

## Um ensino de Filosofia e resistência política e (des)governa-mentalidade e sub-versões A philosophy teaching and resistance and (des)governa-entality and sub-versions

Renata LIMA ASPIS<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nossa ideia aqui é desenvolver uma reflexão teórica sobre a possibilidade de existência de um determinado ensino de Filosofia que possa, hoje, funcionar como resistência política. Na primeira parte, para esclarecermos como entendemos a situação política, hoje, baseando-nos em conceitos de Foucault, como governamentalidade, técnicas de subjetivação e disciplina, culminando na caracterização das sociedades de controle, com a contribuição do pensamento político de Deleuze e Guattari. Retomando alguns pensamentos de Nietzsche em defesa da vida, propomos uma resistência por meio de um ensino de Filosofia que possa gerar a criação de novos mundos, em defesa da multiplicidade. Um ensino de Filosofia que possa ser uma forma de resistência, por meio da criação de versões próprias. Resistência esta que se configura como re-existência, insistência em estar vivo e não sujeito ao governo de outrem, que determina as identidades de um mundo único.

**PALAVRAS-CHAVE:** Governo. Resistência. Multiplicidade.

### RESISTÊNCIA E GOVERNAMENTALIDADE

A palavra resistência é normalmente entendida como “a propriedade de um corpo que reage contra a ação de outro corpo.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 11). Essa força contrária a uma outra, que tenta submetê-la a um estado diferente daquele no qual se encontra e se reconhece, pode ser entendida no sentido mecânico, físico ou químico. Uma parede contra uma bola, uma borracha contra uma carga elétrica, uma bactéria contra um antibiótico, muitos são os exemplos. Ou podemos aplicá-la no contexto político, no qual também é usada nesse sentido negativo. Isto é, de forma geral, o conceito de resistência está todo voltado para o combate, para a negação de algo que age sobre si. Assim sendo, resistência é sempre reação. É capacidade de suportar, é recusa à submissão. É uma qualidade que alguns corpos têm mais e outros menos, em relação a uma ou outra coisa que o ataque, o atinja, o afete, que tente transformá-lo. Sendo propriedade desse corpo, é inerente a ele. Ora, perguntamos: tomar assim a noção de resistência implicaria necessariamente que a coisa que resiste tem uma essência? Isto é, a resistência poderia ser uma recusa de mudança de sua essência? Guardemos essa questão, pois voltaremos a ela mais adiante, ao falar de Nietzsche.

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação – Universidade Estadual de Campinas. Bolsista FAPESP.

Especificamente em política, que é o nosso objeto de interesse aqui, entendemos muito bem quando se fala em resistência em situações de violência, autoritarismo e opressão explícitas, como a Resistência na Segunda Guerra Mundial ou os movimentos organizados contrários à ordem durante a ditadura militar, no Brasil, por exemplo. Porém, perguntamos: como entender resistência hoje, no mundo ocidental, vivendo suas chamadas democracias, neoliberais e globalizadas? A que os homens teriam de resistir, hoje? Qual o sentido de falar em resistência política, hoje?

Sabemos que Foucault fez um excelente estudo sobre as relações de poder, os mecanismos e dispositivos de poder e o que eles implicam nas subjetividades contemporâneas. De forma geral, podemos dizer que, para Foucault (2008), os mecanismos de poder não são algo que se acopla, ou não, às relações humanas, políticas, familiares, sexuais e outras, mas, sim, são algo intrínseco a elas. Não há algo substantivo que se chama poder e que existe de forma independente.

O poder não se funda em si mesmo e não se dá a partir de si mesmo. Se preferirem, simplificando, não haveria relações de produção *mais* – ao lado, acima, vindo *a posteriori* modificá-las, perturbá-las, torná-las mais consistentes, mais coerentes, mais estáveis – mecanismos de poder. Não haveria, por exemplo, relações de tipo familiar que tivessem, a mais, mecanismos de poder, não haveria relações sexuais que tivessem, a mais, ao lado, acima, mecanismos de poder. Os mecanismos de poder são parte intrínseca de todas essas relações, são circularmente o efeito e a causa delas [...] (FOUCAULT, 2008, p. 4).

Parece-nos, assim, que inerente à noção de poder está a de resistência; é sob a ação do poder de algo que a qualidade de resistir é ativada. O poder é intrínseco às relações; resistir, portanto, não é algo que está fora das relações humanas, mas que faz parte delas.

Em 1979, Hubert Dreyfus e Paul Rabinov começam uma discussão sobre a pertinência de classificar o pensamento de Michel Foucault como “estruturalista”, que resulta mais tarde no livro *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica – editado no Brasil, pela primeira vez, em 1995. Para esse livro, Foucault ofereceu uma contribuição para o esclarecimento da questão do estudo do poder em sua obra, que é o capítulo ali incluído sob o título *O Sujeito e o Poder*.

Nesse capítulo, Foucault deixa claro que seu objeto de estudo é o sujeito e, por isso, estuda o poder, e que, para estudar o poder, ele nos diz que escolheu estudar as atuais resistências políticas a ele, seus antagonismos e suas estratégias, mais que analisar o poder via seus métodos, sua racionalidade interna. Assim, é ressaltado ali que as lutas de resistência contra o poder, que se desenvolveram nos últimos tempos, são lutas que questionam o estatuto do indivíduo, não tanto no sentido de defendê-lo, mas, para além disso, são lutas contra o “governo da individualização”. São lutas que giram em torno da questão “quem somos nós”, e recusam os mecanismos de poder/saber que se esforçam por ignorar quem somos individualmente ou que aplicam suas forças em determinar

quem somos. Assim, “[...] o principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto ‘tal ou tal’ instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder.” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Para ele, a resistência mais necessária, hoje, não é contra a dominação ou contra a exploração, mas especificamente contra essa forma de poder que se aplica à vida cotidiana mais imediata, que sujeita os indivíduos, tornando-os submissos à sua própria individualidade. São mecanismos de poder que prendem os indivíduos a uma identidade à qual passam a dever coerência, categorizados e marcados como sujeitos, submissos a uma lei de verdade sobre si mesmos, por meio da qual devem se reconhecer e serem reconhecidos. Os indivíduos passam a ser sujeito, no sentido de estarem subjugados, são sujeitos no sentido de estarem sujeitados a uma determinada forma de poder que os sujeita porque os governa. As lutas de resistência a essa forma de poder, segundo o entendimento de Foucault, tendem a prevalecer sobre as outras, atualmente, pelo fato de que, desde o século XVI, vimos se desenvolver uma nova forma de poder: o Estado, que é tão forte somente porque é, ao mesmo tempo, uma forma de poder totalizadora e individualizante. “Acho que nunca [...] houve, no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização [...]” (FOUCAULT, 1995, p. 236). Foucault recusa-se a acreditar, como geralmente se faz, que o chamado Estado moderno seja um tipo de poder político que ignora os indivíduos, atuando somente no que diz respeito aos interesses da totalidade, e afirma que aí está justamente sua força. Isso se dá porque o Estado moderno incorpora uma antiga tecnologia de poder original das instituições cristãs, sob a forma política, tecnologia essa que Foucault chama de poder pastoral.

No ano anterior a esse capítulo sobre sujeito e poder, que Foucault escreve para o livro de Dreyfus e Rabinov, 1978, ele ministrou, no *Collège de France*, o curso intitulado *Segurança, Território, População*, em que, na quarta aula, o pensador sustenta que, se quisesse dar ao curso um título mais exato, teria de ser *História da Governamentalidade*. É nesse curso que Foucault desenvolve detalhadamente a noção de poder pastoral e sua relação com a governamentalidade. O Estado moderno ocidental se desenvolve como uma estrutura muito sofisticada, da qual os indivíduos podem participar se concordarem em se sujeitar aos modelos de individualização. Podemos considerar o Estado como uma matriz moderna da individualização, o que equivale a uma nova forma do poder pastoral. Este deixa de ser restrito a uma instituição religiosa, como ficou por mais de mil anos, e se alastra por toda a sociedade, pulverizado nas diversas instituições, formando uma “tática” individualizante. Foucault, quando emprega a noção de governamentalidade, toma o cuidado didático de esclarecer os vários sentidos que quer tirar dela, que são três. Nós, aqui, vamos nos dedicar somente a um deles, o segundo dado, que nos interessa para desenvolver as ideias que nos propomos.

[...] Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. (FOUCAULT, 2008, p. 143).

Governar não é luta, não é violência, não é consentimento, contrato; governar é um exercício específico de poder, que consiste em conduzir condutas. Trata-se de dirigir a conduta dos outros. É um tipo de poder que age sobre a ação dos outros. Trata-se de estruturar, formatar e, assim, determinar o campo das possíveis ações dos outros. Governo é um tipo de poder que sujeita os homens, na medida em que determina de antemão modelos de subjetivação. A livre criação de si mesmo, a criação autônoma das subjetividades é capturada e transformada em reprodução de modelos preestabelecidos.

Como já foi frisado, acreditamos, a partir dos ensinamentos de Foucault, que o exercício do poder faz parte das relações humanas, e que a resistência é inerente ao poder; no entanto, o que ele nos aponta quando fala em governamentalidade é o fenômeno de as diversas e intrincadas relações de poder da sociedade, hoje, terem tomado a forma Estado.

Ao nos referirmos ao sentido da palavra ‘governo’, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado. (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Assim sendo, poderíamos dizer que a humanidade de um indivíduo está na sua participação em um sistema de verdades predeterminadas sobre si mesmo e sobre o mundo, um único e possível mundo; este, também dado previamente, peça de um jogo de tabuleiro. O ponto que queremos salientar, aqui, é que a governamentalidade captura a multiplicidade. O que essa forma de poder sobre as subjetividades faz é reduzir a multiplicidade a um par de opostos. No reducionismo do capitalismo, e também do comunismo, todos os “n” devires possíveis são diminuídos a pares de opostos, como operário/capitalista, homem/mulher, adulto/criança, natureza/sociedade, trabalho/lazer etc., e é em torno disso que se criam “[...] uma série de aparelhos específicos de ‘governo’ [...] [e] toda uma série de saberes [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 143).

Foucault estudou os processos de disciplinarização das sociedades ocidentais, a partir do século XVIII, quando passamos a encarcerar em prisões os classificados como criminosos, a encarcerar os classificados como loucos em hospícios, as crianças nas escolas, as famílias se fecham, as fábricas, as casernas, instituições de disciplina, de aprisionamento. A partir da primeira grande Revolução Industrial, no século precedente, a partir do desenvolvimento do método científico de produção

de conhecimento útil às indústrias, com a invenção do modo capitalista de viver, passamos a institucionalizar a sociedade, por meio de classificações das subjetividades, que incluem e excluem de determinados conjuntos. “Até hoje é assim. É louco ou não é. É criança ou adulto, homem ou mulher, explorador ou explorado, ou [...] É o mundo do ou. O mundo da escolha entre apenas dois polos díspares. Ou bem isso ou aquilo, cada coisa em seu lugar. Nas disciplinas, os corpos são docilizados pelo aprisionamento das multiplicidades: o espaço e o tempo são predeterminados, os ritmos, os movimentos, os enunciados, os desejos. Bate o sinal, faz-se a fila: direita, volver! Ordens para obedecer, palavras de ordem para discordar.” (FOUCAULT, 2008, p. 145) As sociedades disciplinares instauram a reprodução; assim, roubam a imprevisibilidade, o imponderável, o novo; a vida. Toda potência de diferenciação da vida, toda possibilidade de criação são neutralizadas, sendo subordinadas à reprodução, aos moldes. Para Deleuze (1992), hoje, além dessa modelação dos indivíduos, resultado direto das disciplinas, vivemos, adicionada a isso, uma modulação: modulação dos fluxos de crenças e desejos, o que poderia equivaler a dizer, um governo, um guia dado previamente às ações dos indivíduos. Estradas e rotas predeterminadas, agora com GPS, não mais a criação de possíveis caminhos quaisquer no acontecimento. Estradas e rotas predeterminadas também para a forma de pensar, a forma Estado de pensar, também monitorada eletronicamente. Para Deleuze, atualmente, o que é capturado é “o fora”, ou seja, o devir, o imprevisível, aquilo que poderia acontecer a partir da criação, a diferença. Dessa forma, para além de apartar os indivíduos do “fora”, como é característico nas sociedades disciplinares, nas sociedades chamadas “de controle”, o “fora” está capturado na medida em que é modulado. Não se trata mais apenas de disciplinar os corpos em espaço fechado, mas de controlar a céu aberto, “[...] animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica) [...]” (DELEUZE, 1992, p. 224). Não mais apenas o homem está separado do “fora” pelo aprisionamento nas instituições de disciplina, mas, além disso, temos também, hoje, o “fora” capturado pela modulação do Estado e das empresas; o que vale dizer: aquilo que poderia devir de possíveis criações é antecipado e colocado em ondas controladas. Essa modulação, como exercício de poder para neutralizar a potência de proliferação da diferença, é uma sobreposição à disciplinarização. Não deixamos de lado nossas instituições disciplinares e nossos pensamentos disciplinares, sabemos bem disso: vivemos a escola, a fábrica etc. Até hoje, o que se passa é que somamos a isso tecnologias de subordinação do espaço ao tempo. As disciplinas agem sobre a população, o controle age sobre o público. Há um público, hoje em dia, o público médio, que tem um gosto, que tem uma opinião. Há uma percepção coletiva, que são as novas instituições. Há uma inusitada cooperação entre os cérebros, julgamentos comuns, fluxos de pensamento modulados por tecnologias de ação à distância: TV, internet, as ondas. “Nas sociedades de controle, as relações de poder se expressam pela ação a distância de uma mente sobre a outra,

pela capacidade de afetar e ser afetado dos cérebros, midiaticizada e enriquecida pela tecnologia.” (LAZZARATO, 2006, p. 76).

Maurizio Lazzarato, sociólogo e filósofo italiano contemporâneo, radicado na França como pesquisador independente, em seu livro *As Revoluções do Capitalismo*, propõe-se pensar resistência política, hoje, na potência de criação dos movimentos pós-socialistas, tomando a política como acontecimento. Tomemos uma colocação sua, para avançarmos na direção que este nosso artigo almeja, que é a de defender uma determinada resistência política, hoje, por meio de um específico ensino de Filosofia.

Indo na direção contrária do que pensava Marx, para quem a humanidade só formula as questões que é capaz de resolver, o problema que podemos construir a partir do acontecimento não contém implicitamente suas soluções. Estas devem ser, ao contrário, criadas. (LAZZARATO, 2006, p. 14).

As filosofias do acontecimento, ou da diferença, como são conhecidas e que são o suporte teórico de Lazzarato e também o nosso, partem de uma ontologia distinta daquela de onde partem as filosofias do sujeito. Para Deleuze, o mundo é virtual, é uma multiplicidade de relações, de acontecimentos. Estes são tornados possíveis na medida em que são expressos nos agenciamentos coletivos de enunciação. Não existem à priori, não estão já dados, esperando ser realizados, como é na concepção platônica de possível, de real. Para Platão, temos uma já preconcebida imagem do real, que precisa ser realizada. O possível do mundo é, aí, a realização de algo que já está dado. Há uma orientação para o pensamento e para a ação, de escolha de alternativas binárias dadas: ou isso ou aquilo. Nessa outra constelação conceitual, de inspiração bergsoniana, que Deleuze desenvolve, os possíveis devem ser criados e depois atualizados, constituindo, assim, o real. Os possíveis criados são reais, porém não existem à parte daquilo que os expressa (os sistemas de signos). Os mundos possíveis começam a existir ao serem enunciados, mas ainda falta a atualização nos corpos, pela ação. Ao expressarmos, atribuímos uma certa realidade ao mundo possível; a enunciação produz uma nova sensibilidade, redistribuem-se os desejos, provocam-se novas avaliações. Essa realidade, porém, precisa ser, ainda, atualizada nos corpos, ou seja, ela é efetuada ao provocar novos agenciamentos corporais na sociedade; isto seria o acontecimento, enunciação e atualização. O acontecimento se constitui por esses dois agenciamentos, que, por sua vez, assim se manifestam:

Consistem em multiplicidades que comportam muitos termos heterogêneos que não podem ser atribuídos, e que não podem depender nem de um sujeito e nem de um objeto [...] o acontecimento cria um mundo possível que se manifesta nos agenciamentos de enunciação (nos enunciados, nos signos ou em um rosto) e que se efetua nos corpos. (LAZZARATO, 2006, p. 25).

Pensar a política como acontecimento seria, então, uma crítica ao marxismo, na medida em que essa opção conceitual revela a sua tendência em reduzir a expressão

à ideologia e o agenciamento corporal à produção. Tanto o capitalismo como o marxismo praticado no século XX partem do sujeito e do trabalho e voltam a eles, fechando todas as possibilidades em uma só, um único mundo possível. O mundo do trabalho, da produção, o homem como *homo labor*, tudo é trabalho na vida, ou a vida reduzida ao trabalho, à produção; tanto para afirmar, como o faz o capitalismo, como para criticar e propor outro mundo, como o faz o marxismo. De sua parte, a Filosofia do acontecimento multiplica os mundos possíveis, na medida em que a ordenação desses mundos se dá pelo devir, por uma realidade virtual, multiplicidade de conexões – rizoma, por transformações imprevisíveis. Fonte de toda criação, do novo, da vida, os possíveis são múltiplos e têm de ser criados.

Nesse sentido, desejamos pensar, aqui, uma resistência não negativa, de oposição termo a termo, não uma reação, não combate ou negação de algo que age sobre si. Uma resistência assim existe sempre em função daquilo que quer negar. Pensamos uma resistência afirmativa, uma resistência por si mesma. Uma resistência como movimento contra a sujeição, sim; mas porque afirma a vida: seria uma re-existência, uma insistência em existir enquanto vivo, re-existências devirescas múltiplas em movimentos constantes, embora variados. Gostamos de pensar, portanto, em movimentos de resistência como movimentos de criação: o resgate do “fora”, daquilo que pode devir a partir da criação, o que escapa ao Estado, o que escapa ao governo.

É certo que Deleuze é muitas vezes citado na sua ideia de que a arte é resistência: “A arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha [...]” (DELEUZE, 1992, p. 215). Mas a Filosofia também é criação, criação de conceitos. E podemos dizer que viver a vida filosoficamente, tornar a Filosofia viva, atualizá-la na ação, é um modo de viver que se aproxima muito do que Foucault chamou de “a vida como obra de arte”. Assumir a criação como motor do viver, conseguindo reconhecer e escapar dos governos das mentes e dos corpos que nos são impostos a cada minuto, é resistência, pois é criação de novos mundos. Mesmo que estes venham a ser capturados rapidamente, funcionam como movimentos de implantação de pequenos vácuos no Mesmo, na máquina de moer carne do *The Wall*<sup>2</sup>, funcionam como descontinuidades da Reprodução, funcionam como “buracos brancos” que, ao invés de sugarem objetos para fazê-los desaparecer, enxameiam novos possíveis, pedacinhos de caos, para confundir o dualismo rude que nos prende ao um. Assim sendo, essa resistência, re-existência, que é criação, é afirmativa, nada tem a ver com a defesa de uma essência do ser.

Vamos, aqui, retomar a questão que tínhamos levantado e guardado, no início do texto. Falar em resistência implica necessariamente uma recusa de mudança de determinada essência? Se escolhermos pensar política, hoje, como acontecimento, nossa ontologia seria a de proliferação de mundos e não de encerramento do ser

<sup>2</sup> *Pink Floyd – The Wall*, filme de Alan Parker, 1982, EUA.

em um sujeito, isso já colocamos anteriormente. Sendo assim, não há essência, não há, *a priori*, uma essência aguardando ser realizada. Ao contrário, este, que vai sendo constantemente atualizado, tem de ser criado, em movimento, sem verdades anteriores e profundas.

Vale a pena retomar Nietzsche, em um texto seu, de 1874, a segunda das *Considerações Extemporâneas*, ou *Intempestivas*, conforme a tradução, intitulada *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*: “[...] há uma grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização.” (NIETZSCHE, 1978, p. 58).

Para Nietzsche, o agir requer “esquecimento”, do mesmo modo que a manutenção da vida daquilo que é orgânico necessita de luz, tanto quanto necessita de trevas. Viver sem poder “esquecer-se” é impossível, como seria impossível viver sem dormir ou sobreviver da ruminação, exclusivamente. Viver sempre, historicamente, e não “esquecer-se” nunca, acaba com a vida. O homem moderno, de sua época, é criticado por Nietzsche, pois sua fé excessiva no progresso e no processo da história aniquila a vida.

A história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade [...] com que violência é preciso meter a individualidade do passado dentro de uma forma universal e quebrá-la em todos os ângulos agudos e linhas, em benefício da concordância. (NIETZSCHE, 1978, p. 60-61).

Nessa sua obra, Nietzsche faz uma crítica ao homem moderno, ao opor a vida a uma certa interioridade que esse homem inventou e colocou como mais valiosa que qualquer outra coisa. Explicamos: para ele, o homem moderno vive um inédito espetáculo que “a ciência do vir-a-ser universal”, a história, mostra sobre o lema: haja verdade, pereça a vida. Ou seja, segundo Nietzsche, aquilo considerado verdade era sempre algo morto, sem potência de transformação. Sabemos que o que se vivia na Alemanha, em 1874, era um certo encantamento com a produção cultural francesa, a partir de uma realidade, ainda, quase feudal, Alemanha pré-unificação, sem uma produção cultural autêntica e viva (com exceção de Wagner, para Nietzsche, como sabemos). Assim sendo, o homem erudito alemão foi considerado alguém que se empanturra de “saber histórico”, de “cultura histórica”, desmedidamente, mesmo sem fome, mesmo sem necessidade, saberes esses desconexos e contrários entre si, que se aglomeram em uma certa “interioridade” desse homem, que se esforça em ordená-los e honrá-los. Toda essa cultura histórica, estrangeira e de outros tempos, depositada em um certo interior desse homem, não traz consigo nenhum ímpeto transformador. Como “enciclopédias ambulantes”, os homens modernos se orgulham desse depósito de saberes alheios, que guardam dentro de seu interior, e que não os impele para fora, não se torna ação, não é vivo. A cultura europeia moderna não é uma cultura efetiva, “[...] mas apenas uma espécie de saber em torno

da cultura; fica no pensamento-de-cultura, no sentimento-de-cultura, dela não resulta nenhuma decisão-de-cultura [...]” (NIETZSCHE, 1978, p.62). Há uma distinção entre interioridade e exterioridade (“mas, em todo vivente, esta é uma oposição completamente indevida”) e, além disso, uma valorização muito maior para aquilo que está dentro, escondido, que não se vê e tampouco age no mundo, não muda nada no mundo, não cria nada; ao passo que aquilo que está do lado de fora é passível de desconfiança, é imitação, coreografia social convencionada. Nesse “tempo que sofre de cultura geral”, a Filosofia está reduzida a um saber recolhido no interior do homem moderno, a quem falta coragem, um saber sem efeito:

Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se filosoficamente – até aí tudo é permitido; somente no agir, na assim chamada vida, é diferente: ali o permitido é sempre um só, e todo o resto é simplesmente impossível: assim o quer a cultura histórica. São homens ainda – pergunta-se então -, ou talvez apenas máquinas de pensar, de escrever e de falar? (NIETZSCHE, 1978, p. 63).

Podemos dizer com Nietzsche (1978, p. 64) que, “[...] na assim chamada vida [...] o permitido é sempre um só [...]”, equivale a dizer que estamos submetidos a processos de individualização governadoras, que reduzem o devir das subjetividades a uma única identidade, a uma essência. Podemos dizer também que acusar o homem moderno de não tomar nenhuma “decisão-de-cultura” seja equivalente a acusá-lo, hoje, de estar reduzido a reproduzir o mundo criado pelas empresas e pelas comunicações, de não agir na construção de mundos possíveis. Religar-se com o fora, com o imprevisto, o novo, a vida, reativar a criação, isto é o que poderíamos desejar e praticar, hoje, como resistência; tomar decisões de cultura, permitir-se que não seja tudo sempre um só, que tudo não se reduza a uma essência dada, inexorável.

#### **(DES) GOVERNA-MENTALIDADE E CRIAÇÃO DE SUB-VERSÕES**

Um determinado ensino de Filosofia pode ser a atualização nos corpos dessa enunciação da possibilidade de resistência como re-existência na criação de novos mundos. Um determinado ensino de Filosofia que seja acontecimento, ou seja, que transforme as subjetividades porque faça mudar o jeito de sentir, não sendo mais suportável aquilo que suportávamos (LAZZARATO, 2006), acontecimento que opera uma redistribuição dos desejos e das crenças. Como dissemos, o acontecimento é enunciado e depois deve ser atualizado para devir realidade. O acontecimento atravessa as subjetividades, trazendo novas formas de sentir e de julgar.

Enunciamos, aqui, ser possível a criação, sempre, de outros mundos e outras subjetividades. Enunciamos a criação como resistência, re-existência, insistência do desejo de des-governar as mentes. A partir disso, queremos pensar uma prática dessa criação que possa se configurar como a atualização desse enunciado, criando uma

nova realidade, um novo mundo: um acontecimento. Uma prática de ensino de Filosofia como acontecimento: como poderia se dar isso?

Deleuze e Guattari, quando escrevem *Kafka, por uma Literatura Menor*, estão menos interessados em analisar a obra do escritor austro-húngaro/tcheco que usá-la como suporte para pensarem as questões da enunciação e da expressão, do desejo e dos agenciamentos. Ao criarem o conceito de “menor”, usando-o em relação à literatura, abrem para nós, pensantes quaisquer, a possibilidade de usar também esse conceito em outros problemas. É o que faremos adiante. O conceito de “menor”, criado na referida obra, nada tem a ver com o que costumamos entender por menor a partir da herança kantiana, ou seja, a menoridade no sentido de falta de maturidade, de estágio anterior à autonomia no uso da razão. “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 25). Kafka nasceu em uma família judia, de comerciantes abastados, em Praga, parte do, ainda, Império Austro-Húngaro, que, poucos anos mais tarde, ao final da Primeira Guerra Mundial, iria se tornar o que conhecemos, hoje, como Tchecoslováquia. Sua língua mãe é o alemão, o tcheco ele quase domina só mais tarde. Crescido sob as influências sobrepostas de três culturas, a tcheca, a alemã e a judaica, queria estudar Filosofia, mas, diante da proibição paterna, depois de passar pela química, forma-se em direito. Franz não tem uma relação afetiva com o pai, fica prestes a se casar por três vezes, mas sempre desiste, contrai tuberculose aos trinta e quatro anos, e morre aos quarenta e um. A maioria das suas obras tem publicação póstuma. Kafka, pois, se presta bem para falarmos da modificação que a língua sofre, em uma literatura menor, por um “forte coeficiente de desterritorialização”, uma primeira característica desse tipo de literatura que iremos apontar. Ele está desterritorializado na língua, na nação, na cultura, na família, no sexo, na profissão, na saúde. Kafka

[...] define o beco sem saída que barra aos judeus de Praga o acesso à escritura e que faz da literatura deles algo impossível: impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira. (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 25).

Impossível não escrever, porque a consciência de nação, tão cheia de indeterminações, passa pela literatura como uma batalha, escrever como arma; a impossibilidade de escrever de outra maneira que não em alemão vem do sentimento dos judeus de Praga da distância intransponível com o tcheco e a impossibilidade de escrever em alemão como a própria desterritorialização do povo alemão, na Tchecoslováquia, agravada pelo fato de serem ainda judeus, minoria dentro de uma minoria. Segunda característica das literaturas menores: nelas tudo é político. Um caso particular nas literaturas menores é como que aumentado em microscópio, “na medida em que uma outra história se agita nele”. Terceira característica: tudo adquire um valor coletivo. Essa literatura faz uma enunciação coletiva, exprime uma outra

comunidade potencial, forja os meios de uma outra consciência e sensibilidade, é uma literatura acontecimental.

Dessa mesma forma, pensamos em um ensino de Filosofia como acontecimento: um ensino menor de Filosofia, que seja um incentivo e uma instrumentalização para os jovens ensaiarem suas próprias versões dos mundos possíveis. Os jovens desterritorializados em seus corpos mutantes, na infância, na sexualidade, na vida adulta, nos seus desejos, nas expectativas dos outros, na impossibilidade de se comunicar, podem ser ensinados a praticar filosofias como forma de enunciação coletiva de suas ideias e formas de sentir, de suas versões do mundo, suas sub-versões, portanto. Os jovens estudantes são uma comunidade potencial que pode, por meio de um determinado ensino de Filosofia, ensaiar a criação de novos mundos, suas versões, suas sub-versões, versões menores. Ensinar a criação filosófica de outros versos, versos e reversos, sem governo, em defesa da multiplicidade, em defesa da criação do novo, da vida. Dessa maneira, esse ensino de Filosofia se situa como um movimento de resistência política, hoje, no mundo único ocidental, já que opera táticas de enxamear a multiplicidade; é “anti” o aprisionamento do devir em uma única forma de pensar, uma única individualidade, é contra a sujeição. É um ensino de uma determinada disciplina no pensamento, a filosófica, que não é uma reflexão crítica sobre um objeto, que tampouco é discussão. A Filosofia é criação. Esta é a concepção de Deleuze:

A filosofia [...] é, por natureza, criadora, ou mesmo revolucionária, uma vez que não pára de criar novos conceitos [...] o conceito é o que impede que o pensamento seja uma simples opinião, um conselho, uma discussão, uma tagarelice. (DELEUZE, 1992, p. 170).

O conceito, criação da Filosofia por excelência, é uma resposta à necessidade gerada por um problema. A elaboração de problemas e a elaboração de possíveis respostas a esses problemas são características da atividade filosófica. É propriamente o problema que incomoda, que move o pensamento. O pensamento não é um fluxo natural que corre livre, ele precisa ser provocado, ele é a tentativa de transposição de um incômodo, pois, “[...] é absolutamente necessário que ele [o pensamento] nasça, por arrombamento, do fortuito do mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo [...]” (DELEUZE, 2006, p.203).

Esse ensino de Filosofia que pensamos deve proporcionar aos jovens condições para ensaiarem filosoficamente a criação de suas sub-versões à versão oficial do mundo. A partir de seus próprios problemas. Que eles tenham o direito de elaborar os seus próprios problemas, que sejam instigados a tratar seus problemas, filosoficamente, na escola. Pensamos um determinado ensino de Filosofia que trate de criar as condições para que os estudantes possam, pela Filosofia, enxamear suas versões próprias, que eles possam enunciar novos mundos e que suas versões sejam armas contra as técnicas de captura da vida à qual estamos submetidos, hoje, que sejam

resistência, re-existência.<sup>3</sup> Que suas próprias versões, versões menores, sub-versões, sejam armas contra o embarque em ondas de modulação de desejos e crenças, contra o governo das mentes e corpos, desenhando linhas de fuga à governamentalidade, ao controle, criando, devirescamente.

HENNING, L. M P. A Philosophy teaching and resistance and (des)governamentalidade and sub-versions. *Educação em Revista*, Marília, v. 12, n.1, p. 169-180, Jan.-Jun. 2011.

**ABSTRACT:** Our intention in this article is to develop a theoretical reflection about the possibility of a kind of teaching that could be a political resistance. In the first part of it we try to make clear how we understand the political situation nowadays, based on Foucault's concepts like governamentalidade, subjectivizing technics and discipline, culminating in the control societies definition, with Deleuze and Guattari political thought contribution. Recapturing some Nietzsche's thoughts in defense of life we propose a resistance using a teaching philosophy that can create new worlds, defending the multiplicity, that can create proper versions. This kind of resistance could be re-existence, could be insistence on being alive and not being subject to someone else government that determinates all the identities of a unique world.

**KEYWORDS:** Governamentalidade. Multiplicity. Sub-versions.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2006.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka*: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOV, P. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- HOUAISS, A.; VILLAR M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LAZZARATO, M. *As revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida (Considerações Extemporâneas II)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

<sup>3</sup> A respeito da forma de operacionalizar um ensino de Filosofia como este aqui proposto, conferir o livro *Ensinar Filosofia, um livro para professores*, de Renata Lima Aspis e Sílvia Gallo.