
VARIAÇÕES SOBRE O “EU”

Eduardo Simonini

Causava-lhe estranheza a psicologia superficial dos que concebem o eu, no homem, como coisa simples, permanente, estável, de uma só essência (Wilde, 2002: 120).

“Eu” respiro, “eu” penso, “eu” falo..., “eu” sinto. Muitos dos embates da era moderna giraram em torno do pronome “eu” e de uma vasta discussão a respeito de como ele se organiza: é uma construção histórica ou um fato natural? A complexificação das discussões sobre a integridade e a autonomia do “eu” seguiu – do Renascimento até os nossos dias – costurada a vários debates a respeito do desenvolvimento da consciência de si, da valorização da autonomia e do regime liberal, da defesa política dos espaços privados e dos modos de disciplinamento da subjetividade. Tais fatores levam a refletir que o questionamento do “eu” se constituiu em um problema importante para a psicologia, a sociologia, a educação, a filosofia e atualmente também para a biologia e as ciências da computação, as quais mergulharam em uma discussão sem conclusões definitivas. Fosse, porém, num filosofar metafísico, no posicionamento positivista mais radical ou nos postulados da dita pós-modernidade, o objetivo ainda continuou a ser o de questionar o lugar ou o *não lugar* do “eu”.

Contudo, antes de prosseguir, considero importante ressaltar que, neste trabalho, escolho apresentar os conceitos de “sujeito” e de “eu” como sendo expressões homólogas, mesmo estando consciente de que há modelos de pensamento que se dedicam a diferenciá-los. Para isso, apoio-me em Roudinesco e Plon quando estes apresentam que:

Em filosofia, (...) o sujeito é definido como o próprio homem enquanto fundamento de seus próprios pensamentos e atos. (...) Nessa acepção, própria da filosofia ocidental, o sujeito é definido como sujeito do conhecimento, do direito ou da consciência, seja essa consciência empírica, transcendental ou fenomênica (Roudinesco e Plon, 1998: p.742).

Considerando que os autores citados também apresentam o conceito de “eu” como um termo empregado na filosofia e na psicologia para designar a pessoa humana como consciência de si e objeto do pensamento (Roudinesco e Plon, p.210), opto por utilizar, neste trabalho, ambos os conceitos como sinônimos. E é no intuito de colocar em movimento a discussão a respeito de diferentes maquinações da experiência do “eu-sujeito” nas políticas da modernidade que proponho aqui seguir quatro coordenadas de subjetivação que marcaram maneiras de pensar essa

experiência do “eu”: o cogito cartesiano, o sujeito transcendental, o sujeito psíquico e o sujeito como multiplicidade.

Ao seguir tais coordenadas, entretanto, não quero postular que estas sejam as únicas ou principais norteadoras para se discutir o “eu”. Muito pelo contrário, tenho consciência de que as questões que envolvem o estudo de tal pronome pessoal são muito mais intrincadas. Porém, aqui, alimento a tarefa de indicar apenas alguns pontos de reflexões na referida temática e não esgotá-la em toda sua complexidade. E nesses mergulhos nos temas complexos, alio-me a Nietzsche (2001: p.284-285) quando este sugere que se deve encarar *os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente*.

RENASCIMENTO COMO ABERTURA AO SUJEITO MODERNO

René Descartes, no século XVII, propôs um modelo de abordar o “eu” que norteou, em vários aspectos, a forma de pensar das gerações seguintes, interferindo nas maneiras de se fazer ciência e de se pensar o mundo. Sendo um filho do Renascimento, Descartes habitou uma época de grandes transformações na relação do ser humano consigo mesmo e com o universo circundante. Esse período foi marcado por um progressivo questionamento de valores e de posturas cultivadas dentro de regimes de existência teocêntricos e monárquicos, os quais prevaleceram hegemônicos pelo período que se convencionou chamar de Idade Média. Não há, porém, uma unanimidade entre os historiadores sobre uma definição fixa do período de tempo da Idade Média e do Renascimento, mas, para este trabalho, referendo-me em Falcon (2000), o qual considera o Renascimento como estando historicamente situado nos séculos XV e XVI.

A época renascentista, todavia, se por um lado trouxe um conjunto de novas descobertas geográficas, técnicas e artísticas para o cidadão europeu, produziu também grandes rupturas de concepção de mundo, sendo que as novas perspectivas experienciadas incentivaram tanto a produção de grandes obras quanto igualmente de significativas tragédias e perdas de sentido. O romance Dom Quixote de La Mancha, do espanhol Miguel de Cervantes, ilustra tal situação a partir da “loucura” do personagem principal, que insistiu no ressuscitar modelos medievais de existir (sustentados nos romances de cavalaria) em um novo mundo, de outros valores. Mas se Cervantes construiu sua história em torno de um cavaleiro que, diante ao sem sentido de mundo da renascença, obstinou-se a recompor os códigos medievais como se os mesmos representassem os ideais de nobreza e de verdade, encontramos em outro autor renascentista chamado Giovanni Pico Della Mirândola, uma diferente leitura a respeito da dignidade do ser humano da renascença. Segundo Mirândola, a mensagem de Deus ao homem poderia ser assim descrita:

Eu te coloquei no centro do mundo, a fim de poderes inspecionar, daí, de todos os lados, da maneira mais cômoda, tudo que existe. Não te fizemos nem celeste nem terreno, mortal ou imortal, de modo que assim, tu por ti mesmo, qual modelador e escultor da própria imagem segundo tua preferência e, por conseguinte, para tua glória, possas retratar a forma que gostarias de ostentar. Poderás descer ao nível dos seres mais baixos e embrutecidos; poderás, ao invés, por

livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos (Mirândola, 2005: p.39-40),

As palavras de Mirândola são indicadoras da guinada de sentido do pensamento da época, onde o ser humano (lê-se europeu) é abordado enquanto ser inventivo a quem Deus ofereceu o mundo para dominar, não sendo mais compreendido como ser subjugado às leis naturais. Resignificado como sendo uma entidade convidada a controlar tais leis, o ser humano torna-se, junto a Deus, um co-criador do mundo. Dessa maneira, o homem passou a ser progressivamente abordado não como um animal acabado, mas como um ser em permanente construção, uma vez que o livre-arbítrio e a liberdade lhe foram oferecidas pelo Altíssimo a fim de que ele pudesse construir sua própria vida, conquistar seu próprio horizonte e se fazer enquanto ser autônomo.

Falcon (2000) argumenta que essa emergente valorização da autonomia individual se apoiou em uma rede complexa de relações envolvidas nas movimentações financeiras, religiosas, técnicas e geográficas da época. Tal complexidade sociopolítica contribuiu para a configuração de uma noção do sujeito renascentista enquanto sujeito do individualismo. E é neste momento de convulsão social e política que nos reencontramos com a figura de René Descartes. Imerso nesse universo de tantas descobertas e não menos incertezas, Descartes se propôs à tarefa de revelar o que acreditava ser a verdade da existência.

O “EU” COMO COGITO/

É importante salientar que a busca pela verdade enquanto instância universal sempre esteve envolvida nos projetos humanos. Porém, o diferencial do projeto cartesiano diz respeito à maneira como foi formulada a pergunta a fim de que se prosseguisse na exploração pelo que era “verdadeiro”. Descartes não praticou o modelo de investigação e classificação aristotélico, sustentado na pergunta: *o que é isso?* Ao contrário de questionar a veracidade do objeto observado, ele inverteu o sentido da pergunta e passou a questionar *quem conhece?* Dando voz a Descartes, temos que o próprio declarava que:

(...) aprendi a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, librei-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim o livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças do meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir (Descartes, 1991: p.33. Grifos meus).

As palavras acima nos apresentam à perspectiva de que, para Descartes, mais importante do que analisar o objeto exterior da experiência, tornava-se extremamente necessário se perguntar a respeito dos sujeitos que produzem o conhecimento desse objeto. Como tais sujeitos podem ter

1 Cogito vem a significar pensamento, em especial pensamento verdadeiro do qual não há condições de se duvidar.

certeza de suas percepções e não se enganarem a respeito da natureza do referido objeto e também da vida, uma vez que os próprios órgãos dos sentidos são enganadores? Como se ter a certeza de que tudo o que se vive não passa de uma ilusão forjada por um deus enganador dedicado à produção de uma série de fantasias as quais os seres humanos passaram a chamar de verdades? Como saber se todos não estão imersos em um profundo sono, não percebendo que o que denominam realidade não passa de uma quimera?

As dúvidas levantadas por Descartes, resumidamente apresentadas acima, são ecos de um contexto amplo de incertezas coletivas. Mas, ao contrário de se resignar às suas próprias perguntas, ele propôs uma solução para o dilema; solução essa que inaugurou um novo modo de significar a experiência humana. Descartes, após colocar pesado crivo crítico sobre suas sensações e percepções, concluiu que ele poderia se ver ludibriado em todas as circunstâncias, menos em uma: naquela em que ele tinha a consciência de sua consciência do fato de estar duvidando. Em Descartes, é pelo exercício da dúvida metódica que se pode expulsar o demônio da ilusão a fim de se alcançar a verdade. Todavia, o ponto de referência para o discernimento da verdade não está no mundo, mas sim no exercício do pensar. Nesse movimento, Descartes (1962) realiza a naturalização do pensamento, conceituando ser humano como *uma coisa que pensa*. Ou seja, o “eu” cartesiano só ganha consistência na prática do pensamento, existindo enquanto movimento reflexivo-representacional e pressupondo a existência de um puro ato de pensar que, não estando contaminado pelas ilusões dos sentidos, consegue se divorciar do mundo para produzir um conhecimento verdadeiro sobre a realidade.

A partir de Descartes, o conceito de “subjetividade” passa progressivamente a ficar atrelado a conceitos como os de “eu”, consciência e auto-consciência. Todavia, o “eu” cartesiano ainda não é uma entidade presentificada, já que o motor da consciência é o próprio do pensamento. O paradoxo cartesiano se encontra, pois, no fato de que a única coisa a ser considerada concreta, indubitável, é a *imaterialidade* do ato de pensar. E se Descartes, mergulhado na experiência de seu tempo, propôs a existência de um ser humano senhor de si, livre das ilusões e dominador da natureza, ele ainda estava preso a referências teológicas, submetendo o pensar humano a um absoluto divino provedor de ideias inatas, de uma *luz natural* a possibilitar a escuta da voz da *razão*. A liberdade humana encontrava no inatismo cartesiano seu ponto limitante.

É preciso, entretanto, fazer o alerta de que a discussão a respeito do “eu” não se resumiu, nos anos pós-Renascimento, às proposições cartesianas. Outros inventivos pensadores se debruçaram sobre esse tema, tanto na contemporaneidade de Descartes quanto nos anos subsequentes². Um destes foi Kant.

² Para citarmos alguns significativos temos Leibniz, Hume, Hobbes, Spinoza.

O SUJEITO TRANSCENDENTAL

Emmanuel Kant foi um pensador alemão do século XVIII que esteve envolvido com o ideário iluminista. A Época das Luzes consistiu em se buscar na experiência concreta e cotidiana as explicações para a vida e para a condição humana. Nesse objetivo de esclarecimento, a meta principal do Iluminismo foi a de libertar o ser humano de suas limitações supersticiosas a fim de o alçar a um campo de potência de ação, realização e verdade.

Embebido no espírito da época, Kant se propôs também a iluminar a experiência humana a fim de denunciar fantasias e ilusões. De acordo com Châtelet (1994), Kant radicalizou o método cartesiano, pois Descartes, apesar de todas as suas incertezas, nunca descartou a existência de uma verdade superior, ou da existência das ideias inatas. Kant, por sua vez, colocou em problematização a própria existência da verdade absoluta, fato este que Descartes não ousou realizar.

Em Kant, temos que nosso conhecimento do mundo é limitado pela dimensão da nossa experiência: se o mundo existe independente do sujeito, este, por sua vez, não tem condições de perceber o mundo em sua totalidade, sendo que o mundo surge sempre como uma representação que cada pessoa realiza a partir de sua própria experiência. Apesar de insistir que o ser humano não cria a realidade – sendo que a mesma pré-existiria ao sujeito e seria independente da experiência humana – Kant colocou em evidência que o homem é um ser que constrói seu mundo a partir de como se apropria do material que captura da realidade. Dessa forma, ele ampliou a noção do “eu” proposto por Descartes, buscando valorizar também a qualidade da experiência sensível para a produção do conhecimento.

Existiria, assim, tanto um ser humano que constrói seu próprio saber sobre a realidade, quanto também um conhecimento transcendente a se sustentar “a priori” de qualquer experiência humana. A esse sujeito a existir “a priori” a qualquer experiência, Kant denominou de sujeito transcendental ou sujeito do conhecimento. Assim, Kant denomina *transcendental todo conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que este deve ser possível a priori* (Kant apud Abrão, 1999: p.307).

O sujeito transcendental ofereceria, portanto, as regras cognitivas do sujeito empírico, não sendo, todavia, uma entidade privatizada, íntima, personificável, mas sim a subjetividade universal e a-histórica da Humanidade; o modo de conhecer o mundo que se configuraria como comum à espécie, unificando o ser humano dentro da mesma potência e limitação cognitiva de compreender a realidade. Se tocar diretamente esse sujeito transcendental seria uma empreitada impossível, Kant, porém, acreditava que através do estudo das faculdades da razão – que entram em cena a partir do campo da experiência empírica – seria possível intuir os fundamentos desse sujeito que pré-existe à experiência sensível. Mas note-se que, sem a experiência no mundo, o sujeito transcendental seria completamente impensável, pois não possui uma cognição independente e autônoma. Cognoscível é apenas o “eu” da experiência, o “eu” enquanto fenômeno, que se constitui no objeto da psicologia, da filosofia, do direito e da educação. Kant, assim, lança-nos em um terreno em que a noção de subjetividade envolve tanto um “eu” concreto

que na experiência diária adquire conhecimento sobre as coisas ao redor, quanto um “eu” universal, característico da própria condição humana, que unifica a espécie dentro de faculdades cognitivas comuns.

Todavia, se Kant considerava a impossibilidade de conhecer a verdade absoluta, o século que o sucedeu acabou se caracterizando pela busca do domínio das leis gerais que organizam a natureza. Em especial no século XIX e início do século XX, a experiência da subjetividade tendeu também a ser progressivamente “biologizada” e “matematizada” enquanto algo que respondia a regras naturais sendo, por isso, passível de controle. Tal direcionamento de perspectiva se deu por conta do grande sucesso tanto da Física quanto da Matemática em proporem axiomas de caráter universalizante, os quais, por sua vez, produziram consequências práticas no cotidiano dos seres. Nada impediu, portanto, que se tentasse desvendar, a partir do postulamento de conhecimentos transcendentais e a-históricos, leis gerais quantificáveis e observáveis do funcionamento do “eu”.

Nesse sentido, é notória a contribuição que o biólogo Jean Piaget ofereceu a essa perspectiva de subjetivação, ao considerar que a formação do “eu” seguiria seu desenvolvimento prioritária e invariavelmente por quatro níveis cognitivos: período sensório motor, pré-operacional, operacional concreto e operacional formal. Nesse sentido, se por um lado a cognição dependia da experiência concreta no mundo para realizar seu caminho evolutivo, já estaria, porém, pré-definida como uma programação natural da condição humana, sendo que o carro-chefe dessa programação seria o pensamento lógico-matemático, instituído aí como sujeito transcendental. No mesmo caminho, a teoria da Gestalt propôs, para o estudo da cognição, as leis da boa forma, as quais, existindo “a priori” a qualquer ato perceptivo e ação do conhecer, configurariam as possibilidades e limites cognitivos da espécie.

Descobrir, então, a dinâmica universal desse sujeito transcendental se tornou meta prioritária das ciências humanas no século XIX, no instante em que ambicionavam um lugar de reconhecimento e de valor semelhante ao rigor e à universalidade das ciências ditas naturais. Foi dentro desse espírito de desvendamento das leis universais do “eu” e do mundo que surgiu a marcante figura de Freud.

O SUJEITO PSÍQUICO

Sigmund Freud nasceu na Áustria, em 1856, no momento histórico europeu supracitado, marcado por grandes transformações sociais e, igualmente, nutrido de uma grande confiança no crescimento e desenvolvimento tecnológico da humanidade: o que se traduzia na crença na possibilidade de se controlar a natureza em todos os seus aspectos, inclusive a natureza social. Nesse período, poetas como Olavo Bilac se esmeravam na métrica dos versos; sociólogos como Augusto Comte ansiavam por desvendar as leis naturais que regiam os movimentos sociais; médicos como Claude Bernard propuseram a introdução do método experimental na medicina. E, de acordo com o próprio Bernard:

A base científica da medicina experimental é a fisiologia.(...) No fundo, os doentes nada mais são do que fenômenos fisiológicos em condições novas, que é preciso determinar. Como veremos, as ações tóxicas e terapêuticas se remetem a simples modificações fisiológicas das propriedades dos elementos histológicos dos tecidos (Bernard apud Reale e Antiseri, 1991: p.309).

A medicina positivista do final do século XIX, na busca por um princípio universal, reduziu, assim, o sujeito ao organismo, entendendo-o apenas como conjunto de peças anatomofiológicas em interação. E foi exatamente a fisiologia o campo inicial de estudos do jovem Freud. Ele se formou em medicina em 1881, vindo a trabalhar com a histologia do sistema nervoso; e foram esses estudos que o levaram a travar contatos com o médico francês Jean-Martin Charcot, com quem descobriu – a partir do trabalho deste último no uso do hipnotismo em pacientes histéricos – que a explicação fisiológica não bastava para decifrar algumas doenças nervosas. Entre o encanto e o espanto, Freud vislumbrou, com a hipnose, a existência de uma vida psíquica que parecia desconsiderar as determinações da fisiologia.

Enquanto Charcot se manteve sempre fiel ao aspecto fisiológico da histeria, entendendo que o ponto principal da doença consistia na degeneração do sistema nervoso, Freud considerou que o novo continente de estudo que se abria não era resultado de deterioração nervosa, mas da emergência de uma potência ainda pouco considerada na medicina: o inconsciente. Os estudos freudianos seguiram, todavia, por uma linha incerta que exigiu do seu idealizador uma grande carga de investimentos e constantes reformulações. Essa nova teoria do psiquismo, em um primeiro momento, rompeu com o ideário positivista de controle e previsibilidade. Em suas formulações, principalmente as iniciais, Freud apresentou o inconsciente como sendo um caldeirão efervescente de potência a respeito do qual o ser humano estava ignorante. Assim, ele postulou que os indivíduos acreditavam estar no controle de si, quando, na verdade, suas vidas eram regidas por intensidades que não se faziam presentificar na consciência. Garcia-Roza muito bem explicita tal perspectiva quando escreve que, na Psicanálise:

Paralelamente à clivagem da subjetividade em consciente e inconsciente, dá-se uma ruptura entre o enunciado e a enunciação, o que implica admitir-se uma duplicidade de sujeitos na mesma pessoa. Essa divisão não se faz em nome de uma unidade, uma espécie de Gestalt harmoniosa do indivíduo, mas produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o ‘eu falo’ e o ‘eu sou’. Daí a conhecida inversão lacaniana da máxima de Descartes: ‘penso onde não sou, portanto sou onde não me penso’ (Garcia-Roza, 1988: p.23).

As palavras de Garcia-Roza iluminam o fato de que, na Psicanálise, o “eu” não é mais senhor de seus atos, apresentando-se exposto a forças desconhecidas. E em sua segunda topologia do aparelho psíquico³, Freud apresenta o “eu” (chamado, então, de ego) como sendo uma instância frágil, tendo que lidar com duas qualidades diferentes de pressões que lutam por uma

³ No artigo “O Ego e o Id” (1923), edição eletrônica em CD ROM, 1997.

supremacia: as exigências das pulsões (id) e das imposições sociais inconscientemente introjetadas (superego). Esta última instância, a do superego, é considerada como sendo a representante das exigências éticas da humanidade.

Na Psicanálise encontramos, portanto, uma subjetividade tripartida onde id, ego e superego se constituem em três movimentos de um mesmo processo no qual o organismo insiste em manter uma unidade estabilizadora a fim de não se fragmentar perante exigências contraditórias. Para criar o sentido de unidade e coerência, o ego tenta se manter no controle dessa trindade. Mas é um controle sempre frágil, já que ele é o único que não possui energia própria. Funda-se aí, então, a concepção do sujeito neurótico: aquele que está sob tensão por ter que lidar com as exigências de prazer por um lado e as necessidades de aprovação e aceitação sociais por outro.

É frente a essa dinâmica que Freud anuncia o Complexo de Édipo – a proibição de a criança possuir o pai ou a mãe somente para si – como o principal regulador do psiquismo. Tal complexo é o instituidor de uma lei inconsciente universal necessária à formação da sociedade – a lei da proibição do incesto – a partir da qual se organiza no indivíduo o núcleo do superego, este representante das exigências éticas da humanidade. Toda produção social prestará, portanto, tributo ao Édipo, uma vez que a resolução do mesmo – ou seja, a aceitação da castração simbólica⁴ e da impossibilidade de se ter e ser tudo que se quer – será um regulador da atitude do indivíduo perante a sociedade e a si mesmo. Além disso, Freud naturaliza o Complexo de Édipo no momento em que o considera como parte da hereditariedade humana. Escreve ele, em 1905, nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, que o desenvolvimento psicosssexual humano (onde localiza o Complexo de Édipo ocorrendo em torno dos cinco anos de idade) *é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação* (Freud, 1997).

A Psicanálise produziu, portanto, um novo processo de subjetivação do “eu”, inaugurando um sujeito psíquico que é desejo, pulsão, impulso em direção a uma satisfação; mas insistiu que, para viver em sociedade, tal sujeito devia se submeter à interdição das intensidades inconscientes. Tal interdição, por mais que lhe causassem sintomas neuróticos – sintomas estes emergentes do conflito entre o princípio de realidade do ego e o princípio do prazer do id – instituíam referências e limites que permitiam com que o sujeito vivesse em sociedade e não destruísse nem os outros, nem a si mesmo. Para Freud, em um viés que em muito lembra as concepções de Thomas Hobbes, se a censura e a interdição não fossem instauradas, o indivíduo não se constituiria enquanto organização consciente, perdido e fragmentado que ficaria no fluxo de suas necessidades de prazer.

Assim, o sujeito só se torna social no momento em que forma o núcleo do superego frente à interdição ao incesto e do medo da castração. Nesses limites sociais, passa a reconhecer

⁴ Onde o menino fantasia a possibilidade de o pai vir a puni-lo em seu desejo incestuoso através de uma castração, uma vez que ele considera que as mulheres não têm pênis porque foram igualmente punidas.

o outro e a impossibilidade de praticar a plenitude de seus desejos. Dessa forma, o sujeito neurótico normal é, igualmente, o sujeito da angústia, tendendo à busca da plenitude e do prazer, mas também assaltado pela culpa e pelo remorso de não cumprir as expectativas sociais.

O SUJEITO COMO MULTIPLICIDADE

Questionando o modo de compreender o sujeito enquanto fundamentado no Édipo e no medo da castração, Gilles Deleuze e Félix Guattari (1976) levantaram críticas ao modelo de subjetivação que a Psicanálise produziu. Insistiram eles que o inconsciente não é apenas uma coletânea de traumas e de monstros aterrorizantes a serem contidos e adestrados pela ação interpretativa do especialista, mas, principalmente, produção inventiva. Além disso, esses autores criticaram a Psicanálise por reduzir a pluralidade do movimento do sujeito psíquico a um invariante universal: o Édipo. O Complexo de Édipo, assim, se torna correlato das ideias inatas de Descartes e do sujeito transcendental kantiano; ou seja, todos eles existem num “a priori” à experiência humana, concebendo um sujeito que é repetição sem criação; representação sem acontecimento.

Por sua vez, se na Psicanálise o ser humano é sujeito do desejo – desejo este entendido como uma ânsia por plenitude e satisfação só cessada com a morte – para Deleuze e Guattari o ser humano não deixa de ser um sujeito desejante, mas de um desejo entendido como agenciamento, como conexão, como multiplicidade e nunca como carência, falta ou angústia. Para Deleuze, ao desejo nada carece, uma vez que se deseja sempre em agenciamentos a inventarem conexões e *mundos*. Ou seja:

vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre em um agregado. (...) Quando uma mulher diz: desejo um vestido, desejo tal vestido, tal chemisier, é evidente que não deseja tal vestido em abstrato. Ela o deseja em um contexto de vida dela, que ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com sua profissão, etc. Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais; também não desejo um conjunto, desejo em um conjunto (Deleuze, 2004)

Desejo é, portanto, fábrica, produção; é agenciamento contínuo mesmo quando produção de *antiprodução*. O “eu” se configura também como dimensão desejante uma vez que emerge nos/dos agenciamentos e não da angústia, da carência ou da castração. Sendo potência desejante nos agenciamentos, o “eu” igualmente não é representação, mas invenção, uma vez que o sujeito, como escritor de si, *inventa agenciamentos a começar pelos agenciamentos que o inventaram; ele faz uma multiplicidade passar dentro de outra* (Deleuze e Parnet 1987:51. Tradução minha).

Assim, o passo diferenciado que Deleuze e Guattari oferecem às problematizações sobre o “eu”, consiste no fato de que abandonam os grandes discursos unificadores e o apelo a um “eu” enquanto identidade decifrável, para adentrarem no “eu” enquanto multiplicidade e indefinição pronominal. Para eles, as gramáticas erram quando definem o “eu” como pronome pessoal, pois nunca se fala algo enquanto entidade isolada, mas sempre se diz, pensa-se e sente-se numa

multidão; numa intensificação desejante que faz do “eu” uma coletividade. Assim, enquanto multiplicidade, o “eu” *não é produto nem da psique, nem da linguagem, mas de um agenciamento heterogêneo de corpos, vocabulários, julgamentos, técnicas, inscrições e práticas* (Rose, 1998: p.182 – tradução minha).

Intensificando as palavras de Rose, posso dizer que, na obra de Deleuze (1991), o “eu” emergiria, a exemplo de um origame⁵, das dobras feitas no tecido social, em meio aos agenciamentos de práticas normativas, conjunto de saberes, histórias coletivas, experiências singularizadas..., os quais configuram a vivência de uma “interioridade” que nada mais é que uma maneira possível de invaginar intensidades as mais diversas e contraditórias. Ou seja, não existira um “dentro” e um “fora”, sendo tudo agenciado numa mesma superfície, onde o “dentro” nada mais é do que uma maneira singular de dobrar o “fora”.

Todavia, cabe aqui ressaltar que cada *dobra de subjetivação* não seria correspondente a uma *interpretação* da realidade, mas a uma dimensão verossímil e intensa de realidade, não havendo nada a ser revelado ou des-coberto para além das linhas que organizam sua consistência. O que não impede que muitas realidades possíveis entrem em zonas de intercessão, criando mestiçagens que se ramificam em outras dobras, em outros modos de invaginar multiplicidades que, diferentemente de ser uma maneira de *estar no mundo*, compreende um *estar com um mundo*.

O “EU” NO/DO COTIDIANO

Assim, se desejo é agenciamento e se o sujeito é sempre *sujeito desejante*, uma vez que emergente em agenciamentos a (des)estabilizarem dobras de subjetivação, a experiência do “eu”, por conseguinte, configura-se na tessitura das redes e *dobraduras* de saberes nas quais o sujeito se engendra, sendo simultaneamente produtor e produto das conexões que as vitalizam. Essa maneira de considerar o sujeito como sendo rede de intensidades e saberes encontra forte presença nos estudos nos/dos cotidianos, produzindo consequências políticas importantes no pensar tanto as pesquisas nas práticas cotidianas em geral, quanto nos cotidianos escolares em particular.

O próprio conceito de cotidiano, quando pensado enquanto engendramento de mundos plurais, passa a ser abordado de maneiras mais dinâmicas, não sendo restringido à mera repetição mecânica de ações divorciadas do tempo e da historicidade das práticas e circunstâncias sociais. As dinâmicas cotidianas, enquanto agenciamentos desejantes, passam a ser concebidas como enunciadoras de invenções atualizadas no dia-a-dia de sujeitos anônimos. Estes, no mesmo momento em que deixam de ser vistos como figurantes sociais passivos, apresentam-se significados como praticantes de suas histórias, de seus trajetos e de seus mundos.

5 Prática artística em que figuras, objetos e paisagens tomam forma a partir das dobraduras feitas na superfície de uma folha de papel.

Assim, partejadas na diversidade, as dimensões cotidianas não se restringem a espaços de passividade monótona, mas se ampliam em movimentos que forjam tanto constâncias e acordos, quanto também desavenças, abortamentos e criações que oportunizam ou obstaculizam diferentes processos e articulações coletivas. Todavia, os cotidianos não existem sem os sujeitos que os significam na pluralidade de suas vivências; e se muitas dobras cotidianas ganham existência no tecido social é porque os sujeitos que as vitalizam não se encontram essencializados em referências universalizantes e exteriores às multiplicidades que engendram redes de saberes.

Então, se os “eus” são agenciamentos a produzir outros agenciamentos a partir daqueles que os produzem; e se os agenciamentos se dobram em redes de processos, intensidades e saberes; da mesma forma um sujeito é rede..., rede de redes. E, parafraseando Santos (2006), cada um de nós é uma rede de sujeitos; *de conhecimentos, de desejos, de crenças e convicções, de ideias e estamos permanentemente inscritos em uma realidade social dinâmica, que nos forja e é por nós forjada* (Oliveira, 2008: p.75). Continuando nessa linha de pensar os cotidianos enquanto fomentados nos e por sujeitos plurais, Inês Barbosa de Oliveira ainda sustenta que:

(...) é preciso deixar claro que, do ponto de vista metodológico, quando falamos em cotidiano não estamos nos referindo a uma instância específica da realidade social, mas de uma arma da qual nos servimos para compreender essa mesma realidade, mesmo conscientes de que as realidades não se dão a conhecer e que as multiplicidades de redes de conhecimentos e valores dos sujeitos sociais torna cada realidade um conjunto de possibilidades tão amplo quanto as leituras que delas possam ser feitas (Oliveira, 2008:84).

Quando, então, passamos a abordar os cotidianos escolares pela via das multiplicidades, dos agenciamentos, das dobras de subjetivação e das redes de sujeitos, produzimos a escola a partir de um olhar intensivo – um olhar vibrátil – que nos convida a pensá-la e vivê-la enquanto complexidade, num lance em que coexistem possibilidades e riscos infinitos. Isso porque cada praticante de uma escola passa a ser significado como sendo uma pluralidade a fazer agenciamentos com outros tantos mundos diversos em saberes e experiências. No incremento dessas redes e agenciamentos, cada um traz para o espaço escolar maneiras de fazer a si mesmo e a escola, as quais podem vir a favorecer paralisias ou aberturas de encontros.

A importância de pensar, nos estudos nos/dos cotidianos das escolas, o “eu” como multiplicidade, anuncia-se no fato de que tanto o sujeito quanto a escola que ele pratica deixam de ser abordados como mesmidade e tédio, mas como possibilidades inventivas diárias a serem configuradas em todos os espaços de convívio e produção de conhecimento. A título de um pequeno exemplo para concluir este ensaio, permito-me contar aqui uma experiência por mim vivida em uma escola municipal do interior de Minas Gerais. Tendo sido convidado para proferir uma palestra sobre a relação família-escola na referida instituição, fui surpreendido pela direção que – por motivos administrativos – limitou em apenas vinte minutos a conversa que eu teria com os cerca de cem pais que se acomodavam em uma escadaria de concreto no centro do pátio. Com o tempo tão escasso, tentei improvisar um pequeno teatro junto dos participantes no intuito de

estimular um mínimo de discussão e interatividade em torno do tema proposto. Quando um professor apareceu me trazendo uma cadeira porque acreditava que eu queria me sentar, aproveitei-me da mesma, colocando-a no centro do pátio e dizendo: *esta cadeira é a escola. Quem gostaria de ser a escola e se sentar nesta cadeira e quem gostaria de fazer perguntas à mesma?*

Depois de alguns minutos de hesitação, dois pais se candidataram aos papéis, sendo que uma mãe passou a responder pelos “olhos” da escola enquanto outro pai articulava perguntas do tipo: *por que as crianças menores são atropeladas pelas maiores na saída para o recreio? Meu filho reclama disso e ninguém faz nada.* Ao final dos vinte minutos, pais e professores haviam se alternado na cadeira “da escola” e no papel de “perguntadores”, sendo que todos agora queriam falar, queriam expressar seus sentimentos os mais diversos sobre os espaços que ocupavam numa vida cotidiana em que a escola se apresentava como um dos fios de sentido. A cadeira, portanto, não foi ali um mero objeto inanimado. Sendo vitalizada nas multiplicidades que atravessavam os sujeitos, ofereceu passagem, nos poucos minutos em que ficou ativa, a vários “eus”, várias escolas e famílias; a redes de sujeitos e saberes a se intensificarem em um pátio escolar tão comum e tão plural.

Diante desses vários regimes de agenciamentos a fomentar diferentes experiências de “eu” e de educação, Fuganti (2009: p.23) construiu uma pequena, mas importante, questão: *a qual tipo de agenciamento acoplamos a vida que queremos ensinar e criar e a nossa que pretende ensinar?* E ousou ainda amplificar tal questionamento em outras perguntas: que redes agenciamos a partir das redes que somos? Que tipos de espaços e práticas educativas colocamos em funcionamento nos desafios e singularidades que nos atropelam a cada instante? Produzimos agenciamentos que matam a fluidez ou que intensificam a vitalidade das práticas, mesmo que seja utilizando apenas de uma cadeira?

São perguntas que não têm respostas prontas ou universalizadas, mas que merecem ser semeadas na multiplicidade das vivências e ações nas quais nos enredamos; na multiplicidade dos mundos que formamos estando juntos; na multiplicidade de nosso “eu” coletividade, “eu” desejanse, “eu” rede, “eu” cotidiano.

REFERÊNCIAS

- ABRÃO, B. S. – **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- CHÂTELET, François – **Uma história da razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DELEUZE, Gilles – **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2ª. ed., 1991.
- _____ – **L’Abécédaire de Gilles Deleuze**. DVD. Paris: Éditions Montparnasse, 2004.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix – **O Antiédipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire – **Dialogues**. New York: Columbia University Press, 1987.
- DESCARTES, Rene – **Obra escolhida**. São Paulo: Difel, 1962.
- _____ – **Discurso do Método**. São Paulo: Nova Cultural, 5ª. ed., 1991 (Os Pensadores).

-
- FALCON, Francisco José Calazans – Tempos modernos: a cultura humanista. In: RODRIGUES, Antônio Edmilson e FALCON, Francisco José Calazans – **Tempos Modernos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- FREUD, Sigmund – **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.1 CD-ROM. Produzido por Z-Movie Studio.
- FUGANTI, Luiz – Agenciamento. In: AQUINO, Julio Groppa e CORAZZA, Sandra Mara (Orgs.) – **Abecedário: educação da diferença**. Campinas: Papirus, 2009.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo – **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 4ª. ed., 1988.
- MIRÀNDOLA, Pico Della – **A dignidade do homem**. São Paulo: Escala, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich – **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa – Estudos do cotidiano, educação e emancipação social. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa e SGARBI, Paulo – **Estudos do cotidiano & educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario – **História da filosofia**. São Paulo: Paulinas, Vol.3, 1991.
- ROSE, Nikolas – **Inventing our selves: psychology, power and personhood**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel – **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- SANTOS, Boaventura de Sousa – **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2006.
- WILDE, Oscar – **O retrado de Dorian Gray**. São Paulo: Martin Claret, 2002.