

ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E CIDADE: ANOTAÇÕES PARA O DEBATE¹

ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA Y CIUDAD: APUNTES PARA EL DEBATE

Ilaina Damasceno Pereira

Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal Fluminense

ilaina.damasceno@gmail.com

Resumo: Este artigo relaciona estética da existência e cidade ao compreender a corporeidade humana uma construção política iminentemente espacial. Destaca-se a busca por modos de vida outros como uma relação entre sujeitos e espaços na qual a cidade seja o lugar do encontro das diferenças. A discussão orienta-se pelo diálogo entre corpo – subjetividade – cidade, que pode ser resumido na relação corporeidade – cidade cujo cerne é a compreensão da vida na cidade como uma escolha política demonstrada através do corpo.

Palavras-Chave: Estética da existência, cidade, corporeidade.

Resumen: Este artículo relaciona la estética de la existencia y la ciudad por comprender la construcción política de la corporalidad humana como algo espacial, pondo en relieve la busca por modos de vida otros como una relación política entre sujetos y espacios en lo cual la ciudad sea lugar de encuentro de las diferencias. La discusión se guía por el diálogo entre cuerpo - subjetividad - ciudad que se puede resumir en la relación corporalidad - ciudad, cuyo cerne es la comprensión de la vida en la ciudad como una elección política presentada a través el cuerpo.

Palabras clave: Estética de la existencia, ciudad, corporalidad.

1. Corporeidade – a relação entre corpo e subjetividade

¹ Versão anterior desse texto foi apresentada no Seminário de Campos Temáticos do Programa de pós-graduação em Geografia da UFF. Agradeço ao Professor Jorge Luiz Barbosa, Orientador no curso de doutorado, e aos Professores Ruy Moreira e Carlos Walter Porto Gonçalves pelas sugestões.

Em um pequeno texto da segunda metade da década de 1960², Foucault interpreta o corpo como o fundamento de todas as utopias ao demonstrar que nele o impensado, o impossível e o que não tem lugar na realidade ganham existência. Realizando uma opção pelo corpo como origem de todas as coisas, ao invés de eleger a alma como princípio e fim do sujeito, destacando-o como grande ator utópico não porque os mitos o dotam de características desmesuradas ou fantásticas, mas porque as máscaras, tatuagens e maquiagens que o transfiguram o localizam em um espaço de comunicação com outros corpos e o projetam para fora de sua posição.

O corpo realiza uma comunicação ético-estética com o mundo, a partir dele se pode sonhar, imaginar e perceber a realidade fazendo-o ser o ponto a partir do qual irradiam todos os lugares possíveis. Ao invés de ser o ponto de chegada das relações sociais é local de partida; por não ter um aqui irremediável que o faria se opor as possibilidades, ele seria o devir, de onde se fala, imagina, sonha, avança, se percebe as coisas e se pode negá-las para que as utopias se realizem (FOUCAULT, 2009). As mudanças operadas sobre o corpo a fim de modificá-lo e singularizá-lo, projetam-no para fora de si pela comunicação com a alteridade e revelam que ele não é um objeto que preso em si mesmo ocupa um único e irreduzível lugar no espaço, mas a passagem para transformações que os sujeitos desejam operar sobre suas vidas.

Ser um foco criativo de desejos e de sonhos, em busca de formas outras de viver, projeta o corpo para fora de si, algo que escapa, está sempre em outro lugar já que a busca incessante impede a estagnação e uma realização fechada em si mesma impeditiva do devir. O corpo é fora de si porque não se restringe a uma localização geográfica, conectando-se a todos os lugares do mundo, dentro e fora de todos os lugares, pois é a referência a partir da qual os objetos são significados.

O corpo como utopia é o fragmento de espaço onde posicionamentos sem lugar real na sociedade podem existir, ligando-se a todos os outros posicionamentos ao mesmo tempo suspendendo-os, neutralizando-os ou invertendo-os. O corpo/espaço definido como utopia, posicionamentos que estabelecem com o espaço real da sociedade uma relação de analogia direta, mas que efetivamente não existem, materializam-se nos corpos, nos investimentos que sujeitos operam para tornarem suas vidas mais belas, demonstrando o corpo como potência libertadora (FOUCAULT, 2009).

² Conferência radiofônica, proferida em sete de dezembro de 1966, intitulada *Le corp's utopique*. Apesar deste texto não estar localizado dentre os trabalhos do autor no conjunto da genealogia da ética, que compreende trabalhos da década de 1980, o utilizamos por interpretá-lo como uma reflexão de projeção do corpo como possibilidade aberta para novos investimentos.

O corpo é potência por ser lugar de disputas sociais, entre sistemas que se cruzam e se dominam uns aos outros, cujo objetivo é lhe atribuir uma identidade como algo inerente e sem a qual ele não poderia se encontrar, se reconhecer e ser reconhecido no mundo. Quando Foucault (1979, p. 27) afirma que “... nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” busca indicar o caráter fluido do corpo; por isso, ao invés de entendê-lo como matéria inerte, devemos buscar a multiplicidade de relações que o constituem, observando referências e coordenadas originárias como elementos que num determinado momento da história prevaleceram sobre outros. Isto permitiria analisar a multiplicidade de forças que compõe o corpo e reconhecer as miríades de acontecimentos que dissociam o que poderíamos chamar de identidade, ressaltando a pluralidade que nos habita.

Foucault (1979) nos propõe descobrir a exterioridade das relações constitutivas do ser e identificar a situação crítica que permitiu o atual estado de coisas, demonstrando que em nosso âmago encontra-se a exterioridade de múltiplos acontecimentos cujo material de elaboração é o corpo. Este expressa o conflito insuperável entre acontecimentos que buscam constituir um eu coerente e coeso e os desejos e os desfalecimentos reveladores da multiplicidade da vida, nega-lo como fonte de essências é na mesma proporção afirmá-lo como campo de disputas no qual se busca capturar sua potência criativa. Ele é a vida do sujeito em sua forma mais elaborada ao expressar o conflito entre a imposição de identidades e a constituição da subjetividade³, que para nós é o próprio corpo.

Cardoso Jr. (2002) ao interpretar o conceito de subjetividade em Foucault destaca que ela é uma expressão de nossa relação com o mundo em diferentes momentos históricos e sua expressão se dá no corpo dos sujeitos. O autor ressalta a subjetividade como relação entre corpo e mundo na história e nos coloca a possibilidade de interpretar que não há uma separação entre subjetividade e corpo; por isso, entendemos que esta se constitui no corpo por ser uma via aberta para experiências transformadoras.

A relevância do corpo para a subjetividade pode ser observada nos dispositivos disciplinares que, ao confinarem o corpo orgânico para imprimir-lhe uma moral⁴,

³ Subjetividade será usada neste texto como a conduta individual de cada sujeito a qual pode estar submetida às condições de normatividade ou aos investimentos em novos modelos relacionais.

⁴ Foucault (1984) realiza uma distinção entre moral e ética a fim de demonstrar a necessidade de uma estetização da ética como um processo de construção de técnicas em que o sujeito gestione sua liberdade pela reflexão de seus atos. Para o autor, moral refere-se ao conjunto de regras que funcionam como

buscam capturar seu potencial transformador, impondo uma subjetividade “unitária” e “verdadeira” que impede o exercício de seu potencial criativo o qual impele mudanças nas formas de ser e de estar no mundo (CARDOSO Jr., 2002). Sob essa perspectiva o corpo é o ser/estar no mundo, ele é existência definida pela biopolítica e possibilidade subversiva definida pelo sujeito que se reconhecendo como corpo e existindo enquanto corpo utiliza-o como objeto político. Existência e resistência implicam na imanência ao considerarmos que pelo corpo conhecemos o mundo e para aquele se criam práticas que fazem cada sujeito se reconhecer como pertencente a seu corpo e seu corpo a ele pertencente.

Ao invés de pensarmos a subjetividade como algo ligado à consciência do sujeito e seus desejos mais particulares, devemos entendê-la como um conjunto de escolhas realizadas em contextos sociais específicos. Algo que se realiza a cada instante no corpo dos sujeitos, transpondo a idéia deste como objeto sobre o qual relações de poder se inscrevem para ser uma ação de si sobre si, um pensar acerca dos elementos constituintes daquilo que chamaríamos de nossas identidades relacionadas aos pensamentos desenvolvidos sobre nós e sobre nossa experiência. Ela, então, é resultante de um pensar sobre si mesmo que, simultaneamente, projeta para fora, pela ação, e interioriza pela reflexão, por isso não possui um mecanismo fixo, uma identidade, mas sim um processo de diferenciação.

Quando Deleuze (1988) ressalta que nossa luta consiste em combater a individuação de acordo com as exigências do poder e recusar uma identidade sabida e acabada, põe em destaque que a resistência atual relaciona-se com a busca pela diferença, variação e metamorfose, possibilitando pensar a subjetividade como um processo inacabado e incompleto do sujeito consigo e com os outros. Uma resistência que visa à liberdade de tornar-se, de buscar ser algo que ainda não se é, uma luta pelo presente que se atualiza a cada posicionamento onde deliberamos sobre nossas vidas, sobre nossos corpos.

Resistir é desorganizar obliquamente as relações identificando os nós e as ligas do pensamento, em suma, é buscar um devir que se executa na subjetivação, pois nela nos tornamos senhores de nossas singularidades históricas, inscritas, resistentes e selvagens, que farão parte do pensar e das formas de viver. É entender a subjetividade

prescrição da conduta, já a ética é o trabalho que o sujeito executa sobre si mesmo para agir conforme uma regra e, sobretudo, tornar-se sujeito moral de sua conduta. Assim, a moral captura o potencial criativo dos sujeitos, impedindo-os de realizarem reflexões sobre suas ações a partir da experiência.

como derivada do saber e do poder, entendendo a relação consigo como dimensão irreduzível dos relacionamentos de poder-saber, relacionamento que se afirma efetuando-se, que não é mais sujeição, mas subjetivação, um processo ativo onde o sujeito elege as singularidades que o compõem (DELEUZE, 1988).

A subjetivação ocorreria pelo encontro entre corpos, do corpo do sujeito com os corpos lingüísticos, tecnológicos, físicos. O sujeito retiraria elementos variados para compor suas singularidades por meio de misturas e separações de informações orientadas por escolhas racionais no momento de eleger quais corpos participam do encontro e quais fragmentos são utilizados na constituição de si. Esse processo, mobilizado voluntariamente, é determinado historicamente em virtude dos saberes e poderes que o permeiam e implica na criação de modos de vida mais aprazíveis (CARDOSO Jr., 2002).

Discordamos, no entanto, de Cardoso Jr. (2002), quando este defende que Foucault teria separado o corpo biológico do corpo de subjetivação, uma vez que gestos e comportamentos perpassariam a carne. Quando observamos atividades ligadas ao corpo orgânico como tatuagens, escarificações, implantes ou mesmo transtornos alimentares, estamos diante de transformações corporais ligadas às condutas assumidas pelos sujeitos. Alterações e criações na vida inextrincavelmente impelem corpo e subjetividade a resultar nas corporeidades normativas ou subversivas.

A corporeidade assume um caráter social por ser a constituição voluntária de cada sujeito acerca de seu ser, constituindo-o na interação com sujeitos, acontecimentos e instituições; mesmo quando há a reprodução de comportamentos e de gestos identificados com a normatividade é necessário considerar que o sujeito participa ativamente do processo de submissão por ser responsável pelas escolhas que realiza. Desconsiderar este fato implica afirmar que ele não seria capaz de inverter as relações de poder as quais está submetido. Para constituir corporeidades subversivas fundadas na potência da vida precisamos vislumbrar um sujeito consciente das relações de poder que o perpassam e que, ao invés de curvar-se diante delas, as curve sobre si (DELEUZE, 1988).

A ênfase nas relações sociais e de poder sobre os corpos indica que uma transformação duradoura na vida dos sujeitos é possível quando esta é vivida sem busca por coerência, demonstrando a capacidade de lidar com o caos que se é, sem mutilar as forças em combate, suportando as tensões instituídas pela produtividade da diferença, que, por sua vez, torna a identidade (corpo/alma) uma realidade heterogênea de traços,

simultaneamente, normatizadores e insurgentes. A diferença aponta a criatividade como elemento estruturante da realidade de nossas subjetividades e nos direciona a perceber que – se o corpo não é a terra firme, a partir da qual identidades se constituem, por ser atravessado por relações de poder (FOUCAULT, 1979), – ele deve ser interpretado como foco de ação de forças sujeitadoras e libertadoras.

A tensão produtiva da diferença, dada pela subjetivação, torna provisória a subjetividade e, por conseguinte, a corporeidade. Esta seria não só a expressão dos traços que nos constituem, mas os próprios traços já entendidos como valorações sociais que, mesmo estando no âmbito daquilo que chamaríamos de biológico, não é isento de atribuição de sentidos. A diferença torna a corporeidade transitória já que por ela elegemos as significações que nos constituem e atribuímos sentidos ao mundo.

Pensar a diferença, por isso, é refletir sobre a sua realidade fluída e mutável, é ser a favor de um pensamento onde a disjunção seja instrumento e a multiplicidade dispersa e nômade; onde não é possível enumerar possibilidades, apenas pensar os múltiplos caminhos traçados nos processos de reelaborações infinitas. Esses arranjos proporcionam o que Foucault (1980, p. 68) denomina de “multiplicidade maravilhosa da diferença”, de um ser sempre outro sem cópias ou imitações.

Desta forma, cada sujeito constitui-se através de práticas e pensamentos que compõem o corpo e as formas como este lida com a cidade; práticas disciplinadoras, que o adestram e o enquadram na normatividade de comportamentos e lugares a ocupar, e práticas insurgentes que o liberam para novas composições e investimentos, ou seja, estratégias de governo do corpo e do espaço e táticas de sobrevivência compostas por atuações efêmeras que inventam outros modos de viver a cidade.

O corpo acessa o mundo por meio das estratégias de docilização e controle, recompondo-as ao criar outras formas de viver a partir da subjetivação que faz das relações exteriores parte constituinte da subjetividade, esta um composto sempre mutável de discursos, imagens, poderes e escolhas voluntárias realizadas pelo sujeito. Uma subjetividade derivada das relações de saber-poder, mas sem depender delas porque é, também, o lugar onde o ser encontra sua existência e pode eleger suas singularidades constitutivas. O eu, que não poderia ser dissociado do corpo, é, então, “um conjunto de posições singulares ocupadas num fala-se, vê-se, enfrenta-se, vive-se.” (DELEUZE, 1988, p. 155), tornando o sujeito um conjunto indissociável de pensamentos e ações.

Como destaca Foucault (1984), ao remeter-se a Plutarco, uma etopoiética na qual o sujeito de ação pensa sobre sua vida e estiliza sua existência ao pensar sobre suas ações a partir do conhecimento de si. Um processo no qual pensar e fazer são indissociáveis, dotando o indivíduo de uma conduta racional, tanto nas atividades individuais quanto nas coletivas. Dominar a si implica uma liberdade ativa expressa na maneira como cada um se relaciona consigo e com o outro, esta liberdade referindo-se à possibilidade de dominar a própria conduta ao eleger os princípios que conduzirão à ação (FOUCAULT, 1984).

As posições ocupadas pelo sujeito se dão pelas decifrações que este realiza de si mesmo a partir das relações estabelecidas com seus sentimentos, seus pensamentos e suas ações. Ao se perceber como objeto a conhecer é que o sujeito pensa sobre seu modo de ser. O pensamento sobre si mesmo invalida a busca por uma regra geral e, simultaneamente, enfatiza que um sujeito, ao refletir sobre seus atos, estabelece para si limites e práticas que ele atribui serem importantes para sua vida. Ao invés da norma geral, ajustamentos cujos distintos elementos funcionam como variáveis daquilo que se deseja (FOUCAULT, 1984), isto é, a construção de um sujeito ético por meio de uma atitude refletida que individualiza a ação.

Pensar as próprias ações é um trabalho de si sobre si que visa à autonomia e, sobretudo, a autocracia, pois não deve haver um caráter geral e jurídico que abarque todos os indivíduos de uma sociedade, indicando a pluralidade ética como fundamento. Modos de vida e normas sociais não são banidos ou apagados, mas entendidos como campo de constituição do si, onde cada um, por sua reflexão e autonomia, elege os elementos que devem constituir sua conduta ética.

Para Pradeau (2004, p. 146), o trabalho de si sobre si é um processo de subjetivação que “... consiste em impor ao material plural que somos nós a ordem e o equilíbrio de um governo; na ordem política das relações interindividuais...”. Como ação do sujeito sobre si, ela se constitui de tentativas incessantes de dar forma à vida, cuja coerência se funda na heterogeneidade a fim de não mutilar o potencial criativo de cada um. “O sujeito é uma obra” (p. 133) em permanente construção, por isso sua subjetividade é melhor definida como um processo inacabado e assistemático de busca por novos modos de vida e de relações sociais, por uma nova existência.

Para Deleuze⁵ (1992), subjetivar é produzir novos modos de existência que ocorrem por uma relação de força consigo que permite resistir e fazer da vida uma obra de arte a partir de regras que os sujeitos colocam a si mesmos. Este processo é variável e possui uma capacidade de recriação infundável já que o poder não cessa de capturá-lo e recupera-lo a todo o momento, obrigando a constante criação de novos estilos de vida. Processo que não pode jamais ser confundido com um sujeito, pois é uma individuação característica de um acontecimento que não se resumiria aos processos exclusivos de um sujeito em relação a si, mas deste enquanto uma experiência singularizada de modo intensivo pelo que poderíamos chamar de acontecimentos com significância por serem episódios que transformam o modo de sujeitos enfrentarem a realidade a sua volta. Quando estes decidem sobre suas vidas a ação funciona como uma das possibilidades de determinado momento e, portanto, ela não diz respeito apenas à interioridade de seu ser, ela se projeta para fora, como experimento desviante, e transforma os modos como um sujeito retroage com a realidade.

Como processo individual ou coletivo que pode ser do tipo sujeito (eu, você) ou sem sujeito (batalha, cerimônias), a subjetivação não é um processo de constituição de identidades, mas de intensidades porque é o momento em que a força, ao invés de afetar outra força, se dobra e se afeta para a criação de modos de existência não capturados pelo poder (DELEUZE, 1992). Ela ocorre como vivência intensiva de um acontecimento, por isso defendemos que esse processo de subjetivação possibilita aos sujeitos a apropriação da cidade ao mobilizá-los para a constituição de outras formas de expressão da corporeidade diretamente relacionada aos lugares ocupados e a constituição de novos espaços de sociabilidade.

A experiência ganha destaque nesta discussão por constituir a condição de possibilidade do sujeito, compreende-la é apreender a condição histórica de composição de uma determinada subjetividade. Ela é composta por três domínios que só podem ser entendidos uns em relação aos outros e não podem ser separados, a saber: campos de saber, tipos normatividade e formas de subjetividade. É este o domínio das práticas por meio das quais os sujeitos se constituem e operam transformações sobre suas vidas pela reflexão acerca da ação e, por isso, é o domínio da possibilidade de sujeitos construírem formas desejadas de existência.

⁵ De acordo com Deleuze (1992), Foucault em seus últimos trabalhos não faz um retorno ao sujeito, mas enfatiza processos de subjetivação que criam formas outras de viver que só poderiam ser confundidas com sujeito se esse fosse totalmente destituído de toda interioridade e toda subjetividade.

O sujeito é a experiência de um determinado momento histórico, das condições de possibilidade que lhe são dadas para construir uma consciência de si, não significando com isso que não há variações e transgressões das subjetividades, pois a experiência gera uma subjetividade dominante e contém em si o material primordial para as desviantes e subversivas. Desta forma, a experiência “[...] é a racionalização de um processo ele mesmo provisório, que redundando em um sujeito, ou melhor, em sujeitos. Eu chamaria subjetivação o processo pelo qual se obtêm a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade [...]” (FOUCAULT, 2004, p. 262).

Enquanto experiência, o sujeito torna-se algo que pode e deve ser pensado, pois criar novas subjetividades, novos modelos relacionais baseados no princípio da reconstrução permanente dos laços sociais que ligam uns aos outros, implicaria na busca por novos estilos de vida que priorizam a autonomia em contraposição a individuação das técnicas de poder. Buscar autonomia, liberdade e autogoverno é avaliar, permanentemente, as formas pelas quais nos reconhecemos como sujeitos de uma identidade, questionando como, para que e por que chegamos a ela. Questionando, ainda, por que e como em uma cidade nos reconhecemos como sujeitos que ocupam espaços determinados, os quais podem impossibilitar ou favorecer a apropriação da cidade em suas partes e/ou em seu conjunto.

A subjetividade deve ser analisada como exterioridade de relações, observando-a como forças que se afetam e produzem co-relações entre sujeitos e destes consigo mesmos. Constituir modos de existência nos indica a possibilidade de pensar a cidade como fruto de relações que induzem relações, as quais, apesar de serem vistas como modos de produzir indicativos de localizações, devem ser compreendidas como parte constituinte da subjetividade do sujeito, pois direcionam a produção de existências submetidas ao conjunto de relações de forças vigentes ou formas subversivas que negam o estabelecido e realizam ocupações de áreas da cidade relativamente fechadas as territorializações de alguns grupos. Segundo Pelbart (2000, p. 45), “[...] pensar a cidade e a subjetividade deveria ser uma e a mesma coisa, desde que ambas fossem remetidas à dimensão de exterioridade que lhes é comum”.

A cidade é exterioridade porque comporta a virtualidade, ou seja, é o lócus onde novos modos de vida podem surgir a partir de relações conflituosas estabelecidas entre as relações pré-existentes. Enquanto produto concreto das relações intersubjetivas ela deve ser pensada como elemento que, simultaneamente, permite e impossibilita a vida

nas suas variadas expressões, por isso nos perguntamos que tipos de relações, trajetos e devires uma cidade sufoca ou liberta.

As formas pelas quais os sujeitos se relacionam com a cidade e criam formas de habitá-la apontam quais elementos essa cidade, pelas relações que a compõem, favorece e impede; que sujeitos são visibilizados e quais são colocados fora de cena. Pensamos a relação entre cidade e subjetividade a partir da sociabilidade como prática discursiva e não-discursiva, em geral conflituosa, entre sujeitos vistos a partir de seus corpos com ritmos, gestos e posturas, apontando a busca por uma existência não submetida. Uma diferenciação entre uma vida biológica e uma existência moldada pelas escolhas orientadas.

A relação entre cidade e subjetividade é, por fim, uma relação entre as formas de sentir, de perceber, de sonhar, de habitar, de buscar pelos sujeitos no cotidiano e nas situações em que este é levado a cena pela criação de um palco onde o cotidiano é agudizado pela situação e se revela de forma elaborada. A subjetividade é ao mesmo tempo concreta e abstrata, e trata-se das formas que cada um dá a sua vida, a “concretude-abstratividade” das relações sociais e das escolhas que definem como alguém se comporta e faz da vida um modo de ser e dizer suas escolhas.

Segundo Guatarri (1992), as cidades são máquinas produtoras de subjetividade individual e coletiva por engendram a existência humana por meio de equipamentos materiais e imateriais bloqueadores e libertadores de experiências. A infraestrutura, o ordenamento, a divisão em bairros, o planejamento e os monumentos tornam a cidade uma subjetividade parcial ou uma objetividade, pois ela se constitui de intencionalidades coletivas e individuais orientadoras de sua apropriação e das relações que os sujeitos estabelecem com ela.

A relação entre cidade e sujeito pode ser esclarecida quando compreendemos que este expressa na corporeidade suas escolhas. O corpo deixa de ser a máquina produtiva localizada, dividida e gerida para ser a utopia fundamental, a partir da qual as transformações na existência surgem e, por isso, é potência realizada e a realizar-se, por ser difusor e convergente de pensamentos e ações o que torna cada corpo lugar do possível (FOUCAULT, 2009). A relação entre cidade, subjetividade e corpo, desta forma, expressa-se pela relação cidade – corporeidade, esta como demonstração dos conflitos e batalhas travados para afirmar uma existência fundada na realização dos anseios e desejos dos sujeitos.

2. Estética da existência – corporeidade e cidade

Pensar sujeitos responsáveis por suas subjetividades é entender que o corpo não é apenas máquina produtiva, cuja disciplina é o principal agente de constituição, mas o lócus de subversões onde se pratica a busca da liberdade por meio de ações que cunham outros modos de viver, ao dispensar valores universais proibidores da invenção. Esta é denominada estética existencial, descrita por Foucault (1984, p.15) como “... práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar [...] e fazer de sua vida uma obra portadora de certos valores estéticos e que responda a certos critérios de estilo [...]”.

A estética da existência é um jogo de elementos que se compensam e se corrigem, no qual o sujeito cria para si regras de condutas situacionais e históricas, constituindo uma ética composta por discursos e práticas individualizadoras da ação. Ao se constituir no embate entre autonomia e dependência sujeito ético torna-se vacilante e provisório.

O sujeito se transforma estilizando sua vida na presença do outro, compondo um quadro relacional de constante recriação de si, no qual o eu demonstra sua capacidade de efetuar operações sobre si a fim de se transformar e constituir uma forma de existência. Longe de ser uma ação individualizante, formar-se é uma prática social que faz circular comportamentos e atitudes por trocas e comunicações interindividuais as quais consistem em tomar conhecimento de si, vendo-se como parte do mundo a sua volta e assumindo as responsabilidades sobre os acontecimentos (FOUCAULT, 1985).

Para Veyne (1985), a estética da existência evidencia uma nova relação com o mundo e o outro, na qual o indivíduo é um artista de si mesmo a fim de demonstrar que as ações devem ser pautadas em racionalizações fundadas no princípio de que o eu vê a si mesmo como uma tarefa a desempenhar. O sujeito ao compreender-se enquanto objeto a realizar, simultaneamente, se vê como outro que deve ser pensado, uma análise que ao invés de priorizar o indivíduo, como se poderia pensar a primeira vista, entende o eu como construção social dialógica, pois cada um é responsável por si e pelo outro, tornando o eu uma nova possibilidade estratégica.

O sujeito é, então, uma pluralidade de elementos e relações cuja constituição e transformação são contemporâneas do todo do qual o indivíduo participa. A partir disso a autonomia é definida como o alcance de maturação, quando o sujeito é capaz de decidir refletidamente acerca da realidade de seu ser, a qual se funda na idéia de

participar de uma comunidade e de também ser outro. Pradeau (2004) afirma que Foucault insiste sobre a co-pertença entre indivíduo e todo para escapar da ficção de uma autonomia absoluta e, simultaneamente, conceber relações entre indivíduos e sociedade.

Mobilizar-se para a construção de si, na presença do outro, indica a relação consigo como intersubjetiva, portanto uma projeção do eu para fora ao visar à relação com o diferente; a subjetividade individualizada é superada por uma constituída na experiência do encontro que produz um sistema de obrigações recíprocas, já que a alteridade ao invés de ser visto como elemento exteriorizado, e distante, é incorporada como parte do mesmo. O encontro gera um conjunto de transformações que conduz o sujeito a alcançar outra forma de ser, um agir sobre si que direciona para o outro e muda nossas relações com ele, remetendo para a teoria da ação. O sujeito para fora é um sujeito em constituição que ganha sentido e significado na plenitude da relação consigo e com o outro.

A subjetividade para fora destaca a dimensão intersubjetiva da autoconstituição do sujeito e aponta a possibilidade de uma subjetivação coletiva, ao invés de um processo individualizante. Considerando a experiência sócio histórica podemos afirmar que um sujeito ou uma subjetividade são processos coletivos. A elaboração de si pelo relacionamento aponta uma consciência de si que difere da autoconsciência, pois aquela se refere ao ser no mundo com os outros e, ainda que o sujeito governe a si para depois governar ao outro, não se pode afirmar que exista uma preponderância do eu. Em verdade, a sociedade é o elemento fundamental da constituição do si, pois a conduta individual, como ética, só é possível pela relação política com a alteridade.

O encontro com o outro transforma o si constituindo uma “intersubjetividade agonística”⁶ onde o caráter reflexivo de si é descrito pelo movimento de desprendimento que recusa assimilar a alteridade, antes realiza uma auto-reformulação a fim de ir ao encontro desta, ambos como sujeitos ativos. A estética da existência constrói o novo diante das relações instituídas e compreende o corpo como matéria prima a ser transformada continuamente; apesar de ser apresentada como ações de um indivíduo é, sobretudo, as relações estabelecidas entre diferentes sujeitos de uma sociedade. Enquanto possibilidade de habitar a cidade, ela é um jogo estratégico de agir

⁶ Nesta afirmação utilizo o raciocínio de Ortega (1999) acerca da amizade para entender a estética da existência como relações possíveis entre habitantes e entre estes e a cidade.

de forma móvel e intensa com o mínimo de domínio, evitando que relações de poder se transformem em estados de dominação (ORTEGA, 1999).

Assim, a estética da existência é uma política individual e coletiva de relação com o espaço sem vínculos institucionais; ela representa práticas espaciais através das quais sujeitos inventam formas de habitar a cidade por uma apresentação de si diante dos outros, ao invés de marcar uma distinção absoluta, entre sujeitos e grupos de pertencimento, evidencia o diálogo incessante entre habitantes e cidade que sem gerar um resultado final demonstra as contingências, as relações de forças e os efeitos provisórios. Ela é também um modo de ação que cria novas relações com a cidade, à medida que a habita, ao compreender o corpo como manipulado, produzido, dinâmico e instável. Essas discussões tornam-no lugar de subversão; por ele e nele práticas subversivas são anunciadas e vividas, permitindo-nos compreender sua performance como forma de criar espaço.

A estética da existência busca novas formas de viver a cidade através da constituição ativa e criativa de si a partir dos esquemas dispostos na sociedade, no grupo ou na cultura os quais são impostos, propostos e/ou sugeridos. Um sujeito constituído através de práticas de sujeição e de liberdade acionadas a partir de regras encontradas no meio cultural (FOUCAULT, 2004). É nesse conjunto de relações sujeitadoras e exercícios de liberdade onde vemos a corporeidade, marcada pela sujeição e pela busca de outras formas de agir e interagir na sociedade, possibilitando, assim, formas outras de viver, as quais não se referem apenas a processos entre sujeitos, mas entre estes e o espaço, entre eles e a cidade, que é um elemento orientador de práticas e que, por isso, os constitui em suas formas de agir e de interagir.

A presença no mundo é, deste modo, relacional e implica em acordos e discordâncias que podem, muitas vezes, demonstrar a tensão entre sujeição e práticas libertadoras no cotidiano da cidade. Considerando que não há uma separação estanque entre elas, mas uma mobilidade de fronteiras onde ações libertárias podem nascer de expressões e repetições de sujeições passadas as quais colocadas em novo contexto se oferecem como possibilidades.

A estética da existência apresenta um duplo condicionamento que a torna uma virada no pensamento de Foucault: primeiro ela demonstra a relação entre pensamento e corpo fundada nos processos de subjetivação; segundo, consequência da primeira característica, evidencia que, ao se reconhecerem senhores de si, os sujeitos criam cotidianamente novos modelos relacionais que implicam em mudanças nas formas de se

relacionar com a cidade e com os outros. Para ser uma obra é necessário que realizem reflexões e ações a partir dos contextos vividos, demonstrando a capacidade de pensar acerca da existência que é sempre uma relação com o outro, entendido como sujeito e como cidade.

Há uma multiplicidade de relações na cidade que pode servir de suporte para analisar estéticas existenciais diretamente relacionadas com o espaço. Reivindicações pelo espaço público são as mais expressivas já que impõem visibilidade para o que na maioria das vezes deve permanecer invisível e inaudível. Relações múltiplas que identificam uma autonomia a ser conquistada na presença do outro negador e apontam que a cidade é constituída nos confrontos entre sujeitos. Desses embates surge a arte de vive-la e de inscrever nela com a corporeidade, tornando-a uma condição de possibilidade do sujeito, pois nela o indivíduo encontra uma forma de estar no mundo que revela seu ser, constituindo-o e reconstruindo-o continuamente. Ela oferece os acontecimentos que podem revelar, desvelar e transformar o sujeito porque é um acontecimento virtual e concreto, nos dando os subsídios para realizar uma análise do que somos e material para experimentos que nos permitem nos ultrapassar.

A arte de criar novos modos relacionais na cidade é capacidade de transpor a si mesmo, uma competência criativa que para Foucault (1995) não deve estar relacionada exclusivamente com objetos, a arte pela arte, e sim com a vida dos indivíduos, a qual deve fundar a ética na criatividade, por isso os sujeitos, ao se constituírem, devem observar as relações que estabelecem consigo não mais pela autenticidade, mas pela possibilidade de serem ou não atividades criadoras. Hermann (2005), ao analisar a relação entre ética e estética em Foucault, aponta que a ideia de autocriação do sujeito a partir da experiência representa a defesa de uma liberdade criadora pautada na reflexão do cotidiano. Com isso, compreendemos que o vivido do corpo torna espaços antes restritos em possibilidades abertas a transformações, cujo instituído é o ponto de partida para outros investimentos na cidade, os quais permitem torná-la outra.

A cidade, então, é uma experiência, uma correlação entre normas, poderes e condutas, ao invés de ser apenas o “onde” a existência se dá; é o espaço da ação do sujeito, de seu discurso e de sua prática, seja orientada e submetida a processos de sujeição, seja uma postura transformadora de criação de novos sentidos pelo questionamento ou pela subversão do estabelecido.

A estética da existência é uma postura política e estética a partir da qual se criam formas de habitar a cidade, indicando como ela deve ser vivida e visibilizada. A ética do

habitar é um trabalho sobre si no qual o indivíduo busca tornar-se sujeito pensante de seus atos, definindo regras para si em acordo com a realidade histórica na qual está situado. Criar um modo de ser na cidade no qual esteja presente a experiência cotidiana, logo a realidade do ser, sem impor um modo sobre outros, enfatizando a pluralidade de experimentos. Por isso, acreditamos que a corporeidade é uma experiência de espaço na qual o sujeito mostra a realidade de seu ser nas marcas corporais que escreve na cidade.

A constituição de um modo de vida outro indica a busca pela transformação do mundo e dos modos pelos quais os sujeitos são levados a se reconhecerem e se apropriarem da cidade. A estética da existência seria a forma mais radical de questionar os valores e os costumes de uma cultura por ser expressa no corpo do sujeito que coloca sua vida a prova ao torná-la expressão de relações sociais outras, não só por meio das palavras, mas também através de sua corporeidade (FOUCAULT, 2011).

A corporeidade surge como ponto radical de reavaliação da relação com a cidade por comportar a verdade⁷ da vida expressa como práxis, que permite transformar o mundo ao questionar os valores da cultura. Pensar a vida como o lócus da verdade é deslocar esta de sua posição no cogito, fruto do pensamento, para o mundo sensível onde a alteridade tem papel fundamental, já que é por meio da presença do outro que qualquer homem ou mulher transforma seu modo de ser e abre a perspectiva de um mundo outro a construir.

3. Estética da existência – corporeidades outras, cidade outra

A estética da existência possui duas formas distintas de apresentação: um cuidado de si, no qual o sujeito busca por exercícios constantes a formação de um estilo de vida onde discurso e ação sejam correspondentes, e o governo de si cuja coragem de dizer a verdade leva a ruptura com o modo de vida vigente ao colocar em risco a vida do sujeito que ousa pronunciar a verdade na assembleia, ou dirigi-la ao príncipe, definida como parresía política; esta, por sua vez, culmina com a insatisfação de discursos e conselhos e anuncia o corpo como a “porta” da verdade do ser pelos gestos e posturas

⁷ Foucault (2010; 2011) contrapõe a filosofia como domínio discursivo e a filosofia como atitude a fim de indicar que não pode haver dois tipos de estudos; de um lado, o transcendental e, de outro, o histórico-crítico. Sua escolha se dá pela filosofia como modo de vida cuja verdade, como questão filosófica, se desloca do âmbito das idéias para a prova de atitude e tem o outro como sua marca, já que pela mediação deste o mundo é questionado e transformado.

que rompem com o modo de vida estabelecido, um governo de si definido pela parresía ética (GROS, 2004).

Nesses dois modelos de verdade observamos a busca do sujeito para viver a verdade de seu ser anunciada pela busca de uma vida moldada a partir das exigências do cotidiano de cada indivíduo, criando éticas fundadas na existência e na interação e, por isso, demonstram a provação perpétua da própria vida em luta pela humanidade. Cada sujeito estético a partir de sua vivência na cidade busca mudanças para si e para a cidade a fim de torná-la habitável a cada indivíduo nela presente.

Cuidar de si é exercitar o que se é na mudança, ser senhor da própria conduta, é saber o que se é e o que se faz, fundando o ser na ação. A ação dos indivíduos sobre si mesmos a fim de constituir um ethos é uma forma de afirmar a liberdade e se fazer visível para os outros, um constituir-se como sujeito pela transformação empreendida sobre si mesmo na busca por uma ética que possa oferecer modos de vida mais aceitáveis. Em termos éticos é pensar um sujeito que busca ser senhor de suas ações, praticando refletidamente a liberdade. Danner (2008, p. 76) afirma que “[...] a cultura de si assume a forma de um exercício que o indivíduo realiza sobre si mesmo, ou seja, um exercício onde o indivíduo procura se elaborar se transformar e atingir um determinado modo de ser e de agir, um determinado ethos”.

Podemos afirmar que os cuidados de si como criadores de uma estética da existência são fundados com base na etopoietica, ou seja, na capacidade que o ser tem de se recriar, regular e manter interações consigo e com o meio a fim de fundar uma maneira de viver, um estilo de vida, baseado no pensamento humano, que se cria e acontece pelo ethos adotado por cada um ou por um conjunto de indivíduos em uma comunidade.

O cuidado de si é um modo de viver junto; pois é uma atitude com relação a si e ao outro, com relação ao mundo, orientando a atenção para o que se é no sentido sociopolítico do eu, ou seja, como sujeito de ação voltado para a condução de assuntos relativos à cidade, esta sendo o lócus onde os diferentes se reúnem e criam modos de viver. O outro, portanto, é entendido como outro eu, pois a relação com este é pautada na relação consigo. As práticas de si não podem ser consideradas individuais ou comunitárias que devem ser compreendidas como atividades relacionais e transversais por necessitarem obrigatoriamente da alteridade e perpassarem diferentes âmbitos da vida social.

Ocupar-se consigo implica na escolha de um modo de vida, uma separação entre os que escolhem um estilo para seguir e os demais. Esta escolha pode ocorrer pela filiação a grupos, instituições ou escolhas pessoais ligadas às redes de amizade do sujeito. Desta forma, o que define a diferença entre o indivíduo e a massa não é o nascimento nem o status, mas sim o tipo e a modalidade de relação que estabelece consigo (FOUCAULT, 2006).

Ao vincular pensamento e prática, a arte de viver se direciona ao corpo, constituindo um corpo próprio da vida elaborada fora das regulações e normalizações. O objeto do cuidado não é a realidade substancial da alma, mas os movimentos que se passam no pensamento, os quais tornam homens e mulheres sujeitos éticos da verdade que praticam.

Cuidar de si é superar os entraves que impedem nossos desejos e nossas ações políticas, é conseguir criar para si um manual da vida cotidiana fundado na experiência do sujeito no mundo, implicando considerar sua vida, entendida como o próprio corpo e a realidade. Romper as relações bloqueadoras da pluralidade de situações e de possibilidades de vida que podemos criar, mas somos impedidos pelas normatividades ou pelo instituído as quais nos fazem acreditar que pensar diferente e ser diferente é estar fora do mundo.

Criar ou reproduzir são posturas assumidas pelos sujeitos quando de suas ações cotidianas. A linha que as separa é tênue e representa a tomada de consciência que não se expressa pelos pensamentos ou por um discurso bem elaborado, mas pelas ações diárias, ações políticas, já que viver é estabelecer uma relação com o mundo.

O cuidado de si prepara o sujeito em vista dos acontecimentos do mundo como um sujeito racional de ação, implantando uma inquietude geradora da ação política porque implica a tomada de consciência do sujeito em relação ao mundo que pode ser entendida como um governo efetivo da cidade. Isso porque o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, pois quem governa faz parte da cidade, sendo, de certo modo, finalidade de seu próprio cuidado.

A cidade passa a ser o foco de atenção de quem se ocupa consigo, porque ela é a construção coletiva representativa do viver junto, implicando relações entre habitantes, que cotidianamente constituem uma cidade que é o modelo da sociedade instituída, e entre habitantes e cidade, esta uma construção coletiva resultante das relações vigentes e objeto que media a interação entre os habitantes. Nesse sentido, a cidade não seria apenas produto das relações sociais de produção, mas uma formação política indicativa

dos confrontos e acordos estabelecidos entre os sujeitos os quais por meio de modos de apropriação criam formas de habitar contrárias ao modelo em vigor.

Segundo Foucault (2006, p. 14), o cuidado de si é “... uma atitude geral um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A epiméleia heautôu é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”. Tal postura sugere, portanto, uma série de ações em relação a si por meio das quais nos modificamos, transformamos e transfiguramos um modo de ser ao nos tornarmos responsáveis por nossos atos através de uma ação refletida, gerando uma ação política que em termos gerais direciona para o governo efetivo da cidade.

Entende-se que o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade por representar o espaço público onde as diferenças se encontram e podem dialogar; um sujeito que pensa sobre suas ações age refletidamente sobre a cidade que ocupa, tornando-a um espaço de diálogo no qual o bem comum é buscado. A cidade como finalidade do cuidado de si surge como materialidade das relações comunitárias, ou seja, cuidar de si mesmo enquanto prática relacional é cuidar da cidade porque esta permite o encontro das diferenças.

A cidade é mediadora das relações de si para consigo, fazendo do eu objeto e finalidade do cuidado; no entanto, este só pode ser finalidade, porque há a mediação da cidade. Esta é lócus das relações sociais que fundam o viver junto apresenta as possibilidades de cuidar-se de si, pois para isto é imprescindível a presença do outro.

O cuidado de si destaca a necessidade de construir um modo de vida onde ação e pensamento sejam equivalentes para que o sujeito seja coerente com as posturas cotidianas cujo cerne é uma forma política de se relacionar com os outros e com o mundo. Todavia, a necessidade de converter o olhar do exterior dos outros para si a fim de saber “o que se pensa e o que se passa no pensamento”, mesmo incluindo o outro e a cidade não mobiliza o sujeito para fora de si para que possa exercer plenamente seu caráter de corpo (FOUCAULT, 2006, p. 14).

O ocupar-se consigo atrela-se à política como possibilidade de lidar com o outro por meio do governo da cidade por haver reciprocidade entre os termos da relação, o que determina o caráter comunitário do cuidado de si. Este, a partir do plano da imanência, gera modos de vida pautados na ação política como direção da cidade dada pelos que elaboram suas vidas através de vínculos institucionais. Mas é preciso rompê-los para ampliar as possibilidades constitutivas do sujeito a fim de alocá-las na vida em si, como ação política.

Por isso, seria necessário ainda radicalizar a relação sociopolítica do sujeito com a alteridade e a cidade, a fim de que estas não fossem apenas um elemento da relação, muitas vezes passivo, e um palco das atividades sobre si; mas sim que fossem convocadas a participar da busca por uma vida outra e um mundo outro, mesmo que este chamado ocorresse, em última instância, na forma do ultraje.

A afronta que leva o outro e a cidade a serem intrinsecamente parte da busca por um novo modo de existência, no qual a diferença é vivida em sua plenitude e multiplicidade, deve ter o mais pessoal e mais público dos domínios humanos como mostra das relações sociais insubmissas que os sujeitos capazes de governar a si e aos outros podem criar. Desta forma, a corporeidade do sujeito torna-se o ponto a partir do qual todas as relações, embates e lutas estabelecidos na busca de um mundo mais aprazível a vida se expressam, porque a verdade da vida não deveria ser apenas anunciada por uma conduta reta que alia pensamento e ação, mas deve estar em cada gesto e ritmo do corpo.

Foucault (2010; 2011) direciona a análise para a noção de verdade que põe em risco a vida do sujeito a fim de demonstrar que o bom governo da cidade depende da capacidade dos sujeitos conscientes de si de afirmar a verdade sem temer a morte. Num primeiro momento tem-se a relação entre parrhesia e política e, em um segundo momento, entre parrhesia e ética, uma nova forma de pensar ao fim da qual se percebe a possibilidade não só de uma vida outra, mas de um mundo outro; esta análise faz um percurso da arena política, o falar a verdade em praça pública a fim de convencer outros na assembleia, para a ética como verdade escrita no corpo.

A distinção entre parresía ética e parresía política parte da impossibilidade de as instituições democráticas darem lugar a verdade em vista dos representantes do povo usarem a palavra na cena pública conforme sua vontade sem preocupação com a cidade; por isso a parresía é deslocada para a diferenciação ética “que vai possibilitar e garantir que o governo da cidade seja para todos os outros”, definindo que o governo cumpra os interesses da própria cidade como espaço de encontro e de constituição da diferença (FOUCAULT, 2011, p. 46).

Não basta dizer como deve ser a cidade ideal, é preciso participar de sua construção por meio da ação. Como a política é o próprio fundamento da cidade, não pode haver para esta apenas discurso; é preciso fazer, pois o pensamento só é completo quando conduz a ação e a organiza em acordo com os princípios de racionalidade necessários. Assim, “... o pensamento político como conselho da ação política, o

pensamento político como racionalização da ação política, muito mais do que como fundamento do direito ou como fundamento da organização da cidade.” (FOUCAULT, 2010, p. 197).

Nesse sentido, a distinção entre parresía política e parresía ética indica duas formas de acesso à verdade como formas de lidar com a razão, primeiro com base em um ser político, cuja ação ocorre pela palavra pronunciada na assembleia ou pela condução da alma do príncipe⁸; e, segundo, com base no que cada sujeito faz de sua vida, do seu bíos, ao dar visibilidade a sua existência. Foucault (2010) opta por esta última como diferenciação existencial que permite a qualquer sujeito, por meio da ação, buscar o melhoramento da vida da cidade.

A parresía, portanto, está no próprio modo de vida⁹, por isso o dizer-a-verdade torna-se um ser-a-verdade diante do poder. O objeto essencial da parresía ética é a vida, pois a verdade emerge no próprio corpo dotando-lhe de uma forma que o torna objeto estético. Os sujeitos capazes do dizer-a-verdade não apenas o pronunciam ou estabelecem um comportamento condizente com sua fala; eles fazem “da forma de existência a prática que vai abrir espaço para o dizer a verdade” ao torná-la visível no corpo e exerce-la na vida e por meio da vida (FOUCAULT, 2011, p. 150).

A existência do sujeito passa a ter uma relação necessária com a política, ainda que as decisões no campo político e a propósito da política diretamente deixem de estar presentes, pois as preocupações deixam de ser com o governo da cidade e passam a ser com a vida na cidade. Há, portanto, uma ruptura com a atividade política e uma ligação com a própria vida, entendendo a “parresía como modo de vida, a parresía como modo de comportamento, a parresía até na própria indumentária do filósofo.” (FOUCAULT, 2010, p. 291).

A parresía é uma existência verdadeira anunciada no corpo. Ela não é, todavia, apenas o anúncio de outra forma de vida, mas também o ponto a partir do qual se vislumbra outras formas de habitar a cidade. Grós (2004), ao analisar a ligação entre um dizer verdadeiro e um estilo de vida, destaca que a parresía não busca regular a própria existência com discurso e comportamento justos, mesmo que estes sejam criados pelo sujeito a partir de suas experiências, como o faz nos cuidados de si. Na parresía busca-se “... tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma

⁸ Foucault (2010) denomina parresía platônica aquela cujo lócus da relação entre poder e dizer-a-verdade é a alma do príncipe.

⁹ Esta será definida como parresía cínica.

verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo e da verdade” (p. 163).

A parresía indica que, ao invés de uma construção lenta e gradual, tem-se um sujeito que constitui a si por meio de ações eruptivas que evidenciam seu pensar acerca da realidade naquele momento. O corpo como lócus da subjetivação é visto como o ponto no qual a vida se exerce e a realidade do ser do parresiasta é demonstrada. Realidade que não remete para um conjunto de regras construídas e organizadas pelo sujeito, mas para um sujeito que vive a verdade de seu ser no momento mesmo que esta se dá.

Nesse modelo de estética da existência observa-se uma vida que não se envergonha de si ao assumir as ações e posturas como modos irreduzíveis de existir. No corpo a visibilidade da verdade é irreduzível, este apresenta à medida que habita a cidade, no encontro com outro no mundo, uma forma de ser. A vida torna-se objeto estético por carregar o escândalo da verdade visível nos gestos, roupas e ritmos (FOUCAULT, 2011).

A manifestação da verdade da vida deve ocorrer na existência visível do corpo por este se dirigir para fora, para o outro e provocar a transformação do mundo. A vida outra é transgressora das relações estabelecidas e se projeta para fora a fim de aparecer aos olhos de todos, forçando o diálogo entre alteridades, a partir das quais os homens pensam as diferenças, sobre seu modo de ser e a necessidade de um mundo outro a construir (FOUCAULT, 2011).

A relevância da alteridade na constituição de uma vida outra a ofertar outros modelos de relações sociais consiste em que todos os atos do sujeito orientam-se para a cidade como lócus das interações entre as diferenças e dos distintos modos de vida. Neste caso, há uma passagem da verdade do governo da cidade para o governo de si, pois o sujeito eticamente constituído ao compô-la fará dela um bom lugar para viver. Não se deixa um lócus por outro, há uma fusão da vida com a cidade (FOUCAULT, 2011).

A passagem do conselho e da política da cidade para a prática de vida não significa abandona-la, mas acessá-la pelo estilo de existência e compreende-la como lócus da relação política entre diferentes corpos. A cidade é entendida como corporeidades políticas já que a parresía é uma fala política, uma posição assumida pelo

sujeito em relação a si e aos outros, não importa a forma que tome¹⁰. Por isso, em última instância, a própria vida do sujeito é chamada a participar da constituição política da cidade como lugar do encontro entre alteridades, pois a tomada de decisão passa a ser uma atitude relativa à urbe.

O giro que vai da cidade para a constituição ética de si indica que, intrinsecamente, o sujeito busca o bem daquela já que a vida a constitui. Por ser o lugar da alteridade, também é o ponto no qual o sujeito encontra os limites de sua autoconstituição ao estabelecer uma regra fundada na prática a partir do encontro entre alteridades dado como acontecimento histórico que o situa no espaço da experiência.

A vida outra se expressa no corpo e busca o outro estado desse mundo (FOUCAULT, 2011). Um embate com o mundo da forma como se apresenta a nós por meio de nossa corporeidade, cujas ações vividas cultural, religiosa e politicamente são um trabalho de si sobre si, através do qual se luta na cidade, pela cidade e em relação à cidade. Nesta, relações mais igualitárias são possíveis quando cada sujeito assume sua vida como verdade de seu ser expressa em sua corporeidade e a direciona para a constituição de uma pólis onde multiplicidade e diferença são vividas e exercidas plenamente.

4. Considerações finais

A corporeidade é, então, uma relação política, um colocar a existência em xeque à medida que se faz um reconhecimento de si e de suas limitações e possibilidades na tentativa de se relacionar com os outros. Entendemos a corporeidade como o risco que se corre ao pronunciar de forma não verbal as posições assumidas na pólis, seja pelo engajamento em instituições ou movimentos, ou por atividades religiosas e culturais que permitem trabalhar, cotidianamente, outras formas de habitar, flexíveis, fugazes e temporais que, se em um primeiro momento, parecem ser formas individuais de conduta, em verdade, representam uma relação política com a cidade.

A cidade deve ser o espaço de encontro entre os diferentes, onde estes experimentariam múltiplas relações criadoras de formas inovadoras de vida em

¹⁰ Foucault (2010; 2011) destaca a relação entre o dizer-a-verdade na democracia e como atitude autocrática a fim de demonstrar a virada da política para a ética. Para além das críticas que o autor elaborará a fim de sustentar seu argumento da filosofia como modo de vida, interpretamos, a partir de nossos interesses, a separação entre estas formas de governo como a demonstração da inseparabilidade entre sujeitos e cidade, como local da ação política sem importar a forma de exercício.

sociedade. Um complexo de relações e de posições onde a diferença ao invés de ser banida e segregada, fosse colocada no centro e vista como a condição de sua existência. A cidade expressa a vida e todo seu confronto sociopolítico e deveria ser tomada em sua plenitude como espaço público.

A cidade sintetiza as coerções por meio de sua organização, cujos fatores históricos dados pelos saberes produzidos, pelas relações de poder instituídas e pelas subjetividades aceitas como coerentes, direcionadoras das formas de estar e de vivê-la. Mas ela também dilata a vida, por ser uma abertura ao devir ao conter múltiplas relações e sujeitos que juntos compõem um caleidoscópio de existências. É sua condição de experiência condutora de modos de vida que permite a ela ser o lócus das transformações, já que os sujeitos criam seu repertório inventivo ao identificar os anseios e os desejos frustrados pelo instituído.

O corpo estrutura e é estruturado pelo mundo que o circunda e que ele ajuda a manter ou modificar; ele constrói o espaço pelos ritmos, gestos, percepções que não são em absoluto frutos de uma escolha intelectual, mas construções sócio-históricas das quais ele mesmo é elemento estruturante. Ao pensarmos sobre o corpo e a cidade devemos considerar a corporeidade um modo de apresentação de si cuja relação com o outro é irreduzível.

A corporeidade é a diferença fundamental, pois é em si provisória e incompleta, esperando sempre o próximo instante para alcançar a totalidade indefinidamente adiada. Ela é marcada pela cidade que habita e na qual inscreve outras formas de vida pelos trajetos e ritmos, entendidos como o encadeamento de gestos e ações, ambos se referindo às formas como sujeitos se relacionam entre si e com a cidade.

O espaço é fruto da corporeidade humana, esta de forma visível ou não, pois a arquitetura, a organização das ruas e mesmo a simbologia de logradouros, monumentos e praças remete para um modo de ser e estar que implica no controle dos corpos. No entanto, ao invés de termos um espaço a priori do corpo, temos uma corporeidade privilegiada que determina a estrutura da cidade e sua imposição faz o espaço planejado parecer antecessor da vida expressa no corpo, quando é a demonstração de um modo de vida eleito como coerente, homogêneo e verdadeiro. Observamos, com isso, que a corporeidade indica as qualidades do espaço, questionando-nos a qual corpo pertence esse espaço? Ou qual corporeidade esse espaço remete?

Por isso, devemos inverter as análises, ao invés de buscar compreender como o corpo está no espaço, fazendo dele um objeto posicionado; devemos entendê-lo como

produtor do espaço, como criador de um espaço significativo, vivido. O espaço comumente dissociado do sujeito, encontrando-o apenas para verificar as representações espaciais é para nós um experimento do corpo.

O sujeito se traduz no espaço, porque o compõe e o habita como um artista apaixonado pela obra e faz desta expressão de sua vida. Se pensarmos corporeidades desviantes, divergentes, combativas ou contraditórias, fora dos padrões e dos parâmetros da corporeidade definida e representada pelo espaço planejado, concluiremos que se reconhecer corpo é uma ação sócio-política, na qual a vida é reconhecida como intrinsecamente espacial.

Viver significa ter uma experiência prático-sensível que é um diálogo entre formas dominadas de viver e sentir e formas de resistir, ainda que estas apresentem incoerências, colagens e heterogeneidades características da multiplicidade. A presença no mundo é relativa a relações e posições e condensa o jogo infindável de mudanças às quais existir está submetido; ela evidencia as posições-sujeito que assumimos e relações às quais nos sujeitamos e das quais nos tornamos sujeitos, expressando nossa necessidade de criar e multiplicar a existência.

O corpo é devir, porque nele está a potência da vida. Ele executa o novo, dando-lhe existência por ações explicitamente políticas, já que expressa a vida de sujeitos que lutam na construção de modos de existência outros.

Bibliografia

CARDOSO Jr, Helio Rabello. Foucault e Deleuze em Co-participação no plano conceitual. In. RAGO, Margareth, ORLADI, Luiz B. L., VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p 185-198.

DELEUZE, Guiles. **Foucault**. Lisboa: Editora Vega, 1988.

_____. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In. MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 15-38.

_____. **Nietzsche, Freud, Marx – Theatrum Philosophicum**. Porto: Publicações Anagrama, 1980.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

- _____. **História da Sexualidade III: Os cuidados de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em andamento. . In RABINOW, P. e DREYFUS, H. **Michel Foucault: Uma Trajetória filosófica- muito além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 253-278.
- _____. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **Foucault: Le corps utopique, Les hétérotopies.** Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2009.
- _____. **Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983).** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **A coragem da verdade.** curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- GROS, Frédéric. A Parrhesía em Foucault. In: GROS, Frédéric (org). **Foucault – A Coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 155-166.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- HERMANN, Nadja. **Ética e Estética: a relação quase esquecida.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.
- PELBART, Peter. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea.** São Paulo, Iluminuras, 2000.
- PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna. In. GROS, F. (org.) **Foucault - Coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 131-153.
- VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa morale. **Critique**, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 933-941, 1985.