

O CORPO COMO CAMPO DE FORÇAS: ELEMENTOS PARA UMA FILOSOFIA POLÍTICA DA DIFERENÇA

Átila Brandão Monteiro¹

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

 <https://orcid.org/0009-0004-9213-2250>

E-mail: atila.monteiro@ufpi.edu.br

RESUMO:

Este artigo propõe uma abordagem filosófico-política do corpo a partir das contribuições de Nietzsche, Foucault e Deleuze & Guattari, com o intuito de investigar os processos de subjetivação, dominação e produção da diferença nas sociedades contemporâneas. Partindo da crítica à concepção tradicional da política centrada em instituições e decisões racionais, argumenta-se que o corpo e a dimensão desejante constituem instâncias fundamentais da vida política. Por meio de uma análise conceitual e genealógica, são explorados os modos pelos quais os corpos são organizados, normalizados e capturados por práticas discursivas, saberes e instituições, mas também como neles residem forças de resistência, criação e transformação. Ao destacar a dimensão micropolítica das relações sociais, o texto visa contribuir para uma compreensão da política que integre o inconsciente, os afetos e a diferença como operadores fundamentais na produção de modos de vida e de subjetividades.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; Desejo; Diferença; Filosofia política; Micropolítica.

THE BODY AS A FIELD OF FORCES: ELEMENTS FOR A POLITICAL PHILOSOPHY OF DIFFERENCE

ABSTRACT:

This article proposes a philosophical-political approach to the body based on the contributions of Nietzsche, Foucault, and Deleuze & Guattari, aiming to investigate the processes of subjectivation, domination, and the production of difference in contemporary societies. Starting from a critique of the traditional conception of politics centered on institutions and rational decisions, it argues that the body and the dimension of desire constitute fundamental instances of political life. Through a conceptual and genealogical analysis, the article explores the ways in which bodies are organized, normalized, and captured by discursive practices, knowledges, and institutions, while also examining how they harbor forces of resistance, creation, and transformation. By highlighting the micropolitical dimension of social relations, the text seeks to contribute to a political understanding that integrates the unconscious, affects, and difference as key operators in the production of ways of life and subjectivities.

KEYWORDS: Body; Desire; Difference; Political philosophy; Micropolitics.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza – CE, Brasil. Professor(a) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina – PI, Brasil.

Introdução

Este artigo tem como objetivo a explicitação da questão política do corpo e da subjetividade, a partir das filosofias da diferença de Nietzsche, Foucault, Deleuze & Guattari. Procuraremos observar como esta articulação teórica, que gira em torno, dentre outras coisas, das questões sobre a constituição sociopolítica dos sujeitos por um viés heterodoxo, pode fornecer subsídios para pensarmos sobre problemas contemporâneos, especialmente no que diz respeito à articulação entre a análise política e temas que não lhes são imediatamente vinculados como o corpo, a subjetividade, o desejo e a diferença. Pretendemos trazer à tona e explicitar justamente esta articulação com o intuito de observarmos como ela ecoa nos processos sociais de determinação das individualidades e de produção de identidades coletivas, bem como se desdobram nas formas de dominação e captura social vigentes no capitalismo contemporâneo.

Os autores que formam nosso referencial teórico convergem, dentre outras coisas, na compreensão de que o corpo e a subjetividade não se constituem como entidades neutras e tampouco carregariam algum tipo de essencialidade dada, mas que funcionam enquanto produções por mecanismos sociais. Friedrich Nietzsche desenvolve tais aspectos através da sua concepção de corpo como multiplicidade (Nietzsche, 2005) e da moral como uma organização coercitiva desta multiplicidade, que lhe dá uma forma através de processos de sujeição e assenhoreamento (Nietzsche, 2009). Aqui o corpo é entendido como um conjunto de forças, denominado pelo filósofo como Vontade de Potência (*Wille Zur Macht*), se apresentando como uma espécie de “excedente pulsional” (Giacchia, 2014) indeterminado que espera por algum tipo de determinação social para adquirir uma forma estável. Está é produzida através da propagação de uma série de valores que configuram um determinado modo de vida no seio do qual cada corpo é “configurado”. Em suma, Nietzsche entende que os corpos que compõem um agrupamento social qualquer não possuem uma natureza essencial, sendo, mesmo em sua individualidade, determinados pelos valores que unem o grupo.

No que se refere mais especificamente a ordenação do corpo através de mecanismos institucionais, práticas específicas e saberes localizados, Michel Foucault aprofunda a discussão nietzschiana ao propor a existência de um “poder disciplinar” (Foucault, 2013) responsável por inscrever nos corpos as demandas sociais e as exigências de racionalidade relativas às sociedades em que se produzem. Tais práticas e saberes modelam paulatinamente os corpos, instaurando uma forma padrão de subjetividade, a partir da qual os próprios “sujeitos” se tornam cúmplices involuntários do mesmo processo que os subjugam. Uma das ferramentas mais sutis e poderosas é a produção de um “normal”, uma norma padrão naturalizada que ofusca o próprio processo de sua constituição, como por exemplo o que distingue razão de loucura (Foucault, 2014) ou as formas “sadias” de sexualidade (Idem, 2017). Nesse sentido, o poder relativamente invisível que produz os corpos/sujeitos, torna-se retroalimentado e ganha novos trabalhadores ao seu serviço. Isso faz com que Foucault pense o poder em uma sociedade como uma malha ou uma rede que se propaga exponencialmente, formando novos sujeitos através de um sutil *assujeitamento* (ibidem).

No entanto, além da materialidade das práticas institucionais que dispõe dos corpos e da reprodução epistêmica de certo status de normalidade que dispõe das mentes e da racionalidade padrão, é preciso observar que o processo de cumplicidade dos corpos/sujeitos produzidos e produtores desta mesma rede de poder contam com elementos inconscientes, relativos aos afetos ou à dimensão desejante do ser humano. Deleuze e Guattari retomam a noção de multiplicidade discutida anteriormente por Nietzsche, atualizando ao contexto das sociedades contemporâneas com suas instituições, normas e organizações, para pensar como os fluxos excessivos do desejo são configurados pelas demandas sociais (Deleuze; Guattari, 2011). Apontam então a constituição dos indivíduos como resultante dos processos de produção de circuitos do desejo, através dos quais

estes são minimamente organizados. Tal discussão desemboca na concepção de “micropolítica”, isto é, do que circula nas relações sociais em termos de afetos, do que está intimamente ligado às práticas e saberes mas que não se confunde com elas, passando até mesmo despercebido, por assim dizer, já que opera a um nível “molecular”, isto é, inconsciente. Pois nesse caso, não se fala apenas de indivíduos e instituições, que configurariam assunto de uma macropolítica, o nível “molar” das discussões, e sim em corpos que são dissolvidos de sua unidade em termos de fluxos organizados e canalizados, mostrando que o inconsciente, longe de dizer respeito apenas a interioridade do indivíduo, é social e político. (Idem, 2012)

Nesse sentido, pretendemos sugerir que uma *filosofia política do corpo*, que pode se constituir através da articulação destes conceitos, refere-se a uma abordagem crítica que toma o corpo não apenas como objeto biológico ou simbólico, mas como instância central na constituição das relações de poder, dos processos de subjetivação e da organização social. Em vez de pensar a política exclusivamente nos termos das instituições, leis ou decisões conscientes, esta perspectiva desloca o foco para as forças que atuam na formação dos corpos e das subjetividades — incluindo o desejo, os afetos, as práticas e os discursos. Por consequência, esta reflexão traz consigo e de forma implícita, também a questão da diferença, a medida que lida com campos intensivos de força em contínua variação, antes do que com formas políticas já estabelecidas. Trata-se de uma filosofia política que se dá no nível micropolítico, onde o social e o político atravessam o inconsciente e a materialidade da vida, revelando que todo corpo é já um campo de disputas, capturas e possibilidades de resistência.

1. Problema: uma política do corpo

Tematizar o corpo como uma questão vinculada à política não é algo exatamente desconhecido na literatura filosófica, remetendo às discussões de Thomas Hobbes e de Baruch de Spinoza, por exemplo. Entretanto, ainda nos dias de hoje este tema provoca certo espanto ou desdém, especialmente quando tomamos o corpo como o foco central da política, como seu âmbito de atuação privilegiado, ou quando se afirma que a discussão sobre afetos e desejos teria algo a acrescentar nos debates sobre problemas sociais. Segundo Safatle,

Normalmente, acreditamos que uma teoria dos afetos não contribui para o esclarecimento da natureza dos impasses dos vínculos sociopolíticos. Pois aceitamos que a dimensão dos afetos diz respeito à vida individual dos sujeitos, enquanto a compreensão dos problemas ligados aos vínculos sociais exigiria uma perspectiva diferente, capaz de descrever o funcionamento estrutural da sociedade e de suas esferas de valores. Os afetos nos remeteriam a sistemas individuais de fantasias e crenças, o que impossibilitaria a compreensão da vida social como sistema de regras e normas. (2020, p. 37)

Todavia, aparentemente essa perspectiva da política é insuficiente se tomada isoladamente. Variadas formas de crítica política parecem fracassar ao deixar de lado a discussão sobre os desejos e afetos, como, por exemplo, o materialismo histórico-dialético tradicional e sua crítica da *ideologia* como forma dominante de pensamento que deveria ser criticada para que assim a verdade das contradições sociais viessem à tona, tomando a ação política (revolucionária) como desdobramento de um processo consciente de constatação da falsidade da representação ideológica dominante (Marx; Engels, 1998). Grosso modo, segundo esta visão bastaria que tivéssemos consciência da falsificação ideológica das classes dominantes para que nossa ação política se orientasse em direção da liberdade e da emancipação. Contudo, não fora no seio das revoluções orientadas por esse paradigma que ressurgiram formas de opressão, como as observadas no desenrolar histórico, por exemplo e de forma paradigmática, da Revolução Russa? Teria a crítica

acertado o seu alvo e mesmo assim se desdobrado em algo semelhante ao que era criticado? Não queremos aqui simplesmente polemizar com a tradição marxista ou com a crítica política calcada nas análises da ação política racional e consciente, mas sim chamar a atenção para uma perspectiva que precisa ser considerada para além desses moldes. Ainda segundo Safatle,

é possível que uma perspectiva crítica precise atualmente partir de uma compreensão distinta do que é uma sociedade. Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Deveremos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções. (2020, p. 15-16)

Assim, somos levados a perceber que se “tudo é político”, segundo uma máxima relativamente aceita, precisamos notar também que “toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 99), isto é, que a política se exerce não apenas ao nível das instituições, normas, leis, etc., vinculados às instâncias conscientes de decisão e racionalidade (macro); mas também em termos de afetos, desejos, e disposições vinculadas à dimensão inconsciente e à corporeidade (micro) – e, principalmente, que ambas caminham juntas, são inseparáveis apesar de funcionarem de forma distinta. Estas últimas longe de se apresentarem como elementos de irracionalidade, obedecem, pelo contrário, a uma lógica própria que é preciso compreender para que problemas sociopolíticos como os da “servidão voluntária”, do fascismo, do autoritarismo e inúmeras formas de opressões contemporâneas ganhem alguma inteligibilidade. A tematização do corpo nos permite enxergar, inclusive, os problemas que não poderiam ser vistos sem esta perspectiva do inconsciente, isto é, dos desejos, do sexo e afetos como poderia dizer alguém como Wilhelm Reich a respeito do fascismo:

Não se compreendeu que o fascismo é, ideologicamente, a resistência de uma sociedade sexual e economicamente agonizante, às tendências dolorosas mas decididas do pensamento revolucionário, para a liberdade tanto sexual como econômica: libertação esta que, só de a imaginar, provoca um medo enorme no homem reacionário. (Reich, 1988, p. 65)

Por outro lado, ver a questão do corpo como política também é colocar em pauta a *diferença* enquanto um problema político: ou seja, dos processos sociais de produção, redução, controle, organização ou repressão do novo e inaudito, daquilo que escapa, desvia ou excede às normas e padrões socialmente estabelecidos, que pode ser visto como uma ameaça ou mesmo sê-la de fato. E como o corpo parecer ser o lugar privilegiado da diferença, como pretendemos apresentar, o próprio corpo é assunto social e político – e a diferença um problema político, estético e até mesmo ontológico. Parece-nos que a diferença é vista, no mais das vezes, com uma tal desconfiança que podemos facilmente colocá-la no patamar de uma ameaça: ela parece despertar os afetos do medo e do ódio, vizinhos do ressentimento e da sua lógica de repulsa daquilo que difere. Assim, “a diferença é o monstro. Não deve causar espanto o fato de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do Mal destinada à expiação” (Deleuze, 2018, p. 54)

Ou então, a diferença pode ser vista num tipo de jogo de cartas marcadas, como a oposição entre identidades previamente ou naturalmente determinadas, como simples *diversidade* em coexistência pacífica, salvando-nos do seu suposto caráter ameaçador: “a partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se salvar a diferença, representando-a”, isto é, fornecendo-

lhe algum molde conceitual que a torne *familiar*, e que permita livrar-nos da angústia do desconhecido. Nesse sentido, “a diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao momento feliz, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião” (Deleuze, 2018, p. 55). Assim organizada, e porque não dizer “domada”, politicamente a diferença pode tornar-se uma *riqueza* ou *manancial* natural, em pelo menos dois sentidos: como a solução de todos os problemas sociais pelo “multiculturalismo”, que não seria, porém, aproveitada pois não teríamos boa vontade para tal, como no slogan “viva a diversidade”; ou como fonte de lucro e exploração do capitalismo contemporâneo, fornecendo-lhe inúmeras possibilidades de novas mercadorias e produtos – tornando a diferença novamente refém de algum controle ou organização exterior.

Em todo caso, a diferença não é pensada por si mesma – e tampouco vivida por si mesma –, mas encarada a partir de uma série de pressupostos que a tornam intrinsecamente “maligna” ou pelo menos politicamente ameaçadora, enquadrada por algum interesse prévio, e em geral se constitui como um problema que as sociedades precisam lidar. E este problema atravessa o corpo, não apenas individual, mas também o corpo social: as relações entre indivíduos, as formas de vida constituídas e as formas que lutam por reconhecimento, as distintas expressões da sexualidade e dos padrões de gênero, os conflitos de valores, os preconceitos e suas expressões institucionais, o racismo, o sexismo, etc. Em geral, voltamos para a questão da diferença através de diversos nomes: corpo, tempo, singularidade, multiplicidade, pulsões, sexo, morte e desejo – os nomes do incontrolável, do negativo, do “incompreensível”, do que corrói as determinações e normatividades. “Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio do *socius*.” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 185) E, segundo os autores, é geralmente o Estado, como estrutura sobrecodificante, que se apropria dessa tarefa de organizar os fluxos, e nos dias de hoje, o faz sob a égide do capital: canalizando fluxos do desejo e os transformando em matéria-prima a ser explorada (*ibidem*.)

Em suma, visamos a colaborar com um trabalho em andamento, com as tentativas de alcançar alguma compreensão acerca das questões sociopolíticas atuais (como o autoritarismo e as novas formas de fascismo) as quais parecem fugir ao escopo da análise política e filosófica tradicional (em termos de instituições, ideologias e normatividades), ou não serem satisfatoriamente tratadas por esta, sendo indispensável a menção às questões supracitadas relativas ao inconsciente, ao corpo e ao desejo. Pois pensamos que talvez existam outras formas de operar diante da diferença, formas menos rígidas e mais dinâmicas, que possam desfazer a relação entre diferença e ameaça, tanto quanto tomar a diferença para além de uma mera etiqueta ou mercadoria – e faça do corpo uma instância de possibilidades de vida e não apenas de matéria-prima a ser explorada.

2. Perspectiva 1: o corpo para além do organismo

Apesar de não se deter explicitamente sobre questões consideradas políticas, tais como Estado, sociedade, instituições, leis, legitimidade, etc., a filosofia de Nietzsche fornece ferramentas para pensarmos como a questão do corpo se insere em todas aquelas discussões mais amplas sem se perder em psicologismo ou subjetivismo. Pois no entender de Nietzsche, cada corpo em si é já uma “multiplicidade com um só sentido” (Nietzsche, 2011, p. 35), uma espécie de “estrutura social de muitas almas” (Idem, 2005, p. 24), que por sua vez se organiza a partir da articulação com outros corpos que compõem uma sociedade de muitos corpos, cuja unidade é dada pela centralidade de determinados valores. Nietzsche chama essa organização de “moral”, mas dá a ela uma curiosa definição: “moral, entenda-se, como as *relações de dominação* no interior da qual surge o fenômeno ‘vida’.” (Ibid., p. 24).

Nesse sentido, argumentamos em outras ocasiões² e reafirmamos aqui, que o pensamento de Nietzsche tem uma discussão política implícita quando desnaturaliza o corpo e o mostra como resultado de um processo histórico-moral, ou em outros termos, como resultado de processos sociais de disputa, dominação, imposição, resistência, acordos, etc. Isto porque o corpo não é tomado numa acepção puramente biológica e/ou fisiológica, como seria em uma perspectiva naturalista estrita ou mecanicista, e nesse sentido ele é relativamente indeterminado. É o que Nietzsche aponta quando sustenta que o homem é o animal não-fixado pela natureza, mas um animal experimentador (Nietzsche, 2009), em geral gregário (Idem, 2008) e que se organiza em torno de valores produzidos pelo encontro com o mundo. Tais valores adquirem função primordial na organização de uma multiplicidade de corpos, tornando-se obrigatórios e indispensáveis quanto mais se representam como condições de existência e até de sobrevivência: adquirem autoridade, são inscritos no próprio corpo, são desejados, formam sentimentos morais, ganham defensores involuntários, produzem uma coletividade em torno de valores compartilhados. (Idem, 2005)

O corpo é então não apenas um elemento orgânico, fisiológico, mas também pulsional, atravessado por forças que o mobilizam em determinada direção, mas que não se organizam automaticamente: estas forças esperam por um sentido, uma orientação. Esta é dada pela moral vigente, que administra estas pulsões indeterminadas e lhes dá um objetivo: algo valorizado, algo a ser desejado, a ser odiado, etc. O que não é feito de forma sutil, mas através de certa violência:

talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. [...] Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade [...] (Nietzsche, 2009, p. 46-47)

Cada corpo, então, é o que é em função da introjeção de valores recebidos pela coletividade de onde emerge. Com a articulação de seu “procedimento genealógico”, que expõe a relação entre corpo e história, e que sustenta a inexistência de uma “natureza humana”, Nietzsche torna possível uma série de reflexões de cunho político. Entretanto, como se pode perceber estas se fazem a partir de uma dimensão “subterrânea” dos acontecimentos, por assim dizer, que põe em jogo as forças constitutivas da corporeidade na sustentação ou produção dos fenômenos políticos mais evidentes, estando aquém ou além destes, mas numa estreita e estranha relação. Pois, “a genealogia, como análise da proveniência, está, [...] no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.” (Foucault, 2017, p. 65).

A discussão nietzschiana, assim, traz à tona a dimensão política do corpo através da discussão sobre os valores subjacentes às formas de vida, os quais se expressam nas produções históricas e nas práticas sociais, e que podem ser desvelados pela sua *Genealogia da Moral* (Nietzsche, 2009). A própria noção de indivíduo é ressignificada quando se pensa na constituição política do corpo, já que aquela se assenta numa compreensão forte da subjetividade ou do “Eu”. Ora, se não há uma natureza própria e se o corpo é um produto de relações – sendo ele mesmo uma relação – então o Eu é tanto mais um resultado do que um princípio: ele é afim ao surgimento da consciência. Esta é pensada por Nietzsche como fruto de um longo processo de necessidade de convivência, que marca uma memória da vontade, como descrito acima, mas também da

² MONTEIRO, Átila Brandão. *Autoritarismo e sociabilidade do ressentimento: contribuições nietzschianas para um combate em andamento*. In: Modernos & Contemporâneos, Campinas, v. 7, n. 16., jan./jun., 2023

necessidade de comunicação (Idem, 2012). Em outras palavras, a consciência é tão somente a prova de que o corpo é socialmente organizado:

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume – o autêntico trabalho do homem em si próprio [...] com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado confiável. Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo [...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (Nietzsche, 2009, p. 44-45)

Todavia, além de desvelar a historicidade e os processos de disputa que dão origem aos valores e ao que se produz a partir deles, a genealogia pretende *avaliar* os valores que são trazidos a tona. Assim, em relação a qualquer ideia ou conceito que caia sob a lente genealógica, pode-se questionar: “que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (Idem, p. 9). Em suma, que tipo de demanda ou exigência se revela por detrás das afirmações, críticas, ideias, teorias, conceitos? Que tipo de vida promovem ou obstruem essas exigências? A qual forma de vida interessa sustentar tal ou tal compreensão do real?

Com estas questões torna-se possível uma melhor compreensão do caráter crítico-clínico da genealogia: não se trata apenas de desconstruir mas de perceber qual seu valor para a vida. Para Nietzsche, nossos valores ocidentais se sustentam tão somente porque nosso modo de vida é adoecido, decadente, niilista – e portanto acabam mantendo a vida nestes termos. No entanto, algo justificaria a continuidade desses valores? O filósofo alemão propõe que a vida seja entendida, para além dos moralismos, como um conjunto de forças em processo de expansão, de superação do mesmo, de transformação, em suma, de diferenciação – o que denomina como “vontade de potência”. Desse ponto de vista, qualquer forma de vida que funcione através de valores que não se coadunem com tais elementos seria considerada negadora da própria vida, defensora da manutenção de um estado de coisas decadente e produto de uma forma de vida já enfraquecida.

Com isso, o corpo entra em declínio através de uma moral ascética que se impõe sobre os indivíduos, ou em outras palavras, sob o jugo de uma política niilista que toma a consciência e a alma como o lugar privilegiado da existência humana. Este “enfraquecimento vital” tende a diminuir, conservar, empobrecer todos os processos vitais de transformação e diferenciação, pois necessita de um solo ideal de estabilidade para que esta forma de vida persevere na existência. Em suma, o ideal e a consciência adquirem precedência em detrimento dos processos histórico-sociais e fisiológicos-pulsionais da realidade imanente do corpo. Torna-se tarefa da genealogia da moral, então, tornar claro e avaliar esses processos, como procedimentos preliminares que permitiriam alguma intervenção, ainda que pontual, neste estado de coisas, como crítica ao tempo presente, em nome de um tempo porvir.

Por outro lado, a própria concepção de Filosofia que Nietzsche faz emergir de suas investidas críticas se articula com essas discussões acima. Pois a filosofia é primordialmente uma

crítica genealógica: ela constata valores e pretende avaliá-los. Em seguida, ela torna possível a abertura de horizontes de criação (Nietzsche, 2012) e produção de novos valores (Idem, 2005), e com isso de novas formas de compreender a própria atividade teórica e a atividade filosófica. “Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los persuadindo os homens a utilizá-los” (Nietzsche *apud* Deleuze; Guattari, 1992, p. 15). Ora, diante da crítica genealógica a filosofia aparece para Nietzsche como uma atividade vinculada à própria vida, na medida em que esta é uma atividade criadora, de produção da diferença. Nesse sentido, o pensamento de Nietzsche abre um horizonte de crítica, clínica e criação conceitual que será, em maior ou menor medida, compartilhado pelos outros pensadores que formam nosso referencial, produzindo assim um prolífico campo de problematização e de investigação em torno das questões sobre o corpo, a subjetividade e a política, bem como de uma compreensão da filosofia que inclua a criação e que abra espaço para pensarmos a diferença.

3. Perspectiva 2: o corpo para além do indivíduo

No tocante às questões mais específicas de imposição de padrões e regulação rígida que empobrece a vida em seus processos de diferenciação, aprofundando a discussão que chamamos anteriormente de “política niilista” relativamente o corpo, podemos perceber como Michel Foucault ressaltar a existência de estruturas de poder que funcionam ao nível da materialidade dos corpos, organizando-os através de instituições, práticas e saberes, formando a própria subjetividade de cada indivíduo segundo um padrão almejado. O pensador francês procurou evidenciar tal dinâmica que ficou conhecida como “microfísica do poder”, a medida que um poder determinante se exerce através da normalização de determinados comportamentos, maneiras, características e sentidos através das instituições de disciplinamento que compõem as sociedades contemporâneas. Para o autor, a aparição de instituições como o hospício, a escola, o hospital e a prisão modernos, exemplificam o *modus operandi* desse poder que se exerce ao nível dos corpos, numa espécie de anátomo-política:

Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas entretanto são novas nessas técnicas. [...] O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (Foucault, 2013, p. 132-133)

Deste modo, fica claro como o objetivo das disciplinas e instituições que surgem na modernidade têm por objetivo a produção de determinados padrões e normalidades que os corpos devem não apenas obedecer, mas operar de acordo com elas, isto é, tornarem-se ativos no processo de sua própria sujeição, isto é, ativo em seu disciplinamento. A contribuição de Foucault é que não podemos esquecer a íntima articulação entre “sujeito” e “assujeitamento”: nos tornamos indivíduos (sujeitos) através de um processo de sujeição, em que somos modelados por um poder que se exerce sobre cada um de nós, mas que também nos fornece uma “cidadania”, por assim dizer, um reconhecimento diante das relações sociais, ou seja, um poder que garante nosso pertencimento e possibilidade de nos imiscuirmos nas mesmas relações de poder que nos constituem. É o que o filósofo francês extrai, dentre outros contextos disciplinares, certamente

das suas investigações sobre o “panoptismo” como técnica de vigilância que se torna uma autovigilância a partir de um regime de visibilidade contínua e ambígua que exerce uma coerção invisível e poderosa. Nas palavras de Foucault:

Uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia. De modo que não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas. [...] A eficácia do poder, sua força limitadora, passaram, de algum modo, para o outro lado – para o lado de sua *superfície de aplicação*. Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; *torna-se o princípio de sua própria sujeição*. Em consequência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; tende ao incorpóreo: e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos, adquiridos em caráter definitivo e continuamente recomeçados: vitória perpétua que evita qualquer defrontamento físico e está sempre decidida por antecipação. (Foucault, 2013, p. 192, grifo nosso)

O chamado “poder disciplinar” exercido pelas instituições que organizam os corpos através de procedimentos de esquadrinhamento, disposição, regulação de tempo e espaço, ordenação de ritmos e hábitos, e sobretudo instauração de um “normal”; este poder, dizíamos, produz, assim, indivíduos conscientes e reprodutores das mesmas demandas. Estas, paulatinamente introduzidas e marcadas na corporeidade mesma dos indivíduos através da obediência, vigilância e punição (real ou possível), terminam por produzir corpos que entendem a si mesmos como unidades isoladas umas das outras, como “sujeitos autônomos”, capazes de dar a lei para si mesmos. Entretanto, é sempre bom lembrar que tal poder, longe de se cristalizar em uma instituição como o Estado ou de constituir uma simples instância repressora, é na verdade o tecido mesmo das relações sociais, é o produtor anônimo dos corpos segundo uma determinada racionalidade e não apenas uma instância de limitação: carrega em si a positividade de fazer existir, fazer aparecer, tornar visível. Por isso as relações de poder são ambíguas: e por mais que estas relações de poder sejam a “condição de possibilidade” da produção dos corpos, ela não tem um direcionamento único: enquanto algo que opera em rede, está sujeita a intervenção, resistência, modificações locais, etc. Nesse sentido:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. [...] Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. (Foucault, 2017, p. 100-101)

Exercendo-se por meio das instituições, mas indo além delas, o poder está em toda parte, disperso no corpo social, formando uma rede no interior da qual as individualidades são produzidas, mas não se tornam meros agentes passivos, e sim como jogadores de um jogo interminável, propondo novas estratégias e lances. Esta dinâmica de produção das subjetividades, em diferentes escalas que se articulam simultaneamente é aprofundada pela noção de “micropolítica”, apresentada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, mas já articulada em *O anti-*

Édipo. Segundo os autores, o que está em jogo nesse processo social de produção dos indivíduos é sempre o *desejo*, entendido enquanto *multiplicidade de forças excessivas que procuram estabelecer ligações e articulações*, mas que carecem de uma certa estabilização necessária para a existência social, como fluxos que precisam ser marcados, cortados, ligados ou, em suas palavras, codificados, sobrecodificados ou axiomatizados, a depender do tipo de sociedade em que estamos inseridos: “a produção desejante também está desde o início: há produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais. [...] Codificar o desejo – e o medo, a angústia dos fluxos descodificados – é próprio do *socius*.” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 185)

Os procedimentos do *socius* são semelhantes aos já descritos anteriormente, como organização, disposição e produção de circuitos libidinais em torno dos quais os fluxos desejantes terminam por se estabilizar – pelo menos até certo ponto. Os indivíduos ou sujeitos são vistos aqui como produtos de toda esta dinâmica da produção desejante: seja da espontaneidade das máquinas-desejantes, nas suas sínteses conectivas que vão estabelecendo conexões desordenadamente, seja a partir das disjunções e conjunções nas quais se produzem socialmente os circuitos do desejo, e por conseguinte os “indivíduos” que dizem “eu”, como um resto desse processo. Segundo os filósofos “o sujeito é produzido como um resto, ao lado das máquinas desejantes” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 32) ou ainda “é o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão” (Ibid., p. 43). Todavia, o que nos interessa é o desenvolvimento desta discussão quando do aparecimento da noção de “micropolítica”, pois esta funciona como operador que permite a diferenciação de modos distintos de organização dos fluxos desejantes e por consequência, dos corpos/subjetividades. Pois por mais secundário que seja, dado o foco na produção desejante, o sujeito não se torna dispensável tão rapidamente, pois continua a cumprir uma função importante em nossas sociedades.

Assim, trata-se de pensar a política ao nível dessas produções desejantes, mas sem perder de vista a política que se faz institucionalmente, perseguindo ambas num mesmo movimento, já que “toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra molecular”, duas dinâmicas distintas mas que ocorrem de modo conjunto, porque “coexistem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras”, fazendo-nos ver que “tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 99). Todavia, mais do que a relação entre desejo e instituições – que poderia reverberar numa lógica indivíduo *versus* Estado – o que a micropolítica quer apontar com a distinção entre “micro” e “macro” é para a *dimensão política inconsciente* que opera de modo quase autônomo em relação aos processos conscientes. Em outras palavras, tanto no Estado quanto no indivíduos ocorrem processos semelhantes na articulação dos fluxos desejantes e das relações de poder entre os corpos. Nas palavras dos autores:

Consideremos conjuntos do tipo percepção ou sentimento: sua organização molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de microperceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo. Uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa, etc. Se consideramos os grandes conjuntos binários, como os sexos ou as classes, vemos efetivamente que eles ocorrem também nos agenciamentos moleculares de outra natureza e que há uma dupla dependência recíproca, pois os dois sexos remetem a múltiplas combinações moleculares, que põem em jogo não só o homem na mulher e a mulher no homem, mas a relação de cada um no outro com o animal, a planta, etc.: mil pequenos-sexos. (Ibidem, p. 99)

Portanto, há um nível molecular nos acontecimentos, que fogem à lógica padrão da consciência, da “binaridade” e dos padrões habituais de um coletivo social. Este jogo entre molar e molecular, que permite enxergar a articulação entre macro e micropolítica, são noções que os

autores tornam operatórias para pensar fenômenos que não são compreendidos sem eles, como por exemplo, o desejo que se volta contra si mesmo, o desejo que deseja sua própria repressão como o desejo fascista por um líder autoritário. Nietzsche falava do ascetismo como uma vontade que volta contra si mesma, vida contra vida (Nietzsche, 2009). Foucault falava, como vimos, que o indivíduo torna-se responsável pela sua própria sujeição (Foucault, 2013). E assim, poderíamos pensar também como essa relação paradoxal entre molar e molecular explicaria a emergência do sujeito, já que este é formado pela sujeição ao *socius*, ou seja, é produto de uma socialização que consiste em instaurar e construir tal cisão – que é constitutiva dela própria – dando prosseguimento a este modo de organização dos fluxos de desejo.

Considerações finais

Em todas essas discussões gostaríamos de chamar atenção para um ponto que se repete, ainda que de formas distintas: os corpos são produzidos por uma teia de relações e recebem, até certo ponto, uma determinação oriunda dos modos de organização dados a cada tempo e lugar. Mas esta mesma “ontologia dos corpos” ou do desejo, por assim dizer, não é totalizante e determinista, uma vez que é sempre “furada”, isto é, conta com espaços de transformação, intervenção, articulação e, portanto, criação. Seja como “transvaloração dos valores” em Nietzsche, como resistência e criação de si em Foucault, seja ainda como intervenção e revolução molecular em Deleuze e Guattari, o que se faz presente é justamente *esse instante fugidio de desvio da norma e produção da diferença, em maior ou menor intensidade, como modo de exercício de uma vida afirmativa ou de um desejo de diferença*. No interior destas discussões, então, poderemos extrair elementos para pensarmos sobre a produção da diferença em sociedades cuja tendência é a oposta: de repressão, controle, organização ou no mínimo empobrecimento da experiência da diferença, seja através da moral, da disciplina, dos saberes, das instituições, da escola, do trabalho, etc.

Poderíamos nos perguntar, por fim, se o trabalho sobre si mesmo – que seria possível vir à tona a partir da percepção dos processos sociais de subjetivação e da consequente interferência que poderíamos produzir neles – poderia se resumir a uma ética, ou um trabalho meramente individual e solitário, já que envolve embates, conflitos, resistência, imposição, acordos, reorganização, desconstrução e reconstrução. Sobretudo a medida que os corpos necessitam, nesse processo, “assenhorear-se” de si mesmos, nunca estando, porém, completamente isolados ou desconectados dos outros corpos que compõem o corpo coletivo mais amplo. Ou ainda: já que a norma opera justamente nesse aspecto relacional dos corpos, porém, no sentido de tornar os vínculos fonte de empobrecimento e padronização – pois faz com que nos tornemos mutuamente vigilantes uns dos outros, culpabilizando qualquer forma de singularização – seria o caso de perguntarmos se este aspecto relacional não poderia sofrer intervenções e ter o sentido revertido ou reorientado. Pois, a medida que não podemos nos desvincilhar dos padrões e normas dominantes apenas ignorando tais “relações de dominação” – já que elas estão incrustadas em nossos corpos, formando o que “somos” – o trabalho sobre si passaria, além de uma atividade estética, também por um esforço de combate com as relações do presente, mas ao mesmo tempo contra ele em nome do porvir – um combate “extemporâneo”, por assim dizer, envolvendo muito mais aspectos políticos do que supomos a um primeiro olhar.

Assim, a discussão do corpo/subjetividade não se torna uma simples questão de individualidade e psicologismo, mas por vários ângulos é possível argumentar que o social está em toda parte, até mesmo no interior do indivíduo, formando sua organização mais íntima e, paradoxalmente, desconhecida para ele mesmo, pois obedece a uma lógica inconsciente, inscrita na sua corporeidade, nos seus hábitos, na lógica de seus afetos, nos seus gostos, valores, formas de

sentir e de pensar. E isto tem consequências políticas inegáveis, pois em geral não somos apenas “vítimas” de um sistema moral, social e político, por mais hierarquizado que ele possa ser, mas somos também seus cúmplices inconscientes. O problema do autoritarismo ou a querela da “servidão voluntária”, por exemplo, ganham aqui novos contornos, pois poderiam ser vistos como resultantes de um tipo de subjetividade que deseja a própria repressão (Deleuze; Guattari, 2011), uma “vontade de potência” que se volta contra si mesma pela desconfiança em relação ao próprio corpo (Nietzsche, 2009), fruto de uma subjetividade confusa que, por sua vez, é resultante de uma política de rebaixamento da vida e estrangulamento da diferença.

Esta percepção abre caminho para a possibilidade de se pensar como ocorrem tais processos de produção de corpos/subjetividades, fornecendo alguma lógica para compreendermos esta dinâmica, seus procedimentos e suas finalidades, permitindo a articulação de uma história sobre *como nos tornamos o que somos*, como adquirimos tal forma ou modo de ser dentre as inúmeras possibilidades que poderíamos ter sido. Mas também fornece um olhar sobre esse processo, vendo-o como inacabado, trazendo à tona a potencialidade da diferença que se supõe vencida ou subjugada pelo processo de produção da subjetividade padronizada. Ou seja, possibilidade de luta e resistência contra uma dinâmica de repressão ou captura das diferenças que teimam em ressurgir: possibilidades de subversão interna e/ou desvio imanente das próprias normas, padrões e identidades que poderiam produzir outras – e talvez menos rígidas – normas, padrões e identidades.

Em outras palavras, procuramos observar, da perspectiva do corpo e da subjetividade, como a diferença se apresenta como um problema político quase sempre mal resolvido, mal elaborado ou mal tratado no modo dominante de produção das subjetividades e organização dos corpos. Pensamos que uma concepção de política que esteja alinhada com essa concepção teria muito mais êxito em propor algum tipo de intervenção no tecido das relações micropolíticas, que produza algum tipo de desvio e transformação do estado de coisas, como “linhas de fuga” (Deleuze; Guattari, 2012) ou espaços de resistência e “criação de si” (Nietzsche, 2005, 2012; Foucault, 2017c).

Referências

- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2 (5 volumes)*. São Paulo: Editora 34, 2011-2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017c.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder* (org. Roberto Machado). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017d.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- GIACIOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MONTEIRO, Átila Brandão. *Autoritarismo e sociabilidade do ressentimento: contribuições nietzschianas para um combate em andamento*. In: Modernos & Contemporâneos, Campinas, v. 7, n. 16., jan./jun., 2023
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Átila Brandão Monteiro. atila.monteiro@ufpi.edu.br