

O HOMEM INCONFORMADO: AS EXPERIÊNCIAS DE ASSUJEITAMENTO E DE RESISTÊNCIA NO ESPAÇO URBANO

Cícero Menezes da Silva¹
UFBA
cmenezess@gmail.com

Introdução

Frente à atual indução exercida pelas forças hegemônicas produtoras de subjetivações,² fundamentalmente benévolas ao capital, as condições para a experiência³ da cidade desvelam-se imersas num alienado e aprisionado círculo pela saciedade das necessidades vitais, privando o homem de sua capacidade em resistir e, assim, autoconstituir-se. Este homem do presente, que é consumido pelo mote desejante,⁴ já não anseia cultivar aquilo que não se apresenta em estado breve, purificado, dócil e familiar. As lógicas da objetividade e da neutralidade, tão perseguidas pelo ideário moderno, são as ordens do dia para as operações urbanas, em detrimento das alteridades do espaço, do compartilhamento das micropráticas cotidianas daqueles que mantêm uma relação outra, fugidia, aos artifícios perversos do urbanismo hegemônico.⁵ São esses homens marginais e ordinários,

¹ Arquiteto e Urbanista, graduado pelo Curso de Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais (CAU/UnilesteMG). Atualmente, é mestrando em Processos Urbanos Contemporâneos pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (PPG-AU/FAUFBA).

² Ao discorrerem sobre a subjetivação ou produção de subjetividades, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, entre outros, referiram-se, não a um sujeito pessoal, mas a um modo intensivo de produção que, em um determinado campo social, institui um processo de sujeição da subjetividade à uma ordem estabelecida de dominação. Paul Veyne, interlocutor da obra de Foucault, escreve: “Pois, longe de ser soberano, o sujeito livre é constituído, processo que Foucault batizou como ‘subjetivação’: o sujeito não é ‘natural’, ele é modelado à cada época pelo dispositivo e pelos discursos do momento, pelas reações de sua liberdade individual e por suas eventuais ‘estetizações’,” que retomaremos mais adiante neste texto. (Veyne, 2011, p.178)

³ Walter Benjamin, em seus textos de 1913 e 1930, nos traz a distinção entre dois termos da língua alemã para se referir à experiência: “*Erlebnis*” e “*Erfahrung*”. Enquanto a “*Erlebnis*” alude à experiência vivida, cometida, característica do indivíduo solitário, a “*Erfahrung*” constitui uma experiência retida, sedimentada, transmissível, narrável, um legado coletivo. Porquanto, ao nos referirmos ao termo experiência, neste texto, primamos em destacar o acontecimento da “*Erlebnis*”, salvo nas ocasiões de maiores explicitações.

⁴ “Gilles Deleuze e Félix Guattari propuseram um outro conceito para o *desejo*. Para eles, o *desejo* não se efetua em planos de abstração, mas em planos concretos, de realidade: “Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. [...] Não é o desejo que se apóia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz.” (Deleuze & Guattari, 2010, p.43-44) Portanto, “mote desejante” refere-se a um conjunto, já construído, que reprime o autêntico desejo do sujeito enquanto produção.

⁵ Consideramos hegemônicos todos os “modelos” de planejamento, ordenamento, controle e disciplina dos espaços urbanos que ainda vigoram com intensidade na cidade. Esses “modelos” – desde a emergência do urbanismo enquanto disciplina que teve como marco o plano de Barcelona de Ildefons Cerdà em 1855, passando pelos ideais racionalistas dos modernistas reunidos em torno dos CIAM’s, até aos atuais Planejamento Estratégico e New Urbanism – vêm impondo e implantando suas regras e normas de coerção ao habitante da cidade.

sobreviventes às margens, ou mesmo, para além das “zonas luminosas”⁶ da cidade, aqueles que desafiam o saber/poder das forças construtoras dos desejos e atenuadoras das tensões inerentes ao espaço urbano, aqueles que escapam ao atual estágio de esvaecimento das possibilidades de apreensão⁷ da experiência da cidade.

Acerca do referido e sintomático grau de condicionamento da experiência, Walter Benjamin nos legou escritos que ajudam a elucidar a questão. O autor alemão, em suas teses de 1930, chama atenção para o empobrecimento da experiência, não para um depauperamento empírico de fazer ou cometer a experiência, mas para a incapacidade de reter, para o enfraquecimento da astúcia de transmitir experiências, o fim da “arte de contar”, cujas condições de realização, para ele, já se apresentavam nulas na sociedade capitalista moderna. Esse processo, ainda reiterado por Benjamin (1985, p.201), é temporalmente mais longínquo, advém de uma evolução secular das forças produtivas, e: “Nada seria mais tolo que ver nele um ‘sintoma de decadência’ ou uma característica ‘moderna’”. Neste trecho, o relevante para nós é que, mesmo consciente de que o discurso vivo da narrativa figurava-se em vias de extinção, o autor atribui uma nova beleza profética àquelas a sobreviver a este processo.

Essas narrativas, são hoje, as próprias ruínas que resistem aos ritmos da vida utilitarista estimulada pelo modelo produtivo quantitativista. Delega-se, então, ao homem inconformado dos nossos dias, a subversão a essa eficácia, e assim livrar-se do nível intensificado de adestramento, distanciando-se das convenções determinadas pelas leis e normas oficializadas. O inconformismo, revela-se assim, como estado potente de apreensão da cidade, como ação de resistência, um contra-poder ativador de situações de desvio e de tensão da experiência corrompida pela produção de desejos.

Às expensas desse processo de supressão e atenuação da experiência no espaço urbano, busca-se trazer à tona as tensões do atual regime de veridicção⁸ operado pelo poder de governamentalidade sobre os corpos, para desvelar a “experiência da diferença, do

⁶ Milton Santos (1996, p.221) identificou na cidade as suas “zonas luminosas”, regiões hegemônicas, racionalizadas, espetacularizadas, “constituídas ao sabor da modernidade e que se justapõem, superpõem e contrapõem ao resto da cidade onde vivem os pobres”, nas “zonas opacas” da cidade, áreas hegemônicas, obscurecidas, não espetacularizadas.

⁷ A apreensão é, aqui, cogitada a partir da confluência entre as concepções delineadas por Benjamin e Bataille acerca do conceito de experiência. Tratar-se-ia de algo que resta, do que se passa ou já passou. Vestígios (corporais-mentais) retidos e/ou estendidos, simultaneamente e/ou posteriormente à experiência cometida pelo indivíduo; ruínas, remanescências, obtidas de modo sensível e incognoscível, não através de um método cartesiano, cognoscente e/ou pré-estabelecido à experiência como o alcançado por meio das ciências.

⁸ Michel Foucault (1998) constrói uma crítica da “ação do tornar verdadeiro”, do “dizer verdadeiro”, isto é, das “regras da veridicção”, uma fabricação social e institucional das verdades em conformidade com o discurso em voga no momento.

diferente, do Outro, (...) uma experiência da alteridade” (Jacques, 2012, p.22), colocando em suspensão as individualidades enquanto resistência à homogeneização das práticas e à calmaria dos conflitos, dos quais, os beneficiados pelos processos de subjetivação tem se servido fartamente.

Inconformar-se

A emergência de uma esfera “social” deu-se a partir da incursão do doméstico na esfera política, resultando na transformação de suas distinções e convertendo o espaço público, outrora marcado pela possibilidade da ação entre todos os homens, em um lugar impossibilitador da ação, dada a dissimulada generalização de imposições à determinadas regras de conduta. Assim, a experiência da alteridade nos espaços urbanos é colocada em xeque, pois a demanda violenta pela necessidade de subsistência da vida delegou comportamentos ao tempo correlativo à experiência do homem. Conduzido pela extrema necessidade biológica de manutenção da vida, sintetizada pelo trabalho – sobretudo, a partir da emergência da Revolução Industrial e intensificada por meio de ideários surgidos de dentro dela, como os *Principles of Scientific Management* de Frederick Taylor – o homem moderno, ressalvo em raríssimas exceções, foi desestabilizado de sua faculdade apreensiva, pois o tempo para sua experiência fora moldado ao conformismo, extenuando assim sua potencial capacidade de ação.

Se na atualidade ainda experienciamos nossas cidades imersos numa condição de acedia em relação à administração da vida operada pela sociedade, torna-se urgente o desencadeamento de ações inconformistas potencialmente capazes de retomar o que nos fora subtraído: a “ação espontânea” ou a “reação inusitada” (Arendt, 2007, p.50). Fruto deste processo de socialização, isto é, desta administração calculista da vida, o urbanismo tem obtido êxito em seu encargo mor, a normalização dos comportamentos do homem. Partindo desses pressupostos, conclui-se que, o tempo destinado à experiência do homem na cidade contraiu-se, convertendo a um estado patológico de percepção de um presente eterno e sem lembranças, equivalendo-se às triviais expressões: “não tenho tempo” ou “estou perdendo tempo”. Isto não implica uma conotação de que o tempo para experiência tenha se esgotado, muito mais grave, significa que a possibilidade de sua apreensão encontra-se em uma condição profundamente debilitada.

É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação uns aos outros, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com o seu principal instrumento, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. (Arendt, 2007, p.51)

Inconformar-se é, sobretudo, não aceder à imposição do social. É tornar-se associal. É inventar maneiras de resistir à normalização das condutas. É tornar-se anormal. Criar linhas de fuga à dominação. Escapar aos números estatísticos homogeneizantes. É um não permitir-se formar ou conformar à ordem hegemônica dos comportamentos. A virtude do homem inconformado é delinear no tempo a experiência do espaço. Um tempo outro, que escapa ao relógio, o tempo físico que independe da ação do homem, e torna-se permanência, atravessamento, temporalidade da experiência vivida. Este tempo outro, circunscreve no presente do homem uma experiência entre o tempo vivido e o tempo que ainda não é, delinea no agora uma relação entre recordação e projeção.

A potência⁹ de si

“Vivo de experiência sensível, e não de explicação lógica” (Bataille, 1992, p.39)

Aventuramo-nos a dizer que o homem inconformado vivencia uma experiência sensível da cidade; ele é, como, o homem que Benjamin enalteceu no início do século XX: “O homem que lê, que pensa, que espera, que se dedica à *flânerie*,¹⁰ pertence do mesmo modo que o fumador de ópio, o sonhador e o ébrio, à galeria dos iluminados. E são iluminados mais profanos” (Benjamin, 1994, p.33), que lampejam nos “clarões”¹¹ de seu tempo, uma “luz menor”¹², intermitente, fugidia, lenta e frágil. Esse homem inconformado, detentor de uma “iluminação profana”¹³, mobiliza fugas sucessivas de seu domínio, para um estado em

⁹ Cogitamos, com a contribuição de Foucault, a potência como resistência à imposição exercida pelo poder. É, como se a potência fosse alguma capacidade de auto constituição do sujeito e o poder a capacidade externa de conduzi-lo.

¹⁰ A *flânerie* é o exercício do *flâneur*, uma figura mítica, vivida por um homem ocioso, vadio e observador da vida urbana de uma época específica: ele fora recriado por Baudelaire em sua vida e obra, a partir do texto *Le peintre de la vie moderne* (1863), e retomado por Benjamin no início do século XIX em diversos textos.

¹¹ Didi-Huberman (2012), em seu livro *A sobrevivência dos vaga-lumes*, reconhece lacônicos lampejos infiltrados nos clarões ofuscantes dos “ferozes projetores”, isto é, os vaga-lumes representando um núcleo indestrutível da experiência histórica frente ao domínio da cultura espetacular.

¹² “Assim como existe uma literatura menor – como bem o mostraram Gilles Deleuze e Félix Guattari a respeito de Kafka –, haveria uma *luz menor* possuindo os mesmos aspectos filosóficos: ‘um forte coeficiente de desterritorialização’; ‘tudo ali é político’; ‘tudo adquire um valor coletivo’, de modo que tudo ali fala do povo e das ‘condições revolucionárias’ imanentes à sua própria marginalização.” (Didi-Huberman, 2012, p.52)

¹³ Podendo ser entendida como uma atividade do pensamento, a *iluminação profana*, conceituada por Benjamin, remete a um elemento de radicalização política mobilizado pela experiência do movimento surrealista, isto é, a própria embriaguez. “A superação autêntica e criadora da iluminação religiosa não se dá através do narcótico. Ela se dá numa *iluminação profana*, de

potência de embriaguez – compreendida, aqui, como uma conjunção de forças interiores que incitam a dissolução da sujeição, abrindo e, assim, alterando a percepção da experiência do ser no mundo, sem, contudo, depender necessariamente de qualquer substância narcótica para ser ativada – ofertando ao homem de hoje, a possibilidade de canalizar energias inconformadoras para resistir ao atual estágio de extrusão de sua individualidade implicada pelos domínios do conhecimento apriorístico da experiência, isto é, pelo método racionalista de viver fixado pelo regime de verdade operado pelo poder soberano.¹⁴

Benjamin, ao conclamar para a experiência revolucionária da embriaguez, nos revela a “mais terrível de todas as drogas – nós mesmos – que tomamos quando estamos sós” (Benjamin, 1994, p. 33). Assim, aos “iluminados mais profanos” propomos o primeiro entrecruzamento, convergindo para o que Georges Bataille, em seu ímpio saber, se propôs: colocar em xeque sua própria autoridade,¹⁵ arriscar-se, voltar-se para “si mesmo”,¹⁶ para aquilo que – em si – não se encontrara acedido.

É a separação do transe dos domínios do saber, do sentimento, da moral, que obriga a *construir* valores reunindo *de fora* os elementos destes domínios sob a forma de entidades autoritárias, quando, no fundo, não era preciso procurar muito longe e, ao contrário, entrar em si mesmo para aí encontrar o que faltou, a partir do momento em que se contestaram estas construções. (Bataille, 1992, p.17)

Aí, Bataille convida o sujeito à uma viagem. Uma viagem para dentro de “si mesmo”, onde não é necessário portar nada além daquilo que já se contém. Trata-se de lançar-se em extrapolação aos limites de sua própria zona de domínio, uma experiência¹⁷ do não-

inspiração materialista e antropológica, à qual podem servir de propedêutica o haxixe, o ópio e outras drogas. (Mas com grandes riscos: e a propedêutica da religião é a mais rigorosa.)” (Benjamin, 1994, p. 23)

¹⁴ De acordo com Michael Hardt e Antonio Negri, enquanto a soberania moderna, conceituada desde *O Leviatã* de Thomas Hobbes, foi marcada por uma lógica transcendente de governo que centralizou o poder, a atual relação de soberania instala uma lógica imanente de desenvolvimento e expansão do capital, ocasionando a descentralização do governo. Isso coincide com o enfraquecimento da sociedade disciplinar, que deixou escapar de seu domínio os dispositivos de disciplina produtores de subjetivações, transpondo-os para o campo social e, com isso, fazendo emergir uma sociedade de controle que se autodisciplina. “A soberania tornou-se virtual (mas nem por isso menos real) e é efetivada sempre e em toda parte pelo exercício de disciplina.” (Hardt & Negri, 2001, p. 352)

¹⁵ “O paradoxo na autoridade da experiência: fundada no colocar em questão, ela é colocar em questão a autoridade; colocar em questão positivo, autoridade do homem se definindo como colocar em questão de si mesmo.” (Bataille, 1992, p.15)

¹⁶ Para Geoges Bataille (1992, p.17), “‘si mesmo’ não é o sujeito isolado do mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão do sujeito e do objeto.” O sujeito como o não-saber e objeto como o desconhecido.

¹⁷ “A experiência, em Bataille, não é conhecimento e não deve ser entendida como *erlebniz*, nem como *erfahrung*, não tendo, pois, o sentido de ‘imediatividade pré-reflexiva dos encontros entre o eu e o mundo’, do primeiro, nem o de ‘sabedoria acumulada’, do segundo. Ela também não é uma técnica recorrente que se adquire e se pratica, mas o acontecimento no qual o corpo se coloca na via do excesso e da consumação de si. Em princípio, ela se caracteriza como ocorrência ‘interior’ ao sujeito, que ao consumir-se, desativa o campo de ação da consciência, afirmando o corpo em pura perda. A experiência é um acontecimento interior ao sujeito e exterior ao saber, constituindo-se, assim, como margem em que uma operação de intimidade evanescente se revela na ignorância do não-saber.” (Borges, 2011, p.87)

saber que ultrapassa o conhecimento como fim, orientando-se em direção a um estado de selvageria de “si mesmo”. Nestas condições, a razão universal e homogênea, ao invés de meio, torna-se obstáculo:

O não-saber comunica o êxtase – mas somente se a possibilidade (o movimento) do êxtase já pertencesse, em qualquer grau, àquele que se desveste do saber. (A restrição é tanto mais admissível que, desde o princípio, eu quis o extremo do possível, que não há possível humano ao qual eu não esteja obrigado, nestas condições, a recorrer.) O movimento anterior ao êxtase do não-saber é o êxtase frente a um objeto (que este seja o ponto puro – como o exige a renúncia às crenças dogmáticas, ou alguma imagem perturbadora). Se este êxtase frente ao objeto é inicialmente dado (como um possível) e se suprimo, mais tarde, o objeto – como o faz fatalmente a “contestação” – se, por esta razão, entro na angústia – no horror, na noite do não-saber – o êxtase está próximo e, quando ele acontece, derruba-me mais longe do que nada imaginável. Se eu tivesse ignorado o êxtase perante objeto, não teria atingido o êxtase na noite. Mas *iniciado*, como o era, ao objeto – e a minha iniciação representara a penetração mais longínqua no possível – eu só podia, na noite, encontrar um êxtase mais profundo. Desde então, a noite, o não-saber, será cada vez o caminho do êxtase onde me perderei. (Bataille, 1992, p.132)

Esta referida perda corresponde à imagem do sujeito imerso em sua “experiência interior”, que é a própria experiência do êxtase, isto é, uma experiência de contestação que conclama o corpo na consumação de si, hiante em atingir o “extremo do possível” no enalço a um incorruptível não-saber. Há, sem dúvida, um elemento profano de ligação entre o estado de “êxtase na noite” (noite equivalendo-se ao não-saber) e o estado de “embriaguez” percorrido por Benjamin. Ambos conduzem à perda, ao desconhecido, à negação do conhecimento, do já explorado ou subjetivado. Ambos conduzem à uma “iluminação profana do pensamento”. Ver aflorar no homem essa excitação inconformada, contestadora, que o desveste de seu próprio saber, é vê-lo caminhar em direção a um estado potente de apreensão, uma angústia que não cessa de tensioná-lo e de afetá-lo, que o consome e que lhe assusta. “Mas que desperdício se ele se esquivar: sofre da mesma maneira, humilha-se, torna-se estúpido, falso, superficial. A angústia evitada faz de um homem um jesuíta agitado, mas em vão.” (Bataille, 1992, p.41)

Distanciando-se deste “ascetismo jesuíta”, que conforme Foucault aponta para a anulação de si, assumimos a angústia do não-saber como alento, cogitando a experiência da cidade a partir de uma condição cognoscível de fuga do já vivido, ampliando assim, as vivências, os riscos, os acontecimentos e as repercussões desses acontecimentos na vida.

Assim, confiamos a apreensão da experiência aos segredos da consciência, que ao serem esquadrihados e interseccionados pela memória, oferecem a possibilidade de ser, potencialmente, revelados, inventados e transmitidos em narrativas a partir de uma comunicação do sujeito “consigo mesmo”, uma evasão à ordem racionalista do conhecimento, que expõe as ruínas elididas em seu corpo e em sua mente a partir de um enlevado estado de pensamento.

A fabricação de si

“O sujeito deve ir em direção a alguma coisa que é ele próprio.” (Foucault, 2006, p.302)

A “iluminação profana do pensamento” (Benjamin, 1994, p.33) como fuga do conhecimento, isto é, tomada de sensações adversas à sujeição exercida pela gestão de comportamentos operada pela biopolítica, constitui uma potência que possibilita ao homem exercer um poder sobre si mesmo em reação às técnicas de dominação urbanística, “afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2006, p.306). Isto nos leva a suscitar que, para alcançar a apreensão da experiência da alteridade na cidade, recorramos primeiramente ao que Foucault concebeu em um de seus cursos ministrados no *Collège de France* (1981-1982). Nesta ocasião, o autor retoma a noção grega do “cuidado de si mesmo”¹⁸ como um exercício capaz de articular pontos de resistência ao assujeitamento ou à dita subjetivação impositiva. Esta iniciativa – que corresponde a um mecanismo de resistência da ética em relação à política, isto é, a ação de si sobre si em relutância à ação de homens sobre outros homens – resulta noutro processo, a “transformação de si por si próprio” (Veyne, 2011, p.180) a que Foucault designou: estética da existência ou estetização.

Vislumbrando outro modo de experienciar as nossas cidades, esse processo de estetização nos possibilita tramar linhas de fuga às percepções de docilidade, submissão e conformismo empreendidas pelas práticas de governo vigentes, que por sua vez, pretendem, através de suas estratégias de apaziguamento, transformar o espaço público em bens

¹⁸ “Com este termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoú*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoú* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc.” (Foucault, 2006, p.4)

consumíveis.¹⁹ Contudo, essa capacidade ética de autoconstituição, que leva o sujeito à transformação de si ante aos fluxos da soberania e de seus “dispositivos de condução de condutas”, é o que desperta-lhe a capacidade de contestação a certos enunciados urbanos do dizer verdadeiro.

Assim, engendramos, aqui, um segundo entrecruzamento: a “iluminação profana do pensamento” – virtude abrangida pelo homem inconformado – como um exercício de estetização, hábil em levar o sujeito à fabricação de si por si mesmo numa aspiração à “emancipação social”²⁰. Mas, conforme salienta Frédéric Gros, esta realização estética, que orienta-se em direção à individualidade própria do sujeito, deve ser abordada com ténue “cuidado” para não se correr o risco de empossá-la como um “dandismo da singularidade” (pensado por Charles Baudelaire), nem como um “lirismo da transgressão” (desenvolvido pelo próprio Georges Bataille):

Pois, muito apressadamente faz-se de Foucault o arauto do individualismo contemporâneo cujos desvios e limites são denunciados. Vez ou outra ouvimos que, diante da ruína dos valores, Foucault, recorrendo aos gregos, teria cedido à tentação narcísica. Teria proposto como ética compensatória uma “estética da existência”, indicando a cada qual o caminho de um desenvolvimento pessoal através de uma estilização do eu, como se a suspensão de um pensamento, estagnado no “estágio estético”, com todos os seus avatares narcísicos, pudesse compensar a perda do sentido. (Gros, 2006, p.642-643)

Contudo, faz-se pertinente delinear uma importante distinção entre as duas noções de individualidade referidas mais acima, à qual são levadas à comparações, com excesso de redução e imprecisão, quanto à intensidade da relação que as aproxima da definição de “si mesmo” empreendida por Foucault. Se, por um lado, Baudelaire descreve, como dândi, a atitude de um homem “criado no luxo e acostumado a ser obedecido desde a juventude”, (Baudelaire, 1996, p.47) que – embora mais preocupado com a *distinção* de sua casta, ainda distingue-se pela exuberante elegância ostentada por sua aparência, por seus modos e por sua linguagem – vive à espreita de uma vida leviana e superficial explicitada pelo gozo ao lazer e ao ócio; por outro lado, a “transgressão lírica”, pensada a partir de Bataille, põe em operação forças heterogêneas que violam o sagrado por meio de uma experiência excessiva que força a

¹⁹ Sobre esta passagem, consulte-se os textos: “Industrialização e urbanização – noções preliminares” (Lefebvre, 2001, p.11-34) e “Pátria, empresa e mercadoria” (Vainer, 2002, p.75-103).

²⁰ Situação onde o sujeito seria de fato capaz de agir, afirmando assim sua condição singular de liberdade frente ao mundo, desestabilizando em alguma instância o que Hannah Arendt nos apresentou como dolorosa realidade em *A condição humana* (2007), ou seja, a predominância do *oikos* sobre a esfera pública.

superação do limite. Neste âmbito do sagrado, a noção de Deus é obstáculo findado de modo a limitar a potência do homem. Assim, a transgressão é o gesto que excede o saber e o enunciado, pondo o homem, no abdicar de sua própria autoridade, em convergência a “si mesmo”, até o término do possível, alheio à qualquer interferência ou ordem de dominação que possa ser advinda de fora.

Finda esta breve distinção, torna-se límpido perceber que, mesmo em plena posse de sua individualidade – esta sim, fruto de uma atitude narcísica convertida em individualismo e limitada a uma mera acedia à condição burguesa –, o dândi não guia-se em direção a um exercício estetizante aos modos helênico-românicos retomados na investida de Foucault ao “cuidado de si”, mas caminha à passos largos em direção à ciência que investiga o julgamento do belo, concebida como estética a partir do século XVIII, principalmente por meio das contribuições de Immanuel Kant. Já em Bataille, o movimento da transgressão – apesar de convergir para a pequenez do individualismo – abrange o conteúdo mais potente que violenta o sagrado: a profanação. Reiterando a proposição cometida no primeiro entrecruzamento, empreendido nas linhas anteriores deste texto, o entrar em “si mesmo”, proposto por Bataille, em subversão às forças de dominação, constitui um caro antecedente para a abordagem do exercício estético da ética do “cuidado de si”. Assim, embora a noção batailliana de “si mesmo” caracterizar uma imanente realização ética, sua tendência ao hermetismo não lhe permite instaurar um exercício estético. Nesse sentido – mas sem abrir mão desta noção de “si mesmo” forjada por Bataille, que nos serve de instrumento para pensarmos a elaboração singular –, cogitamos a “iluminação profana do pensamento” como condição exímia para engendrar uma operação estética, operação esta capaz de levar o sujeito – imerso em seu próprio processo de fabricação – à construir oportunidades de articulação com o Outro.

O descobrir o Outro

“O cuidado de si é, portanto, atravessado pela presença do Outro.” (Gros, 2006, p.650)

Não obstante, o “cuidado de si”, para Foucault, não afluí para uma técnica hermética, ele é atravessado pela presença do outro desde seu princípio, pois implica o “desarraigar-se até da própria infância” (Foucault, 2006, p.650) através da prática de si. Trata-se de uma capacidade ética de autoconstituição, que não atua isolada no sujeito em relação ao

Outro, que por sua vez, situa-se como figura indispensável no processo de estetização do sujeito. Este “sujeito, descoberto no cuidado, é totalmente o contrário de um indivíduo isolado: é um cidadão do mundo. O cuidado de si é, pois, um princípio regulador da atividade, de nossa relação com o mundo e com os outros“ (Gros, 2006, p.652). Por conseguinte, o “cuidado de si”, logo traduz-se numa práxis que implica um processo de intersubjetivação entre a constituição individual e a subjetivação coletiva. Francisco Ortega investiga à fundo esta relação intersubjetiva designada como a noção de “amizade”, emergente na última fase da obra de Foucault:

O poder é um jogo estratégico. A nova ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel, que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação. Precisamente este jogo com o poder (entendido como possibilidade de dirigir e mudar o comportamento do outro) torna a amizade algo fascinante. (Ortega, 1999, p.168)

Este conceito de amizade nos leva a suscitar uma relação de reciprocidade no processo constituinte de subjetivação, pois, a experiência que descobre o Outro na cidade trata de uma operação de resistência à subjetivação hegemônica. Assim, a ação política, que aspira à confirmação da espontaneidade entre os indivíduos, é o mote a ser evitado pelas estratégias de pacificação urbanística. Nesse sentido, o Outro urbano, é também, o homem inconformado com o regime de verdade operado pelas práticas de contenção das tensões e de produção de consensos, aquele que resiste à demanda ofuscante e homogeneizante de sua individualidade, relutante em inventar outras configurações, não institucionalizáveis, de existência.

Ora, é preciso, aí, resgatar o sentido deleuziano da diferença, negado pela gestão calculista da vida na cidade: “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo” (Deleuze, 2006, p.8). Portanto, nesse viés, a experiência na cidade caminharia em direção às relações de troca com o Outro, expressão coletiva das diferentes estéticas de existência, uma multiplicidade de individualidades potentes de serem apreendidas.

Considerações finais

Este homem Outro, inconformado, fruto do próprio exercício estetizante, advindo de uma “iluminação profana do pensamento”, questiona – mesmo insustentando um estado de

plena consciência –, as verdades que lhe são impostas por outro, ou um conjunto hegemônico de outros, e resiste, cria, inventa na cidade maneiras de enfrentar e de coexistir com tais verdades. São astúcias adquiridas por meio da apreensão de sua experiência, um jogo incessante em que ele aposta a própria vida. De tal modo, ele é, simultaneamente, o “si mesmo” de um processo estético que “constitui-se a si próprio” transversalmente, atravessado e subjetivado por autoconstituições de tantos Outros, sem, contudo, instaurar uma unanimidade de forças atuantes, e enfim, num processo de relutância às estratégias de subjetivações dominantes conduzidas pelo urbano.

Nesse sentido, sustentamos que a “iluminação profana do pensamento” – uma inconformação cognoscente, aos modos bataillianos, que impossibilita uma formação cartesiana – alcançada no intercruzamento do “cuidado de si” com o “cuidado dos outros”, oferece um potencial acionador para a experiência de apreensão da alteridade na cidade e para sua eventual transmissão. Desse modo, por meio do cruzamento entre um processo de subjetivação “menor” e uma técnica de si, a estrutura mental do sujeito pode revelar potencialmente sua criatividade, virtualizando sua expressão, isto é, não a reduzindo puramente ao real ou ao seu imaginário, mas expandindo-a por meio da força de extrusão com que ele extrai de si as imagens, rebatendo-as no real.

Todavia, a pergunta que emerge nesse exercício de apreensão sobre o experienciar a cidade é: seremos capazes de ativar esses mecanismos sofisticados de resistência ao triunfante processo de apaziguamento dos espaços coletivos, que por meio das suas estratégias de adestramento, subtraem o direito à cidade daqueles que não se rendem à legitimação e normatização das práticas? Nessa operação de apaziguamento o Outro é varrido para fora dos lugares de interesse, e o que se testemunha na “colonização” de tais lugares é a ofuscante acedia dos adeptos a um projeto de controle excessivo de seus próprios comportamentos. Assim, o desafio se faz vigente, não por contingência – pois, sustentamos que a atual e perversa condição da cidade fora minuciosamente calculada para encontrar-se como tal, e que desde a emergência do urbanismo enquanto disciplina, ele age como governo, como aparelho de gestão dos vivos²¹ –, mas pela extrema urgência em consolidar outras formas mais libertárias de intervenção, invenção e produção da/cidade.

²¹ Expressamos, aqui, ideias extremamente afetadas pelos potentes debates ocorridos na disciplina “Teoria contemporânea e o campo urbano: corpo, técnica e política”, ministrada por Fernando Gigante Ferraz no âmbito do PPG-AU/FAUFBA, durante o segundo semestre de 2014.

Referências

- Vainer, C. 2000. Pátria, empresa e mercadoria. In: Arantes, O., Vainer, C. & Maricato, E. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*, Petrópolis, Vozes.
- Arendt, H. 2007. *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Bataille, G. 1992. *A experiência interior*, São Paulo, Editora Ática.
- Baudelaire, C. 1994. *Sobre a modernidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Benjamin, W. 1994. *Obras escolhidas. Volume I. Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo, Brasiliense.
- Borges, L. A. 2011. *O Louvor do Excesso: experiência, soberania e linguagem em Bataille*, 215p. São Paulo, Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Deleuze, G. 2006. *Diferença e Repetição*, Rio de Janeiro, Graal.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1995. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1*, Rio de Janeiro, Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1997. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5*, São Paulo Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 2010. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, São Paulo, Ed. 34.
- Didi-Huberman, G. 2011. *A sobrevivência dos vaga-lumes*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Foucault, M. 1999. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*, Rio de Janeiro, Edições Graal.
- Foucault, M. 2006. *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes.
- Gros, F. Situação do curso. In: Foucault, M. 2006. *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes.
- Hardt, M.; Negri, Antonio. 2001. *Império*, Rio de Janeiro, Record.
- Jacques, P. 2012. *Elogio aos errantes*, Salvador, EDUFBA.
- Lefebvre, H. 2001. *O direito à cidade*, São Paulo, Centauro.
- Nietzsche, F. 2005. *A visão dionisíaca do mundo*, São Paulo, Martins Fontes.
- Ortega, F. 1999. *Amizade e estética da existência em Foucault*, Rio de Janeiro, Edições Graal.

Santos, M. 1996. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, São Paulo, Hucitec.

Veyne, P. 2011. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.