



Educação Filosófica e Magia: A experimentação de outros processos de subjetivação

*Tiago Brentam Perencini**

Resumo: Defendo que a relação entre filosofia e magia possibilita processos de subjetivação para experimentarmos outro tipo de educação filosófica, que possa resistir à biopolítica e ao neoliberalismo na contemporaneidade. Faço uma caracterização de ambos como um tipo de poder enfeitiçador que se enraizou em nossa subjetividade. Partindo de uma leitura anarqueológica sobre o pensamento de Michel Foucault, procuro conceituar os processos de subjetivação, evidenciando como a cronologia ocidental silenciou a magia, experiência-limite para a filosofia, da mesma maneira que teço algumas considerações sobre como esse paradigma nos conduz a experimentar outro tipo de educação filosófica, mais atenta à erótica e ao resgate de saberes e práticas originárias.

Palavras-Chave: Educação filosófica. Magia. Processos de subjetivação. Biopolítica. Michel Foucault.

Philosophical Education and Magic: The experimentation of other subjectivation Processes

Abstract: I argue that the relationship between philosophy and magic enables subjectivation processes for us to experiment with another kind of philosophical education, which can resist contemporary biopolitics and neoliberalism. I

* Mestre em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Doutorando em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: tiagaobp@yahoo.com.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7742-4387>

characterize them both as a kind of bewitching power that has taken root in our subjectivity. Starting from an archeological reading on Michel Foucault's thought, I seek to conceptualize the processes of subjectivation, highlighting how Western chronology has silenced magic, the limiting experience for philosophy, just as I make some considerations on how this paradigm leads us to experiment with another kind of philosophical education, more attentive to the erotica and to the rescue of originary knowledge and practices.

Keywords: Philosophical education. Magic. Subjectivation processes. Biopolitics. Michel Foucault.

Éducation philosophique et Magie : l'expérience d'autres processus de subjectivation

Résumé: Je défends que la relation entre la philosophie et la magie nous permet d'avoir des processus de subjectivation pour expérimenter un autre type d'éducation philosophique, qui peut résister à la biopolitique et au néolibéralisme dans la contemporanéité. Je fais une caractérisation des deux comme un type de pouvoir enchanteur qui s'enracine dans notre subjectivité. En partant d'une lecture anarchéologique sur la pensée de Michel Foucault, je cherche à conceptualiser les processus de subjectivation, en mettant en évidence la manière dont la chronologie occidentale a mis au silence la magie, expérience-limite pour la philosophie, de la même manière que je tisse quelques considérations sur la manière dont ce paradigme nous conduit à expérimenter un autre type d'éducation philosophique, plus attentif à l'érotique et au sauvetage des savoirs et pratiques originaires.

Mots-clés: Éducation philosophique. Magie. Processus de subjectivation. Biopolitique. Michel Foucault.

A busca por outra educação filosófica

Esse artigo é um pensamento diagonal e em trânsito. Defendo que a relação entre filosofia e magia propõe processos de subjetivação para experimentarmos outro tipo de educação filosófica na atualidade. Tenho argumentado que tratar a filosofia sob a ótica disciplinar, enquanto a transmissão de conteúdo e método em seu ensino, pouco contribui para repensarmos problemáticas abertas na contemporaneidade.

Com Pagni (2016), tenho procurado pensar a educação filosófica como a prática da filosofia intimamente vinculada a um modo de vida, um ethos, transversal ao currículo e a disciplina em particular. Esse deslocamento sente a filosofia como um processo de autotransformação na maneira de viver daqueles que a praticam, uma desobediência à moral como prescrição normativa. Tal estratégia visa buscar maneiras de pensar e sentir que procurem mudar a vida, atinente a política como atividade de resistência à tecnicização do ensino e da formação cultural na contemporaneidade, procurando trazer a política e a arte como exercícios filosóficos para o cotidiano, do contrário a filosofia e o próprio contemporâneo naufragarão (AGAMBEN, 2017, p. 17).

Essa experimentação com a filosofia não dispensa a formação do sujeito pelas técnicas de aprendizado pela qual prima a pedagogia enquanto campo epistemológico de saber, mas ela flerta à dimensão psicagógica, que compreende a importância das técnicas de trabalho aliadas à autoformação e a transformação de si mesmo como processos relacionados a certa zona desconhecida que ambienta a subjetividade. Enquanto processo de subjetivação, a psicagogia entremeia-se a certa

transformação alquímica que invade o sujeito e não tem por função dota-lo de habilidades e competências, mas visa criar condições para que o seu próprio modo de ser possa se deslocar defronte aquilo que era, arte de feitiçaria (DERRIDA, 2015, p. 73).

Essa maneira de investigação justifica-se pela importância de pensar, sentir e inventar (novas) formas de vida resistentes à biopolítica e ao neoliberalismo a que estamos submetidos contemporaneamente. Argumento que a magia, enquanto prática marginalizada e desqualificada pela narrativa ocidental, permite experimentar uma educação filosófica substancialmente diferente daquela que temos constituído na atualidade.

A magia pode ser descrita como uma arte de imanência que contribui para repensarmos a dimensão humanista a que estamos confinados no presente, pois ela se cria nos exercícios que resultam de um trabalho de experimentações ativas, sempre abertas ao imponderável e ao imprevisível de forças e potências atuantes aqui e agora (STENGERS, 2015, 2017). A magia provoca-nos à criação de outras relações com o mundo, pois convoca o pensamento desde a evocação de diferentes signos – como a voz, o corpo, as pedras, os animais, os vegetais, as estrelas, etc. - e isso implica a ideia de que o humano, além de não ser o único ser pensante no mundo, tampouco é superior em grau de consciência.

A magia é uma arte das mudanças dos estados dos seres e das coisas com a finalidade de alterar a realidade posta na tentativa de se comunicar e criar mundos paralelos. Ela não se atém a busca da verdade como autoconhecimento e pode ser praticada desde uma miríade de possibilidades, como as preces e evocações, as danças, o sexo, as fermentações, preparos alquímicos, etc. desde que ativem um símbolo com

a intenção de promover transformação naquilo que está vivo. Pensar em termos de magia implica viver sob o risco, novas indeterminações e aventuras para as quais à nossa maneira tradicional - adulta europeia - de viver é posta à prova. Ao tornar visível a magia, o meu olho se curva também para todo um universo que foi banido por nossa maneira racional, lógica e tradicional de pensar, forma pela qual goza também a filosofia institucionalizada.

Ao pensarmos especificamente no cenário brasileiro, o processo histórico de institucionalização da filosofia parece ter restringido a prática filosófica tanto a uma ordem discursiva definida de pesquisa a ser praticada desde a Universidade, como da compreensão disciplinar da filosofia na esfera escolar, reduzindo as suas práticas de formação ao aparato de ensino a partir de uma concepção técnica de história, leitura e escrita de texto, em que aprender filosofia torna-se o reconhecimento, aplicação e avaliação de tais especificidades. Esta maneira de compreensão reduz a formação do professor a uma questão eminentemente epistemológica e também pedagógica, que concebe a sua prática como a instrução de um saber sistemático, verdadeiro e universal configurado historicamente.

Nesse sentido, a prática universitária em filosofia no Brasil tem se confinado ao arremedo de certa tradição hegemônica da filosofia europeia, que a define a partir dos postulados seculares da crítica, da razão e da consciência. Nessa concepção, a formação filosófica não poderia ser outra a não ser o trabalho de investigação, julgamento, ordenação, justificação, seleção e esclarecimento das teorias, conceitos, argumentos e conhecimentos legados pelos autores e problemas na pretensão da sua

validade normativa, que toma por centralidade o trato metodológico e rigoroso no texto produzido pelo filósofo consagrado por essa mesma tradição (MASSCHELEIN & SIMONS, 2014). A formação do professor ocorre na extensão do aprendizado desse aparato técnico, que toma a filosofia como um conhecimento a ser reproduzido através da sua história e pode ser transmitido oralmente para o estudante de nível médio, de maneira a formatá-lo como um cidadão crítico e consciente para o mercado de trabalho.

Coloco em questão que isso que tomamos pelo nome de filosofia pode ser apenas mais um dispositivo de poder se pensada desde o campo disciplinar e epistêmico tradicional. É preciso buscar por outros paradigmas. Um paradigma pode ser definido como um modelo de pensamento ao mobilizar toda uma teia de discursos e de dispositivos, saberes e poderes, que vigoram em determinada época histórica. Grosso modo, a emergência do modelo de pensamento científico no Ocidente remonta ao pressuposto platônico quando opõe epistémé à doxa, isto é, ciência ou conhecimento verdadeiro à opinião ou conhecimento de senso comum. A implicação disso para a cultura ocidental foi considerar a ciência como o lócus da verdade justamente por se fundar no logos, na razão, matizada a partir da ciência moderna pela exigência da objetividade e experimentação. Por consequência, aquilo que se opõe ao explicável, ao visível e ao experimentável foi considerado falso ou desmesurado.

De modo inverso à verdade que nos formou, vivemos hoje o destronamento do paradigma científico racionalista. Tal modelo foi alimentado desde a ciência moderna pelo cogito cartesiano no século XVII, passando pela maneira iluminista de pensamento ancorado na

compreensão de sujeito transcendental, dotado de categorias a priori que lhe permitiriam produzir representações suscetíveis da objetividade criadora da razão, findando no otimismo cientificista de base positivista em seu ideal de unidade, objetividade, neutralidade e progresso que ainda vigora no pensamento institucional ao qual vivemos. Todo este modelo restringe a filosofia como um aparato teórico, epistemológico e metadiscursivo que fundamentaria a problemática científica.

Tais bases se esgotaram hoje porque vivenciamos também o engessamento pleno do modelo civilizatório e progressista que nos amoldou por séculos, tornando as nossas possibilidades de escolha incompatíveis com a vida natural, espontânea e comunitária. A busca pela mudança de paradigma equivale a procurar por formas de relações que retomem o singelo da vida comunitária expropriada da civilização. Pensar desde esse paradigma apresentado é tencionar a biopolítica e o neoliberalismo sentido dentro da educação formal e da vida hoje.

Biopolítica e subjetividade

Um dos grandes fochos desafiadores de nosso tempo presente é a bio-política: as políticas de controle, gestão e produção da vida. A ideia geral que percorrerei acerca desta temática é a de que um tipo de poder não repressor e enfeitiçador se enraizou nas zonas mais íntimas daquilo que nos constitui. Como bem diagnostica Peter Pál Pelbart, “o poder penetrou todas as esferas da existência e as mobilizou inteiramente (...). Desde os genes, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação,

a criatividade. Tudo isso foi violado, invadido, colonizado” (2007, p. 57). Ao se adentrar nos espaços visíveis e invisíveis de nós mesmos, o poder assume-se em rede, como uma energia hipnótica a nos resgatar. É justamente por isso que ele incide diretamente sobre as nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar e até mesmo de criar (PELBART, 2007, p. 57).

Dessa perspectiva, a biopolítica contemporânea teria eliminado os personagens desviantes da magia - magos, alquimistas, feiticeiras, bruxas, hereges, dissidentes satânicos –, ao mesmo tempo em que se apropriou inteiramente de suas técnicas e a tornou ainda mais potente para o controle da nossa ecologia do corpo, da mente e dos afetos (FEDERICI, 2017). Vale lembrar que o centro da bio-política é a vida, ou melhor, um conceito da vida muito bem delimitado como “normatividade”, construído a partir da abordagem puramente biológica que restringe o humano a um organismo maquínico, em que as formas de sensibilidade e de excitabilidade nervosa são gerenciáveis.

A este modelo identitário se adequa e se inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência (PELBART, 2007, p. 60). Humanos, fomos todos reduzidos à sobrevivência biológica, modulação em que aquilo que pensamos constituir a alegria, o sofrimento ou a cólera tornou-se pré-moldada. “O que simplesmente sobrevive se parece com um morto-vivo, que é por demais morto para viver e que é por demais vivo para poder morrer” (HAN, 2017, p. 52). Uma vida sem singularidade, besta.

Um dos diagnósticos a serem apontados como consequência desse estado sobrevivente é a redução da subjetividade a um uso empobrecido do

corpo, entendido como o mero produto da divisão da carne em que cada órgão se define por uma função já determinada. Isto é, a nossa maneira mais íntima de sentir deu lugar às performances que se escrevem dentro do discurso da longevidade e da saúde conforme indica a ciência médica, que prescreve tomando como centro a aparência de um corpo rígida e milimetricamente formatado. Cerveja sem álcool, sexo sem cheiro, comida sem sal; eis o receituário para a existência.

O capitalismo lança modelos de subjetividade, da mesma maneira com que a produção em série prescreve novos imperativos de consumo sobre objetos – carros, roupas ou etiquetas. O seu projeto central articula os fluxos tecnológicos, econômicos e sociais com a produção da subjetividade (LAZZARATO, 2014, p. 14). A economia política necessita se mostrar idêntica a “economia subjetiva”, ou melhor, é preciso que uma massa considerável deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale - o que todo um discurso movimentado pelos vários dispositivos biopolíticos da produtividade (como as ciências, o Estado, os bancos, a mídia, etc.) também deseje – sinta, pense, olhe, curta, compartilhe, fale.

Nesse sentido, o capitalismo constitui uma grande operação semiótica sobre os desejos. Traduzindo em termos atuais, esta afirmação equivale a dizer que o neoliberalismo e a biopolítica se agenciam a fim de emitir todo um aparato de signos (linguísticos e não linguísticos) que se constituem como a condição de produção, tratamento e de exploração da subjetividade. A mais notada semiologia produtora hoje parece ser o “empresariamento de si”, que é justamente a vinculação do próprio sujeito como produção e consumo, proprietário e empregado, de seu próprio negócio.

A subjetividade significa mais um investimento a ser produzido e a ser consumido na atualidade. Como o território de consumo sou eu mesmo, é importante que eu me invista sem descanso, assumindo todas as responsabilidades, custos e erros por um investimento mal feito. A consequência disso é que a medida de minhas virtudes, relações e afetos, toma por base o cálculo do benefício, do sucesso e do reconhecimento que viso obter tanto em face de minha própria satisfação, como para me aceitar em face de um outro que me é externo.

Maurício Lazzarato (2010) afirma que o capitalismo captura a subjetividade através de dois registros semióticos mistos, que se cruzam intimamente: Primeiro, a sujeição social, que se utiliza da semiologia significativa (em especial a linguagem) a fim de nos promover uma subjetividade a partir de uma identidade, um sexo, uma nacionalidade, uma profissão, etc. O fim último desta semiologia significativa é dirigir-se à consciência e às representações com vistas de constituir um sujeito individuado e endividado como o próprio “empresário de si” mesmo. O capital humano, dessa maneira, celebra o casamento entre o individualismo econômico e o político (LAZZARATO, 2010, p. 168).

O segundo registro semiótico é a servidão maquínica que, contrariamente à sujeição social, opera por dessubjetivação. Melhor dizendo, aqui o indivíduo não se constitui mais como sujeito, mas sim como uma espécie de peça circunscrita em várias outras engrenagens as quais não lhe é possível despregar. Dito nos termos do próprio Lazzarato (2010, p. 168), este indivíduo se encontra

como um componente do agenciamento ‘empresa’, do

agenciamento ‘sistema financeiro’, do agenciamento mídia, do agenciamento ‘Estado Providência’ e seus ‘equipamentos coletivos de subjetivação’ (escola, hospital, museu, teatro, televisão, internet, etc.).

É sempre um agenciamento-máquina que objetifica o feixe de relações entre os sujeitos, de tal modo que a eles se possa apenas integrar. Isso gera um abismo ontológico entre o humano-sujeito e os objetos-não humanos. “Entre as palavras e as coisas é [o humano] constantemente transposto por técnicas, procedimentos, protocolos que mobilizam semióticas assignificantes (diagramas, planos, equações, gráficos, esquemas, etc.)” (LAZZARATO, 2010, p. 169).

Tais semióticas provocam com que os componentes da subjetividade se encontrem não mais no “eu-pessoa”, mas sim nas próprias máquinas e signos de seu desejo: eu sou o (meu) apartamento, o (meu) carro, o (meu) smartphone; é para tê-los que me individualizo e me endivido. A dívida se assume como condição de existência quando me torno agressor e vítima de mim mesmo dentro da maquinaria que alimenta produção e consumo. Evidentemente, esta forma de servidão não age por repressão, tampouco ideologia, mas sim por “técnicas de modelização e modulação, que se conectam às ‘energias mesmas da vida e da atividade humana’” (LAZZARATO, 2010, p. 170).

Eis a sutileza biopolítica articulada ao neoliberalismo: resgatar a potência que existe em toda forma de vida a fim de transformá-la em poder sobre a vida com base na racionalidade dos governados (FOUCAULT, 2002b, 2008). O resultado que toda essa semiologia mista produz em nós, sujeitos sociais e servos maquínicos, é a modificação radical de toda a

nossa estrutura e economia da atenção, ou seja, das formas de visibilidade normativas que constituímos sobre nós mesmos e sobre os outros. Se cada época produz as suas próprias enfermidades, vivemos hoje os estados doentios devido ao exagero da busca pelo mesmo, uma reação patológica à alteridade como modo de vida. Um tipo de fascismo neoliberal e biopolítico prontamente adequado às novas formas de controle sobre a vida.

Nesses termos, positividade e produtividade caminham juntas na compulsão de afastar tudo o que nos pareça ocioso, contemplativo, estranho, diferente – ainda que esta estranheza em nada pareça hostil ou ameaçadora. Pensar desde uma educação filosófica, enquanto um aprendizado da e com a diferença, implica enredar outros processos de subjetivação, ou seja, convidar discursos, práticas e sujeitos que soam indesejáveis as artes de governo porque o seu modo de vida se confronta a toda uma normatividade vigente.

Processos de Subjetivação

Ensaiarei a questão da subjetivação tomando como ponto focal a leitura heterodoxa que Deleuze (2013, 2015) faz acerca de Foucault. Após a sua morte, Deleuze dedica-lhe os cursos de 1985 e 1986 e afirma que se trata do livro que gostaria de ter escrito junto ao amigo (DOSSE, 2010). Tais cursos cruzam o saber, o poder e a subjetivação. A noção de subjetivação é aclarada em uma conversa com Félix Guatarri, ocorrida no dia 13 de maio de 1986, intitulada O poder e os novos modos de

subjetivação:

A subjetivação é afeto de si por si. Ou se preferirem, o processo, o movimento, a operação pela qual a força se dobra sobre si mesma para suceder princípio regulador da relação de forças: Somente poderá governar os outros aquele que governe a si mesmo (DELEUZE, 2015, p. 128, tradução minha) .

A subjetivação é uma maneira de constituir-se sujeito para além de uma identidade e essência, não restrita à interioridade psicológica dotada de consciência, crítica do confinamento físico (DELEUZE, 2015, p. 8). Isso porque sabemos que a consciência moral amolda em nós a obediência cidadã e a subjetivação é uma tentativa inventiva de expor formas de desobediência ao dispositivo desta e de outras consciências que nos foram forjadas. O sujeito nunca vem primeiro, ou se opõe aquilo que lhe é exterior, mas é sempre uma operação que implica relações entre forças e afetos múltiplos que produzem subjetividade e por ela são produzidos. Subjetivação: passagem da individualidade do sujeito à subjetividade como processo.

A operação do governo de si é formada pelo exercício de liberdade, movimento afetoso de si para consigo, onde só poderá governar o outro aquele que cuida de si mesmo. Entendo que a ideia de autogoverno aqui não deve se restringir à capacidade de autodomínio sobre as nossas paixões ou desejos (FREITAS, 2015), mas sim como a recusa do governo à forma de mando sobre os outros, possibilitando a abertura para novas experiências de se relacionar consigo que reverberarão no outro. Trata-se, sobretudo, da recusa em governar, sobre quaisquer condições, ou de

governar o menos possível, como tática e estratégia transversal de resistência ao poder sobre si e o outro.

O governo de si abre-se como potência para a criação de novos modos de vida, porque implica repensarmos a maneira como nos relacionamos com a liberdade como o grande motor para a produção de novas subjetividades, para além da individualidade, do eixo consciência-inconsciente ou da interioridade. Trata-se de uma exigência ética e estética de experimentar novas maneiras de sentir, de pensar e de bem viver; algo que só se faz de si para consigo mesmo aqui e agora, possibilitando que nos transformemos no outro de nós mesmos; passagem entre aquilo que somos e aquilo que já estamos deixando de ser.

O movimento de investigar os processos de subjetivação nesse artigo implica uma leitura anarqueológica sobre o próprio Foucault, suspendendo os três eixos cronológicos e consagrados (saber-poder-si) sobre o qual a exegese tradicional o interpreta (CARVALHO, 2017), oportunidade que aprofundarei na próxima sessão. Isso quer dizer que a subjetivação como forma de resistência já se fazia presente em textos da fase arqueológica. Por exemplo, Deleuze (2013, 2015) alerta-nos de que a subjetivação – ou o si – “havia estado sem dúvida desde o começo [do pensamento foucaultiano], enredado com os dois outros [eixos saber e poder]” (DELEUZE, 2015, p. 5). E melhor: “não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que atuava ao mesmo tempo que os outros e que impedia de ficarem presos num impasse” (DELEUZE, 2013, p. 103), uma vez que Foucault busca desde o início de sua trajetória por formas de resistência que cruzavam saberes e poderes.

Nesse sentido, uma *ethopoiesis* - a formação de si, a relação

consigo mesmo que compreende o próprio modo de se tornar sujeito - é indissociável da subjetivação política. Como nos alerta Lazzarato, “a necessidade de conjugar a transformação das instituições, das leis e a transformação de si, dos outros e da existência, constitui, para Foucault, o próprio problema da política, tal como ela se configura a partir de 1968” (2014, p. 194) ou até mesmo antes (NALLI, 2011). Da mesma maneira como o poder estava presente no saber desde o começo, a subjetivação se fazia presente como afirmação da vida que resiste em face dos saberes e dos poderes que subjetivam o próprio sujeito.

Ora, uma vez que a subjetivação é a antípoda da individualidade, da interioridade psíquica e da consciência, ela se constrói cruzando à exterioridade e a interioridade, constituindo novas forças de pensamento que se dobram sobre si. Pensando com Deleuze, a obsessão constante que percorre toda a vida de Foucault é a temática do duplo:

O duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um Eu, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (2013, p. 105).

Trata-se de mostrar como o Outro, o Diferente, o Longínquo, o Não-eu... é uma dobra sobre o “si”, o Mesmo, o Um como a reduplicação do outro, aquilo que o interioriza do lado de fora e externaliza do lado de dentro; a instauração da imanência do outro em mim e de mim no outro. Por exemplo, ao ver o fascista no outro, estou na verdade enxergando-o –

ou recusando-me a vê-lo - em mim. Só aceito as formas de governo sobre mim porque, de fato, desejo governar o outro. É sobre a vontade de governar o outro que a atuação do nosso “si” deve despertar a fim de criar novas potências de vida.

A subjetivação é a força mais longeva e mais imediata que existe em nós porque recua às formas estrangeiras de vida para pensa-las desde os nossos gestos mais encrustados, infames, produtores de sentido existencial e de novas subjetividades. Estão ao infinito e ao finito de nós mesmos, pois haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e as demarcações habitados historicamente. Um fora que não se restringe aos saberes e aos poderes, ainda que sempre se relacione a eles a fim de existir e resistir. Este fora necessita ser melhor investigado e atentado, pois é justamente em sua sutileza que as táticas de governo não podem atuar de todo.

O fora não tem forma, é o elemento informal das forças. O fora para Foucault seria a relação entre forças que se articulam e interagem como diagramas. Um diagrama é um lugar de mutação (DELEUZE, 2013, p. 114). Em um diagrama há muitas forças de pensamento em jogo, pois são forças de pensamento que jogam. O pensamento é mesmo um jogo, pois emite singularidades e essas são relações de força: “uma sucessão de tiradas de azar, na qual cada tirada recebe determinadas condições para a tirada precedente... e a tirada precedente cria condições para a tirada seguinte” (DELEUZE, 2015, p. 10). Não há origem, mas acontecimentos, repetições, recomeços... que jogam e brincam conosco para nos transformar em outra coisa diferente daquilo que somos. O fora cruza o saber e o poder.

As subjetivações não são apenas de ordem pessoal, mas são também comunitárias, coletivas, múltiplas. Ainda nas palavras de Deleuze, “o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder... que a força do lado de fora não para de subverter, de derrubar os diagramas” (2013, p. 101). Todo diagrama deixa brechas de criação que é preciso não apenas descobrir, mas subverter. Por isso cada diagrama pode ser compreendido como lugar de mutação.

O pensamento do fora se constitui como subjetivação à medida que se dobra sobre si. Essa dobra é a nossa confrontação com o fora absoluto, aquilo que transcende a toda forma, força ou meio de exterioridade para retornar a si: uma experiência de morte, o fora em si mesmo, “a morte do ‘eu morro’ como instante indivisível, e a morte que me pode chegar, que me chegará” (DELEUZE, 2015, p. 15), que me chega a todo instante. “A morte coextensiva à vida, uma morte que sempre já está começada e que não termina” (DELEUZE, 2015, p. 15). Não se trata da própria morte do corpo, experiência pessoal da morte, mas de qualquer e interminável morte, da morte a todo instante, da subjetivação como exercício de passagem.

A função da educação filosófica, nesse sentido, vai ao encontro de tomar contato com aquilo que passa a fim de tornar visível e possível formas outras de vida. Não se deixa de terminar de morrer para sair de si, a morte não é um destino, mas o acontecimento singular da vida que resiste, que respira enquanto a vida se faz passagem. É nessa morte que a vida se afirma, que afirmamos a vida como potência para escapar ao poder do já instituído. Habitar a morte do “eu” é se relacionar com o si, é subjetivar-se, é provocar a própria dobra no pensamento. Este movimento é mais

profundo do que todo o mundo interior que nos permite ou nos cobra a consciência (DELEUZE, 2015).

A subjetivação ocorre à medida que o exterior articulado entre saberes e poderes se dobra permitindo à resistência como novas formas de subjetividade, novas possibilidades de respiro em face da morte. “A subjetividade, a relação consigo, não deixa de se fazer, mas se metamorfoseando... pelas relações de poder, pelas relações de saber, a relação consigo não para de renascer, em outros lugares e em outras formas” (DELEUZE, 2013, p. 111). É justamente pelos saberes e poderes serem fundamentais para a afirmação da resistência que a subjetivação cruza o percurso de vida e de pesquisa em Michel Foucault.

Desde o início ele estava interessado nas formas de vida infames, estranhas, incorrigíveis, vidas anônimas que se manifestam em face do choque com o poder, para produzirem novas intensidades como respiros que produzem potências de vida. Tais vidas existem em todos nós. Caberia pensar a filosofia, então, como o exercício de tornar visível estas formas de vida que se misturam aos saberes e aos poderes para resistir a eles, um respiro em face daquilo que existe e que já não existe mais, pois está passando...

Educação filosófica e magia

Tenho tornado visível um tipo de educação filosófica que se mistura a processos de subjetivação relacionados a magia, duplo eclipsado da filosofia pela narrativa cronológica ocidental. Sabemos que Foucault

(2010) desenvolve a subjetivação quando inclina as suas pesquisas para a ética do cuidado de si entre os gregos. Os processos de subjetivação encontram ressonância à maneira como Michel Foucault deparou-se com o fora da sistemática dos saberes e poderes pela ética do cuidado de si na antiguidade. Ética, aqui, deve ser entendida pela maneira como cada um se relaciona consigo mesmo, o modo como nos autorizamos ou não a praticar certa coisa, a fazer isto e não aquilo. A ética é uma atividade intimamente relacionada à experimentação da liberdade como possibilidade de buscar por outras maneiras de viver, que não implique a renúncia de si. Esta relação reverbera no conjunto de afetividades vividas com o outro - tanto o outro de nós mesmos como os outros em geral - e também para com o mundo em que habitamos. Dessa maneira, o sujeito se constitui e se transforma em indissociável relação imanente à própria vida – como ator e objeto – daquilo que cria em sua existência.

Deleuze (2013, 2015) alerta-nos de que esta guinada à antiguidade permanece um mistério. Que mistérios conduzem Foucault a encontrar a subjetivação na ética do cuidado de si grega? Embora esta virada se trate de uma pesquisa de longa duração, diferente do que tinha executado nos percursos anteriores, o problema que o conduz para os gregos é inteiramente da ordem do presente: O que ocorreu nas maneiras de constituir uma subjetividade, desde os gregos aos nossos dias? (DELEUZE, 2015, p. 66). O meu movimento de recuo à tradição filosófica nesse artigo cumpre um propósito parecido, que é o de evidenciar como um tipo de subjetivação filosófica silenciou o pensamento mágico, experiência-limite para o pensamento ocidental.

As experiências-limite que se cruzam à racionalidade econômica e

à política ocidental é justamente aquilo que move o pensamento de Foucault. Isso parece esclarecer melhor o que motivou a sua guinada para o mundo grego, pensado como experiência-limite ao modo de vida biopolítico e neoliberal da atualidade. A primeira motivação parece ser negativa: embora o Oriente exerça grande fascínio sobre o pensador francês (VEYNE, 2011; NALLI, 2013), Foucault “nunca quis falar das formações do Oriente justamente porque não se estimava competente” (DELEUZE, 2015, p. 29).

Pois bem, o “mistério” que conduz Foucault para a investigação ocidental entre os gregos seria ter encontrado neles a identificação de um diagrama que permite a subjetivação enquanto relações de forças, ou seja, a possibilidade do pensamento dobrar sobre si mesmo. O diagrama a que se refere seria o do círculo em formato da ágora. Como afirmado por Deleuze:

Esse diagrama tem uma originalidade que torna possível o que antes era impossível. A saber: tornar possível que a força se dobre sobre si mesma. Os gregos são os primeiros em fazer dobrar a força sobre si mesma, quero dizer em saber fazer e em saber inventar uma força capaz de exercer-se sobre si mesma e não somente sobre outras forças (2015, p. 37).

Eis a emergência da subjetivação entre os gregos: aqueles que primeiro falaram sobre as técnicas de si no Ocidente. Esta afirmação não faz da filosofia “coisa grega”, tampouco faz dos gregos povos superiores aos que viviam à época, mas apenas aponta que nos limites territoriais do que se convencionou chamar ocidente surgiu uma outra organização cósmica e social que permitiu a manifestação de um modo de pensamento

nomeado filosofia: o espaço da cidade conclamando o humano ao centro da política (VERNANT, 2002; DETIENNE, 2013; DELEUZE, 2015). É preciso realçar que esta confluência ao território não faz da filosofia algo universal, mas regional.

A singularidade da cidade enquanto organização cósmica e social permite à filosofia a experiência da liberdade democrática, isto é, de pensar - falar e agir - diferente entre os iguais - humanos, homens, cidadãos. Não obstante, acarreta também o ato de desmatamento de território:

Qual é o ato primeiro de conquistar um território? É fazer um espaço livre e aberto. Em outros termos, conquistar o bosque. Conquistar o bosque, fazer um espaço livre, se chama desmatar. Fazer um clarão, esse foi – suponhamos – o ato primeiro dos gregos. Fizeram um clarão, souberam desmatar (DELEUZE, 2015, p. 75).

Deleuze (2015) afirma que a experiência do desmatamento foi justamente a vitória da superioridade técnica e histórica do Ocidente sobre o Oriente. A vitória supõe o “direito de desmatar, o Oriente enquanto o objeto de desmatamento, quer dizer do bosque-claro... O Oriente foi objeto de uma devastação, de uma devastação para ele catastrófica” (DELEUZE, 2015, p. 75). Não seria muito afirmar que o mesmo ocorreu, e tem ocorrido, com a vitória da filosofia ocidental em face da experiência latina de pensamento. A devastação não foi apenas catastrófica para o Oriente, mas tem sido também para os povos ameríndios que aqui habitaram. Tem sido para nós, que aqui habitamos...

Com o apontamento da devastação ocidental, não desejo, aqui, tecer uma crítica à emergência da filosofia no Ocidente, tampouco

degenero a experiência democrática que emoldurou a nossa maneira de sentir e de pensar. Pelo contrário, entendo que tão importante quanto seja necessário reconhecer o seu valor, faz-se preciso também tornar visível o quanto tais experiências impossibilitaram outras formas potentes de pensamento e de vida.

Claro está para Deleuze que “o bosque-desmatamento supõe a forte organização daqueles que não são senão a sociedade dos amigos da sabedoria” (2015, p. 76), isto é, da filosofia. Ele quer dizer com isso que a filosofia é a luz, a famosa luz grega, mas nenhuma luz cai do céu. A luz grega significa

Abrir um espaço livre, tanto para a sombra como para a luz. Quer dizer, construir um território, construir um espaço visitável para a luz. Vejam que o claro é o primeiro elemento da luz grega. No claro a luz chega, a luz se põe, a luz se revela. Quer dizer, se vocês preferirem, o ser se revela (DELEUZE, 2015, p. 76).

A cidade abre, então, a experiência para a liberdade e junto com ela o dispositivo do verbo “ser”, como na famosa proposição aristotélica “o homem é racional”. Em suma, nasce com a filosofia ocidental a experiência da identidade e do sujeito: eu sou. A filosofia seria a emergência do próprio sujeito como aquele que pensa o ser e, por extensão, pode se pensar também. O sujeito e a identidade são dispositivos linguísticos profundamente ligados à singularidade e a regionalidade da experiência grega. É por isso que “os gregos jamais reivindicaram a sua universalidade” (DELEUZE, 2015, p. 77), embora seja esta universalidade uma imagem de pensamento academicamente engessada que inviabiliza

pensarmos outras “regionalidades e singularidades” como potências filosóficas até hoje.

A formação identitária do sujeito na história Ocidental implicou um modelo definido de política que desarticulou outras possibilidades éticas. Preciso recorrer ao pensamento de Giorgio Agamben para aclarar esta questão. A tese percorrida por ele em seu livro *O uso dos corpos* insiste que “de Aristóteles em diante, a tradição filosófica ocidental sempre apresentou como fundamento da política o conceito de ação” (2017, p. 41, *itálico do autor*). A palavra “ação” encontra ressonância nos estoicos e “traduz o grego práxis, pertence originalmente à esfera jurídica e religiosa, não à política” (AGAMBEN, 2017, p. 41, *itálico do autor*). Isto é, o verbo ago significa originalmente “celebrar um sacrifício”, não à toa a missa é definida como actio e a eucaristia como actio sacrificii. Com isso, Agamben quer nos dizer que a tradição filosófica ocidental restringiu o exercício da política à categoria dos sujeitos que tomam por ação da vida pública a celebração de um sacrifício sobre aquilo que se constitui fora deles, os objetos a serem sacrificados.

Na tentativa de encontrar outras formas de vida na política, o autor italiano coloca em questão a centralidade da ação e do fazer nesse âmbito a fim de pensar desde a seguinte possibilidade: “tentar pensar o uso como categoria política fundamental” (AGAMBEN, 2017, p. 42, *itálico do autor*) e não restrita ao fazer como a ação do homem em geral (CASTRO, 2013). Os verbos na esfera do uso (*chrestai*) remontam à família dos verbos mágicos-oraculares e propiciam um fora da relação binomial ancorada entre sujeito-objeto, ou seja, não devem ser entendidos à maneira moderna de uso restrito a posse como “servir-se de” ou “utilizar-se de algo” por

parte de alguém, mas sim como uma relação de sentido múltiplo anterior a técnica, que envolve o sujeito em processo que implica voltar-se para si mesmo, como estado meditativo e aproximado à maneira mágica de pensar, aspecto amplamente apagados pela maneira como a filosofia ancorou-se em nossas estruturas ocidentais.

Agamben, apoiando-se em Benveniste (2005), exemplifica melhor o processo pelo qual o sujeito volta-se para si mesmo: “O sujeito é lugar de um processo, embora tal processo, assim como no caso do latim *fruer* ou do sânscrito *manyatte*, exija um sujeito; o sujeito é centro e, ao mesmo tempo, ator de um processo: ele realiza algo que se realiza nele” (AGAMBEN, 2017, p. 46). Isso implica politicamente que o “sujeito que realiza a ação, pelo fato mesmo de a realizar, não age transitivamente sobre um objeto, mas implica e afeta sobretudo a si mesmo no processo” (AGAMBEN, 2017, p. 47). O sujeito, portanto, não ultrapassaria a ação, mas é ele mesmo o lugar do seu acontecer. A ação política seria acompanhada por uma zona de indeterminação entre o sujeito e o objeto, produtor e ator de algo que se realiza nele mesmo. Este sentido encontra-se na arqué do pensamento poético-mágico.

A magia, embora tenha sido apropriada pelo pensamento jurídico e religioso no decurso histórico do ocidente, silenciando-o ao mesmo tempo, de tais campos se distingue e muito (MAUSS, 2003). Vale dizer que pensar nesse sentido mágico de uso permite vislumbrarmos um tipo de política que implica uma ética como subjetivação de si e não exclui formas singulares de vida na esfera pública. Por exemplo, no ato mágico é conhecida a afeição que se estabelece consigo enquanto se está em relação com outro ente, seja ele um cristal, uma planta, um animal ou uma prece. É

do gesto da prece que advém o precário, como uma forma frágil e ao mesmo tempo aventureira de pensamento literário (AGAMBEN, 2018, p. 33).

É nesse sentido que busco por uma educação filosófica que não intimide outras constituições de vida a compor a sua arena ética enquanto exercitação de si: a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos. É segundo tal paradigma que procuro entender a natureza singular do processo ao qual denominamos “uso”:

Todo uso é, antes de tudo, uso de si: para entrar em relação de uso com algo, eu devo ser por ele afetado, constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante (AGAMBEN, 2017, p. 49).

A política pensada como uso, na esfera da relação de si sobre si, corresponde a uma forma ontológica de imanência na qual sujeito e objeto são desativados e tornados inoperosos, já que em seu lugar entra o uso como nova forma de prática humana em relação com outros seres igualmente importantes e aos quais não se pode nomear desde uma propriedade ou objeto.

Para dizer mais especificamente, a política, enquanto regime democrático tal como foi concebida pela experiência singular e regional grega do desmatamento do território, implica o silenciamento dessas formas de vida precárias. Isso ocorre justamente por não terem se enquadrado a um limiar restritivo da ação virtuosa ao qual se ocupou a filosofia ocidental, como é o caso não apenas dos humanos na condição de mulheres, escravos e estrangeiros, mas também da vida nutritiva. Esta

forma de vida, para Agamben, pode ser compreendida como “aquela parte da vida humana que os homens tem em comum com as plantas e que, com base nos comentadores da Antiguidade tardia, virá a ser definida como ‘vegetativa’” (AGAMBEN, 2017, p. 40, *itálico do autor*).

Nesse sentido, Agamben não apenas sugere que “talvez um dos limites da ética ocidental tenha sido justamente a incapacidade de pensar uma aretè [virtude] da vida em todos os aspectos” (AGAMBEN, 2018, p. 40), mas que a falência da política moderna, que na verdade é uma biopolítica, implica mudar a vida, “trazer a política ao cotidiano – caso contrário, no cotidiano, o político só pode naufragar” (AGAMBEN, 2017, p. 17). Trazer a política ao cotidiano cobra de nós pensar uma vida virtuosa em todos os aspectos, na relação com os demais entes que não foram considerados sujeitos por nossa experiência ocidental. Um pensamento assim convida outras formas de vida para a política sob a forma de insurreições.

Para essa tarefa de invenção, Foucault (2003) oferece-nos uma pista preciosa: tornar visível às infâmias, os personagens ditos incorrigíveis pelo discurso central, aquelas formas de vida que se cruzaram em face da ação do poder justamente devido a sua condição precária – frágeis, literárias, aventurescas... Foucault e eu estamos interessados pelas discontinuidades, pelas dispersões possíveis que escaparam à maneira tradicional de narrar o discurso oficial do sujeito e da própria filosofia. Para isso, a nossa disposição vai ao encontro de escavar formas de subjetivações transversais às narrativas centrais datadas pela historiografia acadêmico-filosófica, na qual faço da especificidade desse artigo a aliança entre filosofia e magia.

Ora, se o sujeito emerge com a filosofia ocidental pela criação da cidade, o que implica o desmatamento da floresta, caberia procurar pelo que se escondeu em suas sombras. Ou seja, que modos de vida transversais tiveram de se esconder nas sombras das árvores e que podem nos auxiliar a pensar formas de resistência e de existência hoje? O esgarçamento da centralização e da representação do poder conduzidos pelos humanos em suas maneiras discursiva, performática e argumentativa ao qual se ancorou o regime político democrático, pede que criemos outros regimes de abertura, de sensibilidade ao que já está posto.

Deleuze auxilia-nos a pensar sobre determinadas formas heterogêneas que tiveram de ficar à “sombra” da cidade na seguinte passagem:

Os gregos tem um laço privilegiado com a filosofia, e instauram a filosofia à medida que derrocaram a velha sabedoria em favor de outra coisa. O que era a velha sabedoria? Contudo não sabemos, não pretendo ter de dizer isso que já foi dito. Derrocaram a velha sabedoria em favor de outra coisa. Eu disse somente o que era essa outra coisa: abrir espaço, dobrar a linguagem sobre o verbo ser, a tal ponto que o ser se manifeste no espaço e se expresse nesta linguagem. (DELEUZE, 2015, p. 81)

Deleuze está mentindo. Ele sabe, sim, o que é a “velha sabedoria” da qual não quer falar, pois escreve sobre ela na aula nomeada A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação, ocorrida em seis de maio de 1986. A velha sabedoria é o paradigma poético-mágico; um tipo de pensamento dito pré-filosófico, ou seja, aquele que se faz na sombra da floresta, quando muito pelo clarão da fogueira (AGAMBEN, 2018), guiado pela imaginação sob forma de potência arcaica.

Considerações finais

A magia é uma experiência-limite ao pensamento filosófico ocidental porque tem sido silenciada desde a emergência da política pensada à maneira grega. O pensamento poético-mágico nunca se desligou de nós em nível gestual (FOUCAULT, 2014, p. 9) e oferece pistas generosas a fim de pensarmos novas alianças políticas em face da farsa democrática a que vivemos hoje. Este pensamento liga-se mais às formas de vida não urbanas e populares. “Popular vem do latim *populus*, ‘arrastar, devastar’” (COMITÊ INVISÍVEL, 2018, p. 64) e por isso é um tipo de insurreição.

O pensamento poético-mágico tensiona o mundo caótico e das potências e por isso convida outras formas de vida para adentrarem ao jogo do pensamento tanto pelas formas mitológicas, anímicas e vegetais. Os usos deste pensamento, diferente da razão humana e aclaradora da filosofia, tiveram de permanecer em um lugar obscuro e assombroso demais, como a floresta, pois ela provoca-nos para um tipo de aprendizado pelo afeto às diferentes formas de gerações e entes que estão no mundo. É um tipo de modo de vida ético e político que se alia aos ciclos astrais e por isso respeita os processos de morte e vida existente em cada ser.

É evidente que certa interpretação da história das ideias ou dialética poderia nos sugerir que o paradigma filosófico, médico e jurídico deva ser considerado um avanço em face do paradigma poético-mágico, como algo que o tenha superado e melhorado. Não obstante, a leitura

dispersa, descontínua a qual me sirvo ensina-nos que os enunciados e dispositivos de governo só se repetiram de outro modo. Deleuze nos dá a pista de que “são possíveis todas as conciliações: o pensamento pré-filosófico continuará com o pensamento filosófico” (2015, p. 87) como forma de subjetivação no mundo pagão, embora tenha sido cada vez mais apagado desde os saberes da modernidade.

Existe algo de não racional, de não linguístico, ou significativo na experiência de subjetivação mágica que deve ser melhor investigado devido a potência e que produz. Esta posição ganha força porque sabemos que, embora o pensamento poético-mágico tenha sido silenciado historicamente, tais forças não deixaram de se atualizar em nós, como parece mostrar o próprio Deleuze na seguinte passagem:

Em matéria de subjetivação passa algo muito curioso. As mais velhas subjetivações, quero dizer as maneiras de se constituir sujeito – isso é a subjetivação, a maneira que tu, eu, nós nos constituímos como sujeitos -, por mais completamente inadaptadas que sejam, continuam trabalhando em nós. Continuam trabalhando de uma maneira extraordinária. No domínio das subjetivações não há arcaísmos. As subjetivações mais antiquadas, as menos atuais, surgem graças a um de nossos gestos, e cada um dos nossos gestos não cessa de tomar-se ou por um grego ou por um primeiro cristão (2015, p. 138).

No mundo das subjetivações não há arcaísmos: acerca dessa afirmação, extraio ao menos duas considerações importantes. Pensar a processos de subjetivação que se aliencem entre a filosofia e a magia, é pensar desde os gestos que coabitam aos saberes e poderes como possibilidades de transformação que não obedecem a uma temporalização

cronológica. Dito em outro termo, posso me servir de uma técnica ou experiência antiga a fim de falar da nossa gestualidade hoje. Como lembra Deleuze, “tenho a impressão de que as mais antigas subjetivações nos servem” (2015, p. 139) justamente porque não morreram, não deixaram de existir, podem ser reatualizadas graças aos nossos gestos.

Pesquisar os processos de subjetivação em filosofia implica uma necessidade de retomar às experiências “de larga duração” que não podem ser restritas a um tipo de interpretação historiográfica e exegética, que poderia desejar reconstituir como os homens pensaram ou viveram naquela época. Trata-se mesmo de sua antípoda: de uma prática filosófica investigativa acerca da história, como fez Foucault (2010) em *A hermenêutica do sujeito*, retomando a antiguidade grega para pensar o nosso próprio presente. Foucault, nessa oportunidade, possibilita-nos uma amostra do que Deleuze vem chamar de subjetivações arcaicas; “são muito curiosas estas subjetivações arcaicas” (2015, p. 139).

Ora, o que Deleuze entende por “subjetivações arcaicas” hoje? Eros, ou a enfermidade de Eros no tempo presente. “Eros é o si mesmo” (DELEUZE, 2015, p. 139). E porque Eros está enfermo? Deleuze recorre ao pensamento do cineasta Antonioni para respondê-lo: Eros está enfermo porque “os velhos conhecimentos se lançaram pelos ares, já não se recordam, mas as velhas maneiras, os velhos modos – de subjetivação – não se abandonaram” (ANTONIONI apud DELEUZE, 2015, p. 139).

Dito de modo mais específico, esquecemos as antigas formas de viver, os saberes que ligavam a nossa vida aos ciclos e as gerações, a tudo o que passa. Tal sabedoria foi posta à margem em prol da constituição do sujeito ocidental, urbano, produtivo, progressista, universal, etc.. Não

obstante, “em matéria moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem mesmo cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas” (DELEUZE, 2013, p. 114). É preciso recordar os velhos conhecimentos, a fim de pensar novas subjetividades que funcionem em face dos nossos problemas atuais.

O resgate da velha sabedoria seria uma razão “negativa” para o qual uma pesquisa sobre as subjetivações remonta ao modo de vida antigo a fim de pensa-lo aqui e agora. Existe, não obstante e de maneira mais misteriosa ainda, uma razão que Deleuze chama de “positiva”, ao qual faço questão de transcrever integralmente:

Mas qual é uma razão positiva? Seria sem dúvida que o verdadeiro nome da subjetivação é “memória”. O verdadeiro nome da dobra é “memória”, como nos faz pressentir o texto chamado de Raymond Roussel, o texto de Foucault: dobrar-se, constituir dobra, de maneira a descobrir a absoluta memória. (2015, p. 141).

Essa “absoluta memória” é definida por Deleuze como a “memória do lado de fora, para além da memória curta que se inscreve nos estratos e nos arquivos, para além das sobrevivências ainda presas aos diagramas” (2013, p. 114). Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si, de uma estilística de vida. Esta recordação transcende a luz, a razão, a consciência ou a interioridade da psique.

Pensar uma educação filosófica não do lugar do sujeito e da luminosidade, mas sim das subjetividades, é remontar às sombras de nós mesmos, em face de nossas experiências de morte que permitem o

afrontamento sobre aquilo que nos tornamos no presente. De maneira mais específica ao intento desse artigo, pensar uma educação filosófica desde os processos de subjetivação que enleiem filosofia e magia implica um exercício sutil entre o esquecimento e a memória: “o esquecimento como impossibilidade de retorno e a memória como necessidade de recomeço” (DELEUZE, 2013, p. 115). É preciso lembrarmos aquilo que esquecemos sem com isso desejarmos o retorno ao passado. A memória serve ao tempo presente, como condição imanente à nossa geração para a construção de novas maneiras de pensar, de sentir e de viver que se esgarçaram mediante as bases a que fomos criados.

Isso implica a construção de outro paradigma de vida e de pensamento:

A esperança de que um novo paradigma... [que] venha a esclarecer nossas práticas e nos auxilie a escapar do perigo que não deixou de pairar sobre a compreensão do ser, desde a época anterior à Grécia pré-socrática. Segundo a interpretação de Foucault, este novo paradigma não seria mais seguro, mas traria seus próprios perigos (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 290).

Cabe a mim e a minha geração rememora-lo a fim de inventa-lo em condições de ser pensado no tempo presente. Um estudo minucioso sobre o mundo arcaico pode nos oferecer pistas generosas para tanto.

Referências

AGAMBEN, G. **Uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assman, 1ª ed., São

Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **O fogo e o relato**: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros, trad. Andrea Santurbano, Patricia Peterle, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BENVENISTE, É. **Problèmes de linguistique générale**, v. 1, Paris: Gallimard, 1966.

_____. **Problemas de linguística geral**, v. 1, 5 ed., trad. Eduardo Guimarães, Campinas: Pontes, 2005.

ANTONIONI, Pierre Leprohon, Seghers, Paris, 1961, p. 104 - 106.

CARVALHO, A. F. Anarqueologia e aleturgia em Foucault: ¿e se as verdades fossem outras para a educação? *In*: CORTÉS, O. P.; VACA, M. T. S.; BERNAL, O. O. E; (org). **Pensar de otro modo**. Herramientas filosóficas para investigar en educación. Tunja, p. 69 a 98, Editorial UPTC: 2017.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães, 1ª reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COMITÉ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos** – crise e insurreição. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant’Anna Martins; revisão Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

_____. **La subjetivación**: curso sobre Foucault III, 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2015.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Prefácio Pierre Vidal-Naquet; Trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DOSSE, F. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografia cruzada. Porto Alegre: Artes Médicas, 2010.

DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero, Introd. Antonio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1995.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax, São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail, 8ª ed., Martins Fontes: São Paulo, 2002a.

_____. **Em defesa da sociedade** – curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**, p. 203-222, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Ditos e Escritos II**. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981 – 1982). 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979 – 1980) Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

FREITAS, A. S. de As Lições Ainda Insuspeitas de Michel Foucault acerca da Formação Humana. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 299-315, jan. /mar. 2015. <https://doi.org/10.1590/2175-623645992>

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3ª

ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

HAN, B-C. **Agonia do Eros**. Trad. Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2017.

LAZZARATO, M. Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo. **Cadernos da subjetividade**, v. 12, p. 168-179, São Paulo, 2010, Disponível em: <https://cadernosdesubjetividade.wordpress.com/>. Acesso em: 14/06/2018.

_____. **Signos, máquinas, subjetividades**. Trad. Paulo Domenech Oneto, Colab. Hortência Lancaster. 1ª ed. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, n-1 edições, 2014.

MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. **A pedagogia, a democracia, a escola**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NALLI, M. Possibilidades e limites da cura nos textos protoarqueológicos de Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 2, p. 155-177, 2011. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000200009>

_____. O quimono e o turbante: O oriente em Michel Foucault. *In*: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (org). **Michel Foucault em múltiplas perspectivas**. p. 193-211, Londrina: Eduel, 2013.

PAGNI, P. A. Considerações sobre a educação filosófica no ensino médio e o seu sentido ético-formativo. *In*: SEVERINO, A. J.; LORIERI, M. A. **O papel formativo da filosofia**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

PELBART, P. P. Biopolítica. **Sala Preta**. v. 7, p. 57-66, 2007. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v7i0p57-66>

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes** – resistir à barbárie que se aproxima, Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reativar o animismo. **Caderno de Leitura**, Trad. Jamille Ribeiro Dias, nº 62, Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VEYNE, P. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Data de registro: 11/12/2019

Data de aceite: 20/04/2020