocidades. Uma vez que “acontece também do jogo entre os cuidados de si e a ajuda do outro inserir-se em relações preexistentes às quais ele dá uma nova coloração e um calor maior” (FOUCAULT, 1985, p. 58). Deste modo, inevitavelmente desdobra-se em cuidados com o outro. Logo, “o cuidado de si – ou os cuidados que se têm com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmo – aparece então como uma intensificação das relações sociais” (*Ibid*, p. 58-59). Bem evidente na filosofia da antiguidade, caracteriza-se pelas diversas formas de relações e papéis estabelecidos, principalmente no tocante às relações de amizade e à relação com o mestre. Formas e práticas similares são encontradas nas diversas ordens e mosteiros orientais, especialmente nas escolas do Zen Budismo. A este respeito, paradigmáticos são os comentários feitos por Foucault, em sua viagem para a China, quando estudava justamente as práticas de si, em entrevista a Didier Eribon, ele diz:

Eu me interessava muito pela filosofia do Budismo, mas essa não é a razão de minha vinda. O que mais me interessa é a vida no tempo zen, a saber, a prática zen, seus exercícios e suas normas. (...) O que é muito impressionante na espiritualidade cristã é que sempre se procura mais individualização. Tenta-se captar o que existe no fundo da alma do indivíduo. ‘Dize-me quem és’, essa é a espiritualidade do cristianismo. No zen, ao contrário, parece-me que todas as técnicas ligadas à espiritualidade tendem a fazer o indivíduo se anular. (*Ibid*, p. 289).

Estamos assinalando o fato de estarmos às voltas com novos processos ascéticos, que ao mesmo tempo, marcam e acentuam um novo individualismo que confere “cada vez mais espaço aos aspectos ‘privados’ da existência, aos valores de conduta pessoal, e ao interesse que se tem por si próprio” (FOUCAULT, 1985, p. 47). Dito isso, paradoxalmente e de forma complementar, uma nova figura parece emergir e se impor em todo processo de formação: *a figura do Fora*. Segundo Deleuze (2006, p. 93) o lado de fora diz sempre respeito às forças (que podem ser entendidas aqui como um misto composto de saberes, poderes e de um *plus*, um quê que sempre escapa às possibilidades dos saberes e dos poderes), visto que

Se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irreduzível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais um força age sobre outra ou recebe a ação de outra. É sempre de fora que uma força confere às outras, ou recebe das outras, a afetação variável que só existe a uma tal distância ou sob tal relação. Há, então, um devir das forças que não se confunde com a história das formas, já que opera em outra dimensão. *Um lado de fora mais longínquo que todo o mundo exterior e mesmo que toda forma de exterioridade, portanto infinitamente mais próximo*¹⁶.

Para melhor entender o que quer dizer a experiência do fora, o recurso à metáfora da possessão, pode ser interessante; pois, ao ser possuído, de certa forma a presença do “eu” transforma-se em ausência, e, outras formas, outras forças se impõem. Uma presença que pode ser caracterizada como uma presença da ausência. Este ultrapassamento do eu, pode ser experimentado em vários momentos, a depender de nossa capacidade de nos deixar ultrapassar. Esta experiência, na modernidade parece ter ficado restrita aos domínios da mística e da literatura, e de certa forma da arte como um todo. Inúmeros são os relatos dos poetas e dos escritores, que descrevem de belas formas, essa tal experiência. Também, inúmeros são os relatos dessas experiências nas mais variadas manifestações místicas. Parece que a arte, de maneira geral, não se cansou de falar de tal vivência, tornando-se mesmo uma das poucas vozes não silenciadas pelo discurso dominante na modernidade, e seu processo de instrumentalização correspondente. Atualmente, assistimos a uma volta das chamadas práticas orientais, que traduzem um movimento de desenvolvimento e reelaboração da cultura de si, onde o cuidado também aparece “ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas” (FOUCAULT, 1985, p. 59).

Ainda em relação ao transbordamento da Identidade ou ao processo de transpassamento de suas próprias identificações, podemos tomar como exemplo o fenômeno do espiritualismo, uma vertente eclética do Cristianismo. Nele podemos ver como o indivíduo que se deixa possuir, vai além de sua própria possessão

¹⁶ *Grifo do autor.* De outro modo, este assunto será retomado no capítulo 3, para mostrar como a questão da forma se apresenta hoje de modo sempre variável e fragmentada, destituindo o valor tradicional da formação enquanto fenômeno transparente e suficiente em si mesmo. Neste sentido, podemos pensar que hoje, a distinção feita por Deleuze entre a forma e as forças do fora se encontra atenuada, ou até mesmo, desfeita, pois a atual multiplicação das formas inevitavelmente as faz entrar em contato com as forças do fora, e *vice-versa*.

egoíca, e, recorre a um alargamento das fronteiras da consciência. O indivíduo se deixa ultrapassar, mais do que isso, ele deseja ser ultrapassado, deseja ser invadido, dominado, arrebatado por um devir outro, estranho aos seus códigos de significações mais familiares. Porém, não nos enganemos, esta forma de possessão está inscrita na história da cultura ocidental, de amor e *reverência à identidade e ao mesmo*. O indivíduo que se deixa ultrapassar, temporariamente, por uma “entidade”, no fundo, pretende fazer circular/reforçar os seus próprios processos de significações. A possessão só se realiza com a cumplicidade de reforçar os esquemas simbólicos do possuído, através de esquemas de renúncias e recompensas¹⁷. No fundo o que se deseja, é o reforço das suas crenças mais íntimas. O que se deseja é um escavamento mais profundo e original de sua própria originalidade. O outro, a “entidade” invasora constitui apenas uma etapa no processo de reforço/construção do processo de aprofundamento da própria personalidade. Constitui apenas um lance no jogo mais profundo de busca por uma originalidade perdida. Um resgate da essência que precisa ser buscada. No fundo, todo o processo, visa apenas atingir essa meta. A cumplicidade entre o que se deixa possuir e a entidade possuidora, se estende até o ponto em que há um “alargamento de visão” do possuído. Esse alargamento de visão, ao contrário do que ocorre no processo de desidentificação, visa apenas um clareamento e uma purificação dos próprios esquemas simbólicos do possuído. Em última instância, podemos dizer que visa apenas ao aprofundamento ou aperfeiçoamento da *doxa*.

Outro processo parece se desenvolver em uma outra prática de ascese: a meditação. O exercício da meditação supõe certa estilização da existência, semelhante ao processo ocorrido na “obra de arte”: é o corpo, a vida, e particularmente, às ações que têm que ser transformadas. Modificadas em nome de um certo estilo, que traz em si o signo do elogio à lentidão. Isso fica visível ao percebermos a economia e “elegância” nos gestos das pessoas que a praticam. Esta prática impõe toda uma série de modificações e transformações nas posturas corporais: nos gestos, nas ações e até na maneira de pensar. Modifica-se a maneira de ser e de estar no mundo. Podemos pensar, que, nos grandes centros urbanos, essa prática seja utilizada como forma de transgredir ou pelo menos de suavizar o registro temporal – com códigos, regras e signos bastante fortes e precisos,

¹⁷ Aliás, é difícil um processo de renúncia subsistir sem nenhum contraponto, sem nenhuma contrapartida do princípio de recompensa.

enquadrando as pessoas com exatidão no fluxo dos horários - imposto pela vida “agitada” da *urbis*.

A suposta individualidade buscada/reforçada pelas práticas de meditação constitui apenas um estágio momentâneo. É como se, fosse preciso intensificar, através da observação e do conhecimento, uma espécie de “pequeno eu”, regido pelo caos – e que, por sua própria condição é transitório, – apenas com o intuito de se atingir um “eu maior”, um eu que assume quase que dimensões cósmicas. Este momento é caracterizado pelo equilíbrio perfeito. Momento em que as forças do “si mesmo” entram em equilíbrio estável com forças maiores, com as forças do cosmos. Esta condição foi brilhantemente retratada por Clarice Lispector em sua obra *Água Viva*. A título de ilustração, ela nos diz:

Estou dentro dos grandes sonhos da noite: pois o agora-já é de noite. E canto a passagem do tempo: sou ainda a rainha dos medas e dos persas e sou também a minha lenta evolução que se lança como uma ponte levadiça num futuro cujas névoas leitosas já respiro hoje. Minha aura é mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo: sigo a voz do mundo, eu mesma de subido com voz única. (LISPECTOR, 1998, p. 23).

É este “eu cosmicizado” que as técnicas meditativas pretendem alcançar. Porém, existe sempre um equilíbrio tenso entre esses dois “eus”, uma instabilidade, que faz com que as pessoas não sintam sempre a mesma coisa da mesma forma. Ou que, sintam de forma diferenciada essa relação, ora se aproximando mais de um “eu” ora de outro, isto, ao longo de todas as suas vidas. Mas, parece que a meta é justamente atingir a indiferenciação entre essas duas “instâncias”, um estado em que elas possam ser mais ou menos assim: “Eu sou puro it que pulsava ritmadamente.” (*Ibid*, p. 35).

Esta cosmovisão implica em fantásticas consequências no modo de se perceber e de se experimentar o “tempo”. De modo geral, o mesmo é apreendido em um duplo sentido. Em primeiro lugar, é tido como algo efêmero, como pertencente ao mundo das aparências e das ilusões, a um estado transitório do qual não é possível escapar facilmente, mas que convém apreender o caminho e as técnicas necessárias para ultrapassá-lo. Em segundo, essa ultrapassagem do tempo permite viver em um estado de serenidade, onde o próprio caos dos pensamentos e das ações é superado. É a própria eternidade, enquanto manifestação dos desígnios

últimos, que fora alcançada. O tão almejado sentido da vida e da existência fora alcançado, de uma só vez, em um certo e último golpe. Agora não existe mais espaço para o transitório, nem para a sucessão. O princípio que rege é o do absoluto. ***É a transcendência conquistada no próprio seio da imanência.***

Por outro lado, essa maneira peculiar de se perceber e de se experimentar o tempo, implica em repercussões sobre a própria maneira de ser, e mais ainda, sobre a própria constituição dos indivíduos, ou seja, sobre a constituição do si mesmo. Uma vez que, semelhante ao modo Nietzscheano de se perceber a consciência – como uma espécie de epifenômeno, uma superfície de inscrição, - apenas como um dos estados característicos do ser humano, que corresponde ao reino dos pensamentos e da linguagem, e que não pode e nem deve ser compreendida e nem identificada com a totalidade do si mesmo. Aliás, diga-se de passagem, a eficácia das técnicas utilizadas na meditação pode, de modo geral, ser entendida em seu poder de mostrar para os praticantes que eles são muito mais do que um simples estado de consciência. Essa “desidentificação” é um dos momentos necessários no processo de iniciação. Mais uma vez, Clarice nos diz algo a esse respeito: “E se eu digo ‘eu’ é porque não ousa dizer ‘tu’, ou ‘nós’ ou ‘uma pessoa’. Sou obrigada à humildade de me personalizar me apequenando, mas sou o és-tu.” (LISPECTOR, 1998, p. 12).

Seja como for, independente das diversas formas que possam assumir em nossa atualidade¹⁸, as ascetes nos mostram que a relação com a formação se tornou muito mais frágil e complexa. Ela se tornou completamente dependente do cuidado, em uma época que já passou pelo fenômeno da crise dos fundamentos e assistiu ao desmoronamento de vários arranjos e configurações tradicionais. De todo modo, essas práticas de ascese nos mostram que não podemos mais pensar nem praticar os processos formativos de forma solipscista, como se existisse um *a priori* no/do sujeito, justamente pelo fato destas práticas ascéticas que também são inevitavelmente práticas éticas, nos mostrar que não existe “constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivações’ sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem” (FOUCAULT, 1984, p. 28-29). Nesse sentido, não se trata mais apenas de interpretar o si, ou de compreendê-lo, e sim, de experimentá-lo. De transformá-lo

¹⁸ Atualmente Bauman, muitas vezes exagerando em seu pessimismo, é um dos pensadores que mais nos alerta para os perigos de termos nossos processos de constituição ou práticas de si (processos ascéticos) imersos e enredados em torno das significações do mercado e do consumo.

naquilo que se quer ser. Pois, neste contexto “a relação com a verdade é uma condição instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito” (FOUCAULT, 1984, p. 82), neste sentido, “ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado” (*Ibid*, p. 82). É como se a cada momento estivéssemos escavando nossa própria profundidade em busca de sentido e descobríssemos que a mesma não passa de efeito de superfície (Nietzsche, 1998). Dobras que vão se formando, e criando certo lado de fora: ***mais longínquo do que qualquer exterioridade e mais próximo do que qualquer interioridade*** (Foucault, 2002; Deleuze, 2006). Enfim, estamos começando a mostrar os contornos e as sinuosidades de um novo individualismo. Uma época chamada por Balandier (1999) de o retorno do Dédalo (aqui o Dédalo pode significar tanto o labirinto, quanto se reportar ao inventor, o artífice, o fabricante, modernamente o engenheiro, pessoa que constrói o que existe no mundo, e neste sentido vai construindo o seu próprio “destino”). Ainda segundo ele,

[...] a solidão e a crise de identidade, a dominação flutuante dos efeitos de massa e dos dispositivos de telecomando dos espíritos e das condutas são ainda mais reveladores das dificuldades que experimenta o indivíduo para se definir, se situar, preservar sua autonomia¹⁹. Ele deve se tornar seu próprio produtor de significados, o artesão das representações do mundo onde ele está presente. Ele os formula sob o impulso das circunstâncias, das necessidades imediatas, e também ao sabor das influências sofridas (BALANDIER, 1999, p. 6).

¹⁹ Quando o autor se reporta aqui aos processos de autonomia, não devemos nos esquecer de que ele é um antropólogo e como todo antropólogo que se prese ele sempre mantém um forte diálogo com a tradição. Neste sentido, podemos pensar a autonomia como um fenômeno mais amplo, diríamos mesmo, ontológico. Nestes termos, a noção ganha certa independência e pode ser pensada além dos processos de modernização e/ou tradição. Assim, podemos levantar a importante questão: Quais são os tipos de autonomia possíveis ainda hoje? Ou mais, será que a nova configuração capitalista, tão bem criticada por Bauman e aqui por Balandier, só consegue criar repressão? Mas, então o que seria o novo individualismo? Apenas um efeito distorcido e perverso da lógica de consumo?

2 ÉTICA E ETHOS: OS “NOVOS” PRINCÍPIOS FORMADORES

O princípio do Cuidado também pode ser visto como uma disposição cultural que passou por intensas e variadas transformações desde o início da modernidade. Uma das principais transformações é aquela reconhecida pelo corte epistemológico que elevou o *cogito* ao *status* de mediador metodológico, ontológico e até mesmo teológico do ser humano em relação ao mundo, aos outros seres humanos, e até mesmo em relação a si próprio. A modernidade é caracterizada como a época em que o conhecimento reflexivo (GIDDENS, 1991) permeou os mais diversos domínios do mundo e da vida. É o momento em que o conhecimento atingiu uma grande centralidade. Período onde certo tipo de conhecimento se impôs e prevaleceu em relação aos demais, ao ponto de hoje ser facilmente possível, e corriqueiro, contrapô-lo a tudo que não seja ele mesmo: estamos falando do conhecimento científico e da ambígua e limitada noção de senso comum. O senso comum possui uma amplitude e imprecisão tão grandes, ao ponto de só se tornar minimamente inteligível, em um jogo de oposições e antíteses com o conhecimento que é tido e visto enquanto científico. O senso comum ainda é concebido como tudo que não é da ordem da ciência. Já esta é concebida enquanto o único campo específico do saber – às vezes tendo de dividir o “seu espaço” com o conhecimento filosófico, – que consegue escapar à imprecisão e ao caos, característicos do senso comum. Logo, somente a ciência e os seus representantes são concebidos como os portadores legítimos e verdadeiros guardiões da racionalidade. A racionalidade, nesse movimento, foi sendo circunscrita a um âmbito restrito da vida e logo depois se transformou em razão instrumental, pois desde o começo, a ciência sempre esteve implicada com as técnicas. Também não podemos esquecer que foi em um mundo onde a tecnologia se tornou um poderoso instrumento a serviço do sistema econômico de produção, que o princípio do cuidado foi liberado com toda a sua força e potência. Ocasionalmente novas relações entre a ética e o *ethos*, e assim, criando novos modos de vida.

2.1 REVERBERAÇÕES DA CRISE: o fim da Centralidade Epistemológica

Não é segredo para ninguém que a ciência, nas últimas décadas, fora duramente criticada. A ciência e seu poderoso desenvolvimento tecnológico, sua interferência nas duas grandes guerras, a criação da bomba atômica, a incrível capacidade de aumentar a produtividade da agroindústria e o consequente desperdício do excedente, a despeito de milhões de pessoas que sofrem com a fome nos países do sul, são apenas alguns exemplos que provocam perplexidade e nos faz questionar a *eficácia* e a *racionalidade* da ciência e nos alerta que além de ser centrada no conhecimento e na questão da verdade, nos dias de hoje, ela tem de ser acima de tudo ética. Uma vez que “essa crise dos fundamentos é aquela crise que, se for corretamente compreendida, deixa clara a finitude da ciência em um sentido originário; ou seja, ela torna manifesto que a ciência é uma possibilidade essencial da existência humana” (HEIDEGGER, 2008b, p. 43), onde as mudanças que ocorrem no campo do saber provocam reverberações sobre os demais campos do mundo da vida, contribuindo sobremaneira na perpetuação ou modificação da existência humana, tal como ela é compreendida e vivida em dada época. Logo, o que dizer de um contexto em que a centralidade epistemológica²⁰ de cariz Iluminista parecer estar ou já ter se esvanecido? Pois, atualmente a ética parece ter destronado o *lócus* antes ocupado pela epistemologia e se tornado o princípio norteador da nossa cultura, das nossas sociedades (TOURAINÉ, 2007), das nossas ações, dos nossos desejos e até mesmo das nossas desculpas. Um bom exemplo disso é a mutação que ocorreu na forma de se pensar e se conceber o campo epistemológico na escola francesa de pensamento, na década de 60; e, neste sentido, parece que dois dos autores paradigmáticos foram Bachelard e Foucault. O primeiro, inspirado na concepção einsteiniana, introduz a noção de tempo enquanto descontinuidade e preconiza o primado do *tempo instante* (2007), e ao fazê-lo mostra que “a razão é fundamentalmente descontínua retificando-se a si mesma, a seus métodos e a seus próprios princípios, o que a torna dinâmica e inconstante” (BARBOSA e BULCÃO, 2004, p. 22), questionando assim sua validade

²⁰ Forma de constituir e de conceber o mundo, a vida e todos os homens através de uma grade de leitura centrada no processo de conhecimento; teve seus contornos forjados em torno das culturas da Grécia e da Roma antigas e chegou ao ápice na época da ilustração, quando o homem pode se ver “liberto das crenças e dos dogmas” e atrelado a um avançado processo de laicização. Desde então, ele pensou que a racionalidade poderia ser a forma mais segura e correta de se colocar e intervir no mundo.

universalizante e homogeneizadora e imprimindo a descontinuidade no próprio ritmo da cultura ocidental, mostra, entre outras coisas, a relatividade do progresso, que leva ao questionamento de uma série de valores e normas, postuladas pela moral no Ocidente. Porém, Bachelard empreende a crítica à noção de progresso de maneira muito tímida, pois centra suas análises ao campo específico das ciências, mais especificamente às chamadas ciências da vida e a química. Enquanto Foucault parece operar uma espécie de alargamento epistemológico, nos estudos das ciências humanas e fazer uma espécie de epistemologia social; desembocando num relativismo histórico, “semelhante ao de Claude Lévi-Strauss. Da mesma maneira como não há inferioridade ou anterioridade entre sociedades primitivas e sociedades modernas, não há verdade para ser buscada nas diversas etapas constitutivas do saber, e só há discursos historicamente detectáveis.” (DOSSE, 2001, p. 209). Empreendendo críticas formidáveis ao tipo de filosofia essencialista e centrada no sujeito, este pensador revigorou os estudos epistemológicos, aproximando-o do mundo vivido (da dimensão cultural), e, ao fazer isso: “[...] aparece, assim, o tema da filosofia presente, inquieta, móvel em toda sua linha de contato com a não-filosofia, não existindo senão por ela, contudo, e revelando o sentido que essa não-filosofia tem para nós (FOUCAULT, 2008, p. 76). O restabelecimento da *imanência/aparência* aponta para a força da vida, que mostrada em toda a sua tragicidade, assinala suas contradições, sua diversidade, e nos convida rumo a uma possível *estética da existência*²¹. Assinalada entre outras coisas pelo desenvolvimento do processo de secularização das esferas culturais e pela “desestabilização dos valores tradicionais”, e também pelo fenômeno de “mobilidade absoluta introduzida pela competição universal e pelas necessidades vitais da comparação permanente” (FERRY, 2010a, p. 31).

Outro exemplo deste processo que estamos chamando de *descentramento epistemológico* pode ser expresso de forma metafórica, no continente americano,

²¹ Com esta noção o autor assinala uma problemática fortemente presente nos dias de hoje, qual seja, o da *relativização dos valores*. “Por estética da existência, há de se entender uma maneira de viver em que o valor moral não provém da conformidade com um código de comportamentos, nem com um trabalho de purificação, mas de certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que se faz deles, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita”, “a estética da existência nos põe, com efeito, diante de uma universalidade sem lei” (CASTRO, 2009, p. 151). Tema atualizado principalmente pelas demandas dos *novos movimentos sociais*, por suas reivindicações e lutas pelo reconhecimento.

através do “surgimento” da *Antropologia Interpretativa*²² (na década de 70), que tem em Clifford Geertz um dos principais representantes e no lançamento das obras *A Interpretação das Culturas* (2008) e *O saber local* (2009), os seus ecos principais. Em *O saber local*, o referido autor compila uma série de importantes ensaios que tentam mostrar como o processo da significação se dá de forma sempre *indexalizada/contextualizada*, sempre atado às significações e disposições da trama cultural, até mesmo nas chamadas instituições mais respeitadas da modernidade como: o Direito, o Estado, a Escola, a Filosofia etc. Para o autor,

[...] a ciência, a arte, a ideologia, o direito, a religião, a tecnologia, a matemática, e, hoje em dia, até a ética e a epistemologia são tão frequentemente considerados gêneros da expressão cultural, que isso nos leva a indagar (e a indagar, e a indagar) até que ponto os povos as possuem e, se as possuem, qual é a forma que tomam, e, dada esta forma, como podem iluminar a versão que temos desses gêneros (GEERTZ, 2009, p. 140).

Ainda, no mesmo livro, o autor deixa transparecer as suas influências no que chamou de “*desprovincianização intelectual*”:

[...] A penetração nas ciências sociais de conceitos de filósofos tais como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer ou Ricoeur, e de críticos tais como Burke, Frye, Jameson ou Fish, ou ainda de subversivos para qualquer fim como Foucault, Habermas, Barthes ou Kuhn, torna altamente improvável qualquer tipo de retorno a uma concepção tecnológica destas ciências (*ibid*, p.140).

De certa maneira, podemos dizer que a relação entre o tempo e a antropologia existe desde o seu primórdio. Segundo Cardoso de Oliveira (1993), os racionalistas através da concepção evolucionista – teoria hegemônica na ciência do século XIX -, em sua grande preocupação com os esquemas evolutivos e suas respectivas leis naturais, acabou domesticando relativamente o domínio da história – leia-se tempo. Já o paradigma estrutural-funcionalista, numa reação às teorias

²² Esta escola do conhecimento surgiu com forte influência da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e de Paul Ricoeur, e intensificou o chamado estudo das teorias simbólicas nas ciências humanas, abrindo toda uma grade de leitura do *mundo*, da *cultura* e da *vida* como *textos*, ou seja, como estruturas dependentes de modos específicos e arbitrários de significações. Podemos dizer que de alguma forma, a metodologia hermenêutica consistiu/consiste na crítica mais bem acabada ao cientificismo e ao etnocentrismo, o que não é nenhuma surpresa, visto que desde sua origem, com Weber e sua *Metodologia das Ciências Sociais* (1992), os seus adversários foram desde o início o positivismo e o evolucionismo; e ajudou a aprofundar o processo tão bem analisado e chamado por Heidegger *desterramento do homem*.

evolucionistas, acaba aguçando uma concepção mais aguda da ameaça do tempo, “quer em sua acepção histórica, particularista, quer em sua acepção evolutiva e universalista” (OLIVEIRA, 1993, p. 21). A antítese entre história e estrutura está sacramentada na antropologia desde Radcliffe-Brown e o apogeu do funcionalismo. E foi confirmada, mais recentemente, pelo estruturalismo inspirado por Saussure. O método funcionalista de Malinowski (o pai da pesquisa de campo) associou-se à ideia de que as culturas deveriam ser estudadas e representadas sincronicamente e no presente, como pacotes de unidades discretas, existentes sob forma unitária e acabada. Mesmo o paradigma culturalista, que com Boas passa a incorporar a história de forma sistemática, resvala ainda numa certa naturalização da mesma, na medida em que a dissocia das vicissitudes individualizantes, própria da narrativa histórica. O que permite caracterizar essa tendência é justamente o critério da continuidade ou da descontinuidade entre a natureza e a cultura, ou entre as próprias culturas (LAPLANTINE, 2000, p. 106). Claude Lévi-Strauss, o grande sintetizador das Ciências etnológicas, e o pai do estruturalismo fora acusado de formalismo, muito por conta de tentar enrijecer as relações sociais em modelos matemáticos, buscando leis invariáveis e universais. Segundo ele, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, sendo estas as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (LÉVI-STRAUSS, 2003). O autor subordina a dimensão histórica à análise sincrônica das estruturas, buscando criar um método seguro de análise, onde o pesquisador buscaria as relações específicas aos sistemas estudados.

No debate contemporâneo, a oposição antropológica entre estrutura e história vem perdendo força, em favor de uma visão mais dinâmica da relação entre essas duas esferas, “em proveito do estudo dos processos de mudança, ligados tanto ao dinamismo interno que é característico de toda sociedade, quanto às relações que mantêm necessariamente as sociedades entre si” (LAPLANTINE, 2000, p. 141). Nesta perspectiva, a cultura passa a ser vista como uma teia de significados (GEERTZ, 2008), um sistema simbólico coletivo, público e expressivo, onde não há mais espaço para a razão em seu sentido metafísico, e sim para racionalidades regionais (OLIVEIRA, 1993, p. 36). Marshall Sahlins (1990), teórico norte-americano nascido em 1930, problematizou a tensa relação entre história e estrutura, tratando os fenômenos culturais como “símbolos interpretáveis”, e não como demonstrativos de códigos e leis. A análise recai sobre a mensagem que o fenômeno cultural

transmite, e não no código sobre o qual se organiza a mensagem. Neste sentido os casos e as interpretações são privilegiados, importando as particularidades, numa busca pelos significados (GEERTZ, 2008). Em relação a isso Roberto Cardoso de Oliveira nos diz:

Neste sentido, cabe retomar agora o paradigma naquilo que ele contribui para a constituição de um novo estilo de se fazer antropologia, onde a intersubjetividade, a individualidade e a historicidade passam a ser exercitadas pelo pesquisador. (...) Penso que uma antropologia que pretenda continuar como disciplina autônoma e solidária (ainda que criticamente) com suas tradições (ou seus paradigmas da ordem), deveria trabalhar teoricamente (sem temer a teoria), tanto quanto na pesquisa de campo, com o problema hermenêutico da fusão de horizontes. (...) E ao apreender a vida do Outro (indivíduo, grupo ou povo), o faz em termos de historicidade, num tempo histórico do qual ele próprio, pesquisador, não se exclui (OLIVEIRA, 1993, p. 33-4).

A lição de Sahlins e da hermenêutica influencia profundamente a discussão atual, no sentido da destruição da dicotomia estrutural entre sociedades “quentes” e sociedades “frias” – umas incorporando e outras rejeitando a história – e da recuperação do próprio sentido da história. Essa abordagem analítica é de fundamental importância para a compreensão e análise dos processos concernentes ao tema do tempo. Nesse sentido o mesmo não pode ser mais visto enquanto um a priori e naturalizado, muito pelo contrário. Trata-se de investigá-lo em seus contextos etnológicos específicos. Trata-se da possibilidade de pensarmos na existência de vários tempos e vários ritmos correspondentes aos vários contextos e grupos sociais existentes²³. Neste sentido, “o aceso ao vivido por trâmite do próprio vivido abre uma ampla frente de conhecimento e libera a experiência do encontro com o *outro*”²⁴ (MALDONATO, 2001, p. 18). Assim,

a etnologia²⁵ avança, pois, em direção à região onde as ciências humanas se articulam com aquela biologia, com aquela economia, com aquela filologia e aquela linguística acerca das quais se viu de que altura as dominavam: é por isto que o problema geral de toda etnologia é exatamente aquele das relações (de continuidade ou de

²³ Retomaremos a discussão sobre o tempo no capítulo 4.

²⁴ Grifo do autor.

²⁵ Lévi-Strauss (2003) em sua célebre obra *Antropologia estrutural I*, demarca a distinção entre a etnologia e a etnografia ressaltando o caráter mais abrangente e teórico da primeira, e o cariz mais circunscrito e descritivo da outra. Ainda segundo ele, esta divisão não é válida para todos os lugares, visto que na América do Norte o termo etnologia e antropologia sempre terem sido vistos enquanto sinônimos.

descontinuidade) entre a natureza e a cultura. [...], pois trata-se então de determinar, segundo os sistemas simbólicos utilizados, segundo regras prescritas, segundo as normas funcionais escolhidas e estabelecidas, de que espécie de devir histórico cada cultura é suscetível; ela busca retomar, desde a raiz, o modo de historicidade que aí pode aparecer, as razões pelas quais a história aí será necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida a oscilações reguladoras, capazes de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises (FOUCAULT, 2002, p. 523).

Ao avançar desta forma, a etnologia contribui de forma espetacular para uma crítica dos absolutos, o fim dos referenciais estáveis e a consequente transcrição da transcendência nos canais de imanência. E ao fazê-lo também fez com que a diversidade emergisse e subordinasse o campo do conhecimento aos processos e fenômenos de um mundo “encarnado”. O que provocou entre outras coisas a centralidade de uma grade de leitura pragmática e levou a uma desconfiança a tudo que pudesse portar o signo enfadonho da abstração. O “fim da metafísica” se apresenta como o fim das *metanarrativas* e como o começo romantizado de uma época que aprendeu, talvez cedo demais²⁶, a entoar os cânticos e glorificar o princípio da diversidade, sem ao menos perceber os perigos e sutilezas que também a rondam. Agora, “o fragmento retorna como sentido e valor em si, possibilidade de abertura inexaurível, plano de leituras múltiplas que se interseccionam com ele” (MALDONATO, 2001, p. 15). Neste sentido, o princípio do cuidado é revelador uma vez que pode nos situar no entrecruzamento da celebrada diversidade e de sua intrínseca *lógica do devir* e no fenômeno do abortado caminho aberto pela igualdade e sua correspondente *lógica do repouso*, e assim, nos levar a compreender o que significa essa “corporificação” ou “presentificação” que se encontra presente nos mais variados recônditos, e que, muitas vezes se apresenta de forma paradoxal e combinada como o seu oposto e complementar *canal de virtualização*, ao ponto de ser possível afirmar que “*vivemos hoje na era da globalização e da consagração da vida privada*”²⁷ (FERRY, 2010b, p. 33). Assim, temos inevitavelmente de concordar com Heidegger (2008) quando esse nos diz que “a discussão das pressuposições implícitas nas tentativas meramente ‘epistemológicas’ de solucionar o problema da

²⁶ A expressão “cedo demais” refere-se ao princípio da igualdade e a sua consequente exortação, ou pelo menos enfraquecimento, em discussões e pautas políticas em países com recente processo democrático, como é o caso do Brasil. Onde muitas vezes a academia acaba “importando” temas e problemáticas que dizem respeito a realidades outras... Talvez isso ocorra entre nós com a recepção romantizada da noção de diversidade e de diferença. Mas nem por isso podemos deixar de ver neste conceito uma importante virada paradigmática na história do ocidente.

²⁷ Grifo nosso.

realidade mostra que esse problema deve ser retomado como problema ontológico na analítica existencial da presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 277-278). O curioso é constatar que fora justamente o campo da antropologia, como a “ciência” da alteridade, que mais contribuiu para o fenômeno do descentramento epistemológico, mas talvez não seja tão contraditório assim, pois este saber desde o começo se alvora em defender a diversidade e suas mais variadas manifestações. Neste caso, a curiosidade só se restringe ao fato deste saber que é chamado antropológico ter contribuído para uma espécie de crítica radical ao *status* antropocêntrico da cultura ocidental. Ainda, em relação a isso, podemos pensar que este saber pode ter sido uma das principais causas do enfraquecimento do antigo individualismo, e da conseqüente emergência de um novo individualismo. Pois, “a etnologia, como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem [...] ela atravessa todo o campo desse saber num movimento que tende a atingir seus limites” (FOUCAULT, 1999, p. 524).

O nascimento da contemporaneidade está intimamente relacionado com a crítica da ciência e com a crítica ao processo de tecnificação do mundo e da vida. Neste processo, a razão perde sua legitimidade e se torna instrumental, incapaz de conectar de forma equilibrada os meios aos valores desejados e pretendidos, e neste sentido, a “formação perde seu sentido” e sua transparência, pois os valores não são mais constituídos de formas duradouras, e por isso, incapazes de servir como sustentáculo aos movimentos de emancipação e resistência individuais e coletivas. Este é panorama do fenômeno que pode ser chamado de estilhaçamento e diversificação dos valores e dos sentidos assegurados por eles. Ele foi chamado, por Weber, de *politeísmo dos valores* em oposição a uma configuração onde os valores e sentidos tributários, são assegurados por uma fonte de inteligibilidade com grande poder de alcance e precisão. Este cenário, também vê emergir novas formas de significações e tentativas de constituição de sentidos, pois “junto com essa denúncia da instrumentalização da razão e de suas graves conseqüências para a vida humana, a reflexão crítica [...] resgata a experiência estética, como vivência subjetiva da corporeidade mediante o exercício de seus sentidos, enfatizando sua importância como experiência primordial do homem” (SEVERINO, 2006, p. 631). Podemos até dizer, que a consciência da contemporaneidade se instaurou no movimento de crítica da razão instrumental, e na descrença da noção de natureza

humana, ao progresso ou, qualquer outro tipo de essência ou finalidade, uma vez que todo processo assinalado como permanente e imutável, passou a ser alvo de suspeita, pois esta época se notabilizou pela valorização do efêmero e da velocidade, neste sentido, pode ser vista como um aprofundamento da modernidade. Como já assinalara Nietzsche (2005, p. 30) “uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis”. Então, a concepção de formação que se depreende deste contexto, guarda fortes implicações com o processo de laicização, crítica, ceticismo, cientifização, desencantamento, e por fim, estetização, pois “a experiência estética constitui o último modo de resistência dos indivíduos à desenfreada opressão causada universalmente pela racionalidade técnica da sociedade capitalista contemporânea” (SEVERINO, 2006, p. 631), aqui também, a estética pode ser vista como um espaço privilegiado “de resgate da corporeidade e o lugar possível do sentido encarnado” (Ibid, 2006, p. 630).

Em decorrência do fenômeno exposto emerge uma nova concepção de educação e, por conseguinte, um novo ideal de formação. A educação passa a ser vista como a própria formação do sujeito, um sujeito “que não tem molde onde se encaixar, para se enquadrar, medidas para se medir. Um sujeito totalmente contingente, com muito precárias referências históricas para se guiar em sua experiência. Precisa ser, ou melhor, vir-a-ser sem que caminhos precisos estejam previamente traçados” (SEVERINO, 2006, p. 631). A estética pode ser vista como um espaço privilegiado “de resgate da corporeidade e o lugar possível do sentido encarnado” (Ibid, 2006, p. 631). É a maturação ou aprofundamento do fenômeno chamado por Heidegger de *desenraizamento do ser humano*, que tem na crítica ao ideal de tradição e na desvalorização dos processos que se aprendem e se dão por vias hereditárias, uma das principais desconstruções. Processo que gerou a *estetização do mundo e dos arcanos mais íntimos do ser humano*. Neste sentido, a educação não se limita apenas ao desenvolvimento das habilidades cognitivas, nem tampouco ao aperfeiçoamento da razão, pois ela tem de questionar o fenômeno de limitação e estreitamento dos raios de ação que transformou o *logos* em *ratio*, e fez com que a razão se transformasse em princípio de opressão de uns contra outros. Ainda sobre a racionalidade é preciso falar que

em geral este conceito é apreendido de um modo excessivamente estrito, como capacidade formal de pensar. Mas esta constitui uma limitação da inteligência, um caso especial da inteligência, de que certamente há necessidade. Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiência. Eu direi que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação (idêntica à educação para a imaginação) (ADORNO, 2006, p. 151).

Ainda, sobre a capacidade de fazer experiência, é importante notar que Adorno (2006), nas pegadas de Nietzsche, principalmente o Nietzsche de *Considerações Extemporâneas*, mas também de Freud, afirma que a orientação existencial é dificultada pela senda aberta pelo historicismo. Ele se pergunta: “afinal, o que é isto, esta inaptidão à experiência? O que acontece, e o que, se houver algo, poderia ser feito para a reanimação da aptidão a realizar experiência?” (ADORNO, 2006, p. 150), e, prossegue, respondendo que a “constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência” (ADORNO, 2006, p. 150). Segundo Nietzsche,

quem deixa que se interponham, entre si e as coisas, conceitos, opiniões, passados, livros, quem, portanto, no sentido mais amplo, nasceu para a história, nunca verá as coisas pela primeira vez e nunca será ele próprio uma tal coisa vista pela primeira vez (NIETZSCHE, 1987, p. 42).

Ou ainda:

quem entende sua vida apenas como um ponto no desenvolvimento de uma espécie ou de um Estado ou de uma ciência e assim quer ser unicamente parte integrante da história do vir-a-ser, da História, não entendeu a lição que lhe propõe a existência e tem de aprendê-la mais uma vez (*Ibid*, p. 39).

2.2 A VALORIZAÇÃO DE UMA ÉTICA PECULIAR

No movimento mais contemporâneo da modernidade, chamado por Giddens (1991) modernidade tardia, por Bauman (2009) modernidade líquida, por Deleuze (2006) sociedades de controle, por Lipovetsky (2004) hipermodernidade, e por Touraine (2007) sociedades pós-industriais, assistimos a um verdadeiro movimento de “ressurgir” do sujeito e da valorização das suas experiências. Se a primeira “fase” da modernidade fora marcada nas Ciências Sociais por inúmeras tentativas de se buscar modelos formalistas e objetivistas que explicassem a realidade social, o oposto parece estar ocorrendo desde o final da década de sessenta. Segundo Touraine (2007, p. 134-135)

de fato, a ideia mais rejeitada, desprezada, desfigurada, foi a de sujeito. Em nome da constatação (indiscutível) de que o conhecimento científico progrediu de Copérnico a Darwin e de Marx a Freud, descobrindo leis que são as leis dos sistemas e que contradizem a consciência e a subjetividade, impôs-se a ideologia determinista segundo a qual as condutas não são senão o reflexo de uma situação vivida e de uma dominação sofrida. Impuseram-nos assim a imagem de um mundo sem atores, já que estes não poderiam mais intervir senão agravando as contradições do sistema de dominação. A história anula-se então numa abordagem quase religiosa do sacrifício, única expressão possível dos dominados, dos expluídos, dos manipulados.

Vários pensadores sociais são categóricos ao afirmarem que a construção da identidade se tornou uma questão problemática e central nos dias de hoje (CASTELLS, 2008), pois a questão da instabilidade dos laços de pertença criou uma insegurança na construção e fixação dos valores – responsáveis em grande parte pela fixação das significações, - e levou a uma “crise” no processo de identificação e delimitação das fronteiras identitárias. Em grande parte, esse processo foi consequência da lógica de mercado e do consumismo que se desenvolveu aguçando os canais de desejo e aumentando as possibilidades de escolha em uma escala jamais vista na história da humanidade. Uma das consequências direta deste fenômeno é o que Sennet chama de tirania da intimidade, que leva a um enfraquecimento da esfera pública e a uma ampliação desmensurada da individualidade, pois “cada um se quer autônomo para construir livremente, *à la carte*, o seu ambiente pessoal. Vivemos a época da mobilidade subjetiva!

Cada um se serve” (LIPOVETSKY, 2004, p. 21). É a verdadeira vida transformada em obra ou em projeto que se impõe e nos obriga a buscar novos modos de interpretação da realidade social, do mundo e de nós mesmos. Ainda segundo Touraine,

como podem os que olham para fora deles mesmos, pelo lado do poder ou pelo lado de seus inimigos, chegar a voltar-se para si mesmos e fixar-se na consciência de sua existência, na descoberta e na produção de si mesmos como fim último de suas ações? Estamos saindo de uma época em que a história é que era o sujeito, às vezes até um pedaço de história recortado arbitrariamente do tempo histórico. Assim, falamos da sociedade industrial, da revolução soviética ou do regime soviético como personagens real. E eu próprio, num período de transição falei do sujeito histórico, ao passo que hoje não quero falar senão do sujeito pessoal (o que não o reduz absolutamente aos casos individuais). Ora, não poderíamos falar de sujeito pessoal e compreender a repentina virada de nossa cultura para a busca de si mesma enquanto não estivéssemos libertados desta abordagem antropomórfica ou mesmo teomórfica da história, e a sociologia clássica colocou um obstáculo a mais em nosso caminho ao nos falar da sociedade como de um personagem, da mesma forma que os juristas gostam de dizer: o legislador (Ibid, 2007, p. 134).

A referida citação de Touraine se inscreve em um movimento de crítica aos absolutos, e parece ter na figura de Nietzsche o começo paradigmático desta discussão no Ocidente, principalmente quando ele diz: “Nós, que somos homens do conhecimento, não conhecemos a nós próprios; somos de nós mesmos desconhecidos e não sem ter motivo. Nunca nós nos procuramos: como poderia, então que nos encontrássemos algum dia?” (NIETZSCHE, 1987, p. 10).

2.2.1 Novo Individualismo

Ao contrário do que possa parecer, as sociedades do cuidado são sociedades extremamente normativas. A injunção do cuidado nos incita, obriga e, muitas vezes, nos constrange a desenvolvermos uma série de habilidades e competências, tais como: a observação minuciosa, a atenção contínua, o controle perpétuo e a disciplina mais diligente, ou seria melhor dizer, o controle mais minucioso, uma vez que nas sociedades do cuidado a disciplina se tornou um acessório e como tal, passou a poder ser facilmente descartada, pois ela foi internalizada e maximizada pelas diversas técnicas de controle, então “muitos jovens pedem estranhamente

para serem ‘motivados’, e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas” (DELEUZE, 1992, p. 226). Assim os indivíduos são constrangidos a se individualizar através de uma série de obrigações e injunções com forte poder coercitivo. Uma coercitividade que se apresenta de forma mais “suave”, e que muitas vezes, é até percebida e sentida como uma espécie de liberdade. Uma vez que estamos em uma situação onde “a simultaneidade de individualização, institucionalização e padronização” (BECK, 2010, p. 194), ainda não seria suficiente para dar conta das situações individuais produzidas. Por isso mesmo há uma impressão de transbordamento do privado, do íntimo... Ocorre todo um jogo de inversões do reconhecimento e das valorizações. Este movimento invade

a isolada esfera privada e as distintas esferas públicas. Já não são situações unicamente privadas, mas sim situações invariavelmente institucionais. Têm a contraditória dupla face de situações individuais institucionalmente dependentes. Aquilo que aparentemente se situa além das instituições revela-se no além da biografia individual. [...] Os indivíduos desonerados se tornam dependentes do mercado de trabalho e conseqüentemente da educação, do consumo, das regulações sociojurídicas, do planejamento vário, das ofertas de produtos de consumo, das oportunidades e tendências no aconselhamento e no acompanhamento médico, psicológico e pedagógico. Tudo isso aponta para a estrutura institucionalmente dependente do controle das situações individuais. A individualização se revela assim a forma mais avançada de socialização dependente do mercado, do direito, da educação, etc., (BECK, 2010, p. 194).

Os indivíduos são obrigados a se alimentarem de determinadas maneiras, a cuidarem bem de sua saúde, do meio ambiente, do vestuário, da violência, das “identidades”, da educação, das drogas, da política, da família, da inteligência, do corpo etc. e são obrigados a manterem a qualquer custo a sua forma. Paradoxalmente vivemos em um momento onde a forma perdida anseia por constantes reencontros. Estes reencontros não ocorrem mais prioritariamente através das grandes epopeias e das suas estruturas correspondentes, mas, ao invés, surgem através de encontros fortuitos onde os indivíduos são convocados a utilizarem ao extremo o princípio do consumo de si mesmos. Logo, ao contrário da opinião corrente, podemos dizer que o controle que muitos indivíduos exercem hoje sobre os seus corpos, suas emoções e suas dietas daria inveja à rotina de formação

de soldados de épocas precedentes. Não é por acaso que hoje em dia as academias de ginástica rivalizam com as escolas e conseguem atrair muito mais a atenção de jovens e adultos, e agora até mesmo de crianças. Cada vez mais as pessoas são mais incitadas a serem atenciosas e prestarem mais atenção aos mínimos detalhes de seus corpos e aos corpos dos outros. Elas são treinadas a saberem decifrar todos os contornos sinuosos dos seus movimentos, aqui “a formação permanente tende a substituir a escola, e o controle contínuo substitui o exame” (DELEUZE, 1992, p. 221). As sociedades do cuidado também são frutos de uma época posterior ao da razão instrumental, pois as várias técnicas positivistas conseguiram criar uma série de controles e dispositivos hermenêuticos (de interpretação), que posteriormente foram pulverizados e disseminados de forma capilar pelo tecido social, criando microcanais de decifração e identificações, onde o indivíduo forma a relação consigo e com os outros e onde o conhecimento se tornou dependente da normatividade do cuidado, pois aquele se tornou contingente e dependente dos contextos de inteligibilidade – perdendo assim sua universalidade. O cuidado ao subordinar o conhecimento constrange os indivíduos a aceitarem regras sempre fluidas e cambiáveis, mas, nem por isso, menos impositivas e rígidas, dos contextos contingentes de significações. Neste sentido, “quanto mais incertos os limites do mundo e do eu que deve prová-los, mais ansiosa se faz a compulsão pela auto-representação” (MALDONATO, 2001, p. 43-44). Daí a pertinente observação de Lipovetsky (2005) de que vivemos hoje em sociedades altamente psicologizadas. Onde a individualização passa a significar

que a biografia das pessoas se torna independente de determinações pré-fixadas, aberta, disponível e se converte em tarefa a ser desempenhada por cada um. No leque de oportunidades vitais, as parcelas por definição indisponíveis se reduzem e aumentam as parcelas disponíveis, desenhadas de próprio punho. Individualização das condutas e do curso da vida significa portanto: as biografias se tornaram “autorreflexivas”; a biografia socialmente predeterminada é transformada em biografia feita e a ser feita por cada um (BECK, 2010, p. 199).

Porém, o Narciso clássico, representado de forma brilhante no quadro de Caravaggio (figura 4) – onde um homem debruçado sobre um lago de águas cristalinas é capaz de refletir sua imagem com a precisão de um espelho de cristal, – cedeu lugar a um tipo de narcisismo onde o outro passou a ter papel importante e

fundamental na constituição do si mesmo, operando como vetor estrutural de embaçamento, onde a transparência perdida clamará por uma eterna promessa de reconciliação. Este período de transição, fortemente marcado pela insegurança, expectativas e pela crescente onda de angústia foi bem ilustrado pelo surrealista Salvador Dali, no quadro chamado Narcisos Cegos (figura 5). Este movimento emergente de borrões cessou com o poder estrutural da representação clássica e nos colocou em um movimento de eterno começo. Onde as promessas eternas de garantias foram todas destruídas e transformadas em uma saga perpétua pelos interesses e desejos não mais conciliados. Segundo Lipovetsky (2011, p. 48),

as formas desse neoindividualismo centrado na primazia da realização de si são incontáveis. Paralelamente à autonomia subjetiva, ao hedonismo e ao psicologismo, desenvolve-se uma nova relação com o corpo: obsessão com a saúde, culto do esporte, boa forma, magreza, cuidados de beleza, cirurgias estéticas... manifestações de uma cultura tendencialmente narcísica. Claro que essas lógicas são desenvolvidas de maneira muito desigual em todo o globo, mas por toda parte progridem a dinâmica de individualização, com a autonomização da existência individual cada vez mais voltada para si mesma, a busca de um bem-estar pessoal e consumidor.

A este novo narciso, segundo sugestivo quadro do poeta e pintor surrealista argentino Alejandro Puga, também podemos chamar reconciliado. Reconciliação, aqui, não significa volta ao passado nem nostalgia pelos *status* perdidos, mas a eterna promessa de um alvorecer feliz, contido sempre em um instante eterno. O *narciso reconciliado* talvez constitua uma das figuras mais emblemáticas da contemporaneidade, pois representa como ninguém, o *status* ambíguo da valorização concedida ao princípio da diversidade. Pois, se a reconciliação com o outro é muitas vezes sentida como algo positivo, por outro lado, muitas vezes também pode ser sentida e encarada como um enfraquecimento das forças do si e como uma subordinação aos movimentos e influxos de um devir por demais denso/pesado. Agora, ao olharmos para a água mais cristalina que existe, já não podemos mais refletir nossa própria transparência, mas, ao invés, uma multiplicidade onde *a reconciliação só ocorrerá através do cuidado em não intensificarmos nenhum dos estruturantes em jogo: nem o eu nem o outro* (ni moi, ni l'autre).

Com isso, temos as três fases de Narciso:

1º situação: autossuficiência (fase clássica);

2º situação: angústia (período de transição – de perda dos valores garantidos);

3º situação: reconciliação (nem o outro nem o eu, mas um amálgama, uma indistinção que já ultrapassou o antigo solo da distinção sujeito-objeto).

Embora a nossa atualidade seja bastante marcada pelas duas últimas configurações narcísicas, temos de admitir que nos aproximamos cada vez mais de um processo de indistinção entre as instâncias do sujeito e do objeto. Esta cisão prevaleceu em nossa cultura ocidental por muito tempo e conferiu o tom de distinção ao processo civilizador, inclusive operando um procedimento de crescente hierarquização e dominação dos modos de vida tidos como “exóticos” ou estranhos. Mas, o mais estranho é que o fim deste processo vem acompanhado de outros processo de dominação e violência, engendrados principalmente pela globalização da economia e pela vulnerabilização e flexibilização do trabalho. Pois, parece que o *fim do princípio transparente da formação* nos colocou em um estado de reorganização dos âmbitos tradicionais dos modos de vida, fragilizando-os e colocando-os à mercê, dos imperativos de uma busca crescente pela *mais valia* e *mais vida*, mas também, criou um solo onde podemos nos rearticular e buscar re-existir, inventando novos modos possíveis de subjetivações que passam pela rearticulação das esferas coletivas e individuais (que agora se encontram novamente embaralhadas). Ou seja, para dizer com Touraine (2011, p. 66)

para entrar no novo mundo, urge dar vida àqueles atores que, por um lado, determinam a consciência coletiva de ser parte integrante do mesmo momento histórico, e, por outro, *sublinham a vontade de cada indivíduo de defender sua identidade própria, ou seja, sua diferença*²⁸.

²⁸ Grifo nosso.

ILUSTRAÇÃO DA PRIMEIRA SITUAÇÃO NARCÍSICA



Figura 4: Narciso Clássico - Caravaggio

ILUSTRAÇÃO DA SEGUNDA SITUAÇÃO NARCÍSICA

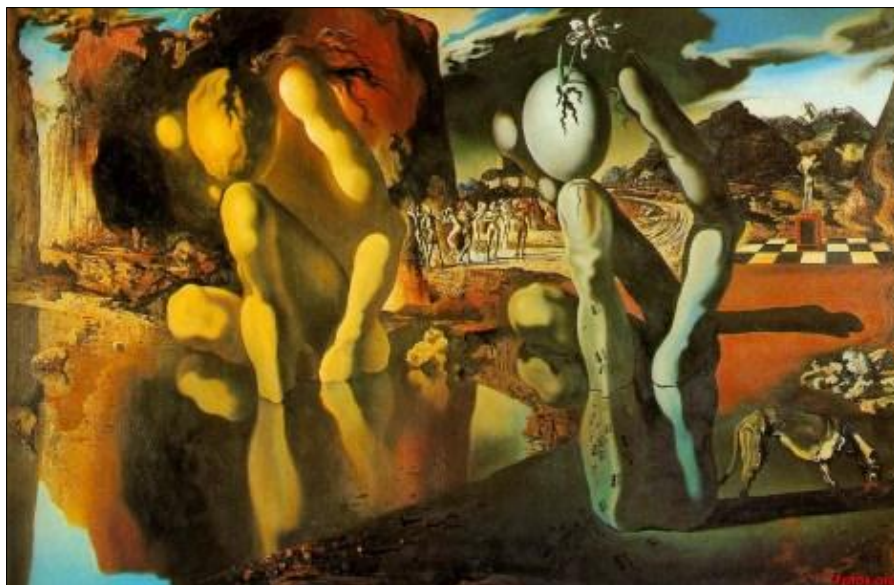


Figura 5: Narcisos Cegos – Salvador Dali

2.3 A FLEXIBILIZAÇÃO DO MUNDO DO TRABALHO: uma face do novo paradigma

Vivemos em um mundo “dominado” pelo imperativo quase categórico do cuidado. Cada vez mais, as pessoas se decifram e se sentem mais responsáveis por si mesmas, pelos seus corpos, pelo planeta em que vivem, e ansiosas por estabelecerem relações amistosas e “ascéticas” com os outros e consigo mesmas, o quê em muitos casos acaba se traduzindo em relações de indiferença e apatia.

O princípio do cuidado está disseminado nas mais variadas relações e “esferas da vida”, causando um verdadeiro curto-circuito nos princípios e valores que dominavam nas “comunidades” e gravitavam em torno de uma moral que subordinava os indivíduos às instituições, e os fazia representar-se a si mesmos através de grandes esquemas de pertencimentos e lealdades “eternas”. Talvez o efeito deste processo e da consequente ampliação da “interioridade” seja mais visível na, até então, esfera formal do trabalho. Pois, o indivíduo está sendo cada vez mais incitado a desenvolver sensibilidades, competências e habilidades, antes tidas como circunscritas à esfera privada, e assim, obrigados a estabelecer novas relações mais intensas e plurais em seus ambientes de trabalho, quando não o encara sob o signo morno e monótono da indiferença e da apatia.

Neste sentido, a lógica científica e seu “famoso processo de instrumentalização” não são mais suficientes para elucidar o processo de “transbordamento da informalidade” ou enfraquecimento da formalização. Parece-nos que se impõe um fenômeno que gravita muito mais próximo de um tipo de lógica do *bricoleur*²⁹. Lógica bem descrita por Lévi-Strauss, que sem dúvida, teve em Heidegger um inigualável precursor.

Ele nos alertou sobre a importância da ocupação no processo de constituição do ser-no-mundo, ao dizer: “[...] assim como a ‘jovialidade’ e a ‘despreocupação’ só são onticamente possíveis porque, entendida ontologicamente, a presença é cura [cuidado]. Como ser-no-mundo pertence ontologicamente à presença, o seu ser para o mundo é, essencialmente, ocupação” (HEIDEGGER, 2008a, p.103). Aliás, esta “profética” constatação pode ser percebida na atualidade pelo incrível e gigantesco

²⁹ O Bricoleur segundo Lévi-Strauss seria uma espécie de artesão que trabalha com a lógica oposta a do arquiteto e do engenheiro, pois se sente extremamente próximo dos materiais manuseados, ao ponto de se tornar uma “pura atividade”, um se-fazendo. O bricoleur funciona como uma espécie de “lógica de caleidoscópio”, onde não existe centro estável e nem significação permanente. O que existe é uma operacionalidade, uma forma acontecendo e acontecente. Suspensão do registro historicista e um mergulho. Époche!

fenômeno do trabalho sobre si³⁰, ou mais precisamente trabalho de autorização, ou ainda, para falar com Bauman (2009) ***economia da existência***:

A preocupação com a forma como o mundo é administrado deu lugar à preocupação com a auto-administração. Não é a situação do mundo, juntamente com seus habitantes, que tende a nos incomodar e a nos deixar preocupados, mas sim aquilo que é de fato um produto final da reciclagem de seus ultrajes, futilidades e injustiças em desconfortos espirituais e inconstâncias emocionais que prejudicam o equilíbrio psicológico e a paz de espírito dos indivíduos interessados. [...] Ao recordarem suas experiências ‘interiores’, eles ‘procuram não fornecer um relato objetivo de um fragmento representativo da realidade, mas seduzir outros’ a lhes darem ‘sua atenção, aplauso ou simpatia’, e assim sustentar seu inseguro senso do eu [self]. A vida pessoal tornou-se parecida com a guerra e tão cheia de estresse quanto o mercado” (BAUMAN, 2009, p. 59).

Esse novo tipo de “economia” inscreve o trabalho em domínios até então inimagináveis e, invalida, revaloriza ou ressignifica as perspectivas do chamado trabalho alienado. Hoje “pede-se aos trabalhadores que sejam ágeis, estejam abertos a mudanças a curto prazo, assumam riscos continuamente, dependam cada vez menos de leis e procedimentos formais” (SENNETT, 2010, p. 9). Esse processo talvez recoloque a noção de alienação em novos patamares, e a insira como fundante de uma série de novas problemáticas e fenômenos, dentre os quais, a já citada ampliação dos espaços outrora tidos como da esfera da “intimidade”. Redesenhando e redefinindo novas cartografias no âmbito da interioridade e operando novas problematizações sobre a dicotômica e limitada relação entre o sujeito/objeto. Estamos nos aproximando de uma espécie de epistemologia das fronteiras. Movimento que desvela e desvenda os artifícios, e explicita as suas regras e princípios, e assim, nos ajuda a entender melhor os processos formativos e seus temas mais realçados.

Desde o começo da modernidade, a categoria trabalho passou a ter um status privilegiado e as mais diversas leituras do social, durante muito tempo, só puderam ser feitas a partir de sua inteligibilidade e sob sua égide. A integração ao processo de civilização se deu, em maior ou menor medida, pela capacidade que grupos e povos tinham de se movimentar em uma configuração, que na maior parte do globo,

³⁰ Talvez possamos dizer que o *trabalho de si* ou *trabalho sobre si* é uma das principais manifestações do já referido processos de Autorização de Si, que configura a *Vida como Projeto* ou a *Vida como Obra*.

correspondeu ao processo de industrialização e na sua conseqüente ordem econômica: o capitalismo. Neste momento, os mais variados processos culturais, sociais e econômicos puderam ser lidos em termos de dominação de classes, e talvez a frase mais famosa e representativa deste período seja a de Karl Marx (2001), em *O Manifesto Comunista*: “a luta de classes é o motor de toda a história”.

Nesse movimento, a educação desempenhou um papel central, sempre vinculada e pensada em relação à vida profissional dos indivíduos e ao desenvolvimento das capacidades de se colocarem melhor perante a história. Nesse momento a história ainda correspondia à história da nação, do grupo, ou da civilização. Sabemos, nesse período, da importância atribuída à postulada capacidade dos intelectuais de lerem melhor, do que qualquer outro, os esquemas simbólicos que se desenrolavam na cultura e na história, e da sua importância nos movimentos da crítica ao *status quo* – nesta conjuntura nos movimentamos na época do chamado intelectual universal, pessoa com capacidade de decifrar a relação mais profunda do Ser ou de uma Época. Também, neste período, a escola se caracterizou enquanto um espaço potencial de desenvolvimento e de intensificação da qualificação profissional e social, uma vez que quase sempre esteve em compasso com os programas e demandas de um Estado desenvolvimentista. Nesta grade de leitura, neste arcabouço geral, a educação era associada sem problemas ao mundo do trabalho, sendo assim quase sempre, vista enquanto processo responsável por criar ou fortalecer os canais de desenvolvimento – sejam eles reconhecidos enquanto os presentes na agenda dos representantes políticos da direita, ou, seja os reconhecidos enquanto os presentes na agenda dos representantes políticos da esquerda. Neste sentido, concordamos com Carvalho (2007) quando ela nos diz que ambos os tipos de representação nos leva ao dogmatismo. Segundo ela,

Talvez o maior mal seja o dogmatismo. Qual a diferença de se sair do dogmatismo de direita para se cair no de esquerda? A utilização de categorias engessadas leva à não apreensão do dinamismo espacial e de muito de sua rica variação espaço-temporal (CARVALHO, 2007, p. 65).

Porém, podemos dizer que esta forma de educação foi posta em cheque com o advento do que Bauman (2009) chamou de economia da existência. Processo semelhante ao que Lipovetsky (2005) chama de personalização multiforme, ao que

Touraine (2007) reconhece como o retorno da ética. Processo que também pode ser visto, em parte, como um desdobramento do que Adorno (1995) chamou administração da vida e Foucault (1987) de governo de si. Uma nova configuração chamada, pertinentemente, por esse último de estetização da existência (2005; 2006).

Nesta perspectiva, a Educação pode ser entendida enquanto um dos principais mecanismos, formais e não-formais, de constituição de técnicas responsáveis pela formação, condução e governo do si e dos outros. São as chamadas “artes da existência” (FOUCAULT, 2006). Inscritos no que Alheit e Dausien (2006, p. 178) chama de nova ordem educativa, a saber:

“Conceito novo” de educação ao longo da vida é revelador de um fenômeno societário que o pesquisador em ciências da educação JohnField (2000, p. 133) chamou de “nova ordem educativa”. Aprender ganha um significado novo para a sociedade inteira, para as instituições educativas e para os indivíduos. Essa reconfiguração não deixa de ter uma contradição interna: a nova aprendizagem primeiramente inscreve-se em um quadro econômico e político cujos objetivos são a competitividade, a empregabilidade e a adaptabilidade das “forças de trabalho”. Ao mesmo tempo, a liberdade biográfica de planejamento e de engajamento social dos indivíduos devem sair, dessa situação, reforçados. A educação ao longo da vida pode aparecer sob o duplo aspecto da “instrumentalização” e da “emancipação”.

Essas “artes da existência”, essas “técnicas de si”, perderam, sem dúvida, certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico, foram arrematadas pela tradição positivista e encerradas em uma lógica formal-institucionalista. Tudo se passou como se o tempo todo, a cada momento, a identificação entre o sujeito e o indivíduo tivesse de ser reforçada; forjada através das mais variadas técnicas e estratégias responsáveis por assegurar os mais diferentes limites e seus domínios correspondentes. Onde o indivíduo teria de ser decifrado, analisado e subordinado às estruturas formais da configuração sociocultural dominante. Onde os limites/fronteiras sempre variáveis, que sempre existiram de uma forma ou de outra nas formações históricas, se fizeram no enrijecer cada vez mais acentuado, em um contexto aberto pela “filosofia do sujeito”, constituindo uma ontologia formalista.

2.4 A AMPLIAÇÃO DAS ESFERAS DA INTIMIDADE E A “NECESSIDADE” DA FORMAÇÃO PERMANENTE

Podemos dizer de forma genérica que o princípio do cuidado foi o responsável pela individualização da sociedade, ou para falar com Bauman (2008) e Elias (1994) pela formação da *sociedade individualizada*. Mas, afirmar isso é dizer pouco sobre o estatuto do cuidado e correr o risco de associá-lo de forma apressada, como muitos têm feito, ao dizer que a sociedade individualizada significa maior espaço de autonomia e de liberdade. Como se estivéssemos sendo formados e pudéssemos gravitar em uma espécie de “vácuo social”, onde as relações se desenvolveriam de forma menos constrangida pelas normas e regras. Como se de repente fosse possível ao social passar a ser constituído/formado por uma esfera a-social. Não queremos incorrer neste erro, logo

[...] A emergência de formas novas de individualidade é aqui considerada como o resultado, não voluntário nem programado, de processos que modificam os modos de identificação dos indivíduos em consequência de transformações maiores na organização econômica, política e simbólica das relações sociais (DUBAR, 2009, p. 26).

Sendo assim, então podemos pensar o cuidado enquanto disposição, enquanto abertura, condição e possibilidade de se relacionar, que nos convida a uma reflexão sobre os limites enfrentados pela educação contemporânea e os processos de aprendizagem, onde, muitas vezes, seus fenômenos característicos são apreendidos, ora de forma cognitivista ora de forma instrumental. No primeiro caso, o cuidado é reduzido a uma disposição ascética do *cogito*, e possui o seu centro de inteligibilidade na reflexão e nas armadilhas do *logos* transformado/limitado em simples dimensão discursiva. No segundo caso, o cuidado é limitado às imposições e interesses dos fenômenos transformados em meros objetos que se encontram à disposição e são propícios aos jogos de satisfações e desejos. Ambos os movimentos têm em comum o fato de só poderem se tornar operacionais no solo comum aberto pela dicotômica relação criada pela

epistemologia ocidental de um mundo sempre compreendido/entendido/decifrado através dos jogos de um sujeito apreendente e um objeto apreendido.

A primeira tendência reduz e subordina o cuidado ao conhecimento reflexivo e ao fazê-lo acaba limitando-o à esfera intelectual. Porém, o intelecto aqui não é mais visto apenas como o “mundo das ideias” em oposição ao chamado “mundo da vida”, visto que o princípio da diversidade dinamizou e complexificou o *cartesianismo solipsista* e o desenvolveu especialmente através das teorias simbólicas, que tendem a ver os significados em todos os domínios do universo, criando uma espécie de “inteligência celular e microscópica”, onde tudo passa a ser iluminado através de uma refração descentrada que permite a criação de vozes dissonantes, e a criação/atualização do incontestado fenômeno onde *tudo pode ser dito*, afinal, de uma maneira ou de outra “*tudo é linguagem*”; atualização profética da expressão “antes de tudo era o verbo”... Será o anúncio de um novo antropocentrismo?! Fenômeno que parece ter implicações diretas e se mascarar através da valorização radical que a *noção de cultura* assumiu em nossos dias.

A segunda tendência é uma consequência e desdobramento da primeira, pois o esfacelamento dos canais de instrumentalização e o consequente *descentramento epistemológico*, também provocado pelas já citadas teorias simbólicas, fizeram com que a razão já não possa mais ser vista, nem acusada, como portadora por excelência do procedimento de instrumentalização, uma vez que os interesses e desejos característicos do seu domínio já penetraram há muito o campo do sensível, e que também é verdade que o novo espaço habitado pelos canais da técnica se tornou mais capilar e mais sutil, engendrando novas concepções do espaço onde “velhos maniqueísmos” surgem criando concepções “vulgares” onde os “[...] entes, que podem ser determinados como estando um “dentro” do outro, têm o mesmo modo de ser do que é simplesmente dado, como coisa que ocorre “dentro” do mundo (HEIDEGGER, 2008a, p. 99)”.

Esse fenômeno pode ser evidenciado no processo de ampliação da informalidade e da intimidade e na consequente diminuição da esfera pública e formal. Por ora queremos apenas ressaltar³¹ que concordamos com Dubet (1994) quando ele nos diz que a escola está passando por um processo de

³¹ Nossa intenção aqui é apenas iniciar a problematização, uma vez que a mesma será retomada e desenvolvida no capítulo 4.

desinstitucionalização. A repercussão pode ser sentida na forma como os professores constroem hoje as suas identidades profissionais. Segundo ele,

Durante muito tempo pôde considerar-se que o papel social daquele que ensina constituía a identidade dos que ensinam. [...] O professor era “verdadeiramente” um professor, cuja subjetividade era formada ao mesmo tempo pelas representações da vocação e pelas expectativas sociais bem estabelecidas dos colegas, da administração, dos alunos e dos pais (DUBET, 1994, p. 96-97).

Mas, parece que hoje, com a famosa “crise das identidades” (DUBAR, 2009) e com a intensificação dos processos relativos ao cuidado,

eles falam, não do seu papel, mas da sua experiência, porque consagram o essencial do que dizem para afirmarem que não são personagens e que se constituem como indivíduos muito mais pela distância em relação ao seu papel que pela sua adesão total (DUBET, 1994, p. 97).

Esses processos têm levado vários pensadores sociais a desenvolverem novos modelos analíticos de leitura da realidade e a questionarem o modelo clássico da socialização que tende a ver os indivíduos como meros joguetes e fantoches dos processos de adaptação/coesão que reduzem sobremaneira as formas de aprendizagem e a constituição dos modos de vida. Um dos conceitos que surge como oposto e, ao mesmo tempo, complementar ao processo de socialização, para se pensar de forma mais complexas e dinâmicas a constituição das formas sociais são os chamados **processos de subjetivação**³². E neste sentido, parece ser no mínimo curioso, o fato de um autor que durante muito tempo ter sido esquecido pela tradição sociológica, ressurgir com força e influência, e marcar toda uma série de novos estudos e enfoques sobre os processos de constituição da realidade social. O autor em questão é o alemão Georg Simmel (1858-1918). Ensaísta e interdisciplinar em uma época que o positivismo estava em alta e o impediu de alcançar um *status* na academia da época. No começo do seu famoso texto *As Metrôpoles e a Vida Mental* ele já nos alerta para um acontecimento que hoje se tornou central em nossas culturas. Segundo ele,

³² Este processo será detalhado no capítulo 4.

os problemas mais profundos da vida moderna decorrem da exigência por parte do indivíduo que visa preservar a autonomia e individualidade da sua existência face a avassaladoras forças sociais da herança histórica, da cultura e da técnica da vida que lhe são exteriores (SIMMEL, 2004, p. 75).

Ainda segundo o autor, é por isso que

se torna compreensível o ódio apaixonado de naturezas como as de Ruskin e Nietzsche contra a metrópole – naturezas essas que descobriram o valor da vida unicamente numa existência destituída de esquemas, que não pode ser definida com precisão para todos indiferenciadamente e que, pelas mesmas razões, experimentam um ódio contra a economia monetária e contra o intelectualismo da existência moderna (*Ibid*, p. 80).

Diante do exposto, podemos perceber que houve uma intensificação e ampliação cultural de vários traços e processos analisados por Simmel e descritos até aqui como processo de *autorização de si*. Estamos em um momento que “põem à prova a gestão identitária que os indivíduos devem fazer de si mesmos e dos outros, em todos os aspectos da vida social e em todas as esferas da experiência pessoal” (DUBAR, 2009, p. 74). O que tem causado uma grande sensação de insegurança, instabilidade, fluidez, indiferença, mais também de liberação, autonomia, autorização, responsabilidade etc. Pois, se é verdade que podemos dizer com Haroche (2008, p. 21) que o apagamento das fronteiras entre o homem exterior e o homem interior tem levado a um *desaprumo das formas*, que pode culminar no corpo-a-corpo e gerar uma incerteza ampliada, uma angústia difusa e uma sensação de desconfiança em relação a si mesmo e aos outros. Também é verdade que tal apagamento das fronteiras pode levar a processos de afirmação da vida, a maneiras de conduzir-se na vida e ligar a reflexão à experiência, ou seja, “passamos, de uma visão da atividade centrada nos papéis e nas relações sociais, para outra, centrada na afirmação da vida pessoal” (TOURAINÉ, 2004, p.27), que nem por isso deixa de ser constituída por outro tipo de relação social. Mas, uma relação requalificada, onde o próprio social assume contornos e se aproxima cada vez mais de aspectos outrora tidos como exclusivo do campo ontológico. **É por isso que achamos que este período também pode ser pensado como onto-epistemológico.** Visto que, na dependência do cuidado apreendemos que “a presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 254).



FOTO: ZEZA BARRAL

Figura 6 – Os diversos usos cotidianos do cuidado

3 O ESTATUTO DA FORMATIVIDADE NA ATUALIDADE: A VIDA COMO PROJETO

Os processos formativos estão presentes nos mais variados recônditos do universo. Se formos tomar a Terra, como exemplo, veremos que eles se encontram disseminados nos mais diversos reinos da natureza e da cultura. Até mesmo o reino menos complexo que existe na natureza é constituído por uma complexa rede de processos formativos. O granito é uma rocha magmática que apresenta em sua composição três dos mais conhecidos minerais: mica, feldspato e quartzo. Cada um desses componentes formativos são, por sua vez, produto da combinação de moléculas, que apresentam em sua composição átomos e seus respectivos elementos químicos. Logo a rocha é um agregado natural de minerais, sendo assim, compósita por natureza. A pretensa unidade, tão buscada pela Metafísica no ocidente, não se estendeu até os “considerados reinos mais simples”. Porém, ao estudarmos a dimensão cultural veremos que a mesma se forma e segue se reproduzindo por uma lógica simbólica fortemente imbricada na *doxa*, legada pela tradicional metafísica ocidental. Uma das características principais desta tradição, é a busca desenfreada pela unidade do ser, que pode ser traduzida por uma desenfreada busca pelas identidades que, ao fim e a cabo, pretende nos encerrar, como nos diz Derrida (2005) em uma metafísica da presença. Por isso, os processos formativos que compõem as dinâmicas culturais, são enviesados e limitados em processos constitutivos de identificações, reforçando assim sempre os códigos e significações dominantes. Quanto a isso, Silva (2006) entende que este processo acaba gerando um curto-circuito no trabalho de significação, encerrando-as no movimento da mercadoria, onde a identidade pública da esfera da cidadania se confunde com a identidade privada do consumo. O que leva a um empobrecimento do raio de ação dos *processos formativos*, e os faz coincidir com a criação da identidade profissional (HONORÉ, 1980).

Nos dias de hoje, uma das possibilidades para se fazer a crítica aos limites e fixidez dos processos de significações é tomar como instrumento a crítica cultural e entrelaçá-la com estudos dos processos formativos. Seguindo esta perspectiva, os processos formativos não podem ser encerrados em nenhuma filiação de um campo específico, nem pensados enquanto processos subalternos, tendo que ser

compreendidos como campo autônomo e interdisciplinar. Pois, assim, temos maiores condições de saber quais são as forças que nos constituem e nos encerra em nossa própria atualidade; desobstruindo o trabalho das significações e abrindo-as para novas possibilidades. Operando o que Paulo Freire (1987, p. 11) chama de descodificação, ou seja, “análise e conseqüente reconstituição da situação vivida: reflexo, reflexão e abertura de possibilidades concretas de ultrapassagem”, e o que Honoré (1980, p. 126), entende por formatividade, i. e., “el ‘campo’, cujo reconhecimento se deriva de la reflexión sobre la experiencia de actividades que son del orden de la formación”, ou ainda o que Pereyson (1993, p. 20) entende por “*estética da forma*”:

um certo modo de “fazer” que, enquanto faz, vai inventando o “modo” de fazer: produção que é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, invenção. Todos os aspectos da operatividade humana, desde os mais simples aos mais articulados, têm um caráter, ineliminável e essencial, de formatividade. As atividades humanas não podem ser exercidas a não ser concretizando-se em operações, i. é, em movimentos destinados a culminar em obra. Mas só fazendo-se forma é que a obra chega a ser tal, em sua individual e irrepitível realidade, enfim separada de seu autor e vivendo vida própria, concluída na indivisível unidade de sua coerência, aberta ao reconhecimento de seu valor e capaz de exigí-lo e obtê-lo. Nenhuma atividade é operar se não for também formar, e não há obra acabada que não seja forma.

A discussão sobre a relação da constituição das identidades e seu rebatimento para o campo dos *processos formativos* poderia se alargar para muitos outros níveis de reflexão, todavia, estaremos preocupados em abordar a questão da formação em sua imbricação com dois pontos heurísticos: *o cuidado* e *o instante*, uma vez que, “ser e tempo determinam-se mutuamente (HEIDEGGER, 2008, p. 258), logo, “la formación puede ser considerada como um processo de producción de duraciones, al mesmo tiempo que de instantes” (HONORÉ, 1980, p. 75); como inspiração a provocante questão lançada por Heidegger:

De onde nos vem a justificativa para caracterizarmos o ser como pre-s-entar? Esta questão é levantada tarde demais. Pois este caráter do ser já se decidiu há muito, sem nossa intervenção ou nosso mérito. De acordo com isto estamos comprometidos com a caracterização do ser como pre-s-entar. Esta recebeu sua legitimação dos inícios do desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável (HEIDEGGER, 2008a, p. 260).

3.1 A MODERNIDADE CINDIDA: ENTRE O SENTIR E O PENSAR

A modernidade que se intensificou com o processo da I Revolução Industrial, modificou-se drasticamente com as posteriores revoluções empreendidas no modo de produção capitalista. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pela introdução de novas tecnologias. O ingresso da humanidade na “era da informação” mudou o perfil estrutural da antiga sociedade. Deste modo, os processos formativos emergentes apontam para toda uma reconfiguração dos espaços e dos tempos, tanto os exteriores quanto os interiores, e nos leva rumo a novos tipos de embate, rumo a novas formas de se fazer e experimentar a vida, o mundo, o trabalho, a educação, a política etc. A ontologia histórica estuda como viemos a nos tornar nós mesmos, pois nos mostra que as individualidades são sempre constituídas por formas culturais: tem a ver com ***modos de conhecimentos, modos de imaginação, modos de produção dos discursos, modos de cuidados*** que incidem sobre os indivíduos, com o fito de formá-los.

Neste sentido, *grosso modo*, podemos dizer que a primeira modernidade pode ser caracterizada como um período histórico onde as sociedades disciplinares possuíam um forte objetivo de *controle e de formação de identidades*. Neste movimento, a ética, atrelada a um código e a lei, responde a importante questão de *como somos convertidos em sujeitos morais*. Como somos formados com o intuito de desenvolver a vontade de cuidar de nós mesmos. Pois, “lutando contra a crença na corrupção da natureza humana, reabilitando o epicurismo, os prazeres e as paixões, os homens das Luzes elevaram a felicidade terrestre à concepção de ideal supremo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 333) e ao fazê-lo elevou a preocupação por nós mesmos como a principal figura da moral. A possibilidade da afecção da relação de si para consigo mesmo passou a se dar nesta possibilidade da força se dobrar a si mesma, constituindo assim uma relação específica: *a relação de si para consigo mesmo, que se traduz, na atenção e no cuidado que têm que ser dispensados para que ela se perpetue e se intensifique*. Movimentos que a partir deste momento histórico tornam-se cada vez mais terrenos. Cada vez mais dependente das significações e interpretações mundanas. Enfim, a “formação aparece aí como um trajeto não normatizado no qual se aprende a ler (e a percorrer) o mundo. Mas para isso, para que o mundo seja legível (e ‘percorrível’), tem-se de, primeiro, dissolver

todos os esquemas de interpretação que nos são dados já lidos e interpretados” (LARROSA, 2006, p. 10), ou seja, a modernidade ao abrir e intensificar o caminho da autoconsciência necessitou dirigir à crítica (ou, à dúvida) aos valores tradicionais e aos transcendentais nos quais estes valores estavam ancorados. Ainda segundo Larrosa (2006, p. 30):

o importante não é como Rousseau seja um dos primeiros a falar sobre a inocência original das crianças e sobre a naturalidade do desenvolvimento delas, nem tampouco que ele encarne os ideais de um certo setor da burguesia francesa em sua definição do político. O importante é como ele se coloca na linguagem de uma maneira inédita, como se coloca na posição de um sujeito que diz *eu*. E como essa posição – que, ao mesmo tempo, está na linguagem e contra a linguagem – leva-o a ampliar o campo do dizível, também, é claro, no que concerne às crianças ou ao pacto social republicano.

O modelo paradigmático aqui não é apenas Descartes, mais é também Rousseau, pois este movimento é antitético desde a origem. Logo, podemos dizer, em termos bem gerais que, *assim como a primeira modernidade está para Descartes, a segunda modernidade está para Rousseau*; contudo, não podemos nos enganar e pensar que hoje somos afetados/formados apenas por um lado da equação. O que parece mesmo é que os dois movimentos se intensificaram e se tornaram mais dependentes um do outro, ao passo das sociedades contemporâneas evidenciarem uma dupla necessidade estrutural, que perpassa os nossos códigos culturais: hoje, ao que parece, somos formados, ao mesmo tempo, através de um duplo imperativo categórico: *a injunção do Cuidado de si mesmo e dos outros e a injunção do Conhecimento de si mesmo e dos outros*. Como bem lembra Manuel Castells (2008, p. 41),

em um mundo de fluxos globais de riqueza, poder e imagens, a busca da identidade, coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte básica de significação social. [...] a identidade está se tornando a principal e, às vezes, única fonte de significado em um período histórico caracterizado pela ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e expressões culturais efêmeras. Cada vez mais, as pessoas organizam seu significado não em torno do que fazem, mas com base no que elas são ou acreditam que são. Enquanto isso, as redes globais de intercâmbios instrumentais conectam e desconectam indivíduos, grupos, regiões e até países, de acordo com sua pertinência na realização dos objetivos processados na rede, em um fluxo contínuo de decisões estratégicas. Segue-se uma divisão fundamental entre o

instrumentalismo universal abstrato e as identidades particularistas historicamente enraizadas. Nossas sociedades estão cada vez mais estruturadas em uma oposição bipolar entre a Rede e o Ser.

O fenômeno assinalado por Castells (2008) é consequência do movimento desenvolvido na época moderna: *uma política de subjetivação crescente e um movimento de globalização da economia, centrado no mercado*. Fenômenos que geram uma individualização mais intensa e ao mesmo tempo ampliam os espaços e domínio da lógica instrumental e estratégica. Porém, também não podemos deixar de concordar com Harvey (2010) quando esse assinala que a nossa história mais recente parece girar mais em torno da famosa máxima de Rousseau “*Sinto, logo existo*”, do que da máxima de Descartes “*Penso, logo existo*”. Processo que levou a uma “mudança radical de uma estratégia racional e instrumentalista para uma estratégia mais conscientemente estética de realização das metas iluministas” (HARVEY, 2010, p. 28), e que confirma as sinuosidades e ampliação dos espaços da intimidade e da lógica da subjetivação em nossa atualidade. E, segundo este prisma, podemos dizer que hoje, somos mais afetados/formados por uma balança que parece mais pender para a famosa máxima de Rousseau “*Sinto, logo existo*”. Processo que se evidencia ainda mais pelo fato da própria globalização e seus processos característicos se utilizar de artifícios que antes estavam restritos e atrelados à vida privada, ao ponto de Bauman (2009) dizer que vivemos em uma “economia da existência”, de Lipovetsky (2007) afirmar que vivemos o momento do “consumo intimizado ou emocional” e Morace (2009) seguindo as trilhas deste último, afirmar que estamos na época do “consumo autoral”. Seja como for, parece que vivemos em uma época que “distingue-se pelo lugar central ocupado pelas aspirações de bem-estar e pela busca de uma vida melhor para si mesmo e os seus” (LIPOVETSKY, 2007, p. 16). Então, parece que podemos afirmar com Pelbert (2009, p. 13) que hoje é a vida que serve como ponto de apoio último para novas lutas e reivindicações individuais e coletivas, pois “nunca o capital penetrou tão fundo e tão longe no corpo e na alma das pessoas, nos seus gens e na sua inteligência, no seu psiquismo e no seu imaginário, no núcleo de sua ‘vitalidade’”.

3.2 O CONHECIMENTO IN-CORPORADO

Como já vimos, uma das grandes distinções operadas no campo do conhecimento entre a época antiga e a moderna é justamente esta: o fato da primeira consistir, basicamente, em uma busca pelo modo de vida, onde o conhecimento e o próprio discurso teórico, só fazem sentido, ao serem transpostos em uma opção existencial, sempre atrelados ao modo de vida, daqueles que os professam, neste contexto, o preceito do cuidado configurava um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal. Porém, a modernidade cultural no Ocidente engendrou um tipo de subjetividade centrada na razão instrumental. O homem passou a ser visto como a medida e o centro de todas as coisas. A técnica de individuação decorrente deste processo tende a dicotomizar a relação entre um suposto “eu”, detentor das “verdades” e um “mundo que lhe é exterior”, pronto a ser explorado. A educação ocidental moderna, apesar de seus diversos discursos, baseia-se em um núcleo de práticas e pressupostos ortodoxos próprios da modernidade, onde a fé iluminista na capacidade da razão é conclamada a transformar e melhorar a natureza e a sociedade. Neste contexto, as pessoas são vistas como sujeitos unitários engajadas numa busca racional da verdade e dos limites de uma realidade que pode ser descoberta (DEACON; PARKER, 1995, p.98). O procedimento que se enquadra neste paradigma é o de que o homem dotado da capacidade de razão tem que conhecer cada vez mais a si mesmo, e ao mundo que o cerca, e, através de uma relação cada vez mais instrumental e pragmática, desvendar os mistérios da natureza e do cosmos, em uma voraz sede pelo conhecimento. Uma vez que, após o “momento cartesiano” a busca pelo *logos* fora invertida, e, o homem passou a ser visto como aquele que é capaz de atingir as verdades, sem necessidades de mediações ou de transformações, apenas através de um poder de reflexão ou de interpretação de si mesmo, que desemboca na subjetividade essencializada, ou, na supremacia de uma interioridade hermenêutica³³, que possui vários pontos de contatos/contornos com a interioridade da culpa, forjada pelo Cristianismo.

³³ Escavada prioritariamente pelas técnicas de interpretação de si e pelos jogos de culpabilizações. Mais adiante veremos o porquê esse tipo de subjetivação ter causado certa atrofia no domínio das práticas.

Assim, a diversidade da vida fica subordinada a uma lógica mecanicista e instrumental, encerrada na cultura; como se as possibilidades da vida estivessem vinculadas estritamente às questões culturais (aos veículos simbólicos). A cultura, segundo este prisma, assumiu contornos eminentemente políticos. São muito comuns as reivindicações da afirmação cultural, num processo de construção de identidades. Porém, a cultura enquanto ***Paideia***, enquanto cultivo pessoal, enriquecimento pessoal, em sua dimensão ética, de contato com a vida mesma, foi sendo esquecida e é pouco levada em conta nos dias de hoje.

Vejamos o exemplo de como a vida grega era concebida: dividida em duas, sem nada que a unisse. De um lado tínhamos a vida animal e de outro tínhamos a *bios* política: a vida qualificada. O indivíduo se individualiza através da *práxis* e da *léxis*, no sentido de fazer viver o ideal da *pólis* grega que era a democracia, a liberdade. O zoé, a vida animal era aquilo que parecia como o resto, ou seja, tudo que deveríamos evitar que viesse à luz, viesse à público (AGAMBEN, 2010). A animalidade era considerada uma espécie de escravidão, pois na Grécia antiga, só éramos livres para falar e para agir, porém não éramos livres para comer, ou deixar de comer, e nem para controlar e cessar às necessidades fisiológicas. Logo, a vida privada para os gregos antigos, onde se passava as necessidades tidas como imponderáveis, era uma vida vergonhosa e que não podia jamais ser exibida em público. Diante de tudo isso, o homem prudente buscava sempre a moderação: não comer em demasia, não beber em demasia, não sentir prazer em excesso, não ser violento em excesso, ou seja, conter a agressividade etc. O homem grego tinha que mostrar que sabia governar o resto não qualificado. Ele tinha que exibir o seu governo de si... E aos governantes, essa injunção era ainda mais severa, pois para governar os outros, ele tinha de mostrar total governo sobre si mesmo. Na cultura da Grécia antiga havia uma certa desqualificação do corpo, uma vez que ele traduzia uma série de imponderáveis que não podia ser eliminado, apenas parcialmente controlado através de uma intensa delimitação entre às esferas do público e do privado. Esse último sendo considerado um espaço reservado, onde o homem grego detinha o controle e o poder sobre os demais. Pois, desde este momento, desde o

aparecimento da organização coletiva da *polis* e da identidade pública, que dela se origina, abre um conflito entre a liberdade e a autonomia individual (da qual o 'religioso' é elemento central) e a lei e a ordem da cidade. Com essa passagem que leva a uma

radicalização extrema da ideologia da *polis*, começa a delinear-se precisamente o perigo da democracia ateniense: a tirania (MALDONATO, 2001, p. 27-28).

Já para os romanos, o corpo começa a assumir uma forma diferente. Eles inscreveram o corpo em uma legislação. Assim o corpo passou a ser regido por leis. Logo, não mais se inscrevia completamente no domínio esquivo do imponderável. Esta tentativa romana pode ser vista como a primeira forma de inscrição imanente do corpo. Daí em diante o corpo será cada vez mais lido, sentido, pensado com os códigos e padrões característicos de uma simbologia imanente. Isso é verdade até mesmo na idade média, pois durante todo este período, como algumas alterações, o corpo era tido como a instância profana por natureza, uma vez que era contraposto ao mundo da transcendência e do paraíso. Os romanos operaram uma ligação entre a *zoé* e a *bios* e a transformaram em *vita* (AGAMBEN, 2010). Eles também traduziram a *soma* pelo *corpus* e ao fazerem, simplificaram a multiplicidade, no intuito de inscrevê-la numa legislação. Assim o equipamento jurídico passou a dar conta da cisão grega entre a vida qualificada e o resto da vida: o modo ou estilo de vida digno de ser vivido e o modo de vida ou estilo indigno.

3.3 O RETORNO DO RECALCADO: O CORPO

Se para os gregos, romanos e cristãos o corpo não possuía um papel de destaque na busca do valor da vida, vemos que a “secularização do mundo [que] caminhou junto com a sacralização da felicidade terrena” (LIPOVETSKY, 2007, p. 334), ao intensificar os canais de imanência e fragilizar os transcendentais, criou um ambiente propício ao florescimento dos prazeres, onde o corpo e seus processos correspondentes passaram a ser valorizados. Para Bauman (2010, p. 158) em nossas sociedades onde a fragmentação, a fluidez, a constante mobilidade e a “crise dos referenciais” criaram um sentimento cada vez mais intenso de desamparo, ansiedade e indiferença, o corpo está se tornando uma das últimas referências estáveis e permanentes que podemos contar. Assim, o “corpo [já] parece [como] o menos efêmero, o mais permanente componente vivo de nossas vidas. Apesar das grandes mudanças à nossa volta, ele estará sempre conosco”. Fenômeno que ocasiona uma espécie de corporificação do self, onde “cuidar constantemente do seu bom funcionamento, lutar contra a sua obsolescência, combater os sinais da sua

degradação por meio de uma reciclagem permanente” (LIPOVETSKY, 2005, p. 42), tornaram-se atividades permanentes e passaram a ter quase a força de um imperativo categórico. Podemos dizer que assistimos a uma nova fase do individualismo na Cultura Ocidental...

Instala-se um novo estágio de individualismo: o narcisismo designa o surgimento de um perfil inédito do indivíduo nas relações consigo mesmo e com o seu corpo, com os outros, com o mundo e com o tempo no momento em que o “capitalismo” autoritário cede lugar a um capitalismo hedonista e permissivo (LIPOVETSKY, 2005, p. 32).

Hoje parece que não é mais a vida, enquanto transcendência, que diz o que o corpo é ou o que ele deixa de ser, mas, ao invés, parece que é o corpo, enquanto inteligibilidade encarnada, que diz o que é a vida e para onde devemos seguir. *Nem sempre a vida e o corpo foram tratados como equivalentes*, porém hoje eles estão se tornando cada vez mais próximos.

3.4 NOVA IN-CORPORAÇÃO DO CONHECIMENTO: A RE-VALORIZAÇÃO DO CUIDADO

Será que podemos pensar que o princípio do cuidado está se tornando um dos principais dispositivos de formação, um dos mais operantes, no jogo dos processos de subjetivações e dessubjetivações contemporâneas? Um primeiro indício para se tentar compreender tal questão, talvez seja a delicada relação, cada vez mais presente e operante entre a relação da formação e da autoformação. Parece que podemos afirmar, pelo menos a título provisório, que sob a égide do princípio do cuidado, *a formação e a autoformação tornam-se processos cada vez mais coincidentes*, ao ponto de ser possível falar, sem exagero que, hoje esses processos são quase compreendidos como tautológicos. Essa indissociável relação só se tornou possível devido à exigência e *imposição da formação continuada*. Já em 1988, Pareyson define sua teoria sobre a formatividade, que conseguiu atrair um número significativo de seguidores³⁴, e conseguiu captar com brilhantismo o dinamismo de uma época, operando uma estreita relação entre os processos da ***invenção e produção***. Segundo ele, “‘Formar’ significa aqui ‘fazer’ inventando ao

³⁴ Apenas para citar dois conhecidos pensadores do público brasileiro, que foram discípulos e seguidores do autor, temos: Umberto Eco e Gianni Vattimo.

mesmo tempo ‘o modo de fazer’, ou seja, ‘realizar’ só procedendo por ensaio em direção ao resultado e produzindo deste modo obras que são ‘formas’.” (PAREYSON, 1993, p. 12-13), ou seja, é a “formatividade” compreendida como “certo modo de “fazer” que, enquanto faz, vai inventando o “modo” de fazer: produção que é, ao mesmo tempo e indissoluvelmente, invenção.” (*Ibid*, p. 20). Essa ênfase do autor, no *processo de expressão*, assinala uma característica marcante no modo como a existência é sentida e vivida em nossa contemporaneidade e nos chama à atenção para um processo de certa estetização da mesma. A **estetização da existência** pode ser concebida como uma consequência do processo de liberação que se tornou extremamente comum em nossa cultura ocidental e democrática. A liberdade operando nos corações individuais intensifica a crença na capacidade de criação dos indivíduos – não é por acaso que vemos ressurgir com força vários voluntarismos –, e os faz acreditar que o mundo circundante é cada vez mais constituído à sua “imagem e semelhança”, logo, fruto de sua inventividade. Seguindo Simmel (2004, p. 88) temos que

a liberdade individual – esse corolário lógico e histórico de uma tal extensão – não pode ser apenas compreendida num sentido negativo como simples liberdade de movimento e abolição dos preconceitos e de filistinismos mesquinhos; para ela, *o essencial é que a particularidade e a incomparabilidade, que finalmente todo o ser humano possui em si*³⁵, se traduzem na elaboração de um modo de vida.

Prosseguindo as pegadas de Nietzsche, o autor irá mostrar como o processo de singularização ocorre através desta liberdade, e também irá mostrar como a mesma abre a possibilidade da estilização da existência (ou dos modos de vida):

[...] Que sigamos as leis da nossa própria natureza – e isto, é, apesar de tudo, liberdade – só se torna óbvio e convincente para nós e para os outros se as manifestações desta natureza se diferenciarem das dos outros; só o nosso caráter inconfundível mostra aos demais que o nosso modo de vida não nos é imposto por eles (SIMMEL, 2004, p. 88).

Nesse sentido, o indivíduo concebe que o laço comum que une todos “os aspectos da vida espiritual reside no lado necessariamente “artístico” de toda operação humana” (PAREYSON, 1993, p. 23), aqui se forma por formar, “e o

³⁵ Grifo nosso.

pensamento e o ato se acham subordinados ao fim específico da formação” (Ibid, p. 25-26), pois “eliminada a fé no *Grund* e no curso das coisas como desenvolvimento em direção a uma condição final, o mundo não aparece mais senão como uma obra de arte que se faz por si” (VATTIMO, 2007, p. 93). Aqui podemos conceber a “estética como esfera da experiência, como dimensão da existência que assume, assim, um valor emblemático, de modelo precisamente, para se pensar a historicidade em geral” (Ibid, p. 91). *É justamente neste ponto em que invenção e produção coincidem*, pois a finalidade enfraquecida junto com seu correlato processo de progresso, tensiona cada vez mais o transbordamento dos meios (modos), levando à intensificação dos canais de criatividade e dos voluntarismos.

Esta abertura para o prazer, a liberdade e o individualismo configura-se como solo propício para o florescimento e intensificação do princípio do cuidado. Assim,

cuidado é [torna-se], neste sentido, a dimensão existencial da ação assumida pelo ser humano para, consciente de sua temporalidade e historicidade, se formar a si mesmo por meio da postura dialógico-compreensiva com os outros e com as coisas. Mas este formar-se a si mesmo só adquire sentido na medida em que o ser humano se descobre e se autocompreende como um ser incompleto que, enquanto tal, precisa buscar permanentemente sua completude, mesmo sabendo que jamais pode alcançá-la definitivamente (DALBOSCO, 2006, p. 1132).

No trecho supracitado, o autor deixa entrever a indissociável relação entre o princípio do cuidado e a consciência da finitude e da incompletude da condição humana, e, além disso, podemos antever que a mesma só pôde ocorrer ao exercer uma série de limites ao campo epistemológico, em concomitância, com a realização do alargamento do campo estético (processo assinalado acima por Vattimo). Podemos mesmo dizer que, o cuidado só se impôs com sua força e glória, ao atrelar novamente o campo epistemológico aos anseios e demandas do campo estético. Fazendo isso, ele revive uma nova articulação entre o conhecimento e os modos de vida (lembrando Simmel), e fazendo com que a fórmula nietzschiana: prazer + autodeterminação + liberdade da vontade = espírito livre por *excellence*; seja atualizada e ganha cada vez mais força. Aqui nos interessa a *bildung* enquanto *bildungsroman* (novela de formação), que tem em Goethe o seu principal expoente e se

apresenta como o relato exemplar do processo pelo qual um indivíduo singular [...] viaja até si mesmo, até seu próprio ser, em um itinerário cheio de experiências, em uma viagem de formação que reproduz o modelo da escola da vida ou da escola do mundo. Essa viagem é, também e ao mesmo tempo, uma viagem interior de autodescobrimento, de autodeterminação e de auto-realização (LARROSA, 2005, p. 51).

Ainda segundo Larrosa (2005, p. 65), com Nietzsche a fórmula “[...] O ‘chegar a ser o que se é’ está aqui ao 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”, e desde então, “‘chegar a ser o que se é’ tornou-se para nós agora paradoxal. Por um lado, não descreve agora um processo de ‘chegar a ser’/‘tornar-se’ que conduz a um resultado, ao ‘que se é’” (*Ibid*, p. 65), e por outro, “esse ‘o que se é’ não é agora nenhuma ‘realidade’, [...] não está agora do lado da unidade, mas da multiplicidade ou, melhor, dessa unidade na multiplicidade, dessa singularidade múltipla que é a obra de arte” (*Ibid*, p. 65-66), pois, e aqui está o desfecho principal, a filiação nietzschiana de Pareyson e um dos traços principais da estetização da existência...

Isso que somos e que temos de chegar a ser não é agora nem *objeto* – não é uma “realidade” de nenhum tipo, nem subjetiva nem objetiva – e nem sequer uma *ideia* que teríamos que “realizar”; isso que somos e que temos de chegar a ser está claramente do lado da invenção (LARROSA, 2005, p. 66).

Como anteriormente lembrou Pareyson, ***aqui se forma por formar***, visto que

*só depois de acabado o processo, concluída a obra, terminada a formação, é que ele saberá o que deveria fazer e como deveria fazê-lo*³⁶, e o sabe justamente quando, no fundo, não precisa mais sabê-lo, pois já terminou o que deveria fazer e o executou com pleno sucesso. (PAREYSON, 1993, p. 69-70).

Ou ainda, sobre a invenção e a emergência dos novos jogos ou políticas de subjetivações³⁷, aberta no próprio coração da intimidade, temos:

³⁶ Grifo nosso.

³⁷ Políticas de subjetivações que já nascem como estamos vendo, com o seu oposto e complementar processo de dessubjetivações, pois o campo da experimentação necessita o tempo toda da ultrapassagem e do devir para seguir adiante, eliminando a todo custo tudo que é visto como barreira e limitação. A partir deste momento, o indivíduo ocidental será cada vez mais subjetivado na

Uma invenção, não obstante, que não se pensa a partir da perspectiva da liberdade criadora do gênio, da soberania de um sujeito capaz de criar a si próprio, mas a partir da perspectiva da experiência ou, melhor, da experimentação. Se o início do *bildungsroman* tem a forma da negação, sua trama tem a forma da experiência. E a experiência é o que nos passa e o modo como nos colocamos em jogo, nós mesmos, no que se passa conosco. A experiência é um passo, uma passagem. Contém o “ex” do exterior, do exílio, do estranho, do êxtase. Contém também o “per” de percurso, do “passar através”, da viagem, de uma viagem na qual o sujeito da experiência se prova e se ensaia a si mesmo. [...] Por isso a trama do relato de formação é uma aventura que não está normatizada por nenhum objetivo predeterminado, por nenhuma meta. E o grande inventor-experimentador de si mesmo é o sujeito sem identidade real nem ideal, o sujeito capaz de assumir a irrealidade de sua própria representação e de submetê-la a um movimento incessante ao mesmo tempo destrutivo e construtivo (*Ibid*, p. 66-67).

Qualquer semelhança com o último Foucault não é coincidência, pois sabemos que o mesmo se declarava um nietzschiano confesso. E sobre a sua convicção no modo de subjetivação que se dá através do desprendimento de si, nada mais ilustrativo do que um trecho da *introdução* do livro *História da Sexualidade II*, onde o autor deixa claro a já mencionada filiação, e ademais, fornece mais um traço marcante da estetização da existência: ele afirma que hoje, a única forma de filosofar é através do ensaio...

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. [...] O “ensaio” – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento (FOUCAULT, 1984, p. 13).

valorização do movimento e da viagem. Não é por acaso que Bauman constata que “a velocidade da mudança agora governa as condições em que vivemos, com pessoas em permanente e acelerado movimento [...] A sensação é de que, se já pudemos um dia nos definir em termos do lugar e da era histórica em que vivemos, essas possibilidades se evaporaram” (BAUMAN, 2010, p. 154).

E assim, lançou-se o solo propício e fecundo para emergir com força e glória a *figura da formação continuada e permanente*, uma vez que ninguém nunca está pronto e que todos precisam a todo o tempo se formar, expressão que neste caso, também pode ser dita: “**todos precisam se autoformar**”. Nesse sentido, não se trata mais de interpretar o si, ou de compreendê-lo, e sim, de experimentá-lo. De transformá-lo naquilo que se quer ser. É como se a cada momento estivéssemos escavando nossa própria profundidade em busca de sentido e descobríssemos que a mesma não passa de efeito de superfície (Nietzsche). Dobras que vão se formando, e criando certo lado de fora: mais longínquo do que qualquer exterioridade e mais próximo do que qualquer interioridade (Foucault/Deleuze). Exigência que, por vezes, se apresenta difícil, principalmente em uma época que não consegue mais assegurar uma série de vantagens e conquistas, conseguidas a duras penas via sociedade organizada, diante da esfera pública, e que assiste ao “esfacelamento” e perda de legitimidade da mesma e a uma crescente ampliação das chamadas “esferas da intimidade”. *Mas, por onde e como devemos nos movimentar?* Isso somente o trabalho sobre o si pode nos dizer. Nossa vida vai sendo modulada/constituída através das discontinuidades que vamos operando sobre nós. Acontece que, esses movimentos, esses ritmos que nos constitui, já não podem apenas ser somente vividos através das interpretações ou das compreensões que se possam ter deles. Uma das melhores formas de vivê-los ou transformá-los são as *experimentações que podemos efetivar* (Deleuze/Guattari). Nesta perspectiva, um livro, uma música, uma conversa, ou qualquer outro tipo de experiência, poder ser vista enquanto estratégias. Máquinas de combate. Possibilidades capazes de operar o *descentramento do sujeito*, e sua conseqüente *transformação naquilo que se quer ser*. Porém, esta é uma nova demanda complicada de se realizar e uma nova complexidade que se apresenta e tem que ser compreendida nas pesquisas que lidam com os processos de formação. Pois, se é verdade que hoje existem mais possibilidades de libertação e de liberdade, e, se é verdade que, o indivíduo pode encontrar mais estratégias de se formar ou se autoformar, também é correto dizer que cada vez mais pessoas são excluídas desses processos, ao ponto de podermos dizer com Adorno (2006) que o sentido da formação e da educação já não são mais evidentes por si mesmo, e, portanto, a sua finalidade tornou-se fluida e cambiante. Ainda segundo ele,

O problema é precisamente este. É bastante conhecida a anedota infantil da centopeia que, perguntada quando movimentada cada uma das suas pernas, fica inteiramente paralisada e incapaz de avançar um passo sequer. Ocorre algo semelhante com a educação e com a formação. Houve tempos em que esses conceitos, como dizia Hegel, eram substanciais, compreensíveis por si mesmos a partir da totalidade de uma cultura, e não eram problemáticos em si mesmos. Mas hoje tornaram-se problemáticos nestes termos. No instante em que indagamos: “Educação – para quê?”, onde este “para quê” não é mais compreensível por si mesmo, ingenuamente presente, tudo se torna inseguro e requer reflexões complicadas (ADORNO, 2006, p. 140).

Porém, a perda dos referenciais estáveis e da transparência das significações, apontada acima por Adorno, não pode nos conduzir a um estado nostálgico e nem a uma busca da comunidade perdida, pois, como bem observou o autor (*Ibid*, p. 140) “uma vez perdido este “para quê”, ele não pode ser simplesmente restituído por um ato de vontade, erigido um objetivo educacional a partir do seu exterior”. Logo, é a partir do próprio campo da formação e dos seus processos característicos que esses dilemas têm que ser compreendidos e experimentados, em processos caracterizados cada vez mais pelo co-pertencimento e pela coparticipação.

Uma boa tentativa de compreendê-los pode ser feita através do estudo da emergência da formação continuada e suas implicações com os novos padrões geracionais e com a desarticulação dos modos tradicionais de pertença, que até pouco tempo, eram as principais referências na constituição das identidades. Porque como afirma Dubar (2009, p. 196) “a noção de idade adulta é posta radicalmente em questão não apenas pelo prolongamento da juventude e da precocidade das aposentadorias antecipadas mas também pela própria concepção do sujeito que aprende toda sua vida, do ser humano em perpétuo desenvolvimento”. Pois, se é correto afirmar que hoje somos mais autônomos e temos maiores oportunidades de nos singularizarmos, também é correto que **todos nos tornamos eternos aprendizes**. E esse imperativo sobrecarrega sobremaneira os indivíduos contemporâneos e os lançam em um movimento de **escolha perpétua**, atrelada também aos mínimos detalhes da vida cotidiana. Isto faz com que não apenas os ciclos geracionais sejam modificados, mas também o próprio processo de constituição das subjetividades. Aqui *o alargamento do mundo privado também pode*

ser compreendido como uma ampliação dos processos de subjetivações. Neste sentido, nada mais atual do que as palavras no nosso cancionero Gonzaginha:

Eu fico
Com a pureza da resposta das crianças
É a vida, é bonita e é bonita
Viver, e não ter a vergonha de ser feliz
Cantar e cantar e cantar
A beleza de ser um eterno aprendiz³⁸...

³⁸ Grifo nosso.



Figura 7 – Usos cotidianos do Cuidado. Fonte: Internet.



Figura 8 – Usos cotidianos do Cuidado. Fonte: Internet.

4 O ESTILHAÇAR DO TEMPO E DO ESPAÇO: a abertura para o princípio do cuidado

Se preferirmos chamar a nossa atualidade de segunda modernidade, que tem por marco a década de 60, do século passado, é apenas para assinalar o fato de ainda nos encontrarmos bastante emaranhados/enredados em processos que tiveram início no primeiro momento da modernidade. Um destes processos é a insistência na figura do novo: *a centralidade da novidade e a constante incitação à mudança*, – fenômeno brilhantemente retratado por Baudelaire, – que se apresenta através de uma tensão e reelaboração constante do passado. Aliás, não é por acaso que a psicanálise seja fruto desta época. Também não é por acaso que esta época tenha inaugurado uma série de problemáticas e questões típicas do historicismo e tenha encontrado no método hermenêutico de escavação, interpretação e anamnese (figura da retórica através da qual fingimos nos lembrar de uma coisa esquecida), um dos principais aliados. Neste sentido, podemos dizer com Ricoeur (1975, p. 15) que a “história nos gerou múltiplos e diversos: essa conscientização deve ser levada até ao ponto em que ela se torna embaraço radical, aporia sem recurso aparente”. Talvez, o principal motivo da transição ocorrida entre a primeira e a segunda modernidade, tenha sido o esgotamento do futuro enquanto um dos principais *lócus* de inteligibilidade, e a sua posterior transferência para o tempo presente. Se for assim, como já vimos, podemos dizer que, dois pensadores se destacam no panteão dos percursos: Bachelard e Foucault. Eles construíram seu pensamento na dependência do tempo instantâneo ou atual. Mas, também não é incorreto afirmar que Nietzsche representa o ponto máximo de inflexão e de tensão entre as duas modernidades.

Ainda podemos dizer sobre a predominância do tempo presente ou do instantâneo, no chamado segundo momento da modernidade, que se trata de mais um traço do chamado fenômeno de **estetização da existência**, visto que, como bem observou Harvey (2010, p. 190) “a teoria estética, por sua vez, preocupa-se muito com ‘a espacialização do tempo’”.

É como se só existisse o *agora*. Uma espécie de tempo vertical³⁹ que nos deixa em suspenso para nos mostrar quem somos. Acontece que, esse *agora* também é constituído por um antes e um depois, que nos abre para a possibilidade do próprio movimento (*encontro do ser e do devir*). Lança-nos em uma história que nos constitui e nos faz continuar. Porém, uma continuidade sempre possível de ser suspensa e *trans-formada* pelos poderes de certas ascèses. *Não Existe maior sentimento da finitude do que quando nos instalamos no “coração” do instante*: nele há uma espécie de dança entre a vida e a morte, sem possibilidade de conciliação dialética. Pois, *a todo o momento somos instados na condição do inacabamento do ser...*

[...] Precisamente porque a obra de arte e a aventura se colocam frente à vida (se bem que com um tipo de posição muito diferente), uma e outra são análogas à totalidade de uma vida, tal como é representada na brevidade e na concentração da vivência onírica. Por isso, o aventureiro é também o exemplo mais extremo do homem a-histórico, que vive apenas no presente. O aventureiro, por um lado, não é definido por um passado (o que, como veremos mais adiante, tem implícito o seu antagonismo com a idade) e, por outro, o futuro para ele não existe (SIMMEL, 2004, p. 182).

O tempo verticalizado, predominante em nossa atualidade, nos abre para uma série quase infinita de possibilidades, intensificando e ampliando os canais de virtualização, modifica e modaliza os processos de constituição da subjetividade, e, ao fazê-lo abre novos potenciais formativos, onde a experimentação – uma das principais características da estetização da existência, – passa a fazer parte integrante do *ethos* formativo hodierno. Neste sentido, a tarefa do homem atual é abissal: *tornar-se grande na imensidão de uma exterioridade constitutiva, e retornar, se apequenando na exterioridade de seu interior*. Aqui é a formação pela dobra que predomina em uma época em que os canais de imanência constrangeram os transcendentais, e, neste sentido, a subjetividade passa a ser constituída como um “lado de fora, mais longínquo que todo o mundo exterior, e também, mais próximo que todo o mundo interior” (DELEUZE, 2006, p. 126). A possibilidade da afecção da relação de si para consigo mesmo se dá nesta possibilidade da força se dobrar a si mesma, constituindo assim uma relação específica: *a relação de si para consigo mesmo que, se traduz na atenção e no cuidado* que têm que ser dispensados para

³⁹ Ver apêndice A.

que ela se perpetue e se intensifique. Logo, nos deparamos com o ser que se constitui no/com mundo. Então,

se todo ente é num mundo, o ente que possui caráter existencial, o ente humano, é num mundo, é temporalmente, e o seu modo de ser e estar no mundo e no tempo é o cuidado (COSTA, 2009, p. 37).

Pois,

ser no mundo é cuidado [...] se a vida é projeto e responsabilidade por esse projeto, é frequente e bastante corriqueiro que atrelemos esse projeto a um outro, a um ente amado, um filho, por exemplo (*Ibid*, p. 46-47).

Então já podemos dizer que a maneira privilegiada do ser humano se colocar no mundo, estar presente, é a partir da esfera ética, uma vez que se trata de um cuidar de si e dos outros; estabelecer uma série de processos e práticas formativas e constituidoras de relações de si para consigo mesmo, e também, do si mesmo com os outros. Trata-se da constituição agonística dos modos de subjetivações.

Logo, *a existência do ser humano*, sob os auspícios do cuidar e do descuidar é lançada enquanto projeto, em um “arrancar-se ao passado e ao determinismo que faz depender o presente (efeito) do passado (causa)” (DARTIGUES, 2005, p. 98), neste sentido, “o projetar é, ao inverso do determinismo, fazer depender o presente do futuro, definir o que é a partir do que não é” (*Ibid*, p. 98). Este movimento abre a possibilidade do que Santos (2005) chama de *Ainda-Não*, ou seja, movimento que exprime que o que existe se dá apenas como tendência, um modo como o futuro se inscreve no presente e ao fazê-lo, criar canais de subjetivações emaranhados em uma consciência antecipatória. Ainda segundo Santos (2005, p. 31),

o *Ainda-Não* inscreve no presente uma possibilidade incerta, mas nunca neutra; pode ser a possibilidade de utopia ou da salvação ou a possibilidade da catástrofe ou perdição. Esta incerteza faz com que toda mudança tenha um elemento de acaso, de perigo. Em cada momento, há um horizonte limitado de possibilidades e por isso é importante não desperdiçar a única oportunidade de uma transformação específica que o presente oferece: *carpe diem* (agarrar o dia). Das três categorias modais da existência – a realidade, a necessidade, a possibilidade – a racionalidade e o conhecimento hegemônicos centram-se nas duas primeiras e descaram totalmente a terceira. A sociologia das emergências, em contrapartida, centra-se na possibilidade [...] A possibilidade é o motor do mundo. Os seus momentos são a carência (manifestação de algo que falta), a

tendência (processo e sentido) e a latência (o que está na frente deste processo). A carência é o domínio do Não, a tendência é o domínio do Ainda-Não e a latência é o domínio do Nada ou Tudo, dado que esta latência tanto pode redundar em frustração como em esperança.

Diante disso, até podemos dizer que, hoje em dia, o existencialismo re-vive e/ou re-nasce de outras formas: ele assinala o lugar vazio forjado pela crise dos referenciais, que não conseguem mais assegurar o investimento, preenchimento e intensificação das subjetividades, sob uma lógica homologa a das estruturas, inscrevendo a subjetivação no próprio reino das possibilidades, “uma vez que a existência escapa ao domínio da consciência porque é ao mesmo tempo aquilo que nos persegue e que nos escapa” (DARTIGUES, 2005, p. 84), ou ainda segundo Lipovetsky (2005, p. 79) sobre o processo de estetização da existência, podemos dizer que:

a obra inacabada é a manifestação mesma do processo desestabilizador da personalização, que substitui a organização hierárquica, contínua, discursiva das obras clássicas [e também, porque não, dos corpos sólidos dos nossos ancestrais]; trata-se de construções discordantes em escola variável, indeterminadas por uma ausência de ponto de referência absoluto, estranhas às imposições da cronologia.

É a emergência do tempo do agora, brilhantemente retratado por Paulinho Mosca, na música *Gotas de Tempo Puro*, interpretada pelo visceral cantor Ney Matogrosso, nos versos:

Choveu dentro de mim
 Gotas de tempo puro
 Trovoadas de passado
 Relâmpagos do futuro
 Todos os relógios de pulso
 Foram jogados no lixo
 Modificando a história do homem
 Mudando a vida do bicho
 A sensibilidade dos anjos
 Tornou-se meu ponto de vista
E a multiplicidade do agora
Faz de todo mundo um artista
 Todos os relógios da torre
 Perderam o mínimo sentido
 Chegou a hora da aventura
 Em busca do tempo perdido
 O que a humanidade grita é

Eu quero a liberdade, é lógico
 Mas o que a natureza ensina
 É que nada tem que ser cronológico⁴⁰.

4.1 DO TEMPO PROGRESSIVO AO TEMPO PRESENTE

A modernidade se autocertificou através “da presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade” (HABERMAS, 2002, p. 10), e ao fazê-lo operou uma ruptura com a era precedente, “não para reinserir o presente no cerne das preocupações de todos, mas para inverter a ordem da temporalidade e fazer do futuro, e não mais do passado, o *locus* da felicidade vindoura e do fim dos sofrimentos” (LIPOVETSKY, 2004, p. 14). Com isso ela inaugura uma fase historicista e ao mesmo tempo lança os germes do desenvolvimento e amadurecimento capitalista, pois o futuro e a felicidade foram facilmente associados a uma *consumação mundana*, onde a “felicidade decorre do prazer imediato tanto quanto da esperança em um projeto capaz de revelar novas fontes de alegria, novas perfeições” (BRUCKNER, 2010, p. 47). Aqui estamos em um momento em que a poupança e a moderação ainda desempenham momentos cruciais, justamente pelo fato do futuro ainda consistir numa grande fonte de valor e possuir um forte grau de legibilidade. Ainda não estamos falando das sociedades da insegurança e instabilidade, brilhantemente descritas por Bauman (2009; 2010) e por Lipovetsky (2004; 2005), onde o futuro perde grande parte de sua relevância e onde parecemos viver em uma espécie de presente ou instante eternos. Essa forma moderna de relação com o tempo, seus códigos, e processos característicos, em grande parte, foi gestada pelo ambiente de industrialização crescente, pós-revolução industrial. Neste momento,

o que é definido pela ordenação de 1766 não é um horário – um quadro geral para uma atividade; é mais que um ritmo coletivo e obrigatório, imposto do exterior; é um ‘programa’; ele realiza a elaboração do próprio ato; controla do interior seu desenrolar e suas fases. Passamos de uma forma de inunção que media ou escandia os gestos a uma trama que obriga e sustenta ao longo de todo o seu encadeamento. Define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das

⁴⁰ Grifo nosso.

articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder (FOUCAULT, 1987, p. 129).

O tempo em que vivemos começou a ser forjado nessa rede de significações morais; “cujos princípios retomam as virtudes morais tradicionais (sabedoria, justiça, respeito a Deus) e o ideal de medida (prudência, reflexão), para uma arte de governar cuja racionalidade tem por princípio e campo de aplicação o funcionamento do Estado: a ‘governamentalidade’ racional do Estado” (REVEL, 2005, p. 54). Um tempo pensado em termos de continuidade e de progressos, seja em relação às finanças, aos bens materiais que se tem que ter, ou em relação à própria espiritualidade que se tem que alcançar, pois ambos encontram-se sempre além. Um tempo que tende a sujeitar os diversos ritmos, as diversas intensidades, em uma moral do código, fundada em torno das produções de significações dominantes. O tempo linear, dominante desde o começo da modernidade, caracteriza-se como um tempo da espera. Espera de uma salvação que se encontra sempre em um porvir. Expectativas marcadas não apenas pela volta do messias, mas, também, pelas grandes recompensas materiais que poderemos alcançar. Um tempo marcado pelas expectativas, logo, pelo futuro, onde o desenvolvimento linear é atrelado à noção de progresso, de tal forma que, grande parte da produção e reflexão científica e filosófica no Ocidente, tende a naturalizá-los e tomá-los como postulados. Como princípios inerentes ao próprio movimento do mundo e da vida. Este processo de laicização gerou o que Max Weber (2001), chama de *desencantamento do mundo*, assistido principalmente nos círculos mais intelectualizados, onde a racionalidade pragmática encontra uma grande acolhida e status.

Podemos até pensar que esse tempo abstrato hegemônico é uma *híbrida*, em sua forma de corpo com duas cabeças, uma figura que pode ser chamada em termos: **Deus-Estado**. Essa produção dominante de significações pode ser estudada ao se tentar uma genealogia de seus começos. Já vimos como esse tempo possui contornos eminentemente lineares. Um tempo pensado em termos de continuidade e de progressos, seja em relação às finanças, aos bens materiais que se tem que ter, ou em relação à própria espiritualidade que se tem que alcançar, pois ambos

encontram-se sempre além⁴¹. Um tempo do engendramento, tempo que tende a sujeitar os diversos ritmos, as diversas intensidades, em torno de uma moral do código, fundada em torno das produções de significações dominantes. O tempo linear, dominante desde o começo da modernidade, caracteriza-se como um tempo em que estamos constantemente nos despedindo de algo, uma vez que, nos pomos sempre em busca. Estamos na espera de uma salvação que se encontra sempre em um porvir. Uma expectativa marcada, não apenas pela volta do messias, mas também, pelas grandes recompensas materiais que poderemos alcançar. *Quem foi que disse que o mundo terreno da consumação é oposto ao mundo de espera de um messias que virá?*

4.1.1 O desdobrar da modernidade e o instante

Com o avançar da globalização, o enfraquecimento dos Estados-Nação e a grande onda de *desconstrução* que se abateu sobre a cultura ocidental após a década de 60, ocorreu uma espécie de fragmentação e flexibilização do registro temporal, fazendo com que o conceito de *relatividade* ganhasse grande recepção e acolhida. É o começo do fenômeno chamado por Bachelard (2007) de *intuição do instante*, por Maffesoli (2003) de *instante eterno* e por Santos (2005) de *ecologia das temporalidades*, ou seja, o grande jogo dos tempos modernos onde o futuro ainda possuía grande importância foi substituído por “diversos jogos pequenos e pobremente coordenados” (BAUMAN, 2008, p. 163), onde as diversas regras dos mais variados jogos diminuiu a validade do conjunto de regras (*ocasionando o enfraquecimento dos universais*). Diante disso,

podemos sentir o desmoronamento do tempo, não mais contínuo, acumulativo e direcional como parecia 100 anos atrás; a vida fragmentária pós-moderna é vivida num tempo episódico e, uma vez que os eventos se tornam episódios, só podem ser colocados em uma narrativa histórica coesa postumamente; enquanto está sendo vivido, cada episódio tem apenas a si mesmo para fornecer todo o sentido e objetivo de que precisa ou que é capaz de reunir para manter-se no rumo e terminá-lo (BAUMAN, 2008, p. 163).

⁴¹ Nossos movimentos nesse sentido fundam-se em torno de uma escatologia tornada mundana, onde a consumação e a espera tornam-se seus grandes princípios.

Concordamos com a referida fragmentação temporal mencionada pelo autor, porém pensamos que isso não significa dizer que estamos em uma *suposta pós-modernidade*, pela simples razão da nossa atualidade ainda ser fortemente dependente e marcada por fenômenos instaurados na era moderna. Assim, podemos dizer que as *sociedades do cuidado* são um desdobramento das sociedades do conhecimento ou das sociedades fortemente influenciadas pela ciência e pela técnica, pois foram justamente elas que inauguraram um novo tipo de tecnologia, impulsionada pelas ciências da vida e pelas ciências humanas: o *biopoder* ou a *biopolítica*, que significa a “entrada do corpo e da vida, bem como de seus mecanismos, no domínio dos cálculos explícitos do poder, fazendo do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (PELBERT, 2009, p. 24). Eis que surge uma nova forma de *esquema anátomo-cronológico* do comportamento. Podemos chamá-la de *tempo incisivo/penetrante* ou de *tempo intimista*, pois como vimos, uma de suas características é justamente o fato de se tornar inevitavelmente dependente do *mundo da vida*, logo de depender de um esquema mais fluido e fragmentado, onde os códigos e as regras flutuam ao sabor das contingentes “ilhas” imanentes de significações. Um tempo em que se na primeira modernidade detinha a primazia da horizontalidade e sua consequente progressividade, agora se contra verticalizado, suspenso em uma espécie de espacialização. Neste sentido, podemos dizer que o tempo se fragmentou e se tornou dependente dos registros espaciais. Em relação aos dois principais registros temporais presentes na modernidade e os dois domínios característicos que compõem o si, consulte o **Apêndice B - Domínios de si característicos da modernidade**. E sendo assim, não é difícil compreender como os nossos atos gravitam em torno de um tempo muito pouco dilatado, permanecendo muito próximo do momento. Já, os nossos pensamentos, giram em torno de um tempo predominantemente linear, onde o instante é sentido de forma muito precária. Esta cisão, ou este descompasso, característico da modernidade, causou um “desequilíbrio” entre os domínios das práticas e das representações. Há quem diga que é preciso uma harmonia corajosa entre os atos e as palavras (CANDIOTTO, 2007, p. 46). Adiante veremos como Gumbrecht (2010) chama o primeiro domínio de si, de *cultura do sentido*, onde o tempo possui um papel primordial, ao passo que o segundo domínio é chamado de *cultura da presença*, onde o espaço possui predominância e é valorizado.

É como se, de um lado, só existisse o agora. Uma espécie de tempo vertical que nos deixa em suspenso, para nos mostrar quem somos. Acontece que esse agora, também é constituído por um antes e um depois que nos abre para a história, e nos faz continuar. Porém, uma continuidade sempre arbitrária, formada pelas mais variadas forças da contingência. Isso fica evidente ao pensarmos nos processos de produção dos universais, que agora só se estabelecem, através da naturalização do arbitrário.

Esta realidade do devir nos impõe, para o bem e para o mal, uma nova relação com o tempo instante. Pois, nos mostra que não somos apenas pensamento, e por isso, não estamos presos nas malhas dos significados. Somos também, um olhar que escapa a toda e qualquer tentativa de simbolização. Porém, este ultrapassamento dos códigos e normas, não nos remete a nenhum estado originário e nem nos leva além da incrível plasticidade atingida pelo ser do homem, muito pelo contrário. Então, disso tudo, depreende-se que hoje o *devir humano* se dá em um descompasso entre dois ritmos sempre distintos. Uma temporalidade característica da ordem dos pensamentos, da reflexão; e, outra ritmada pelo domínio das visibilidades, sempre dependente do registro espacial. São dois regimes:

*1. O regime característico dos sentidos, do pensamento; caracterizado pela linearidade, pelas finalidades (portanto pelas causalidades), onde predominam os ideais de passado e/ou de futuro, e, onde, convivemos com o presente de forma muito precária (domínio do dizível). **Consequência: conversão da fala, conversão cognitiva.***

*2. Regime da presentificação e de seus elementos mais realçados. Tempo instante. Tempo espacializado e suspenso que se encontra mais próximo do momento, do que está ao nosso alcance. Tempo que não tem grande poder de dilatação e, portanto, se encontra mais próximo das nossas práticas (são os domínios das visibilidades). **Consequência: conversão do olhar, conversão do corpo.***

Então, diante disso, como pensar no *estatuto da presentificação* em uma época em que todos os acontecimentos e experiências se tornam episódicos? De fato, há algumas décadas, a noção de descontinuidade ganhou força e parece ter operado verdadeiros cortes na pretensão totalizadora da história: a história, antes

vista de forma homogênea, progressista e evolutiva, como um contínuo que portava em si uma determinada finalidade, parece ter se esfacelado e seus estilhaços possibilitaram uma polifonia variada de sentidos e uma verdadeira profusão de ritmos. Logo, o que parecia ser uma trajetória de vida homogênea e retilínea, se transformou em uma trajetória onde a *metamorfose* exercendo grande papel, transformou o que antes era tido como da ordem do estável e do mesmo, como a constituição das identidades, em algo cambiável e dependente da fluidez e da fragmentação, portanto sempre dependente da heterogênesse e do devir. Uma espécie de descontínuo de acontecimentos e experiências relacionados entre si por uma tênue dobradura; em uma época assinalada pelo individualismo, onde paradoxalmente, o *si mesmo* se vê nu e fragilizado, tendo que ampliar o seu raio de ação e mobilizar os seus ritmos e espaços internos (os arcanos interiores) em múltiplas tentativas de conseguir coordenar, ordenar e compreender com o mínimo de coerência, o que antes lhe era assegurado pelos sistemas tradicionais e exteriores de significações. Logo, podemos pensar que estamos gravitando em um espaço liminar, um espaço híbrido que não é mais totalmente governado pela tradição, mas que também não se deixa capturar totalmente pelos esquemas e vetores da modernização, sendo assim apresenta-se cada vez mais

um plano em que já não dominam nem os rituais, nem as prescrições e interdições laicas codificadas e quase obrigatórias, encontramos um conjunto de procedimentos de puro *cuidado*. É claro que nos dois planos anteriormente considerados já há práticas de cuidados sendo exercitadas: cuida-se da alma e cuida-se do corpo. No entanto, mesmo quando a recepção de origem religiosa domina, ou quando a dominância passa a ser o do tratamento, há uma infinidade de outras ações de cuidado que nem visam à salvação das almas nem ao bem-estar da unidade somatopsíquica do indivíduo (FIGUEIREDO, 2009, p. 122-123).

Sendo assim, a história apresenta-se na forma de *descontinuidade*. E então não podemos mais ficar enredados na representação de uma história teleguiada por algum, *a priori* universal abstrato. Temos de ter a coragem de ver que somos muito mais responsáveis por nossas próprias vidas, portanto, nossa transformação também passa pelas tentativas radicais de assegurar a imanência dos valores. De tentar de alguma forma, assegurar a produção dos sentidos, assim como a possibilidade de experimentá-los. Pois, esse contexto de dependência radical em relação aos cuidados, nos mostra que somos extremamente dependentes dos

valores. Deles dependem mesmo nossa formação e as nossas possíveis tentativas de transformações, pois “chamaremos de ética a esta dimensão da disposição do mundo humano receber seus novos membros; nela, as operações de separação e ligação – corte e costura – se manifestam de forma tão ou mais cristalina, posto que menos rígida (*Ibid*, p. 123). Aqui percebemos que a naturalização de todo e qualquer arbitrário, só pode servir para assegurar a legitimação e a dominação nas mais diversas esferas do social. Vivemos em uma época em que a beleza e o encantamento só podem ser assegurados tendo-se em vista um mínimo de referência em relação ao próprio mundo em que vivemos. Então, esse encantamento não se estabelecerá na forma de uma contemplação passiva, a menos que se busque viver em um refúgio, afinal, trata-se de adaptar-se ou transformar-se, pois como disse Adorno (2006, p. 154) “hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência”.

4.1.2 Genealogia e tempo instantâneo

Se empreendermos um estudo genealógico sobre o tempo, veremos que a nossa primeira modernidade silenciou sobre a dimensão do instante. Esse silenciar se deve ao fato da concepção do tempo hegemônico na modernidade ter sido eminentemente o tempo como um contínuo. Um tempo linear, onde tínhamos de transcorrer de um passado tido como imutável a um futuro, caracterizado enquanto expectativas. Tempo propício ao florescimento de toda e qualquer finalidade: o tempo característico da cultura instrumentalizada. Porém, a *episteme* contemporânea nos abriu possibilidades para pensarmos em um tempo como *descontinuidade*, portanto, em uma historiografia constituída não mais em bases evolutivas, como contínuo, mas, como diria Einstein, em um tempo especializado. Assim, foram lançadas as bases de um tempo em que o cuidado se torna fundamental, pois o campo epistemológico que outrora havia subordinado o princípio/dispositivo do cuidado fora duramente criticado e tornado contingente. Além disso, o tempo estilhaçado ou fragmentado abre a possibilidade do “*cuidado com a historicidade da existência*”⁴² (FERNANDES, 2011, p. 28). Um tempo que não pode ser dissociado de seu respectivo espaço característico. Concepção do tempo que

⁴² Grifo do autor.

parece ter tido em Schopenhauer, mestre de Nietzsche, um grande entusiasta, pois segundo ele:

Cada instante da duração, por exemplo, só existe com a condição de destruir o precedente que o engendrou, para ser também, em breve, por sua vez anulado; o passado e o futuro, abstração feita das conseqüências possíveis daquilo que ele contém, são coisas tão vãs como o mais vãs dos sonhos, e o mesmo se pode dizer do presente, limite sem extensão e sem duração entre os dois. Ora, nós encontramos este mesmo nada em todas as outras formas do princípio da razão; reconheceremos que o espaço tal como o tempo e tudo o que existe ao mesmo tempo no espaço e no tempo, em uma palavra, tudo o que tem uma causa ou um fim, tudo isso apenas possui uma realidade puramente relativa: a coisa, com efeito, apenas existe em virtude ou em vista de uma outra da mesma natureza que ela e submetida em seguida à mesma relatividade. Este pensamento no que ele tem de essencial, não é novo; é neste sentido que Heráclito constatava com melancolia o fluxo eterno das coisas; que Platão rebaixava a realidade ao simples devir que não chega nunca ao ser; que Spinoza via nelas apenas acidentes da substância única que existe, só, eternamente; que Kant opunha à coisa em si os nossos objetos de conhecimento como puros fenômenos. Enfim, a antiga sabedoria da Índia, exprime a mesma ideia sob esta forma: *E Maya é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma por uma serpente* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 14).

Esta nova concepção do tempo está intimamente relacionada a novos modos de existência. Pois, trata-se de um tempo centrado e fundado no próprio seio da vida. Um tempo que privilegia as várias intensidades, os vários ritmos, as diversas velocidades. Em relação a isso, Bachelard (2007), apoiando-se num ensaio do historiador Gaston Roupnel (1872-1946), elabora uma concepção filosófica extremamente lúcida, invertendo de ponta a cabeça a tese bergsoniana, afirma o postulado do instante, ao passo que, a duração passa a ser vista como abstração, uma derivação, uma vez que

a vida não pode ser compreendida numa contemplação passiva: compreende-la é mais que vivê-la, é efetivamente impulsioná-la. Ela não corre ao longo de uma encosta, no eixo de um tempo objetivo que a receberia como um canal. É uma forma imposta à fila dos instantes do tempo, mas é sempre num instante que ela encontra sua realidade primeira. Assim, se nos voltarmos para o núcleo da evidência psicológica, em que a sensação já não é senão o reflexo ou a resposta sempre complexa do ato voluntário sempre simples,

quando a atenção reduz a vida a um único elemento, a um elemento isolado, perceberemos que o instante é o caráter verdadeiramente específico do tempo (BACHELARD, *Ibid*, p. 26-7).

4.1.3 Tempo Instante, Biografia e Cuidado

Mostrar como o tempo instante e o cuidado que se tem que ter para consigo mesmo e para com os outros é, em nossa contemporaneidade, reduzido às aporias de uma epistemologia instrumental, é ao mesmo tempo, mostrar como os indivíduos estão indissociavelmente sendo formados por uma concepção de tempo que os aprisiona às suas próprias identidades. Visto que, “o cuidado com as coisas, com os outros e consigo mesmo se reconduz, pois ao *cuidado com a existência*. O sentido deste cuidado se dá, no entanto, como *temporalidade*”⁴³ (FERNANDES, 2011, p. 28). Então, quando o tempo é visto como uma sequência linear, composta de significações que encadeiam os eventos em uma pretensa unidade, ocorre também das mais distintas áreas científicas lerem a história, o mundo e a vida como se essas tivessem uma finalidade última a ser alcançada, como se, existisse alguma grande consciência teleológica controlando e ditando os mais variados sentidos no mundo. Este modelo é transposto para a própria relação que o indivíduo tem que ter para consigo mesmo, seus espaços mais idiossincráticos, seus movimentos mais íntimos, têm que ser formado/atrelados a uma identidade constante e unitária, um esquema de inteligibilidade, responsável por tecer fio por fio, os arcanos mais recônditos do ser.

A história de vida nada mais é que uma tentativa de se tentar transportar os esquemas científicos, mais especificamente, os esquemas das Ciências Humanas aos modos de vida dos indivíduos. Este procedimento reforça, faz com que, os mesmos se sintam indissociavelmente ligados a si mesmos durante toda a sua vida. Os transforma em verdadeiros redemoinhos que não saem do lugar, girando todo o tempo em seus “próprios” esquemas significantes, atrelados a si mesmos, presos em crenças e significações socialmente constituídas. Presos a um procedimento hermenêutico de escavação que, tem por finalidade a tentativa de compreender, analisar, confiscar todo e qualquer movimento da “alma”. Pois como bem notou Arendt (2010, p. 8):

⁴³ Grifos do autor.

Com o surgimento da Era Moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado; e ainda que tenha ganho muito em atividade, segundo a convicção crucial da modernidade pela qual só posso conhecer o que eu mesmo produzo, foi a matemática, a ciência não-empírica por excelência, em que o espírito parece lidar apenas consigo mesmo, que passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências.

É por isso que este procedimento se apresenta e se utiliza dos instrumentos mais ecléticos possíveis, pois, o seu objetivo é conhecer/produzir os tortuosos espaços internos, com a única condição de que os indivíduos não se rebelem contra si mesmos, não se desatrelem de seu principal instrumento de reconhecimento/identificação: os jogos interpretativos. Somente então, a partir daí, com o desenvolvimento deste “olhar interpretativo sobre si mesmo”, ele passará a ter uma biografia constituída, uma trajetória de vida, uma história a ser contada e recontada, com a exigência e condição de *permanecer o tempo todo atrelada a si mesmo*, então, toda e qualquer tentativa de se desprender ou se destacar, será considerada transgressora, passível de algum tipo de castigo, punição e privação, pois aqui não se admite o descolamento. E, neste sentido, “‘cura’ e ‘cuidado’ podem significar normalização e normatização e, portanto, alienação; ou ainda autonomia e independência” (HOLANDA, 2011, p. 76).

Fala-se muito em uma crescente burocratização das instituições, e não se dão conta, de que esse movimento ocorre *pari passu* a uma crescente “*burocratização do eu*”, ou melhor, dizendo: *o eu moderno só passou a existir, quando, a partir de um dado momento, certo número de instituições atingiram certo grau de burocratização, apoiadas em códigos universais abstratos, sustentados em validações estritamente delimitados pela razão iluminista*. Essas correlações são apontadas por diversos estudos, nos mais diversos gêneros, sob seus mais variados ângulos: Nietzsche, foi um dos primeiros a tentar um diagnóstico da cultura tornada cava vez mais instrumental; Max Weber, apontou a relação direta entre o processo da racionalização e da burocracia; Heidegger, denunciou como esse movimento nos torna reféns de processos cada vez mais objetivantes; Foucault/Deleuze/Guattari, radicalizaram a crítica e mostram que até mesmo a forma com a qual o sujeito se auto-concebe, como ele se auto-representa, é determinada por todo esse processo

de burocratização. Mas, seja como for, gravitamos no solo fecundo do cuidado, visto que “todo e qualquer comportamento humano *é cuidado e se cumpre como cuidado*. Seja o comportamento diligente ou negligente, temeroso ou seguro, preocupado ou largado, atento ou desatento, se cumprirá sempre como uma realização do cuidado. Neste sentido, não somos nós que temos o cuidado, mas é o cuidado que nos tem” (FERNANDES, 2011, p. 20).

4.1.4 O instante e as forças do Fora

Para melhor compreendermos o que significa a experiência do fora, o recurso à metáfora da possessão, pode ser interessante, pois ao ser possuído, de certa forma, a presença do “eu” transforma-se em ausência, e outra(s) forma(s), outras forças se impõem. Uma presença que pode ser caracterizada como uma *presença da ausência*. Este ultrapassamento do eu, pode ser experimentado em vários momentos, a depender de nossa capacidade de nos deixar ultrapassar. Esta experiência, na modernidade parece ter ficado restrita aos domínios da mística e da literatura (de certa forma da arte como um todo). Inúmeros são os relatos dos poetas e dos escritores, que descrevem de belas formas, essa tal experiência. Neste sentido, o “poeta é então o guia natural do metafísico que quer compreender todas as forças de comunicação instantânea, a fogueira do sacrifício, sem se deixar dividir pela dualidade filosófica grosseira do sujeito e do objeto, sem deixar-se conter pelo dualismo do egoísmo e do dever” (BACHELARD, 2007, p. 123), pois o “poeta destrói a continuidade simples do tempo encadeado para construir um instante complexo, para unir sobre esses instantes numerosas simultaneidades” (*Ibid*, p. 115). Também, inúmeros são os relatos dessas experiências nas mais variadas manifestações místicas. Parece que a arte, de maneira geral, não se cansou de falar de tal vivência. Tornando-se mesmo uma das poucas vozes não silenciada pelo discurso dominante na modernidade, e seu processo de instrumentalização correspondente. Tal experiência, que faz parte intrínseca do fenômeno da estetização da existência, só pode ser concebida no tempo instante. Então, além das duas direções conferidas ao presente: um esticar-se em direção ao passado ou um espreitar o futuro, como memória ou como ansiedade; temos de percebê-lo também enquanto *instante*. Sendo assim, “a partir do cuidado com o porvir e do cuidado com a facticidade é que se dá o cuidado com o presente: a atenção ao que

vigora, aqui e agora (FERNANDES, 2011, p. 28). Um tempo de recolhimento, tempo além da linguagem, portanto além do fenômeno na memória ou da figura da ansiedade. Esse tempo instante, espaço-tempo, de ultrapassagem da linguagem, fronteira do inexprimível, possibilidade do não-dito, do não-visível, recolhimento da força no campo pulsional mais ínfimo possível, nos permite vislumbrar o *recolhimento do ser no próprio devir*. Permite-nos perceber o que subsiste “por trás” do próprio movimento, apesar de ter sido criado por ele, e não deixar de ser um desdobramento do mesmo. Permite-nos apreender o desdobramento dos processos de singularização no próprio seio da vida. Uma vez que, “quando esta temporalidade acontece em sua originalidade, então *o cuidado se recolhe na graça do instante, em que o tempo se torna o pronome do ser*”⁴⁴ (FERNANDES, 2011, p. 28).

O instante, aqui, além de ser pensado enquanto tempo necessário de cuidados dispensados a si mesmo, movimento de dobra e intensificação nas linhas da força, significa também canais de escoamento e pontos de contato com o próprio devir. Pois, o *tempo-instante* tem um duplo encaixe, e, por isso mesmo, não pode ser pensado apenas enquanto subjetividade autocentrada, à maneira de Descartes ou Kant. Neste sentido, *o próprio sujeito pode ser tomado enquanto resíduo, enquanto efeito de sombra de algo que se desvela no próprio jogo das forças, superfície de inscrição do próprio acontecimento*.

Neste sentido, é interessante notar que no idioma português, a palavra presente possui uma polissemia acentuada. Seu estatuto pode variar entre várias posições gramaticais: pode ser um substantivo, uma desinência temporal ou ainda representar o estado de um sujeito. Pode significar algo que é dado a alguém, geralmente em ocasiões especiais – como o aniversário. Pode também, assinalar o contrário da ausência de alguém ou de alguma coisa, e, neste sentido, serve como indicador que assegura que alguém ou algo não está ausente, servindo para identificar e assinalar certa posição do sujeito.

Mas, o que significa dizer que alguém está presente em um lugar e não em outro? Ou ainda: O que significa estar ausente de determinado lugar? Será que

⁴⁴ Grifo do autor. Termos como originalidade, autenticidade, essência, verdade, natureza humana etc., soa estranho para nossos ouvidos que já escutam muitos relatos históricos em que em nome de um ideal se praticaram muitas atrocidades. Porém, pensamos que seria um ganho teórico, uma atitude mais sensata e coerente, se conseguíssemos dialogar com estes termos, no intuito de procurar saber quais são ainda as suas possibilidades e potencialidades. Sendo assim, sobre estes termos, o debate não está acabado como queriam os pós-estruturalistas. ***Ainda mais em se falando do contexto brasileiro, em que o diálogo entre a tradição e a modernidade sempre fora intenso e fecundo.***

alguém pode estar presente e ausente ao mesmo tempo? Sendo assim, o que determinaria a presença? Essas questões possuem fortes implicações com os possíveis sentidos que podem ser atribuídos ao termo presente como indicativo temporal, pois, existem várias maneiras de se determinar a presença de alguém, mas o mesmo não pode ser dito sobre a presença de alguma outra coisa. O que nos leva a conclusão de que apenas a presença do ser humano assume um caráter posicional, logo não é fixa nem estável, e sim, dependente de uma série de circunstâncias. Então, também podemos dizer que existem graus variados de presença, ou melhor, de presentificação, ou ainda, de presente-ficar. Mas, se é assim, então qual a referência que utilizamos para decidir quem está presente e em que posição/nível/grau se dá a referida presença?

Parece-nos que a noção de prática e sua variante à experiência, são atualmente vistas como a saída de muitos pensadores contemporâneos para tentar resolver o problema da pertença e da instabilidade dos laços sociais, causado pela fragmentação e pela descontinuidade temporais. À experiência parece mesmo se apresentar, muitas vezes, como o último recurso em um mundo dominado pelo movimento contínuo e pela constante incitação ao dinamismo.

Não podemos mais acreditar que somos constituídos por continuidades que remetam a algum tipo de essência, ou, a alguma verdade alojada no íntimo de nosso ser, como se houvesse alguma realidade última, ou primeira, tanto faz, escondida em alguma parte, à espera de ser resgatada. Nossa linguagem não pode mais ficar enredada em um discurso que se pretende transformador, e ao mesmo tempo, apoiada em maniqueísmos simplistas, como os que demarcam de forma rígida e camuflada os mais diversos limites das exterioridades e das interioridades. Diversos grupos que pretendem ser revolucionários, ainda gravitam, em torno de práticas que se pretendem endereçadas a uma espécie de “inimigo externo”, às vezes oculto, mas de qualquer forma, facilmente identificáveis, como se suas margens e limites fossem claramente delimitados, por alguma força natural, ou algum tipo de poder de origem. Eles encontram-se sempre ali, sempre além, demarcando um exterior facilmente observável, como se existisse uma espécie de estrutura natural, alguma essência demarcatória, separando os limites em exterioridades e interioridades. Acontece que, e só há pouco, começamos a extrair as diversas consequências desse fato: *nenhum limite é dado de forma natural*. Pois, a flecha do inacabamento lançada por Heidegger e brilhantemente atualizada por Foucault, apenas começou a

perfurar o status do sujeito moderno. Então, o que esses diversos grupos ainda não se deram conta, é que as demarcações também só podem ser constituídas, e que, ao adotarem estratégias e táticas de combate que tendam a naturalizá-las, no fundo, eles estão contribuindo para reforçar e, até mesmo, produzir essas mesmas fronteiras, e todos seus dualismos correspondentes. Isso se passa ao nível das mais variadas relações. Desde Vigiar e Punir (1987), fomos alertados de que os instrumentos e as táticas de controle tornaram-se mais sutis, e a cada momento, mais imperceptíveis. Isso fica bem evidenciado nas mais diversas técnicas de culpabilização a que somos expostos, em seus mais variados contornos, assumido nas mais diversas instituições modernas: na família, na igreja, na escola, nas prisões, nos hospícios, nos hospitais etc.

4.2 A (DES)VALORIZAÇÃO DO ESPAÇO OU A ESPACIALIZAÇÃO DO TEMPO

A fragmentação do tempo é acompanhada de uma fragmentação do espaço, onde o lugar assume contornos de variadas matizes e intensidades, passando a exercer um dúbio e paradoxal fascínio: a pertença se vê confrontada entre a sensação saudosista e comunitária e a vertigem e impessoalidade características dos processos de virtualização. Pois,

o deslocamento e a mobilidade incessantes tomam de empréstimo as vias, tanto materiais quanto imateriais e virtuais, e assim, de um lado, abalam o papel estruturante do espaço, transformando-o e relegando-o a formas tradicionais de funcionamento, e, de outro, acarretam formas de propriedade ilimitadas de si e dos outros. (HAROCHE, 2008, p.22)

Diante da situação de modificação do papel estruturante do espaço, há autores saudosistas que lamentam o fim de um mundo constituído à base de contornos rigidamente delimitados e códigos fixos, com fronteiras bem definidas. Podemos incluir aqui, autores como Haroche (2008) e Bauman (2008) que são enfáticos ao afirmarem que existe hoje uma desvalorização do lugar. Fenômeno que faz com que o espaço tenha menos importância que outrora e que cria um novo tipo de hierarquia e de classificação de possuidores e desvalidos. Pois,

a velocidade de mobilidade, a capacidade de atuar de maneira efetiva sem importar a distância e a liberdade de movimento oferecida pela ausência ou fácil revogabilidade de compromissos localizados são hoje os mais importantes fatores de estratificação em escala global e local. A hierarquia de poder emergente está mais ligada aos comportamentos das sociedades de nômades do que das sedentárias; o sedentarismo, em particular o sedentarismo sem escolha, está rapidamente deixando de ser uma vantagem para se transformar num risco (BAUMAN, 2008, p. 54).

Bem, sejamos pessimistas ou otimistas, ressaltemos as características positivas, negativas ou ambas do processo de transformação pelo que passa o espaço em nossa contemporaneidade, o fato é que a afirmação de Bauman confirma o que Foucault constatou em 1984, ao dizer que “a época atual seria talvez de preferência a época do espaço” (FOUCAULT, 2009, p. 411). Segundo ele, “a inquietação de hoje se refere fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais que ao tempo; o tempo provavelmente só aparece como um dos jogos de distribuição possíveis entre elementos que se repartem no espaço” (*Ibid*, p. 413). Neste sentido, podemos dizer que as metáforas espaciais ganham terreno e nos levam a repensar sobre o estatuto de uma série de noções que foram “esconjuradas” em uma época onde só havia interesse no historicismo. Isso lembra as importantes observações de Gumbrecht (2010) em seu livro *Produção de Presença*, ao dizer que “a autorreferência humana predominante numa cultura de sentido é o pensamento (poderíamos dizer também a consciência ou a *res cogitans*), enquanto a autorreferência predominante numa cultura da presença é o corpo” (GUMBRECHT, 2010, p. 106). A primeira (a *cultura do sentido e da interpretação*) é associada ao tempo e seus processos característicos, uma vez que parece existir uma ligação indissociável entre consciência e temporalidade, e, a segunda (a *cultura da presença*) é associada ao espaço e suas noções mais prementes, pois “o mundo da cultura da presença é um mundo em que os seres humanos querem relacionar-se com a cosmologia envolvente por meio da inscrição de si mesmo, ou seja, de seus próprios corpos, nos ritmos dessa cosmologia” (*Ibid*, p. 109). Segundo ele, ainda vivemos em uma época em que a produção de sentido detém a primazia, porém “o prazer da presença é a fórmula mística por excelência, e uma presença que escapa à dimensão do sentido tem de estar em tensão com o princípio da representação” (GUMBRECHT, 2010, p. 82). E isto certamente é válido e possível, como mostra a constatação feita por Foucault, ao dizer:

Ora, apesar de todas as técnicas nele investidas, apesar de toda a rede de saber que permite determiná-lo ou formalizá-lo, o espaço contemporâneo talvez não esteja ainda inteiramente dessacralizado – diferentemente, sem dúvida, do tempo em que ele foi dessacralizado no século XIX. Houve, certamente, uma certa dessacralização teórica do espaço (aquela que a obra de Galileu provocou), mas talvez não tenhamos ainda chagado a uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida ainda seja comandada por um certo número de oposições nas quais não se pode tocar, as quais a instituição e a prática ainda não ousaram atacar: oposições que admitimos como inteiramente dadas: por exemplo, entre o espaço privado e o espaço público, entre o espaço da família e o espaço social, entre o espaço cultural e o espaço útil, entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho; todos são ainda movidos por uma secreta sacralização (FOUCAULT, 2009, p. 413).

Parece que tocamos aqui em duas questões extremamente importantes para a caracterização das *sociedades do cuidado*, quais sejam: a *valorização do corpo* e a *mudança nas relações entre o público e o privado*. Pois, as *sociedades do cuidado* também podem ser caracterizadas pelo importante fenômeno da ampliação da esfera da intimidade e pela conseqüente valorização do corpo e dos seus processos mais realçados. Então não podemos mais dizer como Foucault ainda podia em meados da década de 80, que as relações entre o espaço público e o privado são oposições que admitimos como inteiramente dadas, pois como bem mostra Ferry (2010) mais do que “esse ou aquele objeto em particular, é a paralisia do poder público que se torna visível e exaspera, ou desespera. Com toda evidência significa uma crise da representação sem precedente” (FERRY, 2010, p. 20), ao passo que “hoje, para a imensa maioria das pessoas, a verdadeira meta da existência, que lhe dá sentido, sabor e valor, situa-se basicamente na vida privada” (*Ibid*, p. 27). E, para complicar ainda mais a situação, talvez possamos afirmar que no Brasil a relação entre o público e o privado, de fato, nunca chegou a se estabelecer como uma oposição inteiramente dada, visto que a mesma relação aqui sempre foi posta em cheque, ou pelo menos complexificada, através do famoso “jeitinho” à brasileira, brilhantemente descrito por DaMatta (2004). O “jeitinho” pode ser descrito como um “modo de relacionar o impessoal com o pessoal, propondo juntar um objetivo pessoal com um obstáculo impessoal” (DAMATTA, 2004, p. 48), onde entre a escolha do “‘pode’ e o ‘não pode’”, escolhemos, de modo chocantemente antilógico, mas singularmente brasileiro, os ‘mais-ou-menos’ e as zonas intermediárias, onde a lei tem ‘furos’” (*Ibid*, p. 48).

5 O BIOPODER E MOVIMENTOS DE SUBJETIVAÇÕES: o cuidado como principal dispositivo de formação em nossa contemporaneidade

Hoje, o cuidado de si como valor individual está presente em todos os lugares. Para o bem e para o mal. O sujeito é sua versão positiva; a versão negativa é a subordinação dos atores a um sistema de poder que anula as estruturas sociais a fim de deixar o indivíduo flexível ao mercado ou submetê-lo a uma ideologia (TOURAINÉ, 2004, p. 107-108).

Já vimos como podemos afirmar que vivemos hoje em um solo propício ao florescimento das chamadas **Sociedades do Cuidado**. Uma das principais características deste tipo de sociedade é o, já bastante discutido, processo de atomização social, ou para falar com Elias (1994) o processo de emergência da *sociedade dos indivíduos*, ou ainda, com Bauman (2008) da *sociedade tornada individualizada*. Desde o começo sociedade e indivíduo sempre foram dependentes (MORIN, 2007), mas agora essa relação se tornou mais complexa e paradoxal, uma vez que podemos dizer que nas sociedades contemporâneas, vivemos sob a força da dupla necessidade estrutural que perpassa os nossos códigos culturais, ou seja, nos dias de hoje, somos formados, ao mesmo tempo, através de um duplo imperativo categórico: O *Cuidado de si mesmo e dos outros* (imperativo ético) e o *Conhecimento de si mesmo e dos outros* (imperativo epistemológico).

5.1 AS SOCIEDADES DISCIPLINARES OU A PRIMEIRA MODERNIDADE

Para Foucault (1987) uma das características básicas do período moderno é a emergência da arquitetura estrutural da disciplina. Representada pelo famoso *panóptico* de Bentham (estrutura arquitetônica circular, utilizada para fins de vigilância, permite que os de dentro vejam os de fora, mas, ao mesmo tempo, blinda, protege os de dentro de serem vistos pelos de fora), consiste em “dispositivo importante, pois automatiza e desindividualiza o poder” (FOUCAULT, 1987, p. 167), fazendo com que este novo período seja uma “difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa” (TOURAINÉ, 1994, p. 18), pois o arsenal disciplinar opera anulando o rastro das cerimônias, dos rituais, das marcas pelas quais se manifestava no soberano os seus contornos de glória (FOUCAULT,

1987, p. 167). Eliminando todo finalismo e transcendência e operando como um “bom” uso do espaço e do tempo, “implica a crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, economia, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui que qualquer um deles seja organizado do exterior” (TOURAINÉ, 1994, p. 18). Como bem observa Deleuze (1992), este período é marcado pela gestão dos espaços fechados, pois se trata justamente de formar um tipo de indivíduo que saiba se adaptar às regras específicas de cada instituição, logo, ele passará toda sua vida transitando de um espaço “fechado” a outro, cujo ideal consiste na concentração, pois, através da pragmática disciplinar, um determinado tipo de individualidade é criada e ao mesmo tempo transformada em objeto, para que haja uma maximização e otimização das forças produtivas que serão expropriadas. Sendo assim, podemos dizer com Touraine (1994, p. 24) que “na modernidade a racionalidade pretende atingir o governo dos homens tanto quanto a administração das coisas”.

O momento histórico das disciplinas é também o momento em que nasce uma arte do corpo humano, “que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna mais obediente quanto é mais útil” (FOUCAULT, 1987, p. 119). Aqui, no tempo configurado pelas disciplinas “puras”, as práticas pedagógicas, e a formação de maneira geral operam através da: especialização do tempo de formação; organização dos diversos estágios, separando uns dos outros por provas graduadas; determinação de programas específicos e determinados por fases (que comportem exercícios de dificuldades crescentes).

Segundo Foucault, a modernidade só foi possível através da inversão do poder político característico das sociedades soberanas. Uma das condições dessa inversão diz respeito ao regime de visibilidade, visto que nas sociedades soberanas apenas os reis e os nobres detinham o monopólio sobre a economia do visível. Apenas eles possuíam as técnicas e procedimentos necessários à individualização, através dos registros e marcas do visível. Apenas eles podiam ser retratados em telas e em épicos que mostrassem os seus grandes feitos heroicos e seus gestos solenes. Estamos aqui na chamada configuração histórica dos heróis. Aqui não há espaço para os chamados homens infames, pois “ser olhado, observado, contado detalhadamente, seguido dia por dia por uma escrita ininterrupta era um privilégio” (FOUCAULT, 1987, p. 159). Segundo Deleuze, os homens infames portam a

possibilidade de irromper os códigos e estratégias do poder e aceder ao modo de subjetivação singular. Ainda segundo o autor, eles representam “uma raridade ou escassez, a de homens insignificantes, obscuros e simples, que devem apenas a processos, a relatórios policiais, o fato de aparecerem por um instante à luz” (DELEUZE, 2006, p. 103). Por isso mesmo, torna-se “preciso duplicar a dominação sobre os outros mediante um domínio de si. É preciso duplicar a relação com os outros mediante uma relação consigo. É preciso duplicar as regras obrigatórias do poder mediante regras facultativas do homem livre que o exerce” (DELEUZE, 2006, p. 103). Pois, estes seres humanos portam gestos que se abrem para a esfera da ética e agora nessa renúncia ao mundo [e nesta visibilidade] pressentimos o signo de uma resistência. Aí se afirma algo essencial do próprio mundo. Nesses seres somos confrontados a uma surdez que é uma audição, uma cegueira que é uma vidência, um torpor que é uma sensibilidade exacerbada, uma apatia que é puro *pathos*, uma fragilidade que é indício de uma vitalidade superior (PELBERT, 2009, p. 43-44).

Aqui já conseguimos antever a emergência de um novo dispositivo de poder (regulação das populações, ou nascimento do ser humano como espécie) que ao lado da disciplina dará cada vez mais vazão ao corpo, no intuito de melhor discipliná-lo e controlá-lo, pois como nos mostra Deleuze (1992), o controle é um dispositivo bem diferente da disciplina, pois “nas sociedades de disciplina não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), enquanto nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação”. O controle pressupõe um sistema de economia variável, onde o indivíduo é formado em uma lógica de variáveis inseparáveis, em oposição à lógica disciplinar que procedia através de variáveis independentes, então “os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante” (DELEUZE, 1992, p. 221). Somente aqui, podemos pensar no tão propalado processo da formação permanente e no conseqüente fenômeno da educação através da vida, pois na lógica de controle, *o princípio da formação permanente substitui a escola e o controle contínuo substitui o exame* (DELEUZE, *Ibid*). Isso consiste num momento crucial, pois o exame era o nó górdio de todo procedimento disciplinar. Como conseqüência deste processo, podemos pensar no aumento do psicologismo

(LIPOVETSKY, 2005) e na emergência de um novo individualismo (LIPOVETSKY, 2004), momento em que

as convenções nos parecem repressivas [...] tudo deve ser psicologizado, dito na primeira pessoa: é preciso implicar a si mesmo, revelar suas próprias motivações, liberar sua personalidade e suas emoções sempre que possível, expressar seu sentimento íntimo, sem o que soçobramos no vício imperdoável da frieza e do anonimato. Em uma sociedade “intimista”, que mede tudo pelo metro da psicologia, a autenticidade e a sinceridade se tornam, como Riesman já havia comentado, virtudes cardinais (LIPOVETSKY, 2005, p. 45).

Porém, como dissemos anteriormente, a modernidade se constitui justamente através da inversão do registro de visibilidade. O que significa dizer que as técnicas, estratégias e dispositivos formativos foram modificados e transformados nessa passagem. Mas o que constitui tal transformação?

5.2 AS SOCIEDADES DE CONTROLE OU A SEGUNDA MODERNIDADE

Michel Foucault (1987) em *Vigiar e Punir* mostra-nos toda uma análise da arquitetura disciplinar, dos seus poderes, técnicas e estratégias correspondentes, no intuito de situar como passamos a viver nas chamadas sociedades disciplinares. Mas, foi justamente a transformação neste tipo de estrutura que fez com que passássemos da “sociedade disciplinar às sociedades de controle” (DELEUZE, 1994). Uma das grandes características da disciplina é que elas possuem o poder de “fabricar” os indivíduos, pois “ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos do seu exercício” (FOUCAULT, 1987, p. 143). Logo, se agora vivemos em sociedades mistas, caracterizadas ao mesmo tempo pelos regimes da disciplina e do controle, então podemos dizer que o tipo de individualidade ou de individualismo decorrente deste processo, fora modificado, transformado através da emergência do *biopoder* (poder que incide sobre a vida e não mais sobre a morte), que tem no princípio do cuidado um dos grandes princípios de inteligibilidade. Pois, as sociedades do cuidado designam a princípio os “cuidados com a pessoa”. Não é por acaso que vemos surgir toda uma tecnologia e dispositivos que reforcem sempre a trajetória e a itinerância biográfica, com a função de ligar sempre, e, cada vez mais, os indivíduos

a eles mesmos, em jogos que envolvam a maximização dos prazeres, e que mascarem, tanto quanto possível os poderes envolvidos (BOURDIEU, 2002). É também e principalmente ‘uma sociedade de cuidado para com os outros’, destinada a eliminar as desigualdades, superar as situações de dominação, passar da dependência imposta para a interdependência assumida e valorizada” (PIEILLER, 2010, ver Anexo A)⁴⁵. Logo,

essa “atenção aos outros”, apresentada como o valor central capaz de promover a reorganização da sociedade, é o indivíduo, de agora em diante, com a particularidade da sua fragilidade, que a comunidade tem o dever de ajudar, ouvir e atender, caso contrário à sociedade pratica não somente a injustiça, mas até mesmo a exclusão (PIEILLER, 2010, ver Anexo A).

Agora, é verdadeiramente o indivíduo que se torna o centro das atenções, não mais a representação que se tinha sobre ele, como na época clássica (FOUCAULT, 2002). Ele passou a ser o cerne da questão, o ponto a partir do qual qualquer coisa pode ser pensada e concebida. Este individualismo impõe novas demandas e novos problemas ao campo dos processos formativos, pois coloca o **outro como condição de existência do Si Mesmo**. Neste sentido, o princípio da diversidade entra para a ordem do dia, não para reabilitar o estranho ou o “exótico”, mas para lembrar-nos que por trás do embaralhamento causado pela diferença, há sempre o dever e a necessidade de nos tornarmos transparentes para nós mesmos e também para os outros. Um tipo de transparência que ao ser conquistada terá de ser novamente perdida, pois aqui já estamos sob o signo da formação permanente, que pressupõe uma constante imersão nos canais e procedimentos do devir. Logo, ao contrário do que possa parecer, a sociedade do cuidado não se caracteriza como a sociedade do ser, como Heidegger queria, mas pelo seu oposto e complementar processo do movimento constante. Aqui dificilmente encontraremos novamente um abrigo perpétuo ou um lugar para chamarmos eternamente de nosso. Visto que, sob nossos pés agora se encontra uma multiplicidade de possibilidades que nos faz temer e ao mesmo tempo ansiar sempre: **a novidade**.

Sobre o *tipo de formação que nos coloca constantemente a serviço do movimento*, ainda podemos concordar com Bauman (2009) e com Ferry (2010b), que ela é, ao mesmo tempo, fruto dependente do fenômeno da globalização e do

⁴⁵ Ver na íntegra o texto de PIEILLER, no Anexo A.

consumo. Ainda sobre o fenômeno da globalização e sua relação com o movimento pós-estruturalista, podemos pensar com Ferry, na possibilidade das vanguardas de fato terem preparado

sem saber e sem querer (a ‘contracultura’ foi, por natureza, hostil ao ‘mundo burguês’), o advento da globalização liberal. Esta última precisava, para desabrochar plenamente, sem complexos nem bloqueios supérfluos, que se destruíssem, até a raiz, as tradições e os ideais transcendentais que freavam o ‘movimento’- o que as diversas facetas da desconstrução fizeram de bom grado. A globalização é a mobilização geral, a mobilidade absoluta introduzida pela competição universal e pelas necessidades vitais da comparação permanente com o vizinho (FERRY, 2010b, p. 31).

Aqui importa menos saber se de fato as vanguardas podem ou não ser declaradas culpadas, pelo excesso de movimento e/ou motivações (o que chamamos de virtualização no primeiro capítulo). Não precisando pensar nem concordar com Ferry, que de algum modo elas ajudaram no processo corrente da globalização. Mas, seria interessante pensarmos com o autor, no fato de *nossa formação estar demasiadamente sobrecarregada pelos canais de devir*. Neste sentido, seria interessante retomarmos e afirmarmos a grande atualidade do que Heidegger, em praticamente toda sua obra, chama de “*O clamor do Ser*”, e do que Bachelard (1994, p. 5) chama de canais de repouso, i. e., “convicção de que o repouso está inscrito no âmago do ser, de que devemos senti-lo no fundo do nosso ser; senti-lo no próprio nível da realidade temporal que dá fundamento à nossa consciência e à nossa pessoa”, uma vez que precisamos criar novas articulações entre os movimentos de modernização e os movimentos da tradição. E assim, fazer com que o cuidado instrumental que mobiliza os biopoderes, transformando os indivíduos em massas de manobra, e objetos de consumo, se transforme em cuidados verdadeiramente “autênticos”, ou seja, cuidados fundamentais e indispensáveis ao viver bem consigo mesmo e com os outros, em relações de co-pertencimento e colaboração. Sempre pautadas na liberdade e na verdade.

Segue abaixo, um quadro comparativo entre dois tipos de formação: a primeira centrada na lógica do consumo, e, a outra, centrada na lógica da estetização da existência. Porém, a partir de tudo que escrevemos até agora, podemos pensar que a estetização da existência apenas lançou os seus germes. Mas, ela ainda encontra-se envolta em um contexto de consumação exacerbada,

onde o ideal artístico é quase sempre fagocitado pela lógica da mais valia e do lucro. Sendo assim, podemos dizer que a vida transformada em obra de arte, assumiu hoje um estatuto duplamente ambíguo, pois ela encontra-se em estado de perpétua vulnerabilidade e descentramento, e, além disso, ainda corre o constante risco de se formar demasiadamente presa às aporias de um consumo perpétuo e universal, onde o poder de transformação e criação artísticos deixa de ser autêntico, e cede cada vez mais o lugar para a vendeta da uniformização e do lucro.

Tabela 2: RELAÇÃO CONTRASTIVA ENTRE A ÉTICA FOUCAULTIANA E O CONSUMISMO

RELAÇÃO CONSIGO	SOCIEDADE CONSUMISTA	ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA
MOTIVOS DE PREOCUPAÇÃO	Sexualidade	Liberdade
REGRAS A SEREM SEGUIDAS	Adaptação Formação das Identidades Leis e códigos Universais Normalização	Resistência (re-existência) Trans-Formação das Identidades Acordos e relações temporárias livremente consentidas
TRABALHO CONTIDIANO	Terapias, Manuais de Autoajuda, Cirurgias Plásticas, etc	Práticas de Si fundadas em relações facultativas que envolvam possibilidades de transformação
FINALIDADES A SEREM ATINGIDAS	Satisfação Pessoal Fama Sucesso Riqueza	Dessubjetivação através da coragem da verdade (<i>parrhesia</i>) e de uma ascese que nos aponte sempre as possibilidades do devir
PRINCÍPIO ONTOLÓGICO ORIENTADOR	Consumo de Si	Experimentação de Si

Fonte: Adaptado de Luiz Celso Pinho, in "A vida como Obra de Arte: esboço de uma ética foucaultiana".

5.3 AS SOCIEDADES DO CUIDADO OU A SÍNTESE CONJUNTIVA

Uma das características principais deste tipo de sociedade é o, já bastante estudado, processo de atomização social, ou para falar com Elias (1994) o processo da sociedade dos indivíduos, ou ainda, com Bauman (2008) o fenômeno da sociedade individualizada. Desde o começo, sociedade e indivíduo sempre foram dependentes (MONIN, 2006), mas agora esta relação se tornou mais complexa e paradoxal, uma vez que podemos dizer que nas sociedades contemporâneas, vivemos sob a força da dupla necessidade estrutural que perpassa os nossos

códigos culturais, ou seja, nos dias de hoje, somos formados, ao mesmo tempo, através de um duplo imperativo categórico: *Cuidar de si mesmo e dos outros e Conhecer a si mesmo e aos outros*; o que significa dizer que através de uma série de injunções da ordem do poder e do saber, operamos cada vez mais sobre nós mesmos, sobre o outro e sobre o mundo em que vivemos uma série de preceitos e de controles, agora tornados contínuos e permanentes. Pois, como nos mostra Deleuze (1992, p. 216), certamente já estamos em um momento em que “a educação será cada vez menos um meio fechado, distinto do meio profissional – um outro meio fechado –, mas que os dois desaparecerão em favor de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo se exercendo sobre o operário-aluno ou o executivo-universitário”. Pois, uma das características marcante das chamadas sociedades do cuidado é justamente o fato delas operarem através de um sistema misto, não apenas as disciplinar, mas agora as disciplinas e os controles. Logo, podemos dizer que todo fenômeno que gravita em torno dos saberes e dos poderes, passam ou passarão em breve por uma série de mutações, alterando sua dinâmica sob um dos signos da fluidez e da transitoriedade. Uma vez que entramos no contexto de intensificação da *política da vida*, ou seja, da *biopolítica*, momento em que “o biológico reflete-se no político” (FOUCAULT, 1988, p. 134), onde “o fato de viver [...] cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder” (FOUCAULT, 1988, p. 134). Neste contexto, passa a ser “sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’” (*Ibid*, p. 130). Neste sentido, a vida tornada uma visibilidade excessivamente luminosa mostra, ao mesmo tempo como a mesma é tornada manipulada por jogos de poderes e saberes, e, além disso, mostra o lugar de destaque e vulnerabilidade que assume em nossa atualidade, visto que o saber torna-se um poderoso “agenciamento prático, um ‘dispositivo’ de enunciados e visibilidades” (DELEUZE, 2006, p. 60). Pois,

O sujeito de direito, enquanto se faz, é a vida, como portadora de singularidades, ‘plenitude do possível’, e não o homem, como forma de eternidade. E, certamente, o homem apareceu no lugar da vida, no lugar do sujeito de direito, quando as forças vitais compuseram por um instante seu semblante, na idade das Constituições. Mas, hoje, o direito mudou novamente de sujeito, porque, mesmo no

homem, as forças vitais entraram em outras combinações e compõem outras figuras (DELEUZE, 2006, p. 97).

A vida tornada manipulável, transformada em objeto, perde o seu sentido de mistério, para se tornar cada vez mais transparente, cada vez mais pensada como objetivo a ser alcançado, em contextos de disputas, desejos e expectativas, onde os sentidos buscados dependem cada vez mais dos jogos contingentes e das buscas pontuais, que em sua maior parte podem ser encontradas em torno dos “mercados”. Neste contexto, o **currículo da vida**, ou **biocurrículo** também assinala a emergência de poderes e saberes que atuam na visibilização cada vez mais acentuada do fenômeno de potencialização e intensificação da vida tornada manipulada e manipulável, e do correlato processo de enfraquecimento, silenciamento ou invisibilização de tudo que lembre ou remeta ao fenômeno da morte. Deste modo, surgem novas demandas nos modos de se conceber o saber e os poderes, então agora

o currículo tem significados que vão muito além daqueles aos quais as teorias tradicionais nos confinaram. O currículo é lugar, espaço, território. O currículo é relação de poder. O currículo é trajetória, viagem, percurso. O currículo é autobiografia, nossa vida, *currículum vitae*: no currículo se forja nossa identidade. O currículo é texto, discurso, documento. O currículo é documento de identidade (SILVA, 2002, p. 150).

Em educação é muito comum vermos publicações e discussões que gravitam em torno da crítica ao estatuto das disciplinas e da conseqüente especialização que essas provocaram no âmbito da cultura. Porém, é pouco comum encontrarmos discussões e questionamentos relativos ao maior efeito provocado pelo dispositivo disciplinar em nossa modernidade, ou seja, o próprio homem na forma como o conhecemos, ainda hoje. Pois, ao contrário do que costumamos pensar, “a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. Somos bem menos gregos que pensamos” (FOUCAULT, 1987, p. 179). Neste sentido, se quisermos empreender uma *crítica radical* aos efeitos perversos das disciplinas no processo de constituição dos processos formativos, temos de primeiro tentar relacioná-la, ao seu maior, mas, nem por isso melhor fruto: *o homem contemporâneo*. Obra de uma configuração mista de disciplinas e controles,

compostas por saberes-poderes, que o fazem ser ao mesmo tempo: sujeito e objeto, sujeitado e sujeitador, dominado e dominante, em um mundo há muito tornado receptáculo dos caprichos e desejos de um ser tornado “super-humano”, onde a vida tornou-se negociável, visto que passara a ser: manipulada pelos jogos do poder.

Nesta perspectiva, a Educação pode ser entendida enquanto um dos principais mecanismos, formais e não-formais, de constituição de técnicas responsáveis pela formação, condução e governo do Si e dos Outros. São as chamadas “artes da existência” (FOUCAULT, 2006c). Essas ‘artes da existência’ essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico, foram arrematadas pela tradição positivista e encerradas em uma lógica formal-institucionalista. Essa conjuntura confere uma decisiva importância ao dispositivo do cuidado. Agora, o cuidado será instalado em um leitmotiv extremamente paradoxal. Pois já que se encontra envolto nas artimanhas e armadilhas da razão instrumental, tornando-se, portanto cuidados instrumentalizados. Mas, por outro lado, ainda podemos escutar os clamores de Heidegger, nos mostrando a importância de estabelecermos relações formadas em sensibilidades ampliadas, que passam pelos sentidos e experimentações de uma ética vista enquanto morada do ser, em um co-pertencimento de todos os entes, vivendo em relações cuidadosas, em que os processos formativos se desenrolam em uma compreensão sempre relacionada entre o sentido do cuidado e o cuidado do sentido.

Com a emergência do biopoder, certamente, nunca mais a nossa relação com o dispositivo do cuidado será isenta de intenções e interesses que digam respeito ao nosso ser e estar no mundo. De modo que nossa prática seja sempre situada a favor ou contra questões que digam respeito a certas posturas de intensificação ou enfraquecimento do vetor da mais vida. Diante disso, o sentido do cuidado pode nos trazer um alerta propositivo sobre os possíveis caminhos que nos levarão ou não a modos de vida e configurações éticas mais “adequadas”. Já o cuidado com o sentido pode nos mostrar justamente que nossa formação depende do estabelecimento consentido da criação de sentidos que configuram a vida, tanto a nível individual quanto coletivo, e assim, nos mostrar que o status dela jamais poderá ser totalmente alcançável ou manipulável, visto que ela é algo sempre maior, que não é e não pode ser objeto da razão tornada instrumental. Ou seja, temos de nos formar em

cuidadosos processos que nos abram para a polissêmica e encantadora arte de viver em um mundo que nos ultrapassa e nos mostra a pequena aventura humana, no seio de um universo grandioso e prenhe de mistérios.

O contexto desconstrucionista e de críticas aos transcendentais fez com que a formação tradicional, entendida e/ou estruturada como metaformação entrasse em crise. Agora não há mais nenhum sentido dado de forma a priori, nem garantias de que alcançaremos algum estado próximo à plenitude, caso sigamos as regras do jogo. Isso fez com que o sentido da vida fosse fragilizado e autonomizado. Pois, a imanência da vida significa que a mesma entrou em um domínio onde, cada vez mais, as pessoas são “obrigadas” a buscarem por conta própria uma significação maior para suas próprias existências. É o famoso princípio da vida como intensidade, bastante difundido por Nietzsche. Neste contexto, a educação é transformada e aproximada do campo terapêutico, pois agora ela tem de dar conta das demandas de busca e/ou constituição dos sentidos da vida dos indivíduos em suas itinerâncias formativas. Já que os sentidos não são mais assegurados por nenhuma fonte transcendente, trata-se de buscá-los, criá-los e intensificá-los. O campo da educação transformado em vetor de intensificação de mais vida passa a guardar fortes relações de contiguidade com o campo da saúde, pois em ambos os casos trata-se de através da intensificação da vida, torná-la apta aos possíveis percalços e desafios trazidos pela existência. Assim, o princípio da vida melhorada (a vida pensada enquanto qualidade, ou seja, a vida qualificada), nos dias de hoje, aproxima os campos da educação e da saúde. Nesse sentido, podemos dizer que os cuidados tão requisitados no campo da saúde são agora bastante requisitados no campo dos processos formativos em educação. Assim, podemos dizer que o cuidado com a formação ou a formação que se dá através do cuidado são demandas emergentes e que precisam ser pensadas e problematizadas no campo da educação e da saúde. Ainda mais pelo fato dela se apresentar com força e imperiosidade em uma situação de fragilidade e atomização social, onde várias garantias e direitos conquistados há muito tempo, foram duramente fragilizados e destruídos; visto que, estamos falando de um contexto reconhecido pela ampliação das demandas privadas e pela fragilização da esfera pública. Assim, o princípio do

cuidado⁴⁶ ao depender do vetor de intensificação de mais vida, pode ser visto como um princípio potencializador do processo de individualização. Neste contexto da busca e criação dos sentidos da vida um tipo de poder particular também emerge: o biopoder (poder que incide sobre a vida no sentido de maximizá-la, aperfeiçoá-la e otimizá-la).

5.3.1 As políticas do reconhecimento

Os Movimentos Sociais entendidos aqui na acepção de Touraine (2004; 2007) como “uma convocação a si e à liberdade criadora de um ator que luta contra a desumanização, sua exploração e sua dependência” (TOURAINÉ, 2004, p. 159), ou seja, um modo de subjetivação⁴⁷, individual e coletiva, capaz de assegurar “o direito de cada um de viver e de ser reconhecido em sua dignidade, naquilo que não pode ser abandonado sem privar a vida de todo sentido” (TOURAINÉ, 2007, p. 157), constituem um fenômeno que se impõe com força em nossa atualidade, fruto da crise dos transcendentais e da imposição da busca e criação dos sentidos da vida encarnada. Este fenômeno se impõe cada vez mais como uma das principais formas

⁴⁶ Hoje em dia é muito comum, principalmente na área da saúde, os estudos sobre o dispositivo ontológico e cultural do Cuidado. Como exemplo, **ver em anexo B**, o folder de um projeto desenvolvido por pesquisadores do Instituto de saúde Coletiva – ISC/UFBA.

⁴⁷ Para o sociólogo francês François Dubet (1994) criador da chamada *sociologia da experiência*, há uma grande diferença entre os *processos de socialização* e os *processos de subjetivação* que hoje têm que ser evidenciados, se não quisermos nos enroscar nas encruzilhadas e becos sem saída da sociologia clássica. Para o autor, o que caracteriza o principal ponto de distinção entre as noções é o fato de a primeira tentar acoplar completamente os indivíduos aos papéis e normas sociais compartilhadas, ao passo que a “subjetivação remete para um mecanismo social porque implica que os atores se não reduzem aos papéis e aos seus interesses e também que eles possam identificar-se com uma definição cultural da criatividade humana” (DUBET, 1994, p. 17). Crítica semelhante pode ser vista em Bernard Lahire (2001) na composição de sua *sociologia psicológica*, em que trava um debate e uma tentativa de atualização da noção de *habitus* do sociólogo Bourdieu. Segundo ele, a fórmula do ajustamento e da *correspondência disposição-posição*, até pode ser atraente teoricamente, contudo nunca poderá ser constatada empírica nem historicamente, pela simples razão das disposições dos atores nunca se constituírem numa única situação social, num único universo social, nem em uma única posição social, pois nas sociedades mais complexas há uma situação de “crises de adaptação, crises de elo de cumplicidade ou de conivência ontológica entre o incorporado e a nova situação, essas situação são numerosa, multiformes e caracterizam a condição humana em sociedades complexas, plurais e em transformação” (LAHIRE, 2003, p. 63), logo: *as experiências, os aprendizados, e os esquemas de incorporação não poderão ser enquadrados em nenhum esquema de inteligibilidade unitário que venha conferir sua transparência*, como ainda queria Lévi-Strauss e seu método estruturalista que buscava descobrir por trás da diferença, um esquema de “disposição universal abstrato”, comum ao gênero humano e responsável por assegurar os sentidos e significados das disposições mais diversas.

de manutenção/transformação e ou resistência dos códigos e padrões socioculturais dominantes, e fazem parte dos chamados *movimentos de resistência (re-existência – reelaboração da própria existência*⁴⁸), substitutos dos movimentos universais que eram moldados no princípio da revolução. Esses movimentos ganharam força com o intuito de dar voz aos excluídos dos processos de representação política e desde o começo se afirmaram como os porta-vozes legítimos da diferença. **A dignidade em ser diferente e o respeito às diferenças** sempre foi um dos principais lemas defendidos pelos seguidores, composto principalmente pelos: colonizados, mulheres, negros e gays, enfim, grupos que se sentem de algum modo vulneráveis, que passaram/passam por algum tipo de discriminação e preconceito. Pois, às chamadas sociedades do cuidado optam pela *valorização do indivíduo em sua vulnerabilidade específica*, e ao fazê-lo, acabam provocando uma intervenção do Estado “não apenas pelas legislações mas também pelas políticas familiares” (DUBAR, 2009, p. 95), criando uma espécie de individualização do tratamento social, onde “a questão familiar da ‘realização de si’ é claramente articulada com a ‘questão social’ e notadamente com a regulação estatal” (*Ibid*, p. 95).

Agora o corpo entrou num registro ambíguo onde é constantemente requisitado, e onde paradoxalmente se vê fragilizado e capturado pelos novos dispositivos de controle, porque “em uma sociedade ou ordem política que enaltece genericamente ‘o corpo’, corre-se o risco de negar as necessidades dos corpos que não se adequem ao paradigma” (SENNETT, 2008, p. 22). Ainda em relação ao saneamento e às questões que envolvem a vida nas cidades, pode-se dizer que essa mais “recente compreensão do corpo coincidiu com o advento do capitalismo moderno, contribuindo para uma grande transformação social: o individualismo” (SENNETT, 2008, p. 213). Assim, o planejamento das cidades fora interferindo e incidindo, pouco a pouco, modificando as relações das pessoas com os próprios corpos, e com os corpos alheios, instaurando uma nova sinonímia chamada

⁴⁸ Este tipo de recurso é extremamente importante em nossa atualidade, pois o enfraquecimento dos transcendentais obriga os indivíduos a se esforçarem muito mais na busca e criação dos sentidos que assegurem um mínimo de coerência/estabilidade a seus projetos de vida. Este recurso é fundamental na construção do que Castells (2008), influenciado pela teorização social de Touraine, chama de *identidade de projeto*, ou seja, certa capacidade dos atores de redefinir sua posição na sociedade, através da transformação da estrutura social; ou ainda, o que Dubar (2009) chama de *formas narrativas*, ou seja, o predomínio da ação no mundo e não da reflexão interna sobre si mesmo. Cada um se define aqui pelo que faz, pelo que realiza, e não por seu ideal interior. Estruturada em torno de um plano de vida, de uma vocação que se encarna em projetos, profissionais, entre outros. Indispensável de uma visão ética, de um ideal de auto-realização.

metaforicamente por Sennett (2008) de *Carne e Pedra*. Pois, desde o começo as cidades foram pensadas de modo a interferir e incidir sobre os corpos de determinadas formas, assim “a cidade moderna é, na maior parte dos casos, um construto gestado entre interesses e conflitos, [...] que se materializa e constitui uma parte importante, decisiva, do currículo não cursado” (FRAGO e ESCOLANO, 2001, p. 30), então se pode dizer que o registro arquitetural das cidades sempre foi concebido como uma espécie de currículo que mobilizará e criará percepções, sensações e registros corporais específicos.

Assim, temos de aprender a criar e estabelecer novas formas de relações onde o outro passe a ser visto em toda sua diversidade e assim valorizado. Não podemos mais aceitar tipos formativos onde a lógica etnocêntrica prevaleça. Porém, para que isso ocorra, tipos de ascetes serão necessárias. Ascetes que nos permitam criar os canais de transcendência e repouso no próprio seio da imanência (multiplicidade que nos cerca e nos ultrapassa na busca das possibilidades). E nos permitam sair da esfera do consumo e da consumação, que engendra tipos formativos fortemente fundamentados na competição e no movimento perpétuo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certo olhar vislumbra ao longe a imensidão do oceano. A princípio, só consegue observar uma imensa superfície plana, composta de um material viscoso. Porém, a cada vez que esse olhar se aproxima: capta cada vez mais os diversos movimentos que se formam ao longo dessa imensa superfície. Esses movimentos vão desdobrando-se em intensidades cada vez mais variadas. Como explicar esse fenômeno? Uns dirão que a verdadeira realidade só poderá ser atribuída ao oceano. Outros tentarão mostrar justamente o contrário. E ainda, existem os que dizem que é uma questão de perspectiva, afinal, tudo não passa de uma imensa superfície de inscrição; já que, “cada degrau da nossa escada, que conduzia as figuras mais altas da transcendência em direção aos seus aspectos mais humanos, desaba: volatilizado o *cosmo* grego, aniquilado o grande Deus das religiões monoteístas, derrubados os princípios do humanismo laico” (FERRY, 2010, p. 64). Um novo princípio formativo aguarda o momento de sua emergência, em meio a um período que ainda encontra-se envolto em uma aureola de desconstrução. Porém “é sobre essa *tabula rasa*, sobre esse solo enfim aplanado que será necessário, a partir de então, aprender a apoiar o pé” (FERRY, 2010, p. 64). E enfim, reaprender a caminhar, sem orgulho, mas com uma refinada compaixão, sob os destroços deixados por um período que aprendeu a trágica alegria de viver, em uma humanidade finalmente reconciliada. O que há em comum nesta diversidade e nas mais diversas questões suscitadas é **o estudo das formas**, tratado em sentido cuidadoso, com um cuidado com os sentidos e com todas as formas de vida que se apresentam no devir existencial.

Neste sentido, o nosso trabalho se inscreveu no âmbito do que atualmente vez se constituindo como *formaciologia* (MACEDO, 2011), ou seja, o campo que procura estudar as formas em todas suas variedades e extensões, através de um olhar apurado e interdisciplinar. Pois, concordando com Macedo (2011, p. 70) “temos a intuição de que nasce aqui um campo específico de pesquisa que poderíamos denominar de pesquisa formaciológica, dada a especificidade e a densidade da sua emergência”. Este novo campo, se debruça sobre o estudo da vida e não se limita ao enfoque positivista que tende a subordiná-la em relações instrumentais, focadas na relação entre a subjetividade e a objetividade. Este novo

campo também opera através do levantamento de problematizações, no intuito de evidenciar os canais de desconstrução que grassam em nossa contemporaneidade e que ajudaram a nos formar e nos tornar quem somos. Porém, a desconstrução não pode jamais ser o último passo da pesquisa, caso contrário, cairíamos em um niilismo infundável. Ela apenas representa um passo importante, como condição de nos ajudar a nos desvencilharmos das amarras que nos deixa presos a um passado de opressão e dominação, e assim, nos ajuda a estabelecer novos tipos de relações e modos de vida (i. e. novos processos formativos), repousados no fenômeno que atualmente vez sendo chamado de **reencantamento do mundo**.

Este estudo das formas em suas diversidades e variedades pode e deve ser combinado através de um grupo de estudos interdisciplinar, pois as formas estão presentes em todos os níveis e âmbitos do universo, desde a forma microscópica até as mais amplas formas macroscópicas; desde os elementos dos reinos minerais, aos elementos do reino vegetal e animal, contemplando todos os elementos bióticos e abióticos. Neste sentido, este novo campo poderá desfazer os males entendidos de uma época que aprendeu a desvalorizar os processos naturais e a supervalorizar a exegese antropológica. Porém, paradoxalmente constatamos que a nossa investigação centrou-se na esfera da *antropologia filosófica*, cuja principal figura colocada em questão fora o próprio ser humano, mas ficamos aliviados, pois nosso intuito também foi o de compreender como este centramento antropocêntrico nos faz reféns de um tipo de formação centrada em processos ditatoriais e etnocêntricos.

Esta consciência de limitação e recorte também advém do fato de sabermos que o campo em questão apenas começou a se constituir. Sua emergência vem revestida de especial importância, antes de todo, pelo fato de tal campo ser responsável por se debruçar sobre os processos que tornam possível à própria vida em nosso planeta. Neste sentido, queríamos citar alguns autores importantes neste empreendimento, que pela nossa perspectiva, não puderam ser abordados, mas que, atualmente vêm pensando sobre processos mais complexos e dinâmicos que estão presentes no complexo e importante reino da natureza e da vida. São eles: Varela, Maturana, Atlan, Prigogine, Morin, entre outros; aliás, para falar com esse último, o mesmo compreende que a morte dança o tempo todo no próprio seio da vida, uma vez que “as estrelas vivem graças a um fogo que as faz existir e, ao mesmo tempo, as devora; a vida delas é uma agonia radiante visto que elas alimentam o seu brilho com a combustão das próprias entranhas, ou seja ‘morrem

de vida' até alcançar a morte irreversível" (MORIN, 2007, p. 33). Chegamos aqui, em mais uma questão lançada, mas não desenvolvida em nossa caminhada, qual seja: *a importante relação entre a morte e os processos formativos em nossa contemporaneidade*. Pensamos mesmo, que este constitui um problema central e de suma importância para o campo dos processos formativos e para o subcampo da antropologia filosófica, pois a consciência da finitude pode nos ajudar a diminuir e problematizar a formação iluminista e demasiadamente carregada pelos jogos de visibilidade que ainda fazem parte dos cenários educacionais em nossa atualidade. Posto isso, trata-se de pensarmos e exercermos "novas fontes, novas energias e de regenerá-la no circuito de religação indivíduo → espécie → sociedade" (MORIN, 2007, p. 30). Visto que isso nos ajudaria no estabelecimento de novos processos formativos, onde as formas emergiriam do entrecruzamento sempre dinâmico e complementar das forças da imanência, em novas articulações com os novos canais transcendentais. Neste sentido, ressaltamos que a referência aos valores constitui hoje, uma das mais importantes fontes de transcendência, e talvez uma das últimas, a nos convidar a viver e reconstruir os sentidos da vida, em suas dimensões individuais e coletivas, em um mundo tornado sem fundamento.



FOTO: ZEZA BARRAL

Figura 9 – Os diversos usos cotidianos do cuidado

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. 4 ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2006.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALHEIT, Peter; DAUSIEN, Bettina. Processo de formação e aprendizagens ao longo da vida. *Educ. Pesqui.* [online]. 2006, vol.32, n.1, pp. 177-197. ISSN 1517-9702. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022006000100011> Acessado em: 03 mar. 2011.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ed. UFRJ, 1992.

BACHELARD, Gaston. *A intuição do instante*. Campinas, SP: Verus editora, 2007.

_____. *A dialética da duração*. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

_____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BALANDIER, Georges. *O Dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARBOSA, Elyana; BULCÃO, Marly. *Bachelard: Pedagogia da razão, Pedagogia da imaginação*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Edições 34, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRUCKNER, Pascal. *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: DIFFEL, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. Filosofia e Coragem da Verdade em Michel Foucault. PEREZ, Daniel Omar (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torna da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.

CARVALHO, Maria Inez. *Fim de século: a escola e a geografia*. 3 ed. Ijuí: Unijuí, 2007.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede - a era da informação: economia, sociedade e cultura*. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. *O poder da identidade - a era da informação: economia, sociedade e cultura*. 6 ed. São Paulo: Terra e Paz, 2009.

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

COSTA, Alexandre. A Fábula de Higino em Ser e Tempo: das relações entre cuidado, mortalidade e angústia. In: MAIA, Marisa Schargel (org.). *Por uma Ética do Cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

DALBOSCO, Cláudio Almir. O cuidado como conceito articulador de uma nova relação entre filosofia e pedagogia. *Educ. Soc.* [online]. 2006, vol.27, n.97. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302006000400003. Acesso em: 14 jan. 2011.

DAMATTA, Roberto. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Roucco, 2004.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005.

DEACON, Roger; PARKER, Bem. "Educação como sujeição e como recusa". In: *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Lógica do sentido*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Empirismo e subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 3*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011

DOSSE, François. *A história à prova do tempo: Da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DUBET, François. *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Ensaio. 3 ed. Rio de Janeiro; DIFEL, 2010a.

_____. *Famílias, amo vocês: política e vida privada na era da globalização*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010b.

FERNANDES, Marcos Aurélio. "Do Cuidado da Fenomenologia à Fenomenologia do Cuidado. In: HOLANDA, Adriano Furtado; PEIXOTO, Adão José (orgs.) *Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011.

FIGUEIREDO, Luís Claudio. "As Diversas Faces do Cuidado: considerações sobre a clínica e a cultura". In: MAIA, Marisa Schargel (org.). *Por uma Ética do Cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *As palavras e as coisas*. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *História da sexualidade, 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

_____. *História da sexualidade, 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006a.

_____. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRAGO, Antonio Viñao; ESCOLANO, Agustín. *Currículo, Espaço e Subjetividade: a arquitetura como programa*. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

GALEFFI, Dante Augusto. *O Ser-sendo da filosofia: Uma compreensão poemático-pedagógica para o fazer-aprender Filosofia*. Salvador: EDUFBA, 2001.

GALLO, Sílvio. *Deleuze & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 14 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

GROS, Frédéric. *Foucault a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HAROCHE, Claudine. *A condição sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 19 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Carta sobre o humanismo*. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. *Ser e tempo*. 3 ed. Parte I. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008a.

_____. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

HENRIQUE, Wendel. *O direito à natureza na cidade*. Salvador: EDUFBA, 2009.

HOLANDA, Adriano Furtado; PEIXOTO, Adão José (orgs.) *Fenomenologia do Cuidado e do Cuidar: perspectivas multidisciplinares*. Curitiba: Juruá, 2011.

HONORE, Bernard. *Para una teoria de La formacion: Dinamica de La formatividad*. Madrid: Narcea, S. A. Ediciones, 1980.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LAHIRE, Bernard. *O homem plural*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Bolo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. *Pedagogia Profana: Danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. A História na Filosofia grega. In: FERREIRA, Acylene Maria Cabral (org.). *Fenômeno e Sentido*, Salvador: Quarteto, 2003.

LELOUP, Jean-Yves. *Uma arte de cuidar: estilo alexandrino*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LÉVI, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Antropologia estrutural*. 6 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

_____. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, SP: Manole, 2005.

_____. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Currículo: Campo, conceito e pesquisa*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Compreender/mediar a formação: o fundante da educação*. Brasília: Líber Livro Editora, 2010.

_____. *Atos de currículo formação em ato? Para compreender, entretecer e problematizar o currículo e formação*. Ilhéus: Editus, 2011.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Editora Martim Claret, 2001.

MALDONATO, Mauro. *A Subversão do Ser. Identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

MORACE, Francesco. *Consumo autoral: as gerações como empresas criativas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores Editora, 2009.

MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez editora, 2005.

_____. *O método 6: ética*. 3 ed. Porto Alegre, Sulina, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Os pensadores: Nietzsche Vol. I. Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Os pensadores: Nietzsche* Vol. II. Obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Escritos sobre Educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUNES, Benedito. *Ensaio filosófico*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

OLIVEIRA, Luís Cardoso. "As Categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os Nuer". *Série Antropologia*, nº 137, Brasília, 1993. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie137empdf.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2007.

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

PAREYSON. Luigi. *Estética: teoria da formatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

PELPERT, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PEREZ, Daniel Omar (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007.

PETERS, Michael A.; BESLEY, Tina (org.). *Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

PIETTRE, Bernard. *Filosofia e Ciência do Tempo*. Bauru, SP: EDUSC, 1997.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RICOEUR, Paul et al. *As culturas e o tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SAHLINS, Marshall. 1987: *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. *O fórum social mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 15 ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SERRES, Michel. *Hominiscências: o começo de uma outra humanidade?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A Busca do Sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. *Educação e Pesquisa*. 2006, vol. 32, n. 3, p. 619-624. Disponível em: < <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/298/29832313.pdf>> Acesso em: 8 jul. 2007.

SILVA, Franklin Leopoldo e. A perda da experiência da formação na universidade contemporânea. *Tempo soc.* 2001, vol.13, n.1, p. 27-37. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702001000100003&script=sci_arttext> Acesso em: 8 jul. 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *O currículo como Fetice: a poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental". In: Velho, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

_____. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

THOMAS, Keith. *O homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. *A busca de si: Diálogo sobre o sujeito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Após a crise: a decomposição da vida social e o surgimento dos atores não sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

APÊNDICES

APÊNDICE A

IMAGINÁRIO E CINEMA: POR UMA MELHOR DEFINIÇÃO DA PÓS-MODERNIDADE

É mais seguro entender o conceito de pós-moderno como uma tentativa de pensar historicamente o presente em uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira. Fredric Jameson, 2002.

Este ensaio almeja problematizar algumas questões que gravitam em torno do tema da pós-modernidade, recuperando contribuições advindas dos estudos do imaginário, pretende mostrar, que o fenômeno do cinema, nos dias de hoje, torna-se o *locus* privilegiado para se pensar uma dialética que ultrapassa a simples lógica da razão discursiva⁴⁹, pois cria espaços de sensibilidade e de percepção, muito mais coerentes e mais próximos, de um contexto proposto pela lógica da razão sensível⁵⁰.

Estas reflexões nascem de um paradoxo sobre a própria existência da pós-modernidade⁵¹, e de uma vontade de tentar demarcar seus limites e seus domínios.

⁴⁹ Para Lévi-Strauss, existem dois modos distintos de pensamento, correspondentes não a estados desiguais de desenvolvimento do espírito humano, mas a dois níveis estratégicos do conhecimento. Um ajustado ao da percepção e da imaginação. O outro, onde a racionalização acaba por se traduzir num processo de afastamento contínuo do mundo sensível, e implicando uma separação nítida entre as chamadas esferas do objetivo e do subjetivo, que passam a constituir a própria lógica racional, e a operar uma série de dicotomias e dualidades, presentes na Cultura Ocidental. A razão discursiva, que se tornou dominante no pensamento ocidental, é um “dizer inteligível”, “um discurso coerente” sobre os materiais fornecidos pela experiência.

⁵⁰ Em relação à razão sensível, podemos falar que Nietzsche foi o primeiro filósofo a se debruçar detidamente sobre ela; suas reflexões fizeram-se sentir em vários campos do saber, como nas próprias ciências sociais, principalmente através das obras de sociólogos como Simmel, Weber, e mais recentemente por Maffesoli, que apesar dos excessos cometidos, torna-se um autor importante para pensarmos a questão da pós-modernidade, apesar de não compartilharmos de sua opinião de que vivemos de fato em um período pós-moderno. A razão sensível caracterizar-se-ia pelo seu impulso de dirigir-se para a vida mesma, para o cotidiano, para a experiência, para a dimensão trágica da vida, como diria Nietzsche é uma razão humana, demasiadamente humana.

⁵¹ A esse respeito, dois professores foram muito importantes: Ricardo Liper, na disciplina antropologia filosófica, satirizando a questão da identidade fluida (um dos principais pontos levantados pelos autores que pregam estarmos em um período pós-moderno), afirmou ser muito mais fácil para um filósofo francês, tomando café e teorizando com seus colegas, em um bistrô chique de Paris, relativizar sua própria existência, e pensa-la de uma maneira mais fluida e descontínua. O outro, foi o professor Antônio Câmara, na disciplina sociologia da arte, afirmou ser a pós-modernidade apenas uma questão de mentalidade, reconhecendo que existem espaços na arte, e de um modo geral na própria cultura, que podem obedecer à chamada lógica do pós-moderno, porém, em termos de sociedade não vivenciamos nenhuma mudança tão significativa, ao ponto de propormos um tal tipo de sociedade.

Portanto, tentar-se-á em um primeiro momento caracterizar a esfera da arte, para percebermos sua importância nos dias de hoje. E em seguida, partiremos para uma caracterização do próprio imaginário (tomando aqui o cinema como locus privilegiado), no intuito de evidenciar que esse espaço: *espaço governado pela razão sensível, pela lógica das identidades fluidas, caracterizado pelo excesso, pela lógica da superfície, da pele*, na verdade, é o verdadeiro espaço, proposto e reclamado pelos teóricos que defendem o pós-moderno.

1. AUTONOMIZAÇÃO DA ESFERA DA ARTE

Seguindo a caracterização feita por Habermas (2002), em que a sociedade, é composta por dois mundos: o sistema e o mundo vivido. Veremos a distinção que o autor faz entre o processo de modernização societária e a modernidade cultural - subsistema que engloba a própria esfera da arte autonomizada - assim, ficará fácil perceber que pensadores ao confundir e misturar esses domínios, acabam ignorando suas lógicas específicas e seus processos característicos. Ora negando todo e qualquer traço preconizado pelos pós-modernos, ora aderindo a eles sem maior reflexão e sem levar em conta os seus contextos específicos. Bárbara Freitag (1993), apresentando a *Teoria da modernidade* proposta por Habermas, nos diz:

A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do 'sistema' em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. [...] A modernidade cultural refere-se às transformações ocorridas no interior do subsistema cultural [...] No subsistema cultural ocorre (historicamente) primeiro uma diferenciação em três esferas: a científica, a ética e a estética, e depois a autonomização dessas esferas, isto é, cada uma passa a funcionar segundo princípios próprios (verdade, moralidade, expressividade). (FREITAG, *Ibid*, 27)

O que nos interessa, aqui, é apreender o subsistema da modernidade cultural, e perceber como a autonomização da arte, pode ser entendida, e até que ponto é possível falar em uma pós-modernidade presente nesse subsistema.

Ainda segundo Habermas, nas três esferas características da modernidade cultural, predomina uma espécie de racionalidade comunicativa⁵², em que as

⁵² Falar em uma racionalidade comunicativa predominando nos espaços da modernidade cultural, como quer Habermas, pode ser uma limitação, e de certa forma, uma tentativa de subordinar esse espaço à lógica da

'pretensões de validade' podem ser postas em questão, suspensas e reelaboradas no interior do processo argumentativo. Na esfera da arte, se exprime a veracidade dos atores e sua subjetividade permite a transformação da subjetividade em intersubjetividade expressiva. Em suas lições sobre a modernidade, o autor esclarece que a necessidade de justificar e refletir a modernidade veio inicialmente à tona na esfera da crítica da arte. Esse espírito adquire suas formas extremas nas correntes vanguardistas, entre os dadaístas do Café Voltaire, e no surrealismo do século XX (FREITAG, *Ibid*, 39).

Com base nessa perspectiva, faz sentido falar em um pós-modernismo, em que a modernidade já está superada, uma vez que a modernidade estética passa a ter a conotação de moda.

2. ALÉM DA RAZÃO: O IMAGINÁRIO E O CINEMA

Como vimos em relação à arte é possível falar em uma concepção pós-moderna, mas o mesmo não se verifica nos espaços da modernidade societária (Economia e Estado), uma vez que elas são dominadas pela lógica da razão instrumental.

Compartilhando com Maffesoli, a ideia de que existem espaços outros (incluindo aqui o senso comum), dominados pela lógica da razão sensível, onde são bem-vindas a emoção e a intuição, a identificação plural e mutável das personas e suas máscaras, a comunidade, o grupo e a exposição pública, a histeria e a orgia coletiva, a noção, a metáfora e a compreensão, o cotidiano e as multicausas, o politeísmo e as pequenas ideologias, a horizontalidade da potência, o instante eterno (CRAIDY, 2006, 1). Esses traços são característicos das grandes festas populares, dos carnavais, das famosas festas rave, dos grupos juvenis, do mundo dos sonhos, do fantasmagórico; enfim, são características do imaginário social, composto de figuras, símbolos e imagens (e quem sabe? Até por arquétipos), que fogem à lógica da razão discursiva.

racionalidade instrumental, uma vez que a mesma pode abarcar sem maiores problemas, a própria razão comunicativa. Então partiremos do princípio de que esse espaço pode ser melhor compreendido através da lógica da razão sensível.

O cinema, enquanto espaço do imaginário⁵³, capaz de conter a psicose das massas (BENJAMIN, 1936), cria novos espaços de liberdade⁵⁴, novas percepções, novas sensibilidades e reações. A expansão do audiovisual gerou novas formas de visibilidade e dizibilidade; as visões, as experiências e as linguagens do mundo se modificaram radicalmente. Hoje dizemos, para o bem ou para o mal, que vivemos em uma “cultura da imagem”, de composição estética e mitológica, fundada sobre a imagística do cinema e da televisão. Esse mundo é descrito por Pierre Lévy (1996, P. 25), em seu estudo sobre a virtualidade. Ele nos diz:

As coisas só têm limites claros no real. A virtualização, passagem à problemática, deslocamento do ser para a questão, é algo que necessariamente põe em causa a identidade clássica, pensamento apoiado em definições, determinações, exclusões, inclusões e terceiros excluídos. Por isso a virtualização é sempre heterogênesse, devir outro, processo de acolhimento da alteridade⁵⁵.

A realização de um filme, principalmente de um filme sonoro, oferece um espetáculo jamais visto em outras épocas (BENJAMIN, *Ibid*, p.156). Qualquer marco cronológico que se conceba como inaugural para o nascimento do cinema será sempre arbitrário, pois o desejo e a procura pelo cinema, ou por aquilo que se define como cinema, ou seja, a imagem em movimento, são muito velhos⁵⁶. Tomando-se ou a história de sua positividade técnica ou a história das teorias científicas da

⁵³ Em relação ao estudo do imaginário, destacamos a obra de Bachelard, por ser pioneira neste domínio, e por propiciar estudos notáveis no campo acadêmico. Neste sentido, também destacamos os estudos sobre o mito, e aí é importante vermos a contribuição dada por Lévi-Strauss.

⁵⁴ Segundo Benjamin, por causa do cinema “a percepção coletiva do público se apropria dos modos de percepção individual do psicótico ou do sonhador. O cinema introduziu uma brecha na velha verdade de Heráclito segundo a qual o mundo dos homens acordados é comum, o dos que dormem é privado. E o fez menos pela descrição do mundo onírico que pela criação de personagens do sonho coletivo, como o camundongo Mickey, que hoje percorre o mundo inteiro. Se levarmos em conta as perigosas tensões que a tecnização, com todas as suas consequências, engendrou nas massas – tensões que em estágios críticos assumem um caráter psicótico -, percebemos que essa mesma tecnização abriu a possibilidade de uma imunização contra tais psicoses de massa através de certos filmes, capazes de impedir, pelo desenvolvimento artificial de fantasias sadomasoquistas, seu amadurecimento natural e perigoso.” (BENJAMIN, *Ibid*, p.190).

⁵⁵ Lévi segue chamando à atenção para não confundirmos o processo de heterogênesse com o seu contrário próximo e ameaçador, “sua pior inimiga, a alienação, que eu caracterizaria como a reificação, redução à coisa, ao ‘real’.” (*Ibid*).

⁵⁶ Indícios históricos e arqueológicos comprovam que é antiga a preocupação do homem com o registro do movimento. O desenho e a pintura foram as primeiras formas de representar os aspectos dinâmicos da vida humana e da natureza, produzindo narrativas através de figuras. O jogo de sombras do teatro de marionetes oriental é considerado um dos mais remotos precursores do cinema. Experiências posteriores como à câmara escura e a lanterna mágica constituem os fundamentos da ciência óptica, que torna possível a realidade cinematográfica.

percepção e dos aparelhos acabamos perdendo de vista toda uma acumulação subterrânea, uma vontade milenar de intervir no imaginário (MIUCCI). Porém, a primeira exibição pública das produções dos irmãos Lumière, ocorre em 28 de dezembro de 1895, no Grand Café, em Paris. O som aparece três décadas depois, no final dos anos 20. Daí em diante, o cinema desponta com suas várias expressões: a dialética dos russos, o expressionismo alemão, o neo-realismo italiano, a *nouvelle vague* francesa, o cinema novo brasileiro, entre outras correntes.

O cinema enquanto um modo de exibição das imagens em movimento modificou completamente o estatuto da representação moderna. Segundo Deleuze, a imagem-ação com o neo-realismo italiano, surgido no pós-guerra, entra em crise, e passa a ser calcada sobre cinco fatores: a situação dispersiva, as ligações deliberadamente frágeis, a forma-perambulação, a tomada de consciência dos clichês e a denúncia do complô. Ao contrário da imagem-movimento do cinema clássico, onde o espectador reconhece no filme situações, comportamentos, a representação de um estado de coisas, na imagem do cinema moderno, o mundo perde sua identidade, entra em crise e se torna múltiplo (FRANÇA, 2005, 1).

A crise que abalou a imagem-ação dependeu de muitas razões que só atuaram plenamente após a guerra, e dentre as quais algumas eram sociais, econômicas, políticas, morais, enquanto outras eram mais internas à arte, à literatura, e ao cinema em particular. (DELEUZE, 1985 *apud* JUNIOR, *Ibid*,1).

Os meios de comunicação não representam mais o real, eles criam, entretanto, uma nova aparência de realidade. (PAIVA, 1995, 4). Opera uma importante disjunção entre *ver* e *fazer* – *porque ver já não é ver para fazer, mas para ver* – essa disjunção não só nos libera da ação, mas também nos libera desses modelos de reconhecimento com os quais classificamos o mundo na sua forma pragmática (FRANÇA, *Ibid*, 2). A mídia instaurou um mundo imaginal, um mundo visível, cuja emanção perturba a imaginação coletiva. As imagens se tornaram autônomas, modificaram radicalmente nossas experiências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cinema enquanto potência, enquanto fenômeno capaz de operar mesmo nas disjunções e dicotomias presentes na cultura ocidental, nos abre para outros espaços de possibilidade e de liberdade, nos mostra a fragilidade da razão instrumental e nos coloca em contato com um mundo do imaginário, governado pela razão sensível, pelos arquétipos, e pelos símbolos.

O homem que se depreende desse contexto, não é mais o iluminista, que se deixava governar e escravizar pela razão discursiva. É um homem que pode dar vazão a outras possibilidades e outras faculdades, como: o devaneio, a imaginação, a razão sensível, a intuição, a própria razão discursiva, ao cheiro, ao olfato, ao tato, à lógica da epiderme, enfim, a uma série de sensações que durante muito tempo nos fora reprimida pelo signo da razão triunfante.

REFERÊNCIAS DO ENSAIO

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. São Paulo: Brasiliense, 1936.

CRAIDY, Graça. Michel Maffesoli: *A Estetização é a Rebelião do Imaginário*. Porto alegre: FAMECOS/PUCRS, n.º. 16, dezembro, 2006.

DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento: cinema 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRANÇA, Andréa. *Foucault e o cinema contemporâneo*. 30 ALCEU - v.5 - n.10 - p. 30 a 39 - jan./jun, 2005.

FREITAG, Bárbara. “Habermas e a Filosofia da Modernidade”. In: *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*. São Paulo: UNESP, V. 16, 1993.

JAMENSON, Fredric. *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. “Cinema”. São Paulo: ed. Ática, 2002.

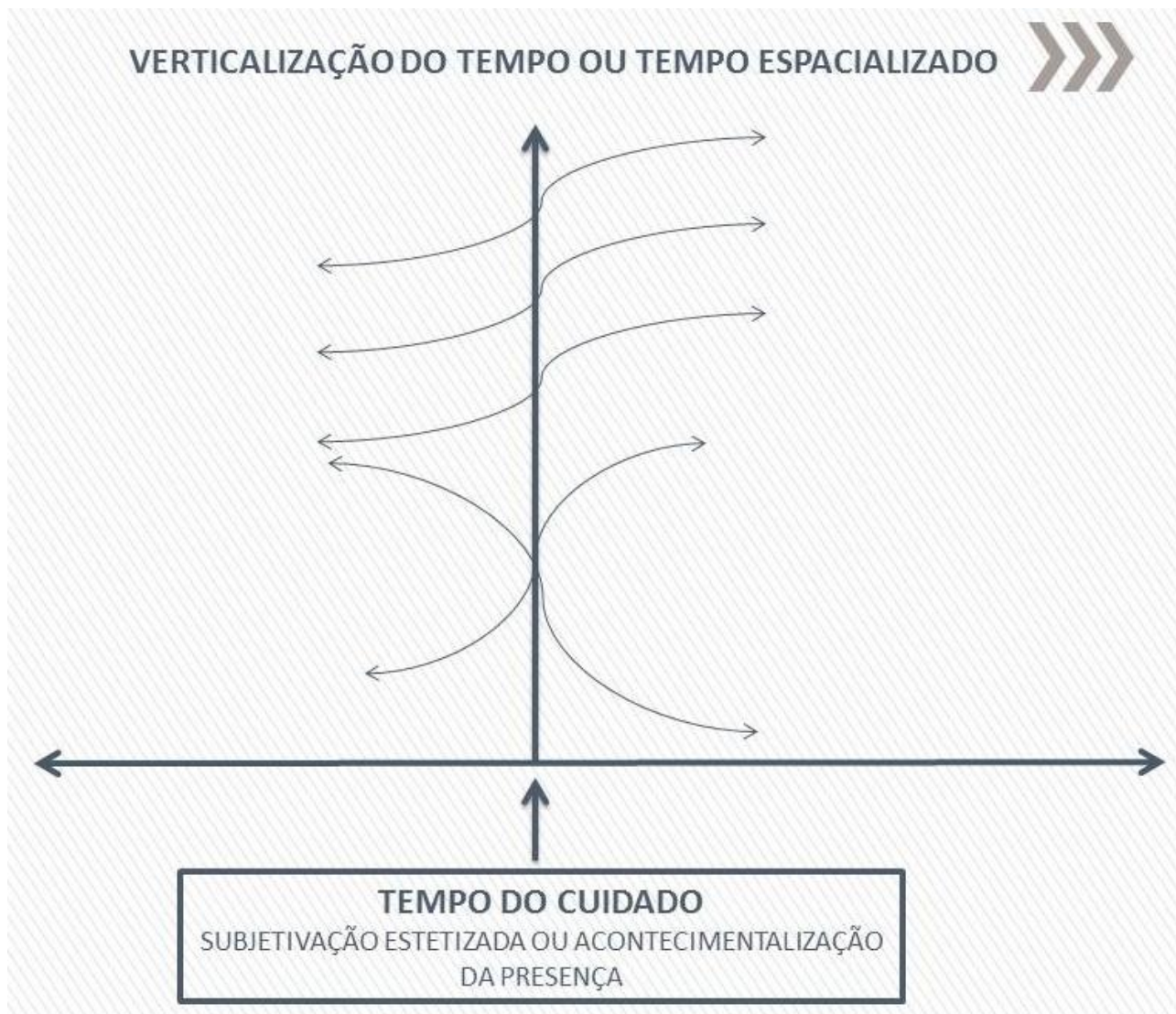
JUNIOR, Panzenhagen. *O cinema e a pós-modernidade*. Porto Alegre: Famecos/PUCRS, n.º. 7, dezembro 2001. Encontrado em: www.pucrs.br/famecos/pos/sessoes/7/helios7.pdf

LÉVI, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: ed. 34, 1996.

MIUCCI, Carla. *História do cinema: Um breve olhar*. Encontrado em: www.mnemocine.com.br/cinema/historiatextos/carla2int.htm

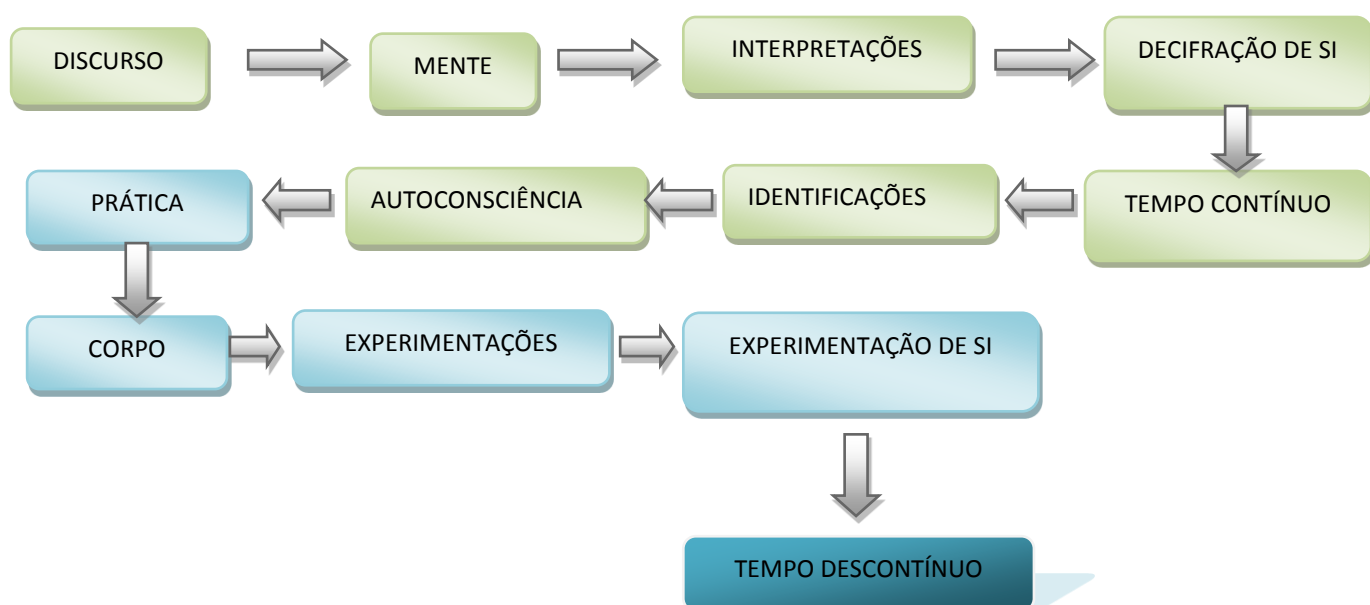
PAIVA, Cláudio Cardoso. *Recepção e compreensão da imagem: Problemas de ficção e metodologia científica* (Terceiro capítulo de “As aparições do deus Dionísio na Idade Mídia”). Encontrado em: www.bocc.ubi.pt

APÊNDICE B

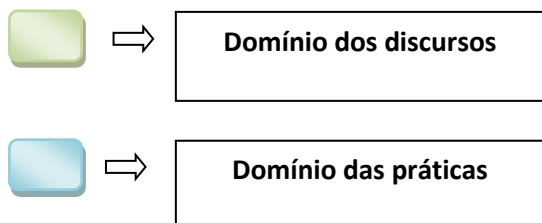


APÊNDICE C

DOMÍNIOS DE SI CARACTERÍSTICOS DA MODERNIDADE (chave heurística do projeto)



LEGENDA



ANEXOS

ANEXO A

NOVAS TEORIAS

Rumo à sociedade do cuidado⁵⁷

A chamada sociedade do care opta pela valorização do indivíduo em sua vulnerabilidade específica e dá ênfase a interdependência. Baseada nos limites do liberalismo, ela impõe o reconhecimento da necessidade específica de cada pessoa.

por *Evelyne Pieiller*

Quem recusaria a autoria desta vigorosa afirmação: “Queremos uma sociedade respeitosa e não uma sociedade rígida, violenta, brutal e egoísta¹”? Uma bela citação que contém o charme fascinante da transparência. Seria, no entanto, um tanto frívolo não levá-la a sério, como se se tratasse de uma invocação utópica e consensual ao sabor do “paz e amor”. Tal desejo, expresso pela primeira-secretária do Partido Socialista francês, Martine Aubry, não é apenas uma resposta ao mal-estar difuso suscitado pela dificuldade em imaginar um futuro diferente: ele resulta principalmente de um esforço ambicioso de reconstrução dos valores da social-democracia, em favor de uma leitura aparentemente modernizada tanto em relação à questão social quanto ao funcionamento da própria democracia. Significa dizer que estamos bem longe de uma artimanha promocional: o que aqui se enuncia e se anuncia é uma definição revisitada dos desafios e estratégias do socialismo liberal. Estaria finalmente sendo aberto um novo caminho para a esquerda, objeto de desejo de tantos cidadãos melancólicos?

É em torno da noção de care que se elabora esse projeto. Estranha escolha essa do termo inglês que os dicionários traduzem como “cuidado, preocupação ou atenção”, e que o mais distraído dos espectadores reconhece graças à expressão “*Take care*”, pronunciada quase sempre com um fervor contido nos filmes estadunidenses cada vez que um personagem se despede.

Na verdade, care foi um conceito desenvolvido pelas feministas norte-americanas ao longo dos últimos 30 anos.² Sua definição não é clara, pelo menos para espíritos lamentavelmente cartesianos, visto que aí se sobrepõem e se confundem prática e ética. Primeiramente, care designa e analisa os “cuidados com a pessoa”, para mostrar tanto a necessidade imperativa quanto a paradoxal desvalorização, confirmadas e reforçadas pelo fato de serem exercidas pelas categorias sociais “dominadas”: as mulheres, os estrangeiros, os pobres. Mas, de modo mais amplo, as teorias do care questionam o conceito de “dependência” e postulam

⁵⁷ Texto publicado no Le Monde Diplomatique Brasil, em 01/09/2010. Acessado em: 02/04/2011. Disponível em <http://diplomatique.uol.com.br/artigo.php?id=777&PHPSESSID=214ebd9b3d5b164f97b1bc741894a117>

que os doentes, idosos, crianças e deficientes não são os únicos a entrar na categoria de pessoas que não são autossuficientes. A dependência seria, na realidade, própria do ser humano, que precisa do outro, física, social e espiritualmente para se tornar e permanecer humano. A criança depende da mãe, o assalariado depende de seu empregador, a própria identidade “se elabora no contexto das relações interpessoais que são, essencialmente, relações de dependência”³.

A independência não passaria de uma ilusão, agradavelmente consentida graças à satisfação imediata das nossas diversas necessidades – fisiológicas, emocionais etc. – pelos outros. A dependência, portanto, não pode mais ser considerada como uma patologia ou um sintoma de fracasso: ela cristaliza, questiona a interdependência generalizada dos humanos, cuja natureza implica vulnerabilidade e necessidade. Uma “sociedade do care” será, como Martine Aubry a define, “uma sociedade de cuidado para com os outros”, destinada a eliminar as desigualdades, superar as situações de dominação, passar da dependência imposta para a interdependência assumida e valorizada.

Poderíamos pensar que se trata de mais uma apologia ao altruísmo, de uma nova nuance da sensibilidade de esquerda em busca, às vezes, do acréscimo de alma oferecido pela compaixão. É bem mais comprometedor que isto. Como explica o especialista em seguridade e teórico do patronato, François Ewald⁴, o que se insinua é uma “ruptura”. Com essa “atenção aos outros”, apresentada como o valor central capaz de promover a reorganização da sociedade, é o indivíduo, de agora em diante, com a particularidade da sua fragilidade, que a comunidade tem o dever de ajudar, ouvir e atender, caso contrário a sociedade pratica não somente a injustiça, mas até mesmo a exclusão.

Isso parece uma crítica essencial da democracia dita liberal, no sentido político do termo, baseada no respeito equânime e impessoal dos direitos e liberdades de cada um. Uma igualdade insuficiente, em virtude de sua abstração: o “cidadão” não é um ser humano real, mas uma ficção; não é um ser de carne e desejos, mas um conceito. É concreto! Um indivíduo não é redutível a um protótipo universal. A igualdade só se torna efetiva na medida em que não é meramente um “conjunto geral de princípios”, mas permite “acomodar a pluralidade e multiplicidade das expectativas criadas”⁵. Os direitos do homem só têm sentido ao se tornarem direitos dos homens, contextualizados, individualizados. Essa reivindicação, de uma evolução do cidadão sujeito de direito rumo ao indivíduo portador de direitos, de uma igualdade formal rumo à igualdade real, foi formulada há bastante tempo pelas minorias: as mulheres, os filhos de imigrantes, os homossexuais... Mas, mais que o multiculturalismo, o care, ao “universalizar” e desenvolver as potencialidades desta posição, torna visíveis as tensões que ela insere na democracia, embora dilua a “coisa pública” numa moral embaralhadora das fronteiras que, justamente, permitem a existência desta res publica.

Esta opção pela valorização do indivíduo em sua vulnerabilidade específica e a ênfase na interdependência, baseada nos limites muito reais do liberalismo, impõem como obrigação primordial reconhecer a necessidade específica de cada um, “assumir a responsabilidade em relação à necessidade identificada e buscar formas de responder a ela”⁶. Esta necessidade, seja qual for a forma que tenha, é, em última análise, a da felicidade, o que vem coincidir com o que Martine Aubry chama de uma “economia do bem-estar” no seu sentido mais

amplo, em oposição a uma “sociedade do tudo-possuir”. Como sustenta o filósofo Axel Honneth, “o que deve compor o cerne da normalidade de uma sociedade são as condições que garantam aos membros dessa sociedade uma forma inalterada de autorrealização”. As condições dessa “sociedade decente”, segundo a expressão que Martine Aubry empresta de Avishai Margalit⁸, passam por forte atenuante da separação entre a esfera pública e a esfera privada.

Os obstáculos para a autorrealização, a “dependência imposta”, estão claramente ligados à desigualdade das situações: em termos financeiros e de poder, mas também com relação aos recursos físicos, afetivos ou intelectuais. Para que cada um consiga se realizar, a sociedade não pode se contentar apenas com a proteção aos direitos dos seus membros; ela deve assegurar-lhes respeito próprio. Mais que o “justo”, é o “bom” que importa nessa perspectiva. Levar em conta as necessidades é permitir a cada um o exercício de suas capacidades⁹, suas potencialidades, única garantia de uma vida boa. É a solidariedade, a atenção voltada para a ação – transposta ao ambiente afetivo, social e político – que restaura a indispensável dignidade e confiança em si mesmo. O bem-estar, o melhor-estar, será usado pelo “cuidado mútuo”: “Não nos esqueçamos jamais que nenhum subsídio substitui as cadeias de cuidado, a solidariedade familiar e dos amigos, a atenção da vizinhança”, explica Martine Aubry. O tecido social se refaz longe dos combates coletivos. Pouco importa o materialismo...

Na verdade, essa sociedade do care lembra bastante os projetos de dois grandes pensadores: o francês Léon Bourgeois e o inglês Anthony Giddens. Ocupando a função de ministro da Terceira República, membro influente do Grande Oriente da França, Prêmio Nobel da Paz em 1920 pelo seu trabalho em favor da criação da Liga das Nações, Bourgeois foi um dos teóricos do “solidarismo”, que propunha realizar a socialização do indivíduo em vez da socialização dos bens. Giddens, por sua vez, é o teórico do New Labour, segundo Anthony Blair, instituindo como programa, por meio de Além da esquerda e da direita¹⁰, restaurar as solidariedades danificadas e repensar, sob este prisma, o Estado-providência.

Esfera pública

Para que essa igualdade real também considere as diferenças, seria necessário realmente repensar o já citado Estado-Providência, às vezes menos indicado que a iniciativa privada para resolver as dificuldades, evitando-se assim a neutralização da individualidade face à universalidade. Mas a esfera pública tem um papel central que deve estar bem próximo dos “projetos de vida” de cada um. Assim, assinala Martine Aubry, “os serviços públicos devem educar, acompanhar, emancipar cada um para levá-lo à sua plenitude”. Uma empreitada nada simples. Afinal, a emancipação não é de caráter pessoal? Quais normas implícitas determinam o nível adequado de realização? Os “projetos de vida” não estão ligados a modelos dominantes? Não corremos assim o risco de trilhar o caminho de uma moral oficial em nome do respeito à famosa fórmula do “viver juntos”, sem considerar uma obrigação de plenitude medida na diversidade? Por outro lado, se os indivíduos têm o direito de exigir a garantia, junto à esfera pública, de uma vida bem-sucedida, o que acontece com a confrontação íntima de cada um frente à imprevisibilidade dos desejos, de suportar a angústia de pensar e o sofrimento de viver que permitem ao ser humano sonhar, agir e assumir suas

responsabilidades?

Logicamente, este ideal, que adquire forma apenas na “proximidade” tão valorizada, requer o contexto de uma “democracia participativa” apoiada em redes, associações, fóruns, assembleias, na qual a voz de cada um não é abafada por sufrágio “universal”. Na mesma linha, a satisfação das necessidades está sujeita a reencontrar o dever de intervenção, assim como o campo da ação ecológica: “Nós podemos esperar um reexame completo da ideia segundo a qual não somos responsáveis pelos infortúnios que ocorrem longe de nós...¹¹”. Mas o que está em jogo, em seu conjunto, não é um simples ajuste às novas exigências da sociedade, mas sim um questionamento quanto à soberania da lei, que pode negociar, limitar-se, transformar-se no contato com os arranjos privados. Não há mais necessidade, por exemplo, de acordos sociais gerais, exceto como parâmetros. Deve-se poder escolher a idade da aposentadoria. A tensão entre o universal e o particular, assim reativada, não corre o risco de privilegiar apenas a “governança” tão ardentemente desejada pelo capitalismo contemporâneo: ela parece também atenuar a possibilidade, devidamente moralizadora, de distorcer a questão social em questões de sociedade, e dissolver o político, o coletivo, em uma moral psicologizante que teria a vantagem de ser virtuosa e não alterar em nada algumas das causas mais problemáticas da alienação, da exploração, da humilhação: as estruturas da economia. No entanto, e para citar o liberal Benjamin Constant, é melhor, sem dúvida, que o poder se limite a ser justo; nós nos encarregamos de nossa felicidade.

Evelyne Pieiller é escritora

1 Martine Aubry, Le Monde Magazine, 5 de junho de 2010. As citações posteriores de Martine Aubry são extraídas deste artigo.

2 Ensaio pioneiro de Carol Gilligan, publicado nos Estados Unidos em 1982: Une voix différente. Pour une éthique du care, tradução de Annick Kwiatek, revisada por Vanessa Nurock, Flammarion, col. “Champs”, Paris, 2008.

3 Joan Tronto, Un monde vulnérable. Pour une politique du care, traduzido por Hervé Maury, La Découverte, col. “Textes à l’appui”, Paris, 2009.

4 François Ewald, Rue89.com, 5 de junho de 2010. François Ewald é presidente do Conselho Científico da Fundação pela Inovação Política, criada por Jérôme Monod, amigo próximo de Jacques Chirac. Foi um dos pensadores da “refundação social” empreendida pelo Movimento das Empresas da França (Medef) em 2000-2001.

5 Joan Tronto, op.cit.

6 Marie Garrau e Alice Le Goff, Care – Justice et dépendance. Introduction aux théories du care, Presses Universitaires de France (PUF), col. “Philosophies”, Paris, 2010.

7 Axel Honneth, citado por Catherine Audard, Qu’est-ce que le libéralisme? Ethique, politique, société, Gallimard, Folio, Paris, 2009.

8 Avishai Margalit, La société décente, Climats, Paris, 1999.

9 Amartya Sen, Repenser l’inégalité, Seuil, Paris, 2000.

10 Anthony Giddens, Beyond Left and Right, Stanford University Press, 1994.

11 Joan Tronto, op. cit.

ANEXO B





Caminhos do Cuidado



Universidade Federal da Bahia - UFBA
 Instituto de Saúde Coletiva - ISC
 Programa Integrado de Pesquisa e Cooperação Técnica em Comunidade, Família e Saúde = FASA
 Projeto Acessibilidade e Equidade na Rede Básica desde a perspectiva da População Negra
 Projeto Saúde em Foco: Bate-Papo com a UFBA

Como revelar o caminho do cuidado através da fotografia? Qual o olhar do sujeito sobre seu próprio itinerário terapêutico? A partir desses questionamentos foi desenhado o ensaio fotográfico "Caminhos do Cuidado". O objetivo do projeto foi retratar pessoas, escolhas, símbolos, buscas, espaços e/ou objetos que direcionam o cuidado em saúde na vida do sujeito. Para tentar perceber o olhar do outro sobre sua própria prática, recorremos à imagem como nova via de acesso ao ir e vir da dedicação e busca pelo bem estar. Foram distribuídas 22 câmeras entre agentes de saúde, usuários dos serviços formais de saúde e parceiros da pesquisa do FASA-ISC "Acessibilidade na Rede Básica na Saúde desde a Perspectiva da População Negra no Distrito Sanitário Liberdade". A escolha de um olhar interno ocorreu não apenas com intenção de protagonizar esses sujeitos, que são, paralelamente, observadores e praticantes dessa busca pela saúde; foi uma forma de evitar uma intervenção ou interpretação externa e/ou científica dos caminhos do cuidado. O resultado é um conjunto de imagens que se une em um só olhar para falar da busca pela cura, do cuidado de si, da família e da população. Observadores de sua própria realidade, cada fotógrafo definiu em imagem as trajetórias do cuidado, práticas que compõem a rota terapêutica diária. Nesse ensaio foi possível (re)conhecer as bússolas pessoais adotadas por cada sujeito no norteamento do cuidado em saúde.

Fotógrafos:

☛ Suellen Gomes	☛ Ainaide Alves	☛ Manuela Candeias
☛ Edjane Villas Boas	☛ Andréia Bispo	☛ Dilson Nobre
☛ Lucas Villas Boas	☛ Faustina Lolita	☛ Rian de Jesus
☛ Eliene Neves	☛ Cristiane Lima	☛ Rafaela de Jesus
☛ Vanessa Araújo	☛ Carlos Alberto	☛ Rosemeire Carvalho
☛ Andayê Sant'Anna	☛ Ana Queila Santana	☛ Maria do Carmo
☛ Sandra Assis	☛ Laiana Behy	☛ Marilene Nunes
☛ Vanessa	☛ Maria José Barral	☛ Benedita Maia
☛ Petronilha		