

Ensino de filosofia e cidadania nas “sociedades de controle”: resistência e linhas de fuga

*Silvio Gallo * e Renata Lima Aspis ***

Resumo: Este artigo tem por objetivo problematizar as relações entre ensino de filosofia e cidadania na sociedade contemporânea. Assume a caracterização de Lipovestky dos “tempos hipermodernos”, baseados na hiperbolização dos três eixos da modernidade: o mercado, o indivíduo e a eficiência técnica. A forma política predominante é aquela que Deleuze denominou de “sociedades de controle”, operando segundo a lógica da biopolítica, desvendada por Foucault. Recorre a Rancière para mostrar que, nessas sociedades, vivemos mais no âmbito da polícia, como administração do social, do que da política, como acontecimento de uma ruptura. Interroga-se: em que consiste a cidadania? Em afirmar essa sociedade de controle ou em opor resistências a ela, traçando linhas de fuga? Para pensar um ensino de filosofia que seja a prática do pensamento autônomo e criativo, o artigo escolhe a segunda opção, propondo um ensino de filosofia que enxameie saídas, que crie armas de resistências e criação.

Palavras-chave: ensino de filosofia; sociedades de controle; hipermodernidade; cidadania; linhas de fuga.

Philosophy teaching and citizenship in “societies of control”: resistance and lines of flight

Abstract: This paper is aimed at problematizing the relations between philosophy teaching and citizenship in the contemporary societies. It takes Lipovestky's concept of “hypermodern times”, based on the hyperbolization of the three axes of modernity: the market; the individual and technical efficiency. The prevailing political form is the “societies of control”, to use a Deleuzian concept, which works with the biopolitical logics, unveiled by Foucault. The author draws on Rancière's thoughts to show that, in these societies, we live under the social administration of the police, rather than in the field of politics, as in a disrupting event. We then ask: what is citizenship? Is it the affirmation of this society of control or a resistance to it, with subjects finding their way out? In order to think about philosophy teaching as practice of autonomous and creative thinking, this paper takes the second option, proposing the teaching

* Professor do Departamento de Filosofia e História da Educação e Coordenador do Grupo de Pesquisas Diferenças e Subjetividades em Educação da Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas, SP, Brasil. Pesquisador do CNPq. gallo@unicamp.br.

** Professora de Filosofia no Ensino Médio e doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unicamp, no Grupo de Pesquisas Diferenças e Subjetividades em Educação, Campinas, SP, Brasil. renaspis@terra.com.br.

of philosophy as generating lines of flight (ways out), creating weapons for resistance and creation.

Key words: philosophy teaching; societies of control; hypermodernity; citizenship, lines of flight.

Intróito

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) define que os estudantes do Ensino Médio devem ter acesso aos conhecimentos de filosofia e de sociologia “necessários ao exercício da cidadania”. Essa formulação precisa ser contextualizada. A LDB, promulgada em dezembro de 1996, é regulamentação da Constituição Federal de 1988, que promoveu o reordenamento jurídico do país após duas décadas e meia de regime de exceção. Nesse contexto, a afirmação da cidadania foi a tônica, tanto na Constituição quanto na LDB. Tratava-se (trata-se) de garantir as condições para vivermos numa sociedade em que direitos e deveres sejam garantidos, preservados, exercitados.

Porém, quando pensamos em implementar o que está previsto na lei, os problemas começam a aparecer. Quais seriam os conhecimentos de filosofia necessários ao exercício da cidadania? De que cidadania se trata?

Sabemos que o conceito de cidadania está longe de ser unívoco. Dependendo da sociedade, entende-se cidadania de uma maneira ou de outra. Por exemplo, numa sociedade voltada para o mercado, o cidadão é, antes de qualquer coisa, o consumidor, sendo os direitos do cidadão os direitos do consumidor. Recorramos, então, a seu sentido originário, uma vez que foram os antigos gregos que criaram o conceito de cidadania para caracterizar aqueles que habitavam a mesma *pólis*.

Para os antigos gregos, a cidadania significava a pertença a uma comunidade. Aristóteles, em sua *Política*, definia os seres humanos como aqueles que não apenas “vivem juntos”, como outros animais, mas que “bem vivem juntos”, que compartilham a vida, uma vez que são dotados de palavra (*logos*) e podem comunicar-se. De forma bastante poética, afirmava que, vivendo em comunidade, os cidadãos são aqueles que “se alimentam com o mesmo pão e se aquecem com o mesmo fogo”. Se convivemos porque somos dotados de fala, a palavra é o fundamento da política. Mas não são todos que têm direito à palavra (alguns são *alógoi*, não portadores do *logos*); ela é reservada aos cidadãos. E não são todos os que residem em uma cidade que são cidadãos, mas aqueles que têm condições de sê-lo. Acompanhemos a argumentação do filósofo:

Falemos aqui apenas dos cidadãos de nascimento, e não dos naturalizados. Não é a residência que constitui o cidadão: os

estrangeiros e os escravos não são “cidadãos”, mas sim “habitantes”. (Aristóteles, 1991, p. 35).

E, um pouco adiante, lemos:

É cidadão aquele que, no país em que reside, é admitido na jurisdição e na deliberação. É a universalidade deste tipo de gente, com riqueza suficiente para viver de modo independente, que constitui a Cidade ou o Estado. (Aristóteles, 1991, p. 37).

Portanto, a cidadania não está destinada a todos, mas apenas àqueles que possuem meios suficientes para uma vida livre, independente. Aristóteles argumenta que esses meios são a terra para produzir, a casa para habitar, os animais e os escravos como instrumentos de produção. Logo, os cidadãos são os portadores de certas riquezas. São eles que possuem a fala e convivem em liberdade. Daí que, para os gregos, eram duas as características básicas da cidadania: a *isegoria*, isto é, o direito à palavra pública; e a *isonomia*, ou o direito de viver sob as mesmas leis.

Em um tal contexto, certamente a filosofia desempenharia um importante papel no exercício da cidadania. Se o *logos* era a palavra, era também o exercício da razão, do pensamento. Na democracia grega, era importante saber fazer uso da palavra nas assembleias, orientar-se corretamente no pensamento, ser capaz de argumentar e contra-argumentar. Para preparar os jovens para um bom desempenho como cidadãos, os sofistas ensinavam filosofia e retórica. Um estudioso contemporâneo da sofística, W.K.C. Guthrie, comenta que Sócrates teria afirmado que “a melhor e maior recompensa de um sofista [...] é ver alguns de seus alunos se tornar cidadãos sábios e respeitados” (1995, p. 39). Reconhecemos também em Platão, por exemplo, a importância da filosofia não exatamente para todos os cidadãos, mas especialmente para aqueles que estariam destinados a comandar a cidade com justiça, conforme ele desenvolve em *A república*.

Porém, historicamente a filosofia não se restringiu a ser o suporte ao exercício da cidadania. Em vários momentos, ela foi justamente o instrumento da crítica a um regime político e a defesa de um outro, em geral considerado melhor que aquele então instituído. Foi o caso do próprio Platão — crítico da democracia ateniense, que era justamente o governo pelos cidadãos —, defendendo um regime aristocrático em que os filósofos, apenas, fossem os administradores do bem comum. Foi também o caso de vários filósofos modernos — Locke e Rousseau, por exemplo, para não alongarmos a lista —, ao fazerem a crítica da sociedade aristocrática que vinha desde os períodos medievais, defendendo a instituição de um regime democrático, baseado nos direitos dos cidadãos.

Cabe-nos, então, perguntar: qual o sentido de afirmarmos hoje a importância da filosofia para o exercício da cidadania? Para equacionar essa questão, será necessário discorrer em torno de nossa compreensão do mundo contemporâneo, de modo a evidenciar o sentido de cidadania e os sentidos da filosofia na sua afirmação.

As “sociedades de controle” nos “tempos hipermodernos”

Como compreender o tempo em que vivemos? O filósofo contemporâneo Gilles Lipovetsky, que já foi um dos arautos da “pós-modernidade”, em obra lançada em 2004 propôs uma revisão de suas teses anteriores, afirmando que a pós-modernidade foi nada mais que um momento de transição, que já passou, e que hoje vivemos o que ele chamou de “tempos hipermodernos”, um momento histórico em que as teses e os modelos da modernidade foram não superados, mas hiperbolizados, elevados à enésima potência.

Em sua visão, são basicamente três os elementos da modernidade, três axiomas fundamentais: o mercado; a eficiência técnica; e o indivíduo (Lipovetsky, 2004, p. 54). Essa nova modernidade que vivemos nada mais é do que a consumação daquilo que, no período moderno, era projeto e utopia; se vivíamos uma modernidade limitada, vivemos agora uma modernidade consumada. No período moderno, havia uma série de contramodelos e contravalores que funcionavam contendo e disciplinando os avanços modernos, impedindo que aqueles três axiomas fossem levados às últimas consequências. Esses “freios da modernidade” funcionavam como uma espécie de regulação, controlando os efeitos do mercado, do individualismo e da eficiência técnica. Os tempos hipermodernos são um efeito da perda desses mecanismos de regulação, com os três axiomas imperando sem limites.

Essa época acabou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é *hiper*? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo [da modernidade], segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. [...] Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a ‘morte’ desta, numa individualização galopante. (Lipovetsky, 2004, p. 53)

Evidentemente, esse remate da modernidade levando aos limites a influência do mercado e da eficiência técnica, bem como colocando o indivíduo no centro de tudo, apresenta consequências importantes no universo da cultura. Vemos surgir e consolidar-se um novo hedonismo, um culto ao corpo e à forma física, mas tudo isso tratado no universo do consumo. Tudo é mercadoria, tudo está à venda e pode ser comprado por esse cidadão hipermoderno, que é o consumidor por excelência. Vejamos brevemente como o filósofo caracteriza o presente momento, com seu impacto sobre a cultura:

[...] Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada; as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico. (Lipovetsky, 2004, p. 61)

Um último traço dos tempos hipermodernos, para os nossos propósitos o mais importante: a política. Lipovetsky afirma, em seu ensaio, que vivemos hoje sob o império da vigilância. Contra a criminalidade e contra o terrorismo, câmeras e outros meios eletrônicos de identificação dos cidadãos proliferam em todos os cantos, “substituindo-se à antiga sociedade disciplinar-totalitária, a sociedade da hipervigilância está a postos” (2004, p. 55).

A ideia de hipervigilância remete-nos a um outro filósofo contemporâneo. Em um pequeno texto publicado em 1990,¹ Gilles Deleuze afirmou que estaríamos deixando para trás as sociedades que Foucault caracterizou como sociedades disciplinares e estaríamos entrando, rapidamente, em uma nova forma de sociedade, que ele denominou “sociedades de controle”. Podemos inferir que Deleuze tomava as análises feitas por Foucault de um tipo de poder posterior ao disciplinar, o biopoder, voltado não mais para os indivíduos, mas para os grandes conjuntos populacionais. Se o exercício do poder disciplinar sobre os indivíduos exigia seu confinamento em instituições (os locais de produção da disciplina), o exercício do biopoder já não prevê tal confinamento, uma vez que se dirige a toda uma população. Talvez seja dessa “abertura” que falou Deleuze ao tematizar as sociedades de controle.

1. O artigo “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” foi publicado em *L'Autre Journal*, nº 1, maio de 1990, e reeditado em *Pourparlers*, no mesmo ano; uma entrevista concedida a Toni Negri foi publicada em *Futur Antérieur*, nº 1, primavera de 1990, com o título “Controle e devir”, e também foi incluída em *Pourparlers*. Em edição brasileira, os dois textos são encontrados em Deleuze, 1992.

O problema é que Foucault não chegou a falar em sociedades pós-disciplinares e,² mesmo Deleuze, escreveu apenas esse pequeno texto, no qual colocou algumas pistas, além de referências feitas de passagem em uma conferência e em uma entrevista.³ Tentemos, então, evidenciar como a questão das sociedades de controle foi tematizada por Deleuze e por alguns autores que seguiram suas pistas.

Uma das primeiras vezes – se não a primeira – em que Deleuze falou da sociedade de controle foi numa conferência sobre o ato de criação, pronunciada em 17 de março de 1987, mas há uma referência interessante na célebre entrevista dele com Foucault, realizada em 1972, e que foi publicada sob o título “Os intelectuais e o poder”.⁴ Os dois estavam tratando das instituições disciplinares – instituições de confinamento, de sequestro, segundo Foucault – comparando as prisões com as fábricas e as escolas, quando Deleuze comentou que em determinadas fábricas há o controle sobre quantas vezes um funcionário pode ir ao banheiro:

Não são apenas os prisioneiros que são tratados como crianças, mas as crianças como prisioneiras. As crianças sofrem uma infantilização que não é delas. Neste sentido, é verdade que as escolas se parecem um pouco com as prisões, as fábricas se parecem muito com as prisões. Basta ver a entrada da Renault. Ou em outro lugar: três permissões por dia para fazer pipi. (Deleuze apud Foucault, 1984, p. 73)

Evidencia-se, assim, que já nas instituições disciplinares se procedia a um controle, voltado para o corpo de cada indivíduo. Para atender ao controle que vem de cima – você não pode ir ao banheiro quando a fisiologia indica, mas quando o patrão determina que é um bom momento – o indivíduo precisa educar, disciplinar o corpo. O corte posto pela sociedade de controle é justamente o de que o indivíduo já não precisa ser confinado em uma instituição para ser controlado. Posto que a disciplina cumpriu seu papel histórico e já está introjetada no corpo de cada um, trata-se agora de dirigir-se ao “corpo social”,

2. Michael Hardt corrobora esta afirmação: “De fato, ao anunciar tal passagem, Deleuze formula, após a morte de Foucault, uma idéia que não encontrou expressamente formulada na obra de Foucault” (2000, p. 357).

3. A conferência *Qu'est-ce que l'act de création?* foi proferida em 1987 (e publicada em *Deux Régimes de Fous – textes et entrétiens 1975-1995*, em 2003).

4. Há hoje três versões deste texto publicadas em português: na coletânea de textos de Foucault organizada por Roberto Machado e publicada com o título *Microfísica do poder* (Foucault, 1984) – é essa que utilizamos nas citações; uma segunda versão foi publicada na coleção *Ditos e Escritos* de Foucault, no volume IV: *Estratégia, Poder-Saber* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003); a terceira versão apareceu na coletânea de textos de Deleuze organizada por David Lapojade, *A Ilha Deserta e outros textos* (São Paulo: Iluminuras, 2006).

ao coletivo. Trata-se de levar os mecanismos de controle não apenas para os momentos de confinamento, mas para todos os momentos. Controle permanente. E daí sua formulação, de que transitaríamos das sociedades em que a disciplina é hegemônica para as sociedades em que o controle é que é hegemônico. Retomando as análises de Lipovetsky, se a modernidade foi marcada pelo confinamento das instituições disciplinares, na hipermodernidade o controle é levado a seu grau máximo, prescindindo mesmo das instituições.

Acompanhemos, então, aquela que deve ser a primeira formulação de Deleuze sobre as sociedades de controle, na conferência que fez em março de 1987:

É verdade que entramos em uma sociedade que podemos chamar de uma sociedade de controle. Um pensador como Michel Foucault analisou dois tipos de sociedades bem próximos de nós. Aquelas que ele denominou como sociedades de soberania e aquelas outras que ele denominou como sociedades disciplinares. A passagem típica de uma sociedade de soberania a uma sociedade disciplinar ele fez coincidir com Napoleão. A sociedade disciplinar define-se – as análises de Foucault tornaram-se, com justiça, célebres – pela constituição de meios de seqüestro: prisões, escolas, ateliês, hospitais. A sociedade disciplinar tem necessidade destas instituições. Esta análise engendrou ambigüidades em certos leitores de Foucault, pois acreditaram que este era seu último pensamento. Evidentemente, não. Foucault jamais acreditou e disse muito claramente que tais sociedades disciplinares não eram eternas. Mais que isto, ele pensava evidentemente que nós entraríamos em um novo tipo de sociedade. Certamente, conviveremos ainda com toda a sorte de “restos” das sociedades disciplinares por anos e anos, mas sabemos já que estamos em sociedades de um outro tipo que devemos chamar, segundo a palavra proposta por Burroughs – e Foucault nutria por ele uma viva admiração – de sociedades de controle. Nós entramos em sociedades de controle que se definem de um modo muito diferente das sociedades de disciplina. Aqueles que velam por nosso bem não tiveram, ou não terão mais, necessidade dos meios de seqüestro. Agora todos eles, as prisões, as escolas, os hospitais, são lugares de discussão permanente. Não será melhor distribuir os cuidados a domicílio? Sim, sem dúvida este é o futuro. As oficinas, as fábricas, estão se rompendo por todos os lados. Não serão melhores os regimes de terceirização e o trabalho a domicílio? Não haverá outros meios de punir as pessoas que não a prisão? As sociedades de controle não passarão mais pelos meios de seqüestro. Mesmo a escola. É preciso vigiar bem os temas que nascem, que se desenvolverão ao longo de quarenta ou cinquenta anos e que nos explicam que o sensacio-

nal será fazer, ao mesmo tempo, a escola e a profissão. Será interessante saber qual será a identidade da escola e da profissão através da formação permanente, que é nosso futuro e que não mais implicará forçosamente o reagrupamento dos escolares em um meio de seqüestro. Um controle não é uma disciplina. Com uma rodovia, não se encarceram as pessoas, mas ao fazer rodovias multiplicam-se os meios de controle. Não digo que esta seja a única finalidade da rodovia, mas as pessoas podem rodar infinitamente e “livremente” sem estarem confinadas e ao mesmo tempo estando perfeitamente controladas. Este será nosso futuro. (Deleuze, 2003, p. 299-300).

Esta primeira formulação do tema receberia um tratamento um pouco mais extensivo e aprofundado num artigo tão pequeno quanto brilhante e provocador, publicado em 1990.⁵ Nele, Gilles Deleuze afirma que estamos transitando das “sociedades disciplinares” analisadas por Foucault – que deram origem à prisão e à escola como conhecemos hoje – para as “sociedades de controle”, que certamente engendrarão novas instituições, assim como provocarão agudas transformações nas que conhecemos.

O próprio Foucault já havia colocado a questão em seus cursos no Collège de France de meados dos anos setenta, sobretudo naquele de 1975-1976, intitulado *É preciso defender a sociedade*,⁶ e nos três seguintes, nos quais o filósofo explora a emergência de um novo tipo de poder social, um poder sobre a vida, sobre a população, ao qual ele deu o nome de “biopoder”. Diferentemente do poder disciplinar, que constituiu instituições para agir sobre os indivíduos, em especial sobre os corpos dos indivíduos, essa nova modalidade de poder estende seus tentáculos sobre as populações, sobre os grandes grupos sociais. Mas Foucault não chegou a examinar mais detidamente as características das sociedades contemporâneas, em que esse tipo de poder tende a ser hegemônico, assim como fez com as sociedades disciplinares. Deleuze “entra na esteira” de Foucault para falar em “sociedades de controle” e esboçar seus princípios gerais. Mas tampouco Deleuze levaria suas análises adiante; ficaram apenas as interessantes pistas lançadas por esse artigo. Mais recentemente, uma análise da geopolítica contemporânea, tomando como instrumentos os conceitos de biopoder e de sociedade de controle, foi empreendida por Antonio Negri e Michael Hart (2001), na obra *Império*, levando adiante as pistas deixadas por Foucault e por Deleuze.

5. “Post scriptum sobre as sociedades de controle” (Deleuze, 1992).

6. Os cursos em que Foucault analisou o biopoder são: *É preciso defender a sociedade* (1975-1976 – Foucault, 1999); *Segurança, território e população* (1977-1978 – Foucault, 2008); *Nascimento da biopolítica* (1978-1979 – Foucault, 2008); e *Do governo dos vivos* (1979-1980). Para uma visão geral deles, vide Foucault (1997).

Sigamos o raciocínio de Deleuze neste artigo, de modo a evidenciarmos as pistas de que ele lança mão, para compreendermos esta nova conformação social:

Foucault situou as sociedades *disciplinares* nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola ('você não está mais na sua família'), depois a caserna ('você não está mais na escola'), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. [...] Mas o que Foucault também sabia era a brevidade deste modelo: ele sucedia as *sociedades de soberania* cujo objetivo e funções eram completamente diferentes (açambarcar, mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte, mais do que gerir a vida); a transição foi feita progressivamente, e Napoleão parece ter operado a grande conversão de uma sociedade à outra. Mas as disciplinas também conheceriam uma crise, em favor das novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra Mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser. (Deleuze, 1992, p. 219-220)

Após essa delimitação histórica do problema, Deleuze nomeia essas novas formações sociais que estão, cada dia mais, gerindo nossas vidas, chamando atenção para o fato de que, na mesma medida em que os instrumentos de dominação são outros, precisamos também buscar, criar armas alternativas de libertação:

São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. "Controle" é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virilio também analisa sem parar as formas ultra-rápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado. Não cabe invocar produções farmacêuticas extraordinárias, formações nucleares, manipulações genéticas, ainda que elas sejam destinadas a intervir no novo processo. Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições. Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais

duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas. (1992, p. 220)

Deleuze pôs-se, então, a examinar a lógica de funcionamento das sociedades de controle, sempre as comparando com as sociedades disciplinares, examinando que deslocamentos colocam em fluxo essas novas sociedades. Tomou a metáfora da toupeira, criada por Marx em *O dezoito brumário de Luis Bonaparte*, para explicar a inter-relação intrínseca entre as diferentes crises econômicas, para afirmar que, no caso das sociedades de controle, a imagem da serpente, com seus vários segmentos e seu corpo ondulante, sempre visível, é mais apropriada para as novas formações sociais. Mostrou que, progressivamente, o eixo econômico desloca-se da produção para a circulação, para os serviços; nas palavras de Deleuze, a empresa (sistema aberto) substitui a fábrica (sistema fechado). Na mesma medida, a escola, instituição disciplinar e, portanto, sistema fechado, de confinamento, vai sendo paulatinamente substituída pelos empreendimentos de formação permanente, abertos, que transcendem a escola como instância formadora, da mesma forma que o controle contínuo vem para substituir o exame, esse ícone das instituições disciplinares.

Demonstra ainda o filósofo que a característica básica dessas sociedades é dar a ilusão de uma maior “autonomia”, mas, mesmo por isso, são muito mais totalitárias que as anteriores. À medida que o controle escapa das instituições e é feito fora delas, ele se torna mais tênue, mais fluido, mas, mesmo assim, mais poderoso, uma vez que se infiltra melhor e mais sorrateiramente por todas as frestas.

A tônica nas sociedades de controle parece ser mesmo a dos processos contínuos; nada nunca termina, mas os fluxos vão se somando uns aos outros:

Nas sociedades de disciplina não se parava de recomeçar (da escola à caserna, da caserna à fábrica), enquanto nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal. Kafka, que já se instalava no cruzamento dos dois tipos de sociedade, descreveu em *O processo* as formas jurídicas mais temíveis: a *quitação aparente* das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos), a *moratória ilimitada* das sociedades de controle (em variação contínua) são dois modos de vida jurídicos muito diferentes, e se nosso direito, ele mesmo em crise, hesita entre ambos, é porque saímos de um para entrar no outro. (Deleuze, 1992, p. 221-222)

Essa continuidade dos fluxos identifica as sociedades de controle com um funcionamento por *modulação*. Enquanto as sociedades disciplinares operavam

por moldagens fixas – o molde disciplinar era aplicado às mais diversas instituições –, as sociedades de controle operam por uma modulação permanente, regulando todo o conjunto social.

Sobre essa característica da modulação das sociedades de controle, podemos buscar mais elementos em outra obra de Deleuze, que não possui nenhuma relação direta com esta. No entanto, como sua compreensão de conceito é marcada pela heterogeneidade de componentes,⁷ penso ser possível a analogia. Em *Francis Bacon – lógica da sensação*, Deleuze afirmou que “a pintura é a arte analógica por excelência” (2007, p. 118) e que a linguagem analógica funciona por modulação, enquanto a linguagem digital funciona por integração. O ponto que ele destaca é que a modulação nos permite compreender a linguagem para além da similitudee, portanto, ver possibilidades na arte para além da representação. Para o que nos interessa neste momento, porém, basta ficarmos com o exemplo que ele traz dos sintetizadores:

Os sintetizadores *analógicos* são “modulares”: eles põem elementos heterogêneos em conexão imediata, introduzem entre esses elementos uma possibilidade de conexão propriamente ilimitada, em um campo de presença ou sobre um plano finito em que todos os momentos são atuais e sensíveis. Ao passo que os sintetizadores *digitais* são “integrados”: sua operação passa por uma codificação, por uma homogeneização e binarização dos *data*, em um plano distinto, infinito de direito, e do qual o sensível resultará por convenção-tradução. (Deleuze, 2007, p. 117-118)

Parece-nos ser possível, pois, dizer que as sociedades disciplinares funcionavam digitalmente, por integração dos indivíduos ao espaço homogêneo das instituições; as sociedades de controle, por outro lado, funcionam analogicamente, pela modulação dos elementos heterogêneos, estabelecendo as conexões necessárias para a produção do controle. Se as sociedades disciplinares precisavam “sequestrar” os indivíduos, confiná-los nas instituições, de forma a poder moldá-los, a poder adequá-los ao molde institucional predefinido, nas sociedades de controle esse efeito é alcançado pela modulação, atravessando as diferentes instâncias e os espaços sociais.

Essa modulação permite um alcance maior do que o confinamento disciplinar, embora responda aos mesmos objetivos, conforme destacam Antonio Negri e Michael Hardt:

7. Sobre a noção de conceito, ver Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Quest-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991 (edição brasileira: Deleuze; Guattari, 1992).

A sociedade de controle pode, dessa forma, ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes. (2001, p. 42-43)

A tese de Negri e de Hardt é que a sociedade de controle é a forma adotada pelo modelo político do império: “a forma social tomada por esse novo Império é a sociedade de controle mundial” (Hardt, 2000, p. 358). Hardt evidencia, ainda, que os Aparelhos Ideológicos de Estado, tal qual pensados por Althusser, permeiam as sociedades de controle:

O controle é, assim, uma intensificação e uma generalização da disciplina, em que as fronteiras das instituições foram ultrapassadas, tornadas permeáveis, de forma que não há mais distinção entre fora e dentro. Dever-se-ia reconhecer que os aparelhos ideológicos de Estado também operam na sociedade de controle, e talvez com mais intensidade e flexibilidade do que Althusser jamais imaginou. (Hardt, 2000, p. 369-370).

Para finalizar esta exposição em torno da formulação das sociedades de controle a partir das pistas deixadas por Deleuze, recorremos a um artigo de Rogério da Costa (2006, p. 31-46), que evidencia que os mecanismos de regulação das sociedades de controle estão voltados para os elementos imateriais da sociedade, e não mais para a materialidade dos corpos dos indivíduos, como nas sociedades disciplinares. Segundo esse autor, as sociedades disciplinares produziam um fluxo vertical e hierárquico das informações (*integração digital*), enquanto nas sociedades de controle temos um fluxo da ordem do rizomático, reticular, interconectando os diferentes pontos (*modulação analógica*). Disso decorre que:

Nenhuma forma de poder parece tão sofisticada quanto aquela que regula os elementos imateriais de uma sociedade: informação, conhecimento, comunicação. O estado (*sic*), que era como um grande parasita nas sociedades disciplinares, extraíndo mais valia das atividades dos indivíduos, hoje está se tornando uma verdadeira matriz onipresente, modulando continuamente o fluxo desses mesmos indivíduos, segundo variáveis cada vez mais complexas. Na sociedade de controle, estaríamos passando das estratégias de interceptação de mensagens ao rastreamento de padrões de comportamento... (Costa, 2006, p. 35)

Nas sociedades de controle, que cada vez mais parecem materializar-se diante de nossos olhos, a tônica dominante é, portanto, o controle permanente sobre os fluxos de informação, sobre os padrões de comportamento dos indivíduos, gerando relações de poder mais difusas e descentradas, mas, mesmo por isso, mais abrangentes e mais eficientes nos processos de regulação social.

Nas sociedades de controle, opera aquilo que Jacques Rancière (1996a) denominou de “poder de polícia”, o exercício do controle como administração do tecido social. Para esse filósofo, a polícia opõe-se justamente à política. “A política opõe-se especificamente à polícia. A polícia é uma partilha do sensível em que o princípio é a ausência do vazio e de suplemento” (Rancière, 2007, p. 240). Isto é, no âmbito da polícia, espera-se que o tecido social seja uma totalidade, que não haja um “resto”, um suplemento. Como vimos no início deste texto, nas comunidades gregas antigas havia sempre um “resto”: se a comunidade política era formada pelos cidadãos, por aqueles que tinham direito à palavra, ficavam de fora aqueles que não podiam falar: escravos, estrangeiros, mulheres, etc. A utopia moderna é a da realização de uma comunidade política em que caibam todos; Rancière procura mostrar que isso é impossível, pois é justamente quando esse “resto” se manifesta que a política acontece.

Se a polícia é um mecanismo de administração do instituído, a política é o acontecimento de uma ruptura instituinte. A democracia, como exercício do dissenso, da emergência do diferente, é da ordem da política. A fabricação dos consensos nada tem a ver com a democracia de fato, uma vez que é da ordem da administração – de natureza policial, portanto. Daí os diversos ódios que a democracia desperta contemporaneamente (Rancière, 2006, p. 103 a 138).

Para esse filósofo, a política acontece quando aqueles que não possuem a palavra (os *alógoi* da antiga Grécia), que estavam alijados da cidadania, tomam a palavra e falam, impondo uma ruptura ao instituído (Rancière, 1996). Se é uma “partilha do sensível” (Rancière, 2005) que dá forma a uma comunidade política, é o *incontado* (a fala dos que não têm fala) que torna instável tal comunidade, fazendo emergir a política.

Podemos pensar, assim, que o cidadão das sociedades de controle é aquele que é administrado, controlado, policiado. Atento aos tempos hipermodernos em que vive, é aquele que consome desenfreadamente, em nome de um hedonismo apressado. Recorramos uma vez mais a Lipovetsky, que descreve com precisão a cultura do “cidadão hipermoderno”:

[...] No universo da pressa, dizem, o vínculo humano é substituído pela rapidez; a qualidade de vida, pela eficiência; a fruição livre de normas e de cobranças, pelo frenesi. Foram-se a ociosidade, a contemplação, o relaxamento voluptuoso: o que importa é a auto-superação, a vida em fluxo nervoso, os prazeres

abstratos da onipotência proporcionados pelas intensidades aceleradas. Enquanto as relações reais de proximidade cedem lugar aos intercâmbios virtuais, organiza-se uma cultura de hiperatividade caracterizada pela busca de mais desempenho, sem concretude e sem sensorialidade, pouco a pouco dando cabo dos fins hedonistas. (2004, p. 80-81)

Precisamos, então, perguntar: é a serviço dessa cidadania que estará o ensino de filosofia no Brasil contemporâneo? Essa disciplina servirá, depois de anos fora do currículo da educação média, para legitimar o poder de polícia numa sociedade de controle? Para adaptar os jovens a essa cultura da aceleração, da hiperatividade, do consumismo desenfreado, do hedonismo apressado?

Terminantemente, pensamos que não. Em épocas como esta, a tarefa crítica da filosofia é mais do que necessária. Um ensino da filosofia precisa estar a serviço da política, no sentido que lhe dá Rancière, e não da polícia. Um ensino da filosofia pode ser um instrumento para que aqueles que não têm a palavra a tomem, produzindo um acontecimento político, o retorno do inotado. Um tal ensino da filosofia passa, assim, por práticas de resistências e por criação de linhas de fuga.

Sementes ao vento: um ensino de filosofia como prática de resistências e criação de saídas

Em *Kafka, por uma literatura menor*, Deleuze e Guattari criaram um conceito de menor que nada tem a ver com o uso comum dessa palavra no sentido de minoridade. Menor aí seria, antes, um outro modo de operar dentro do modo maior, do instituído, o oficial, o esperado-repetido, o mesmo.

Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior [...] “menor” não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida). (Deleuze; Guattari, 1977, p. 25-28)

Ora, poderíamos transpor esses conceitos do contexto específico da literatura para outros; e qualquer um deles indicaria uma atitude política, um modo de posicionar-se no mundo. Criar para si um devir menor, na fila do pão, sentado no ônibus, no trabalho. Criar condições revolucionárias de operar no mundo, ações minoritárias.

“Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo” (Deleuze, 1992, p. 214). Consentir, então. Deixar-se arrastar por

caminhos desconhecidos, criando uma subversão, uma sub-versão da versão maior. Criar uma condição revolucionária no seio daquela estabelecida. Agir, criando espaços de minoridade, novas rotas.

Uma forma de resistência, hoje, portanto, talvez seja esta: agir, criando espaços de minoridades, espaços das falas e das práticas das minorias, daqueles que reconhecem e usam seu poder de criar sub-versões. Sim, talvez seja isso, hoje, a defesa da vida: reativarmos nosso poder de criar sub-versões. Essas sub-versões não estão em oposição termo a termo com a versão oficial, pois a lógica da contradição já não funciona mais no campo da biopolítica e da sociedade de controle. Nossas passeatas, nossas greves, nossos movimentos sindicais, peito contra tanque pela paz já não funcionam, porque o próprio capitalismo não funciona mais assim. Criar novas armas. Essas sub-versões, portanto, fazem parte da versão oficial; estão, a partir de dentro, minando-a.

Imaginamos ser possível um ensino de filosofia para jovens que seja uma arma de produção de sub-versões. Um ensino que se desenvolva de maneira tal que leve ao desenvolvimento de uma disciplina filosófica no pensamento. Além da forma de pensar da ciência, para a qual treinamos tão bem os jovens, além da lógica do mercado, de suas seduções, do *marketing*; para além das tradições e do senso comum, apresentar aos jovens e dar oportunidades de ensaiarem uma outra forma de pensar: a filosófica. A partir das suas questões, dos problemas da vida, hoje, apresentar filosofias criadas na história, ensinar a ler os textos dos filósofos, ensinar a reconhecer como se compõem os discursos, como a filosofia opera uma síntese da cultura em cada época de forma conceitual, criando saídas para os problemas dos homens. Encorajá-los a ensaiar esses discursos, que tentem, eles também, criar composições filosóficas, usando conceitos filosóficos, em resposta a seus problemas; o que vale dizer: ensaiar a criação filosófica. Criação de sub-versões. Esse ensino, sendo gerador de ensaios de prática de disciplinas filosóficas no pensamento, pode provocar ensaios de criação de si e, portanto, de diferenças. Talvez possamos praticar um ensino que, no mínimo, e talvez isso já seja o suficiente, se o conseguirmos, faça-os saber que é possível criar, ainda. Que os faça sentir que cada um deles pode ser uma máquina de criação de versões, que a submissão não é a única saída. Isso significa que podemos tentar reativar nos jovens a ideia – e a prática – de que há um poder, o poder da vida, que é de cada um, com o qual se pode criar o mundo. É possível, através de um determinado ensino de filosofia, contribuir para o impulso dos jovens de criar seu mundo da mesma forma que nós, gerações anteriores, bem ou mal, criamos o nosso.

Uma tal ação educativa dentro da escola seria uma sub-versão da versão maior praticada nas escolas. Uma ação de instigar nos jovens, de forma rigorosa a partir do pensamento filosófico, o desejo de criar. Semear desejos de sub-

versões seria uma fonte geradora de diferenças, cada um buscando ser ele mesmo. Essa prática pode até mesmo não se restringir ao espaço da sala de aula, ao horário da aula. É possível sugerir uma disponibilidade que os faça praticar mais possíveis interferências filosóficas em seu cotidiano. Repetir o mesmo não é a única saída, para eles e para nós. Talvez isso leve tempo, sim, talvez seja uma construção processual, como uma conquista amorosa, paulatinamente gerando mais confiança, maior envolvimento, até que cada um se sinta à vontade para ser ele mesmo. Essa seria uma forma possível de ensaiar a tomada da palavra por aqueles que não a possuem, um ato de cidadania que resiste ao controle, que traça linhas de fuga, inventando saídas para essa situação.

Um certo ensino de filosofia pode, então, ser um vetor de criação de saídas e, por isso mesmo, de criação de diferenças. Ensinar filosofia, ainda que de dentro da escola hoje, e, talvez até principalmente por isso, pode funcionar como um ato de jogar sementes ao vento. O que se estaria semeando? O pensar filosófico, essa outra forma de pensar o mundo e a si mesmo, essa outra prática, tão incomum hoje no varejo das ideias, das ações e nas relações do dia a dia prática tão pouco lucrativa. Uma prática muito pouco produtiva sob o ponto de vista do Mercado, mas uma possibilidade de produzir saídas. A saída dá-se a partir de um conceito que se cria. A saída em si é ação, é a prática de um conceito. E isso só a filosofia pode fazer.⁸

Pensamos em criar um ensino de filosofia que *enxameie* saídas. Com certeza não seria fazendo uma lista de saídas históricas ou possíveis, a partir da análise de uma situação. Nunca se pode repetir uma saída. Podemos tentar copiá-la e testá-la, mas, assim fazendo, estaremos reativando uma saída já criada, em outro contexto, para outro problema, o que faz com que ela já não seja a mesma. De nada serve tentar fazer uma história das saídas, não há cálculo de saídas, não há fórmula. Este ensino de filosofia teria de ser um modo de fazer-nos lembrar do poder de criar. Fazer resistência pela criação.

Por fim, se uma cidadania de resistência aos tempos hipermodernos é, como argumentamos atrás, o exercício de tomar a palavra por aqueles que estão alijados do processo de administração social, instituindo um acontecimento político, podemos dizer que o exercício de um ensino de filosofia que seja o ensaio de criação — e, pela criação, a invenção de saídas —, é um ato no sentido dessa cidadania como resistência.

Como afirmou Deleuze em relação às sociedades de controle, “não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas” (Deleuze, 1992, p. 220). Um ensino de filosofia articulado com uma prática de cidadania que seja tomar a palavra por aqueles que não a têm pode ser uma dessas armas.

8. Sobre a ideia de que apenas a filosofia produz conceitos, ver Deleuze; Guattari (1992).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 288 p.
- COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. In: CRUZ, Jorge (Org.). *Gilles Deleuze – sentidos e expressões*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006. 164 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka, por uma literatura menor*. São Paulo: Imago, 1977. 128 p.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 230 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 280 p.
- DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous* (textes et entretiens 1975-1995). Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. 383 p.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon – lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. 184 p.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1994. 296 p.
- FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 134 p.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382 p.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 474 p.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 572 p.
- GUTHRIE, W.C.K. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995. 320 p.
- HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. 557 p.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129 p.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001. 501p.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento – política e Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996. 140 p.
- RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso; In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão*. São Paulo: Cia das Letras, 1996a. 563 p.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível – estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005. 71 p.
- RANCIÈRE, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. 143 p.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard (Folio Essais), 2007. 269 p.

Recebido em 05 de agosto de 2009 e aprovado em 13 de novembro de 2009.