



INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Daniel Dutra Trindade

**O *PATHOS* FILOSÓFICO DA VULGARIDADE:  
entrelinhas com Nietzsche e Deleuze**

Porto Alegre  
2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Daniel Dutra Trindade

**O *PATHOS* FILOSÓFICO DA VULGARIDADE:  
entrelinhas com Nietzsche e Deleuze**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora:

Profa. Dra. Tania Mara Galli Fonseca

Linha de Pesquisa: Clínica, Subjetividade e Política

Porto Alegre  
2009

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

---

T833p Trindade, Daniel Dutra

O pathos filosófico da vulgaridade: entrelinhas com Nietzsche e Deleuze [manuscrito] / Daniel Dutra Trindade; orientadora: Tania Mara Galli Fonseca. – Porto Alegre, 2009.

75 f. + Anexos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2009, Porto Alegre, BR-RS.

1. Vulgaridade. 2. Diferença. 3. Ética. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm 5. Deleuze, Gilles. I. Fonseca, Tania Mara Galli. II. Título.

CDU – 141.7

Daniel Dutra Trindade

**O PATHOS FILOSÓFICO DA VULGARIDADE:  
entrelinhas com Nietzsche e Deleuze**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia Social e Institucional.

Aprovada em 27 mar. 2009.

---

Profa. Dra. Tania Mara Galli Fonseca – Orientadora

---

Profa. Dra. Rosane Neves da Silva– UFRGS

---

Profa. Dra. Sanda Mara Corazza– UFRGS

---

Profa. Dra. Oswaldo Giacóia Junior – UNICAMP

---

## **AGRADECIMENTOS**

À Tania, pelo acolhimento, carinho e confiança no meu trabalho.

À Talita, pelo amor silente que sabe acalmar o que se destrói em mim.

À minha mãe que, por algum mistério, tem fé no ócio de minha contra-corrente.

Aos amigos inomináveis sem quais não quero viver, porque dão graça a vida.

Enfim, ao divino acaso, ao resto do mundo, às pragas e euforias que me deixam pensar...

## RESUMO

O trabalho ensaia a escrita, a crítica, e as paixões do pensamento. Ensaia a vulgaridade nas entrelinhas das filosofias de Nietzsche e Deleuze. Vulgaridade: quando a criação de si e do mundo – a vida comum – sucumbe à identidade de um ego que se quer hegemônico. E também sucumbe aos seus malditos frutos: a moral do ressentimento; a prepotência pensante do senso-comum; as armadilhas neuróticas do capitalismo. O trabalho ensaia o combate, as saídas, os encaixos, os limites. Ensaia o escritor, o pensador, o espírito apaixonado. Eis que segue um ensaio da vida, por que não?

**Palavras-chave:** Vulgaridade. Diferença. Ética. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Deleuze, Gilles.

## ABSTRACT

The work essays the writing, the criticism, and the passions of the thought. It essays the vulgarity behind the lines of Nietzsche's and Deleuze's philosophies. Vulgarity: when the creation of itself and the world – the common life – succumbs to the identity of an ego that desires to be hegemonic. And also succumbs to its cursed fruits: the moral of the resentment; the thinking prepotency of the common-sense; the neurotic traps of capitalism. The work essays the combat, the ways out, the vestiges, the limits. It essays the writer, the thinker, the spirit in love. So it pursues an essay of the life, why not?

Key words: **Vulgarity. Difference. Ethics. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Deleuze, Gilles.**



## SUMÁRIO

<b>1 PREFÁCIO</b> .....	7
<b>2 INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>3 NIETZSCHE</b> .....	20
<b>4 DELEUZE</b> .....	42
<b>5 (IN) CONCLUSÃO</b> .....	72
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	75

## PREFÁCIO

1.

Desejo que sejam cálidas e generosas as almas que vêm até aqui, pois o que elas têm a ouvir são apenas ecos de um sepulcro. Acaba de falecer em mim a certeza e inteireza das coisas. Até aqui posso dizer que fui fiel à seriedade da reflexão e da escrita, apesar do esforço, e talvez da competência, em cultivar o riso na maior parte dos dias. Mas tenho sido infeliz com a seriedade, ela não abate a fealdade do mundo, a vida só se torna bela quando eu rio. Tão bela é a conjugação do verbo, eu rio, eu feito um rio, eu liquefazendo a mim mesmo, feito corredeira, desvario, movimento, força, tudo a caminho do mar, feito água e sal que irrigam o começo de toda nova vida. A minha vida nova, a aurora, o recomeço. Não pretendo fazer piada; eu posso ter deixado de ser, mas a fealdade do mundo ainda é séria. É que o riso traz leveza, e o descaso com a gravidade eleva o espírito em crise, isso é o que me interessa, ser leve quando o redor favorece o pesadume. Sejam bem-vindos à câmara frágil em que sigo talhando a minha alma, enquanto o fio tênue do desespero segue à espreita, brincando de pêndulo com o resto do mundo...

2.

A escrita fragmentária se tornou uma necessidade, e talvez uma vantagem. Não está mais em minhas mãos, ao menos por enquanto, escrever um texto que seja inteiro. É muito provável que isso se deva a uma impossibilidade mais profunda que é a de pensar inteiramente. A fragmentação do pensamento pode muito bem decorrer simplesmente de uma incapacidade, que seja!, o que farei de agora em diante, assumindo os custos, é manter essa incapacidade firmemente e ver no que isso vai dar. Mas é possível que nós pensemos na fragmentação ou dispersão como constitutivas de nossos processos de subjetivação, de nossos modos de nos tornarmos sujeitos. De que nos serviria a ousadia de intentarmos sobrepor ao mundo um aspecto de totalidade, não será a não inteireza mesma do mundo que vem à tona quando torna impossível que pensemos inteiramente sobre as coisas? Explicar o universo, analisar todos os fenômenos da vida, fazer ou criticar a história universal, não são

estes exemplos de uma tentativa, desde o princípio, fracassada? Para que desejaríamos ter diante dos olhos um mundo inteiro? Talvez tenhamos procurado encontrar desde há muito tempo nossa própria inteireza, e tentado nos convencer de que somos e pensamos inteiramente. Nosso presente, quiçá à contragosto, não pára de mostrar que tudo é efêmero e derradeiro, que tudo passa e não deixa de passar, não será esse tempo bendito por essa vitrine? Não é curioso que grande parte da crítica que maldiz esse tempo apareça sob o véu de uma inteireza, dando formas claras e distintas a nexos causais que explicariam o estado de coisas presentes, e com isso faz parecer que ao menos o pensamento não é efêmero, disperso, e derradeiro? Em todo o caso, a apresentação dispersiva das minhas idéias não é intencional ou deliberada, é necessária, não consigo manter o fôlego do mundo em mim mesmo por muito tempo, e o meu pensamento se cansa de espelhar essa pretensa continuidade de tudo aquilo que me rodeia. A brevidade dos meus disparos parece nesse momento o único meio que disponho para comunicar-me.

3.

Há ainda outro sentido para escrever em fragmentos: é que assim como escrevo vou cerzindo-me aos cacos e aos poucos. E isso me parece acordar com a paixão da escrita, como não amar aos pedaços? Como comportar os dias e as paisagens no nosso peito senão brevemente, senão por lapsos e gestos passageiros, que desenham o tempo inútil que é o tempo da nossa sorte e fatalidade? A única verdade nessa vida não está no signo insignificante do agora ou nunca? Escrever como se estivesse calando – um sussurro baixinho que traz a delícia do verbo...

4.

Acima de tudo, os fragmentos permitem deslizar por entre as controvérsias, talvez contradições que devem morar no seio de quem pensa e escreve. Dever insólito que é o de tornar-se um lar de lutas impróprias que movem as crises do pensar e escrever, crises que rompem a monotonia dos ciclos cotidianos que nos fazem repetir o já dito, reclamar o já feito e lamentar o irremediável. Para onde vamos, para que escrevermos, para que

protestarmos, para que lutarmos? Talvez esses declives impertinentes nos tragam tropeções e quedas indispensáveis, porque às vezes é perigosa a segurança dos embalos e inércias. Questões desse tipo não devem significar uma reivindicação de projetos ideais, não quero dizer que precisamos saber desde antes o caminho a ser deslindado, mas elas significam sempre uma parada, um silêncio, uma espécie de nada significativo que assegura as criações de sentido futuras. A alma ou espírito é um fado do animal humano do qual não se pode fugir, não somos imediatistas, diretos, puramente instintivos, pelo contrário, somos seres mediados por excelência, indiretos, meio-bicho-meio-máquina capaz de conter as reações iminentes; fizemos-nos largos e profundos, talvez até doentes por essa largueza e profundidade, mas de que nos serve a doença, na sua razão de ser mais nobre, senão atijar a saúde? Nenhum outro bicho consegue concentrar-se tanto na sua alma que possa renunciar até mesmo à sua própria vida, e um homem certamente morreria de inanição se estivesse decidido a morrer. Há um abismo no homem que cedo ou tarde dá as caras, um vazio sem o qual novos horizontes não brotam, sem o qual as terras inférteis não soterram, esse abismo é o espírito. Pensar, escrever e colocar a solidez do mundo em crise é fazer ver esse abismo que habita o homem, cultivá-lo, e quando ele se tornar uma morada segura demais, saber deixá-lo para trás... Num caminho sem volta, as perguntas são como pontes sobre os abismos: sem elas a inércia nos faz despencar, somente com elas não chegamos a lugar algum, com elas podemos seguir viagem...

## 5.

Esse trabalho que passo a construir é fruto de uma destas entrevistas com esse abismo que há em nós, talvez uma das maiores reviravoltas que intento fazer na apresentação de um trabalho, não se trata de um exagero, é simplesmente um empenho de sinceridade. A primeira lufada de ar depois de um afogamento de convicções, espécie de superpopulação enfermiza da alma que termina por esgotar os recursos naturais do pensamento. É talvez chegada a hora de descobrir e enfeitar o tempo difícil da ignorância, o tempo das questões e da impertinência do não-saber-o-bastante, o tempo da incerteza triunfante. Tempo difícil, muito mais difícil que o tempo da informação e aquisição de conhecimentos historiográficos, um tempo quase limite, posto que se não revivido,

deixamos para trás o próprio futuro que é o tempo do inesperado. Não quero repisar o óbvio, é claro que o desinformado é um ignorante, mas como ser ignorante depois de muito conhecer, ao menos o suficiente para não se permitir bancar o enganado? Como voltar a ser imaculado depois de tantas cicatrizes com as quais a história nos vai marcando? Isso é diferente de uma falsa humildade cativante, eu não sou bobo, não sei um pouco de tudo, minha inteligência não é de almanaques e jornais, mas sei muito de poucas coisas, talvez as mais importantes, pensar, mentir, sentir, amar, morrer. Como fazer desse pretense oceano de virtudes um bom lugar pra se banhar? Todo oceano é descomunal e salgado, mesmo assim ele fascina as crianças e as faz brincar docemente na sua orla, que sedução é essa? Talvez sejam suas idas e vindas ondulantes, o movimento indefinido de sua pele aquosa, as tempestades e redemoinhos do seu ventre inóspito, e seus tentáculos lúdicos que divertem os banhistas, talvez seja tão somente a sua máscara a não esconder um rosto, apenas mistérios. Como aprender com o mar? Como arrefecer a tentação do convencimento, da provação, da autoridade, da certeza, e deixar simplesmente que a paisagem e a brisa seduzam e convidem despreziosamente? Olhar mais para o mar e menos para os livros, ou olhar para os livros e ver o mar. Olhar mais para os outros e menos para si mesmo, ou olhar para si mesmo e não ver ninguém. Escrevo na maré do esgotamento, estar coberto de razões já não importa – tanto quanto não importam se estas razões correspondem ou não à realidade –, não desejo morrer no frio das convicções, tampouco na tristeza da prepotência vã. Iluminismo às avessas, ousar não saber, ou querer não saber!

6.

O maldito niilismo da erudição: disso temos que nos salvar se quisermos as alegrias da crítica. O conhecimento cansa e deprime o pensador. Todos à sua volta parecem menores e incapazes, deixam de serem pessoas comuns e se tornam desprezíveis. O isolamento aparece como salvação. Por que o conhecimento deprime, afinal? Porque a pessoa atribui a si mesma como indivíduo a conquista do saber e da distinção, não se vê como um produto de relações anônimas que incluem até mesmo todas aquelas pessoas desprezíveis. Daí uma saída inevitável: como o indivíduo não pode transformar o resto do mundo à sua imagem e semelhança, nem é capaz de renunciar a sua milagrosa distinção, ele

condena e despreza os demais. Condenação que não deixa de ser rancorosa e infecciosa, pois esse juiz *sabe* que condena suas próprias raízes, na condenação de todo o resto do mundo ele condena a si mesmo e envenena a própria alma. O erudito niilista é um homem cansado e sofredor. Só o riso e a idiotice russa talvez salvem este homem, e não foi assim com todos os sábios que eram profundos e nobres de espírito? Rir de si mesmo, relevar-se, o ignorante também ignora a si mesmo como indivíduo. Erudir-se sem deixar de erodir-se.

## 7.

Ainda uma palavra sobre a sedução da crítica. Penso a respeito do prazer da crítica, o que significa gostar do texto? O que significa dizer a cada página “sim, sim, é isso!”? Por acaso quer dizer “sim, sim, sou eu!”? Dispensando essa sedução, desejaria encontrar o jeito de fazer com que digam “não sou eu” diante de um texto e ainda assim ser gostoso, mas como? Ir direto ao ponto tem um efeito contrário, o leitor se sente contrariado, ferido, desconsiderado. Escrever e não espelhar o leitor diretamente acaba em fracasso. É preciso desfigurá-lo aos poucos, no entanto, assim, já entregando o segredo da mágica é mais gostoso? Que gente mais perversa e cheia de manias! Existe outra forma de ler menos hedonista? Pode ser também que estas equações estejam equivocadas, e simplesmente o gosto do leitor esteja em ver uma paisagem vasta diante de si, uma variedade de caminhos, um convite para andar ao ar livre, só isso. Que o ego do leitor fique assim em segundo plano, e que os movimentos da leitura o carreguem para onde houver de ir; simplesmente tomar para a escrita a soltura das amarras e o desembaçamento das lentes da alma. Que o escritor olvide suas intenções, deixe de prejudicar o leitor e não queira mais que um tal não seja como é; que o escritor desista de seus interesses conscientes e deixe que a sorte dos encontros dê conta do fim. Essa é a responsabilidade do escritor; e a do leitor? Talvez seja não desconsiderar certo problema da leitura: a crítica que dá gosto é estímulo ou anestésico? Ela liberta ou captura por mais prazer que dê? Ou todo prazer é liberdade?...

8.

Que tamanha dificuldade esta de deixar as intenções para trás, o que significa deixar-se também como sujeito para trás. Embrenhar-se na crítica e não ser reativo, quem sabe a dimensão desse problema? Escrever como o coração que pulsa – essa redoma escarlate cuja razão de ser é o próximo gole e cusparada de sangue, nada mais. Escrever como quem ergue um castelo de areia no deserto, lugar sem memória e sem promessas... No deserto não se faz justiça. Quanta adversidade há de encontrar um pensador querendo-se mais leve, quando a sua história, que jamais é sua unicamente, o fez por tantos sóis uma fera sentindo-se enjaulada, revoltosa, injustiçada. Quando essa fera toma a palavra talvez ela queira ser raio, tempestade, nevoeiro, terremoto, mas não um deserto. Somente o tempo faz ver que o raio, a tempestade, e o que for, persistem menos que o deserto; fortalecem menos que o deserto. O deserto não é súbito nem certo como o resto das intempéries fatais, ele é largo e lento; ele não coage como o resto, pelo contrário, ele deixa correr livre o que for; ele faz morrer como nenhum outro. E por tantas vezes é da morte que mais precisamos para continuar vivendo. Uma grande lição: não querer o reino da vingança com as vestes de uma utopia feliz, querer apenas o reino da criança que reluz num castelo de areia. Não é o deserto, esse banco monstruoso de silício, o que o tempo é para os homens, afinal, não somos castelos de areia?

9.

Assim, na companhia do tempo, é possível que todo esse trabalho seja um simples condensado frágil de pequenos grãos de areia; frágil e áspero como aquele que pensa e escreve; contente em devir algum dia em desmoronamento. Porém, esse mundo não é feito só de desertos, mas também de civilização, e o encontro destas duas formas de vida é inevitável e irrefutável. O que venho a pensar nesse trabalho é fruto desse encontro, entre a potência de desfazimento das coisas e tudo aquilo que está feito; o encontro no próprio pensador do deserto e da civilização; os afetos se entretendo com a linguagem para dar conta desse encontro inveterado. Na jornada desse desafio devo apostar que o deserto e a civilização vão entregando ao leitor, e já houve essa entrega até aqui, as figuras que tais

foram traçando em mim e compondo as minhas máscaras, pois eu não sou um terceiro que trafega entre o deserto e a civilização, apenas um efeito de fronteira, já que é o deserto e a civilização que trafegam um sobre o outro e vão talhando o sujeito, o jogo da vida entre o eterno recomeço e o desde sempre terminado. Somos jamais um começo e um fim, somos apenas um meio, passeio, viagem, remanso.

10.

É a civilização que me exige as questões. A civilização que refiro não é um conceito rebuscado, pelo contrário, é apenas um nome que se refere a esse povo incontável que nos rodeia e que fez história, povo que respeita o tempo cronológico e acumula passado e futuro em seu presente. A história desse povo é a coesão fantástica do que é disperso por natureza; nós temos uma história porque acreditamos numa perspectiva impossível, a de um sujeito que agrega as perspectivas individuais, ou seja, o ponto médio dos pontos de vista, uma espécie de acordo acerca dos fatos, enfim, nossa história universal é mediana desde o parto. Salvo raras exceções, se estas forem possíveis, todos nós tomamos a palavra desde o início a partir deste ponto de vista universal, todos nós somos em alguma medida assujeitados por este sujeito histórico universal; somos todos medianos de nascimento. Não viemos ao mundo do nada, e todo começo já está no meio. Este trabalho é um começo, mas ele já está no meio, e é do meio que ele vem tomar a palavra; o sujeito histórico universal tem a sua parte, mas algo nele começa a escapar, como arauto da civilização ele vê encostar o deserto na ponta dos seus pés e terá que se haver com isso. A história e a civilização diante de algo da ordem do atemporal, espécie de *pathos* que tira o presente do eixo dos tempos. O homem típico diante de uma impressionante interrogação, diante de seus próprios limites. Negligenciar, talvez desdenhar dos grandes processos de edificação, e simplesmente revirar os espaços, querer ver o horizonte.

11.

Mais um anúncio ainda, antes de perfilar as questões principais. Como se embrenhar na crítica negativa, no descontentamento com um estado de coisas, e por que não um



desprezo amargo diante de tal estado sem declinar numa chorumela monótona, num bla-bla-bá ranzinza, num sintoma de fraqueza que emplaca uma crítica reativa? Como curtir o contentamento ao colocar-se as mãos na sujeira, e manter o bom humor rodeado pela hipocrisia mais insossa? Talvez seja preciso pensar como uma empregada doméstica das mais obsessivas diante de um quarto de banho imundo, sujar-se no lodo para poder limpar os espaços, abrir as janelas para que o ar se renove, alvejar a sujeira invisível; e sair dessa guerra com a felicidade de ter entrado nela sem ideais de limpeza e apesar disso ter cumprido a tarefa, porque soube agir, pôr-se a altura do problema que vislumbrava; embrutecer as mãos e manter o espírito delicado para não negligenciar a riqueza e a importância dos detalhes. É isso que esse trabalho pretende, trabalho sobremaneira doméstico, anônimo como toda a maioria dos empregados. Não é disto que precisamos? Exercitar o tato, a vista, o olfato, para ao menos combater a podridão. Não estamos a elogiar o serviçal cínico, o burocrata de todo tipo de serviço, mas o trabalhador praticamente anônimo que gosta da sua competência como quem talha o próprio mundo a partir de seus pedaços, o artesão que manuseia o próprio cosmos em detalhes, que não somente reproduz e obedece, mas cria e transforma a própria vida nos seus caracteres mais ínfimos e fugazes. Fazer bem-feitas coisas aparentemente insignificantes, talvez esteja aí mais uma força revolucionária. Esse trabalho não se pretende inovador, apenas um tempero a mais, quiçá, na canja que afoga o patronato hipócrita, um grão de areia que por sua própria natureza e espontaneidade faz emperrar a máquina do aviltamento da nossa existência.

## INTRODUÇÃO

1.

A partir de já, passo à tentativa de esclarecer minha questão principal. No entanto, essa tarefa não me parece fácil, pois, quem sabe a sua verdadeira questão? Não é comum o sentimento de que por diversas vezes nos fizemos uma pergunta estéril? Não há outro jeito, porém, precisamos colocar as questões, extorqui-las até o limite, experimentá-las; podemos ter certeza disto: a experiência é o favo de mel da Ética, ser livre é experimentar a liberdade. Assim, vou tratando aos poucos de aproximar-me daquilo que atija a minha sensibilidade e pensamento, portanto atija a minha vida. Desde agora admito, esse trabalho pode chegar ao término e ainda continuar uma aproximação, qual o problema da honestidade? É um tanto erótico chegar bem perto e não tocar, não é? Nesse “quase” eu insisto como a afirmação de um iniciante que se deslumbra com as tarefas do pensamento, que não pretende ser grosseiro com suas flores, seus problemas. Imagino que eu siga até o fim tentando tirar o pó depositado sobre um objeto antigo, sem a pretensão de apropriar-me definitivamente desse objeto, como quem pretende contemplar e tocar cuidadosamente algo para ver nisso algum valor; nesse sentido, minha empolgação vem do trabalho infindável da curiosidade: um problema-fetichê, desde que se enfatize no fetichê não um suposto caráter idealista, mas um elemento sensível, corpóreo, prazeroso. Esse talvez seja o fardo de todo espírito artesão, ver e tocar aos poucos, prudente com o fato de que a cada ato cirúrgico no presente se decide o futuro; e isso é profundo e certo demais.

2.

A primeira aproximação que faço com o cerne do meu problema principal é a de revelar uma espécie de laço afetivo com uma questão colocada por Michel Foucault, num de seus últimos textos. Trata-se do texto intitulado *O que são as Luzes?* Nesse pequeno texto, Foucault evoca a questão sobre qual seria a tarefa da filosofia moderna; ele traz à cena deste seu escopo um texto de Immanuel Kant, com o mesmo título, a partir do qual Foucault tenta pintar um horizonte de possibilidades. O texto de Kant só nos interessa

indiretamente, como um motivo para as perspectivas de Foucault. O que Foucault vê no texto kantiano? Um corte acerca da reflexão filosófica sobre o presente histórico. O que define particularmente esse corte é a reflexão sobre a pura atualidade, além de uma reflexão que aborda o presente estritamente em relação ao passado e ao futuro, simplesmente como espaço temporal de transitoriedade (seja como ápice de uma época, ou como estágio primitivo de uma finalidade superior): interessa, segundo a perspectiva foucaultiana, se perguntar pelo presente na sua diferença, sobre o que singulariza o presente. Essa pergunta sobre a diferença da atualidade é o que caracteriza a modernidade para Foucault, não como um período histórico determinado, mas como uma atitude diante do presente, uma “atitude de modernidade”. Foucault aproxima essa atitude ao que os gregos chamavam *ethos*, à maneira voluntária de pensar, sentir e agir relativa a determinados sujeitos; a atitude de modernidade seria, assim, uma espécie de *ethos* filosófico, pois esse modo de ser concerne a reflexão histórica e crítica acerca do presente, o que Foucault chama de uma ontologia histórica de nós mesmos. Essa ontologia histórica, portanto, não se refere apenas à relação dos sujeitos com a atualidade, mas também à relação dos sujeitos consigo mesmos, pois a pergunta acerca do nosso presente obviamente é uma pergunta que nos entretêm como sujeitos. Assim, Foucault define uma espécie de tríade constitutiva desse *ethos* filosófico: a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo. Cabe ainda lembrar a diferença apontada por Foucault entre o significado que a crítica tinha para Kant e aquele que ela tem para ele próprio, embora haja algo em comum: a crítica como análise dos limites e reflexão sobre eles. A diferença é que em Kant os limites marcam uma impossibilidade, isto é, um território, além do qual é proibido à razão ultrapassar ou em direção ao qual o sujeito racional não pode agir; para Foucault, no entanto, os limites marcam justamente uma possibilidade, a possibilidade de ultrapassá-los. Trata-se de uma atitude crítica radicalmente diversa: no primeiro caso os limites se referem à demarcação daquilo que seria universal, necessário, obrigatório; no segundo caso, os limites demarcam o que é singular, contingente e arbitrário. Definitivamente, num caso, os limites coagem, e no outro, os limites libertam. Para Foucault, o que interessa à atitude que define nossa tarefa filosófica não é a busca por estruturas ou imperativos universais, mas pesquisas que perscrutam as contingências históricas que determinam nossas maneiras de pensar, sentir e agir, e trazem à tona a possibilidade de pensar, sentir e agir de outras

maneiras. Portanto, a tarefa de uma ontologia histórico-crítica de nós mesmos revela, segundo Foucault, o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres, “trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”.

### 3.

O grande lastro filosófico e moderno do meu trabalho acredito estar impresso neste texto de Michel Foucault; coloco minhas questões numa relação de aliança com o cerne de uma ontologia histórica de nós mesmos. Tenho a vontade de colocar o nosso presente contra a parede, como se fosse possível deixá-lo fixo enquanto passeio ao seu redor com algumas questões na ponta língua, que se resumem a algo do tipo “que vida é essa que construímos juntos até hoje?”. A própria parada em si já deve ser sinal de algo, possivelmente uma inquietude no que toca o rumo das coisas, que impede o tempo de desenrolar alienadamente. Como sugere Foucault, essa atitude faz com que o presente salte do horizonte cronológico e caia bruscamente sobre um solo problemático, incerto, tenso; pergunta-se, afinal, sobre os seus limites: a crítica do presente é sem dúvida a expressão do meu problema maior. Acompanho Foucault também num dos propósitos maiores dessa ontologia crítica, qual seja, o de desnudar algumas regiões do presente para ver aí uma brecha que foge do estado de coisas estagnado; segundo o filósofo, essa atitude crítica “deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”, o que Foucault chama de o trabalho infinito da liberdade. Foucault pesquisa para encontrar as brechas do presente. Entretanto, o trabalho que empreendo aqui, infelizmente, não acompanha Foucault nas dimensões colossais de suas pesquisas; ocupo uma posição incomparavelmente mais modesta e tentarei tirar os melhores frutos desse patamar. Pretendo simplesmente mostrar como se delinea a minha leitura dessa problemática moderna de uma ontologia crítica de nós mesmos em dois pensadores prediletos por mim, Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze. Minha intenção não visa a elaboração de uma tese a respeito da relação entre as obras completas desses dois filósofos e a tarefa de uma ontologia histórica a convite de Michel Foucault. Absolutamente não. Meus planos são deliberadamente mais precários que isso, quase indigentes se me permitissem, intentando apenas trazer à tona algumas idéias

significativas dos dois filósofos a respeito das suas perspectivas críticas sobre a história dos homens e o seu presente, ou seja, o que nesses dois pensadores me permitem ver os limites do nosso presente e as brechas do porvir. Coloco em pauta nesse trabalho a minha paixão pela atitude de modernidade destes dois filósofos; ou ainda, minha gana é ver quais os caminhos percorridos por estes pensadores quando dos seus passeios ao redor de um presente encurralado por suas críticas.

## 4.

Tenho um interesse que vem colorir meu encontro com Nietzsche e Deleuze, e que especifica um pouco mais a minha tarefa. Trata-se de uma espécie de ritornelo problemático que me instiga ao trabalho crítico e que deve funcionar tão somente como um solo iniciático para alavancar o imprevisível da minha jornada; de fato, ignoro o ponto de chegada. Esse ritornelo aparece da seguinte maneira: como se explica o nosso empreendimento coletivo, e ao que parece progressivo, de sucateamento de nossa vida em comum? Será algum tipo de competição interplanetária sobre a qual alguns de nós não fomos informados? Será que existe alguma lei por trás dessa cretina empresa universal? Como lidar com tal impressão das coisas comuns? Que signos e sintomas são estes? Que corpo médico o meu trabalho é capaz de colocar em jogo? Fazer dessa perspectiva um problema já não é um sinal de que essa empresa não é tão universal assim? O que traça, então, as linhas que escapam a esse plano de afeamento da vida comum? São estas as facetas problemáticas que pretendo enfrentar na companhia de Nietzsche e Deleuze, e diante das quais não tenho saída; é preciso levar até o limite a minha perspectiva das coisas, pois não há ancoragem exterior a ela. Eu sou a impressão do mundo em mim e nada mais, o que significa que eu sou exclusivamente uma máscara do mundo; dobrar, esticar, revolver a minha perspectiva das coisas significa então se tornar outro: extrapolar o limite é ultrapassar a própria forma. O mistério da crítica é o desejo da metamorfose. Empreender a crítica do sentido e do valor da vulgarização da nossa vida é o motivo maior desse trabalho: uma genealogia da vulgaridade, assim pode-se dizer, vai tomando formas mais nítidas.

5.

De qualquer maneira, a primeira definição de vulgaridade da qual disponho é a mais vaga possível, ainda turva e imprecisa: a vulgaridade como rebaixamento da vida comum. Mas não se trata de um objeto do conhecimento, longe disso, a essa definição não interessam os critérios epistemológicos do verdadeiro ou falso; ela diz simplesmente de uma impressão das coisas, ou ainda, ela é praticamente um objeto da imaginação. Essa imagem pode-se chamar fantasia, assim, esse universo fantástico da vulgaridade é que empolga o meu trabalho, desde que não ofenda essa fantasia tomando-a como um fantasma pessoal, a vulgaridade, para *mim*, está à flor da terra. Essa fantasia também é a principal responsável pelo meu encontro predileto com os dois pensadores que me fazem companhia nessa empreitada, Nietzsche e Deleuze, cada um à sua maneira e ao seu tempo, parece lidar com esse mesmo universo da vulgaridade, ambos com o intuito de colocar em crise esse estado de coisas. Do mesmo modo, parece que ambos os filósofos não estão preocupados em descrever a realidade de tal presente histórico, como se o vissem à distância enquanto sujeitos contemplativos do conhecimento, mas ambos pretendem, antes que descrever, habitar esse universo, digerir suas impressões, experimentar os problemas, viver a crise. Esse embate entre o pensamento, o presente e a vulgaridade é que pretendo ilustrar através de uma extração crítica e apaixonada do bojo filosófico nietzschiano e deleuziano. Ilustrar os movimentos históricos nos quais esses pensadores identificaram a vulgarização da nossa existência, como eles se colocaram diante desses movimentos, e o que eles fizeram ver pra além desse problema; pois se a crise é uma experiência, e nós somos nada além das máscaras do mundo, colocar em crise o presente é experimentar a crise em si mesmo. A indistinção fatal entre o pensamento e a vida é o que vem à tona nesse momento, e a essa tempestade de ilusões é que entrego o meu coração de agora em diante.

## NIETZSCHE

1.

O que me leva até Nietzsche? O ímpeto trágico e devastador de suas críticas: de suas veias não escorre um sangue de barata. Ele calça luvas diante da neutralidade positivista, portanto, a perspectiva filosófica que lhe cabe é muito mais estética que utilitária; e o abraço dessa intensidade me carrega sem licenças consigo. Há uma tonalidade desprezível no de trato para com a terceira pessoa científica, a pessoa do consenso, jornalística, “fofoqueira”, pequenamente omissa: quando a grei toma a palavra. Um pensamento apaixonado. No entanto, rebento de um espírito leve, cauteloso diante do fato de que a paixão que embeleza também sufoca. É preciso um espírito largo para amainar os movimentos bruscos da paixão, e evitar que nos tornemos simplesmente um depósito apaixonado. Nietzsche parece ter talhado o seu espírito belicoso sobre os pés da leveza, e nisso parece haver um lucro inestimável, manter as águas da alma límpidas apesar de todo o esgoto que nos cerca e a necessidade de ser largo, profundo e vazante para tanto. Nesse leito é que me deparo com Nietzsche.

2.

Há uma questão crucial em Nietzsche que me afronta, ela se dirige aos sofredores. Sim, eu sou da alma, isso é viver apaixonado, violentado pelas imagens do pensamento. Ele diz haver dois tipos de sofredores, no entanto: aqueles que sofrem de abundância de vida e aqueles que sofrem de empobrecimento de vida, ambos criadores, fazedores de arte e filosofia. Dessa forma, esse elã da paixão aqui elogiado ainda está sob suspeita, pois ele tanto pode indicar a abundância como a miséria de vida; a embriaguez pode ser um sintoma de força, mas também de fraqueza. Assim também com a volúpia destrutiva, o que ela indica? O que se deseja com a destruição? Expressar o gosto pela mudança, pelo vir a ser, uma força incontinente? Ou expressar o próprio malogro e fracasso, a destruição do ressentido, a vingança? Essas questões me afrontam porque o meu sangue ferve diante da vulgaridade, como não sentir nojo diante do que tantos homens mostram serem capazes,

embora não os considere jamais individualmente culpados? No que diz respeito às pessoas, mesmo se considerada a pior das ações, é difícil que a consideremos como causa primeira e última de suas ações; cada um de nós sempre será o que todos os outros fazem conosco, tudo o que toca nossa vida comum se produz nessa mesma vida comum. Isso em nada redime o indivíduo de suas fatalidades, mas nos invoca à reflexão, pois o fardo ou o luxo da responsabilidade individual também é uma obra de vários. Então se ergue esse imenso desafio, como não envenenar o espírito com o nojo dos homens vulgares e proliferar o ressentimento dissimulado em favores revolucionários? Como o descontentamento com um tal estado de coisas pode não se mostrar apenas como descontentamento para com a vida mesma? Questões cabais todas essas, para qualquer tarefa do pensamento que intente uma verdadeira crítica. Nietzsche depõe suas próprias experiências em face de estados doentios: ser no fundo sadio, tornar-se um experto em decadência, deixar que os humores ruins se digladiem até o esgotamento, não se revoltar, deixar a agonia dar cabo a si mesma. Meu trabalho também trilha essas paragens, quem sabe não é todo ele apenas a experiência de um afastamento de si, uma espera e um refúgio frente ao desprezo dos homens, quiçá ao desprezo de si mesmo? Um prodigioso sinal de saúde? Falar daquilo que se despreza sem amargura no peito é ainda desprezo? Deixa estar.

### 3.

São os labirintos do espírito que vêm se decidir na causticidade da filosofia nietzschiana. E qual é a vítima eleita de toda essa acidez? A contemporaneidade do pensador, a modernidade sob as vestes do fenômeno moral e seus juízos de valor: os ídolos. A moral como problema. Um problema paulatinamente amadurecido na filosofia nietzschiana, um fruto que foi semeado com a crítica ao racionalismo socrático; desenvolvida posteriormente com o idealismo platônico e sua degradação junto ao dogmatismo cristão; em seguida, com a maturação mais tardia do pessimismo e abnegação schopenhaueriano; e finalmente, com o ascetismo positivista e os ideais democráticos. Nietzsche se empenha furiosamente no traçado dessa caravana moral até o fim da sua vida; pois os juízos de valor morais significam para ele um sintoma de degenerescência da vida. Aqui, os ventos nietzschianos parecem encontrar as velas do meu trabalho, posto que o



fenômeno moral compreendido nestes moldes significa também a vulgarização da nossa vida; essa aposta no entrelaçamento dos problemas é o que devo mostrar daqui para frente, o detalhamento desses laços nem tão invisíveis. Segue então, a tentativa de recompor os estilhaços de uma atitude filosófica paradoxal: a de se colocar como um extemporâneo em plena contemporaneidade.

## 4.

“Um espetáculo doloroso, pavoroso, abriu-se à minha frente: eu afastei a cortina ante a *deterioração* do homem”. Palavras de Nietzsche num de seus últimos escritos<sup>1</sup>. Meu itinerário nietzschiano, basicamente, tentará dar conta do sentido desse enunciado. O que significa a deterioração do homem em Nietzsche? Questão que responde também às minhas exigências, ou seja, responde à tarefa de entrever em Nietzsche o problema da vulgaridade: como tornamos a vida mais desprezível, ou mais desacreditada, ou simplesmente medíocre? O que se vê quando Nietzsche descortina a cinza história dos homens? Em suma: o que tem a dizer esse nobre espectador frente ao pavoroso espetáculo? Minha primeira estação será *Genealogia da Moral*, a tentativa mais alargada no tempo de trazer à tona a origem dos valores morais: a pedra de toque da decadência. Entretanto, que não se tome esse enunciado nietzschiano como uma espécie de conclusão crítica acerca do sentido e valor da nossa vida; nada disso, faço uso dessa imagem simplesmente para dar início à minha jornada. Devo reiterar, o problema da vulgaridade é, para mim, apenas uma imagem impressionante que atija o meu desejo de pensar. Esse espetáculo é tão somente um começo, a fantasia de um começo, que nada tem de um lugar seguro; simplesmente, a imagem da vulgaridade me fascina, como a uma criança má no circo, perplexa: - olha, como eles podem fazer aquilo, como conseguem ser tão risíveis e medonhos?! Ora, é o mundo que se abre diante dessa criança, quanta coisa lhe resta ainda aprender. Essa é a minha fantasia, minha loucura, meu fardo querido.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich. *O Anticristo*, p. 12, § 6

5.

*Genealogia da moral: uma polêmica*, testemunho dos pensamentos nietzschianos sobre a origem de nossos preconceitos morais. Talvez o mais conciso e detalhado de seus trabalhos em torno da moral colocada em questão, o próprio valor dos valores morais na mira da suspeita. Interessava a Nietzsche, naquele momento, a crítica dos valores morais idealizados e divinizados por seu mestre Schopenhauer, os valores do altruísmo, da compaixão, da abnegação, do sacrifício; valores que lhe pareciam terem sido alçados à condição de “valores em si”, o que lhe inspirava uma desconfiança e ceticismo cada vez maior em relação a estes valores. Portanto, o valor da compaixão e da moral da compaixão era o trampolim para a crítica nietzschiana da história da moral, que se desdobrava inicialmente da seguinte maneira: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degenerescência da vida?”<sup>2</sup>. Em busca das respostas a tais questões, pegamos carona com o velho genealogista da moral, visto que as questões dele fazem parte das minhas. Antes de finalizar este fragmento, uma curiosidade metodológica da *Genealogia*. Nietzsche baseia sua pesquisa genealógica em “alguma educação histórica e filológica” e num “inato senso seletivo em questões psicológicas”; à sua “educação” correspondem as fontes não apresentadas de seus argumentos, “o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano”, enquanto à sua “psicologia” cabe todo o resto. Ou seja, Nietzsche se opõe firmemente ao idealismo em matéria histórica, porém, não deixa escapar todo o seu impressionismo diante da realidade, seu perspectivismo: a fantasia sempre abre alas por debaixo dos panos.

6.

A primeira antítese que aparece na *Genealogia* é em relação à perspectiva utilitarista da origem dos valores morais. Segundo Nietzsche, esta perspectiva diz que o

---

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*, p. 9, § 3

conceito e o juízo “bom”, por exemplo, tem sua origem no fato de que ações não egoístas eram tidas como boas por aqueles aos quais essas ações eram dirigidas, e por isso as tinham como úteis; com o tempo, esta origem no favorecimento teria sido esquecida, e pela força do hábito, as ações não egoístas passaram a serem tidas e sentidas como boas, simplesmente. Uma origem passiva, portanto, já que era pelo sentimento da utilidade que alguém julgava boa uma ação. Para Nietzsche, a origem do conceito e juízo “bom” é totalmente outra, bem menos orgulhosa que a anterior. Diz ele que, sem meias palavras, o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”, mas daqueles que realmente foram “bons”, nobres, poderosos, superiores<sup>3</sup>. Desse ponto de vista, existira uma estirpe nobre e criadora de valores a partir de si mesma, de suas ações e pensamentos; como se esta estirpe denominasse as coisas bem como dominava o seu universo, cunhavam nomes como quem tomava posse; eram tidas e sentidas como “boas” as coisas que lhe diziam respeito. Do mesmo modo, essa origem do juízo “bom” determinava, por oposição, tudo aquilo que era tido e sentido como baixo, de pensamento baixo, vulgar, plebeu, nas palavras do filósofo. Essa criação de valores definia, portanto, uma origem ativa dos juízos de valor, e em nada utilitária; a nobreza, a força, a exuberância é quem criavam valores a partir daquilo que Nietzsche chamava o *pathos da distância*, condição esta que integrava as diferentes estirpes sobre o lastro da sua separação. Além disso, o valor “bom”, para a casta senhorial, nada tinha a ver com o caráter não egoísta de suas ações, sendo que esta relação teria que vir a ser forjada, além de indicar um declínio dos valores aristocráticos, signos do poder e do luxo. O que se tem, afinal, com a descoberta nietzschiana desta origem dos valores morais, é tão somente uma tábua de valores que determinava, ativamente, uma oposição entre o “bom” e o “ruim”, nada mais. Nietzsche ainda reforça a tese do *pathos da distância*, como promotor da criação de valores, com sugestões etimológicas<sup>4</sup>. Diz ele que em diversas línguas se pode notar uma mesma transformação conceitual, qual seja: a designação “bom” referir-se-ia, primeiramente, à “nobreza” e à “aristocracia” no sentido social, e daí derivariam para um sentido mais largo, como “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”; da mesma forma que “plebeu”, “comum”, “vulgar”, derivariam para o sentido de “ruim”. De todo esse cotejo

---

<sup>3</sup> Idem. p. 19, § 2

<sup>4</sup> Idem. p. 21, § 4

etimológico, Nietzsche pode dizer que havia uma regra implícita à criação de valores, “a de que o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual”<sup>5</sup>.

## 7.

Essa regra comporta ainda uma espécie particular e especial de aristocracia, a casta sacerdotal. Aqui entra em cena, um dos maiores protagonistas da *Genealogia*, o sacerdote como personagem típico. Em relação a esta aristocracia sacerdotal, no tocante à regra supracitada, Nietzsche sublinha o fato de que também a ela sucedeu um predicado de sentido social, nesse caso a “pureza”, derivar para o sentido “bom” num uso mais largo. Todavia, isto é o menos interessante. O interesse maior está na descrição do tipo psicológico que entra em cena com os sacerdotes. Nietzsche percebe nesta casta, sinais de alguma debilidade característica, um tipo malsão, diz ele; são homens de pouca atividade, contemplativos, ao mesmo tempo em que apresentam humores agitados e volúveis em demasia, Nietzsche acusa a debilidade intestinal e a neurastenia como uma constante entre os sacerdotes. Na tentativa de remediar essa dieta moribunda, o tipo sacerdotal teria inventado recursos ainda mais perigosos, do ponto de vista da herança deixada pelos meios criados: abstinências de toda ordem, uma “metafísica anti-sensualista”, uma autodisciplina beirando a estados hipnóticos, e por fim, a tentativa de fuga radical de todos os sentidos, para o nada, para o nirvana. A partir desse jogo um tanto nefasto entre a morbidez e a cura, diz Nietzsche que a existência humana se tornara mais “perigosa”, e com ela, o homem se tornara um animal mais interessante, sua alma se tornara mais profunda e má. Esse pântano psicológico, concluía Nietzsche, significava a superioridade do homem em relação às outras bestas<sup>6</sup>. No entanto, a lucidez desse elogio não desfaz o contraste com o lado negro do tipo sacerdotal; muito aquém da riqueza, graça e força da aristocracia guerreira e cavalheiresca, os sacerdotes sempre foram vítimas de sua impotência, as aventuras e as guerras eram maus negócios para este tipo, o que os tornava, segundo Nietzsche, mais vingativos, odiosos e venenosos que quaisquer outros, portadores de um espírito lodacento

---

<sup>5</sup> Idem. p. 23, § 6

<sup>6</sup> Idem. p. 25, § 6

e mal-cheiroso. Exemplo maior desse tipo espiritual, segundo Nietzsche, foram os judeus, um povo de sacerdotes que empreendeu uma radical inversão dos valores aristocráticos, “a mais espiritual vingança”<sup>7</sup>. Com esse povo de sacerdotes, deu-se o início do que Nietzsche chamou de a “revolta dos escravos na moral”; esse tipo humano simplesmente inverteu a tábua dos valores aristocráticos, ou seja, tudo aquilo que correspondia em bloco aos nobres foi carcomido com unhas e dentes, o poder, a beleza, o prestígio dos deuses, a riqueza, a saúde e a felicidade. Esse povo malgrado trazia a novidade fortunosa, “os miseráveis somente são os bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes, são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança”. Era inaugurado, assim, o declínio dos nobres e aristocratas, agora condenados e malditos por sua própria natureza, espectadores indesejados da glória vitoriosa dos espíritos impotentes e envenenados. Essa “revolta dos escravos na moral” é, portanto, fundamental para o meu interesse na *Genealogia* nietzschiana, pois ela dá início à escalada arrepiante do meu fantástico objeto de estudo, o homem vulgar. Um tipo de vida mesquinho e miserável vai colocando suas *garrinhas* de fora; sem rodeios, a vida vai se tornando cada vez mais nojenta e desprezível sob a égide do homem vulgar. Entrementes, devo conter meus ânimos, não é hora para pirraças, o desprezo do qual dou provas não deve ser levado tão a sério, não faz do homem vulgar uma espécie apavorante de monstro moral, ou motivo de algum deboche amargurado, ele tão somente ri, lamenta, talvez até se compadeça, mas com a alma ainda infantil. A vitoriosa empresa da impotência segue sua sina na *Genealogia* nietzschiana, e convém acompanhá-la.

## 8.

O passo inicial da marcha dos desvalidos estava consumado. Os ideais da nobreza declinavam. Era esse o destino da Terra. Quem criava, então, os ideais e os valores? Segundo Nietzsche, “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”<sup>8</sup>. A impotência para reagir é a chave do tipo ressentido, sua contumaz passividade tem que lançar mão de uma vingança imaginária para dar conta de

---

<sup>7</sup> Idem. p. 26, § 7

<sup>8</sup> Idem. p. 28, § 10

suas respostas. Ao invés de dizer “sim” às suas próprias ações, o tipo ressentido só consegue agir propriamente dito, reagindo a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”; portanto, é através de um “não”, que a impotência cria valores. Esta relação com o “outro”, específica do ressentimento, isto é, relação com aquele que é signo de uma diferença, é marcante para distinção concernente à gênese dos valores, pois o tipo nobre, por sua vez, é um autêntico criador, já que é a partir da sua própria potência e espontaneidade que ele age e engendra valores “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!”<sup>9</sup>; para este tipo, a representação do tipo oposto, o homem “baixo”, “ruim”, “comum” é apenas uma imagem pálida e refletida num segundo plano; mais precisamente, não é uma negação que dá sentido à sua vida. O mesmo não acontece ao tipo ressentido, ele precisa da negação de um inimigo para dar sentido às suas ações, provando assim, toda sua passividade e reatividade; ele sobrevive ao modo de um vampiro, sugando o sangue alheio para seguir vivendo. Segundo Nietzsche, os nobres e “bem-nascidos” sentiam-se felizes realmente, a felicidade brotava naturalmente de sua própria vida aventurada, eram um tipo bastante ativo, e nessa mesma atividade repousava a recompensa da felicidade; ao contrário da dinâmica ressentida, que precisava convencer-se, mentir a si mesmo que é feliz, artificialmente, sorvendo a sua força da seiva de um fantasma, um inimigo “mau” que foi preciso inventar e, por conseguinte, um personagem “bom” que era preciso cumprir. Quanta imodéstia e desfaçatez! Qual a felicidade de um tal tipo passivo e reativo?! O pequeno prazer e cultivo avarento do sentimento de ódio e vingança, a apatia bem sossegada, o rancor entorpecido com a fortuna alheia, o gosto pelos pequenos cálculos e ganhos de uma guerra barata, o tino para as ciladas mais torpes, enfim, tudo aqui repugna. O homem do ressentimento é um parasita, porém, um verme eminente, ele elege ideais e cria valores, dita sobre o “bem” e o “mal”; vitorioso e inimigo convicto dos ideais nobres, o homem vulgar não descansa, ele ainda deseja governar a vida, crê em si mesmo como apogeu e sentido de toda a cultura, o destino da Terra *todinho* traçado: “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* (...)”<sup>10</sup>. Diante deste tragicômico episódio, o *pathos da distância* nietzschiano responde num tom bastante interessado, e generoso: “algo ao

---

<sup>9</sup> Idem. p. 29, § 10

<sup>10</sup> Idem. p. 33, § 11

menos relativamente logrado, ao menos capaz de vida, afirmador de vida...”<sup>11</sup>. Uma pérola da gaia ciência do bigodudo...

9.

O sentimento diante de tal cenário, todavia, não é apenas a jovialidade. “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, senão *isto?*... Estamos *cansados* do homem...”<sup>12</sup>. Todo este pastelão, obviamente, traz o enfado: o homem se tornando cada vez mais domesticado, nivelado, medíocre. Mas a obviedade dos rumos vai freando por aqui, a grandeza no gênio nietzschiano já experimenta esse cansaço do homem com algum brilho nos olhos, afinal, se todo esse cansaço fosse a razão de sua *Genealogia*, a crítica apenas estaria dando provas de sua filiação à impotência, pois o cansaço do mundo, a passividade diante da vida seria o primeiro motor da crítica; ou ainda, todo enfrentamento da *Genealogia* poderia ser interpretado como o próprio ressentimento nietzschiano em relação à rebelião escrava na moral. Nada disso. Que essa rebelião seja uma maldição e ofensa para um espírito nobre parece não haver dúvidas, mas a diferença entre um homem nobre e o homem do ressentimento é que o primeiro tipo não se envenena com as maldições e ofensas, são homens rasos o suficiente para não se comportarem como uma incubadora de maus humores, o que é bem típico dos homens ressentidos. A nobreza, para Nietzsche, está na potência das forças plásticas, regeneradoras, transformadoras, até mesmo e, sobretudo diante do pior; outra diferença típica e marcante da nobreza em relação à vulgaridade, as intempéries, infortúnios e inimizades não são “maus” aos olhos da nobreza, eles simplesmente desafiam a sua potência, ao contrário da vulgaridade que antes de tudo condena todos eles, os têm como maldades, ou seja, aponta simplesmente para sua própria impotência. Desse modo, o homem vulgar não representa o deprimente intrépido da potência do espírito aristocrático, não!, a experiência do niilismo é um convite grandioso à potência dos nobres, um regalo da história para reanimar toda força e desenvoltura do espírito. O convite, portanto, está feito, e aceito também, este trabalho já é o retrato da minha comemoração. Brindemos... A luta entre a nobreza e a vulgaridade ainda não está

---

<sup>11</sup> Idem. p. 34, § 11

<sup>12</sup> Idem. p. 35, § 12

decidida, para Nietzsche, esta luta terrível e milenar foi apenas elevada, cada vez mais, ou aprofundada, querendo dizer, espiritualizada cada vez mais; nosso filósofo e psicólogo diz que ainda “hoje”, o sinal mais decisivo de uma “*natureza elevada*” é estar dividida por estes dois opostos, a vulgaridade e a nobreza, servindo de um verdadeiro campo de batalha espiritual. “‘Roma contra Judéia, Judéia contra Roma’: – não houve, até agora, acontecimento maior do que *essa luta, essa questão, essa oposição moral*”<sup>13</sup>. Toda a invectiva genealógica, portanto, traz a pretensão de levar adiante essa agonística dos valores morais, além do bem e do mal, o que não significa para Nietzsche, e isso é fundamental, colocar-se além do bom e do ruim. Pois toda vez que se lê uma crítica feroz da moral em Nietzsche, é preciso ter em mente que não se trata de uma oposição a toda moral, mas tão somente a moral relativa à crença na oposição de valores, tomados como valores *em si*, metafísicos, como o bem e o mal cristãos. Não estar além do bom e do ruim, significa então, não renunciar a própria potência de criar valores, valores estes que expressam um modo de vida mais ativo, feliz, plástico, florescente. Invocar o conflito dos tipos, fortes e fracos, significa bem mais que incentivar uma oposição moral, significa apontar para um verdadeiro recomeço da vida, para um espécie de disputa ontológica que enseja a criação de todas as coisas... Mas dizer uma coisa dessas já é falar demais por ora, voltemos ao prumo da *Genealogia*. Sigamos a bandarrice melancólica da vulgaridade, avaliemos seus frutos ulteriores...

## 10.

Na segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche segue deslindando as peripécias do ressentimento sob os mais variados nomes: sentimento de culpa, má consciência, remorso. Ele lança mão de uma hipótese deveras chocante para dar conta dos primórdios de toda conformação social, bem como da origem da má consciência, a saber, um bando de homens conquistadores há de ter subjugado violentamente um número talvez bem maior de indivíduos, ainda *informes* e nômades, que se tomaram de súbito tendo que conter seus instintos, agora domados sob a forma de uma sociedade. Nenhum “contrato social” na origem, a violência e a coação teriam estado à frente dos fatos; assim coagidos, os instintos

---

<sup>13</sup> Idem. p. 43, § 16



não podiam extravasar a sua natureza, então, descreve Nietzsche, *voltavam-se para dentro*, eis o que o filósofo acusa como o fenômeno da *interiorização do homem*<sup>14</sup>. O homem, então, foi como que sendo escavado, aprofundado, pela força própria aos seus instintos, o animal no homem foi sendo contido pelo próprio homem. “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*”<sup>15</sup>. Segundo Nietzsche, esse episódio introduzia na história “a mais sinistra doença”, o sofrimento do homem com o homem, consigo, enfim. Aqui, contamos mais um marco da reatividade, o homem mais uma vez de mal com a vida, foi presenteado com uma *alma* e anda descontente (como é de pouca valia desgostar um presente da vida!). Talvez esses pobres homens andassem apenas desconcertados com tamanha mudança, imaturos demais para o proveito da grande novidade. Mas o futuro desdiz essa impressão fugaz, e Nietzsche tenta nos mostrar essa contramão, o homem de certa forma privilegiou o cansaço consigo mesmo, cultivou a doença da má consciência até a sua “mais terrível e mais sublime culminância”, o autoflagelo da culpa diante de Deus, o incurável dramalhão do pecado original e do castigo eterno. Toda uma novela comum e velha aos nossos ouvidos. O homem completamente consternado diante da sua existência, sem saber explorar ativamente suas contradições, resolvendo-as com toda a sua passividade e impotência, condenando a sua própria natureza, e com isso a natureza toda, e também o todo da existência; até a pregação do seu próprio Deus numa cruz esse homem foi capaz de acreditar na tentativa de redimir sua fraqueza. O tecido luminoso da vida encardiu nas mãos do homem ressentido. O mais impressionante e nefasto dessa história é que esse homem do ressentimento não se trata apenas de um personagem histórico, arcaico, ultrapassado; ele representa um tipo psicológico, um modo de ser, possível de ser tão atual quanto à tentativa de não vê-lo na atualidade. Toda e qualquer lamentação e choraria de um suposto e finado “bom selvagem”, todo pessimismo com as *amarras* de uma vida em sociedade, todo sonho utópico de liberdade, tudo isso soa ressentimento, não?... O cansaço e a impotência do homem nunca significam uma página definitivamente virada em nós, e me apraz a idéia de que a humanidade em mim ainda se mantém como uma obra aberta, embora muita ratazana salive por perto...

---

<sup>14</sup> Idem. p. 73, § 16

<sup>15</sup> Idem. p. 73, § 16

11.

A imagem do roedor chega em muito boa hora, pois nos aproximamos cada vez mais de nossas conclusões, e, ainda resta nos depararmos com o maior dos roedores e parasitas do espírito, autóctone maior dos becos infestos da alma: o sacerdote ascético, personagem quase inestimável para nossa genealogia da vulgaridade, o arrebanhador dos impotentes. O senhor das “duas mais terríveis pragas”, *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem*<sup>16</sup>, cujo reinado primordial vem da sua *dominação sobre os que sofrem*<sup>17</sup>, e cujo valor maior se encontra na fórmula segundo a qual o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento<sup>18</sup>; três teses que devem tomar alguns de nossos instantes, esperando que meus leitores compreendam o recorte empobrecido de todo o sabor da textura nietzschiana. O ideal ascético do sacerdote como sintoma, que significa ele ao auscultador genealógico? Ele pretende auferir o valor da própria vida, da única vida que nos cabe *verdadeiramente* – a vida neste nosso mundo, Nietzsche sublinha, o mundo do vir a ser e da transitoriedade –, bancando o arauto de uma outra vida, num além-mundo qualquer, que se opõe à vida mundana, ou que exige dela sua própria negação, como se a vida encarnada que prova de todos os sentidos fosse um erro infame. O que é essa vida encarnada que goza com a língua, com a pele, com os olhos? Ora, é o homem, ou melhor, o animal *no* homem, o que o ideal ascético repugna e condena é justamente a natureza do homem, seus instintos e demônios, portanto, o ideal ascético é uma superfície limpa para um subsolo imundo, o nojo pelo homem, o nojo de si mesmo. Nietzsche: “Quisera ser alguma outra pessoa”, assim suspira esse olhar: “mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – *estou farto de mim!*”<sup>19</sup>... Obviamente, essa fadiga de si mesmo não vem à consciência do sacerdote, ele é muito pouco honesto consigo mesmo, diz Nietzsche, é um *expert* na mendacidade e no auto-engano, um doutor bastante animado para a salvação dos outros, os sofredores, ele entende profundamente da compaixão. Não, ele não é um ser caridoso e benevolente por natureza, a sua compaixão é a

---

<sup>16</sup> Idem. p. 114, § 14

<sup>17</sup> Idem. p. 115, § 15

<sup>18</sup> Idem. p. 116 § 15

<sup>19</sup> Idem. p. 112, § 14

chave mestra para o ímpeto mais secreto, a *sua* vontade de poder, ele entende de ser um médico enfermo para sossegar a enfermidade alheia, daí a condição primeira para dominar os sofredores. “A ele devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos sua tremenda missão histórica”<sup>20</sup>. (Aqui aparece um caráter decisivo da vulgaridade, o gregarismo, mas voltarei a ele num momento mais oportuno). E sofrem de quê, estes homens? O homem sofre, sobretudo consigo mesmo, segundo Nietzsche, sofre da civilização e domesticação do homem, não vê sentido nas amarras da vida apaziguada dos instintos. Uma vez mais, a astúcia sacerdotal dá o seu jeito, a cafajestagem de sua medicina mendaz permite ao sacerdote mitigar a sede mais premente de um sofredor, segundo a acuidade psicológica de Nietzsche, que é a de encontrar a causa imediata de seu sofrimento, preferencialmente algo que seja vivo, que possa sofrer a descarga afetiva do sofredor; para Nietzsche, descarregar os afetos é uma maneira sôfrega de entorpecer a própria dor, e para tanto, o vivente que sofre necessita de um pretexto, motivo, ou coisa do tipo: a alguém deve caber a culpa do seu sofrimento, alguém deve pagar a conta deste sofrer. O sofredor, o típico homem do ressentimento, é um verdadeiro perscrutador das mínimas ofensas, um revanchista sempre à flor da pele, um pedinte das pequenas razões. E quem há de ser o cúmplice mais canalha dessa *vidinha* miserável? Claro, o sacerdote ascético, ele tem a resposta mais inventiva, e a mais impressionante à pergunta vital do sofredor, “quem me faz sofrer?”; “ora”, replica o sacerdote, “tu mesmo, caríssimo, tu és o culpado do teu sofrer”. Está mudada a direção do ressentimento, e assim dá-se o início do senhorio sacerdotal sobre todo o melindre dos impotentes, o ideal ascético estanca a ferida maior: uma vida, um sofrer, que parecem não ter sentido.

## 12.

Um escorpião convencido em aguilhoar a si mesmo: uma boa imagem para o ressentido mais típico. Assim, este tipo de homem doente encontrava-se completamente entretido em sua interioridade pantanosa, colhendo os frutos de seu comércio mesquinho junto à figura do sacerdote que, por sua vez, brindava a economia cotidiana do mau humor

---

<sup>20</sup> Idem. p. 115, § 15

alheio. Contudo, toda a reverência ao sacerdote é justa, na medida de seu *instintivo* artistismo com o sentimento de culpa, a pernicioso invenção dos conceitos de “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade” e afins, toda a sorte de interpretação e justificação religiosa do sofrimento é fruto do talento sacerdotal. Segundo a leitura nietzschiana do “pecado”, foi com este conceito que o sacerdote ascético arrebatou de vez o desprazer como sintoma, a vida com o “pecado” teria se tornado bem mais interessante – com os furores diários de automartírio e discreta punição –, no melhor dos casos, enfim, os pecadores ganharam uma chacinha melancólica para afastar o tédio. Essa é a grande dádiva do pecado: ele era capaz de remediar o cansaço do homem consigo mesmo. O que arremata uma das grandes teses nietzschianas da *Genealogia*, a saber, o homem não nega o sofrimento em si, ele até mesmo é capaz de desejá-lo, desde que lhe seja dado um sentido para tanto, um “para quê” do sofrimento. A dura prova dessa tese é a hegemonia do ideal ascético, sob as mais variadas formas, “uma autêntica fatalidade na história da alma do homem”, cujo objetivo maior é negar o que há de mais humano, o animal humano, a vida mesma, na sua irremediável imperfeição – o desejo, o devir, os demônios –, a bem dizer, conforme Nietzsche, o ideal ascético prefere o Nada, quer o Nada, o niilismo, sob uma trágica condição: “o homem ainda preferirá querer o nada a nada querer”<sup>21</sup>. Porque a vida, e com ela o homem desde sempre amamentado em seu seio, é nada mais que vontade, vontade de poder, mais poder!

13.

No entanto, o pecado, embora tenha sido considerado, na *Genealogia*, o santo remédio contra o sofrimento e desprazer da vida, já em seu último estágio de cansaço, exaustão e gravidade mórbida, não é tão contemporâneo como outras formas de lidar com o sentimento de desprazer, empreendidas pelo típico descontente, também com sucesso, além de estarem consideravelmente distantes da vida religiosa, o que as torna ainda mais interessantes para nós, pagãos da modernidade. Invertendo, de certa forma, o privilégio da *Genealogia* concedido ao pecado, insisto em outras das tentativas de sossegar o desânimo da vontade, vendo nelas uma atualidade ainda maior, assim como um apelo vulgar mais próximo de nós. A atividade maquinal, segundo Nietzsche, é uma dessas formas

---

<sup>21</sup> Idem. p. 149, § 149

medicamentosas de abolir o sofrimento, “a benção do trabalho”: a superficialidade das ações, a discrição na passagem das horas, o entretenimento na sucessão de pequenos objetivos, a anestesia dos movimentos impensados, o cumprimento resoluto dos deveres diários, e com isso o entusiástico sentimento do dever cumprido, tudo somado é o bastante para amotinar a fraqueza do espírito. E isto não é tão atual? É até mesmo *velha* a sua atualidade, a moralização através do trabalho não engana o genealogista. O trabalho e suas duas irmãs, a ciência e a técnica, tudo em nome do conhecimento e da utilidade desinteressados, astuciosos falastrões, diria o velho Nietzsche. Este ceticismo gaio e arguto do filósofo também aponta para outro dos meios empregado no enfrentamento da depressão niilista, a pequena alegria das benesses filantrópicas, a discreta mas incomensurável superioridade daquele que oferece algum benefício sem exigir nada em troca, que graça!, a divina recompensa cristã do “amor ao próximo”, tudo isso tornado dever, necessidade, moral, faz da reciprocidade, da compaixão, do altruísmo, da ânsia na *formação do rebanho*, diz Nietzsche, o avanço e a vitória essencial na luta contra a depressão<sup>22</sup>. O indivíduo encontra na massa amorfa do rebanho a sua salvação, pois nela encontra os meios para debelar a sua enfermidade, ou seja, a aversão a si mesmo, o próprio sofrimento; o rebanho permite esquecer a particularidade da existência enferma, e mascarar a debilidade da vontade. E com isso talvez possamos perceber que não somos tão ateus quanto nos vangloriamos, embora Deus, o pecado e a culpa, ainda entretenham a velharia de espírito remanescente que em sua maioria habita as velhas províncias interioranas. Nossa juventude não parece mais alegrinha e metropolitana que nossos avós? Pois é... Alguma coisa, no entanto, continua cheirando a Deus, e, minha aposta, com os pés firmes na genealogia nietzschiana, diz que, não obstante mais colorido, o mundo da reatividade persiste sob a forma geral do ateísmo moderno, devido, sobretudo, à nossa crença renitente no ego. Assim, o aviso famigerado de Nietzsche de que a superação do homem é imprescindível à superação de Deus revela todo o seu sentido e pertinência, desde que vejamos no “homem” enunciado nada mais que o egocentrismo moderno, o que não parece imprudente da minha parte. A crença de que nossa pretensa individualidade seja dotada de algum valor divino, essa idolatria do ego, e pior, tornada um paradigma social, cultural, imaginário, moral, tudo isso quer me parecer a quinta-essência da vulgaridade, e, de alguma forma, nossa passagem

---

<sup>22</sup> Idem. p. 125, § 18

comprada para o inferno, não embaixo, mas em cima da terra, já que o ego é o zumbi monoteísta por excelência, claro, é isso que cheira... Vade retro, satanás! O cadáver moribundo de Deus construindo impérios, colonizando aqui e ali a nascente do espírito, erigindo uma grande civilização, entabando os verdadeiros bens, pregando suas leis e velando meticulosamente toda forma de marginalidade... Enfim, um cativante paradoxo revela este nosso excerto, a saber, o cansaço de *si* é a força maior que cerra os nós do rebanho justamente para cair no esquecimento, mas curiosamente a invenção mais notável dessa fraqueza é o enaltecimento do ego. Até a impotência é genial, não parece?...

## 14.

Para minha genealogia da vulgaridade esse arrebanhamento moral dos fracos é essencial, ele determina o *ethos* vulgar da modernidade que é a faísca maior deste trabalho. O que faz da *moral de animal de rebanho* tão interessante, e tão miserável? Tentei até o momento dispor as peças genealógicas da melhor maneira possível, resta saber se é possível que juntos possamos montar o quebra-cabeça que representa o meu objetivo principal, que é a crítica do valor e do sentido da vulgaridade. O homem do ressentimento, sob as mais variadas formas, desde a *revolta escrava na moral*, seguindo a cronologia genealógica, foi quem protagonizou a criação de valores, ou seja, determinou um tipo de vida posto como ideal de vida, ou ainda, esse tipo humano determinou como e para que se devia viver; e não se trata de um costume individual, um hábito familiar ou alguma etiqueta pitoresca de algum pequeno círculo social, não, é a própria vida comum que está em jogo, entendemos isso?, o modo como nós fomos construindo nossa vida juntos, elegendo os valores de uma civilização inteira, parindo todos num mesmo barco do tempo o rebento do nosso futuro, essa é a dimensão profunda desse imenso acontecimento. E que vida é essa que o ressentimento nos faz viver? Fartamos-nos até aqui, assim espero, com uma vida repulsiva, certamente, amarga, triste, envenenada, impotente, maçante, e assim mesmo envaidecida e esnobe – uma vida praticamente não vivida, imaginada, idealizada, representada sempre num além, embora tivesse os pés cravados aqui, pisoteando a terra com a sola infecta do rancor e da vingança – esta é vida que eu proclamo vulgar, nossa vida comum tornada infeliz. Creio que esta conclusão parcial dá conta da afirmação nietzschiana que nos fez

discorrer até aqui, vale lembrar: “Um espetáculo doloroso, pavoroso, abriu-se à minha frente: eu afastei a cortina ante a *deterioração* do homem”. Entretanto, pretendo arredondar ainda mais esse primeiro desfecho, ressaltando um significado decisivo da moral do ressentimento, moral reativa por excelência: o ressentimento coloca o ego como o motor e a finalidade da vida comum, a perspectiva pessoal em primeiro plano. A moral reativa, como já se pode ver, cria valores a partir da identificação do outro e, por conseguinte, a partir da sua própria identificação – “tu és mau, logo eu sou bom” –, esse regime fechado das identidades é quem fecunda o tipo das relações sociais vindouras, a rede comum da vida que embala todos nós. Aonde quero chegar, se me for concedida a pressa de um sedento, é na idéia de que uma vida comum regida pela hegemonia do ego simplesmente deve se tratar de outra coisa, talvez circense ou quimérica, não sei, mas não de uma vida comum. O que se perde atrás das grades do ego, todo condenado o sabe, é a própria vida, com todo o peso que este nome tem: vida! Todos nós temos uma vida *em comum*, obviamente, mas talvez tenhamos que nos deparar com a perversão assustadora dessa *comunidade*, a ilusão por muito tempo divertida que se vai mostrando insossa, como o encarcerado que pode ver o sol, mas não entende da delícia do calor no rosto, posto que a sua realidade é gélida e cinza. Esse quadro, todavia, não deve representar uma espécie de lógica universal arrebatadora, a realidade nua e crua, a verdade magnânima sobre a civilização ocidental, da forma mais abstrata possível, ou na secura de uma generalização cujos braços são bem menores que o propósito do abraço. Por mais que se faça o uso de categorias ou termos que expressem grandes dimensões – “modernidade”, “civilização ocidental”, “cristianismo”, etc – o que há de mais oportuno na crítica nietzschiana da história crítica da moral é o tato genealógico para com os problemas mais próximos, mais imediatos, mais experimentáveis, mais vivíveis do *homem ocidental*; a genealogia alcança justamente aquilo que não é matéria de abstração ou universalização, ela vai ao encontro da *essência histórica* das coisas, ou seja, aquilo que, num determinado momento histórico, dá conta da singularidade de uma coisa, revelando ao mesmo tempo a natureza mais profunda da coisa, e, como toda a profundidade dessa natureza se produz na mais reluzente superfície. A vulgaridade do homem moderno não é um conceito paciente da razão para dar conta de um universo empírico aos gritos, a vulgaridade é o volume do grito, e também o cuspe que vem junto, e o sangue azedo que enxágua os pulmões, e também o ar fétido que encorpa o berro e expira a alma podre de

cada um. O rebanho de egos, eis a pirâmide moral da vulgaridade; e ela não está alhures, ela não espera o convite para habitar o nosso espírito: onde estão as grades que nos cercam e definham a nossa vida? Eis uma questão piramidal: tão velha, tão grande, tão bela...

15.

Que luta é essa que merece tamanho relevo? Pra onde nos leva a sina da vulgaridade? Na esteira filosófica de Nietzsche, que rumo toma esse problema? Afinal, nunca desejei que chegássemos até aqui para lamentar ou comemorar a odisséia cabisbaixa do homem vulgar; ou condenar a existência do demasiado humano flagrando seu crime mais hediondo; ou praguejar o futuro entregando, assim, meu próprio cansaço, não, a vida é muito mais que a parcialidade dessa perspectiva, e a multiplicidade é quem merece a cascata de fogos, o brilho da nossa indomável alegria. Por mais indesejável que possa parecer todo esse rumor da história, um desafio generoso enfrenta o pensamento contemporâneo, qual o tamanho do nosso cansaço, do nosso fastio diante da vida? Afinal, diante da crítica, a vulgaridade significa um outro; a vulgaridade e a crítica experimentam o *pathos da distância*, pois a *hipo-crisia* também define a vulgaridade, e com isso perguntamos, como nós, críticos, agimos diante da nossa diferença, a vulgaridade? Também nossas criações vêm de abutres em nosso ventre, ressentidos e rancorosos com o homem vulgar? Nossos valores são também reativos e quebrantados? Quão afirmativos nós sabemos ser diante dos infortúnios? Também nós concluímos que a condenação da vulgaridade é o que dá sentido a nossas vidas? Inventaremos uma vida ideal para contemplar nosso êxodo malfadado? Bancaremos a própria escravidão travestida de nobreza? O que dizem tantas perguntas?... Todas elas roçam tão somente a berlinda da vida, meus amigos, a brincadeira predileta do filósofo: não saber... Para querer e poder mais.

16.

O que é a nobreza, então? Meu instinto nietzschiano diz: é a encarnação da perspectiva impessoal da vida. Essa característica me parece um lance de gênio e grande delicadeza da filosofia nietzschiana: a vida não comporta contradições em si mesma. Ou



seja, a *essência* da vida – o grau mais elevado de sua *natureza*, a vida compreendida em sua singularidade incorrigível – é puramente afirmativa. Nobreza significa um modo de ser afirmativo, acima de tudo, não obstante a impressão de falsos movimentos negativos, como é o caso da negação da vulgaridade, por exemplo, que aparece na primeira dissertação da *Genealogia*. Ser nobre, em se tratando da perspectiva nietzschiana, é um fenômeno estritamente moral, ou seja, diz respeito tão somente a um tipo de vida que engendra determinados valores, que confirmam experiências e práticas reais; daí a importância em destacar que a aristocracia tão elogiada pelo filósofo alemão se trata de uma aristocracia do espírito, e não de uma casta determinada por suas condições sócio-econômicas, nacionais, genéticas ou coisas do tipo, marcadas todas elas por uma espécie de valor identitário *a priori*. A nobreza não se mede pelo egoísmo mais vulgar, ser nobre significa jamais negar a diferença, o que não significa o dever de tolerá-la, como apraz às pessoas tão humanas e aos cidadãos tão *gentis*, mas simplesmente experimentar a diferença, viver a diferença, necessitar a diferença, o que nos leva irremediavelmente ao desfalecimento de qualquer identidade. A identidade em Nietzsche – forçando a problematização de um conceito relegado quase que estritamente ao sujeito da tradição filosófica – significaria praticamente a extinção da disputa entre as mais variadas forças pelo poder, e o domínio exclusivo de apenas um grupo de forças, ou seja, a identidade é precisamente o avesso do jogo (de forças), da tensão (entre as forças), que impregnam o signo mais intenso daquele *pathos da distância* que comunica a diferença (ser-devir-nobre) com a diferença (ser-devir-vulgar) justamente marcando o que difere nessa polarização. É possível até mesmo negligenciar o conceito de “ser” quando se fala na aristocracia do espírito nietzschiana, e enfatizar o conceito mais alegre de “devir”, já que o nobre habita instintivamente o digladiar das forças, e nutre-se sobremaneira de sua verve guerreira; o nobre é um *verdadeiro* criador, o que lhe exige também o dom para a destruição, sobretudo de suas próprias formas. Um devir que se opõe à lógica do homem vulgar, que na sua *persona* ressentida – toda sorte de adoradores do ideal ascético –, visa justamente o mínimo de tensão e desafio, dispensando a impotência de suas forças para condenar e difamar os mais fortes e felizes; a diferença do devir nobre é identificada ao “mal” pelo tipo mais infeliz e, portanto, deve arder no fogo do inferno, extirpada de uma vez por todas. Dessa impotência da alma, diz Nietzsche, é que

precisamos proteger os mais nobres<sup>23</sup>; o que interpreto, com uma pequena variação, da seguinte maneira: advertir o espírito nobre sobre os perigos de condenar a vulgaridade, desejando que ela, então, é que deva passar ao salão do inferno, ou, em contrapartida, pretendendo a sua redenção; façó-me entendido? Esse tipo de condenação e sentimento redentor está ambos a um passo, ou já com os pés na lama, do grande nojo e compaixão pelo homem, o que tornaria toda empresa crítica – enamorada com o elogio da nobreza – envenenada desde a sua raiz. Toda e qualquer crítica que pretende erradicar o “mal”, assim como entendo a perspicácia do espírito nietzschiano, bebe um bocado no poço do ressentimento. É preciso precaver-se da moralização da crítica, agitando-se demasiadamente ao redor da ilusão de que a nossa perspectiva é aquela que ilumina a verdade mais nua das coisas. Coisa vulgar soa a indignação moral do crítico, o ranger de dentes do homem *superior* frente ao que lhe parece estar muito abaixo de si, tem a visão estreita essa sua superioridade, ainda muito firmada na revanche, diz a reza nietzschiana da leveza. Prestar atenção unicamente em *nosso* lance de dados faz esquecer o jogo maior do acaso, que é o *verdadeiro* jogo da vida! Ter razão, ter a verdade para si... Aliás, tudo que leva em conta a propriedade como um bem maior, do *alto*, pode-se ver que tem um valor menor.

17.

Ficariam surpresos, vocês, se eu dissesse que chegamos ao fim dessa pequena cruzada nietzschiana? É o que estou sentindo, no entanto. A maré nietzschiana parece descansar agora no estuário de meus ímpetos genealógicos, e não vejo motivos para pensar que chegaríamos até aqui e ter que vedar a garrafa desse gênio maldito, porque, em suma, não existem soluções para o meu problema, posto que o verdadeiro problema para mim é a vida. É verdade que fiz eleito um inimigo, a vulgaridade, e também fiz dela um estado doentio do homem, se avaliada de uma perspectiva mais pródiga; mas que tem a ver o luxo espiritual da nobreza, até aqui coberta de apreço, com seus inimigos e com a doença? A vulgaridade é ao mesmo tempo uma grande ameaça e um enorme convite, quiçá toda grande ameaça seja um enorme convite, pois ela torna o nosso tempo mais difícil e áspero,

---

<sup>23</sup> Idem. p. 111, § 14

certamente, também o torna mais feio e pobre, mas o que importa, verdadeiramente, é caber tão somente à força plástica e transfiguradora da natureza nobre embelezar e enriquecer o nosso tempo, fazer fortuna de um nosso infortúnio maior. A doença ataca a boa saúde da alma, é certo; porém, experimentar a febre doentia, deixar que a nossa potência prove da sua própria força, encarar a nossa morte, pois, só vem a nos tornar mais fortes e vivos se soubermos fazer duro e também esbelto o nosso espírito. Não excomungar o que nos faz sofrer, mas vertê-lo em saúde, beleza, futuro... A vida não tem contradições!, sabemos apreciar o peso descomunal dessa afirmação? Isso deve fazer ver que o mais baixo e enfermo também são jogadas afirmativas da vida, da vontade de poder, segundo a fórmula nietzschiana, e isso faz relevar a impressão de baixeza e enfermidade que o desenrolar das coisas nos imprime. Pois a impressão das coisas *em mim*, esta perspectiva subjetiva, deve ser tomada, antes de tudo, unicamente como uma marca singular de toda a multiplicidade imanente à roda da vida, ou seja, o valor e sentido das coisas que se vão criando na criação de mim mesmo, não representam a marca objetiva do ser de cada coisa, mas tão somente as diferenças que põem juntas as coisas no mundo, as entrelaça e as faz viver os limites, a potência, o crescimento e o ocaso de cada uma delas. Vistas desta maneira é que são adoradas por mim as coisas da vida, e revelam também o que vem a ser uma *verdadeira* comunidade *para mim*, uma comunidade das diferenças, avessa aos imperativos do ego, isto que faz imprescindível as marcas objetivas, e com elas, as soluções identitárias: as coisas “são” assim, e essa marca as condena ou redime de uma vez por todas. As coisas encerradas no que devem ser, esse julgamento e esse destino é que entristecem a vida, e tudo isso me parece obra de uma existência vulgar, a qual torno inimiga e resisto com minhas armas, armas de fogo, fogo que desejo ser um signo, para além de mim, imortal: signo de que a potência afirmativa da vida ainda arde. Então, não me cabe condenar a vulgaridade, seria como rasgar uma das artérias da vida, que assim se fez, embora siga marcante a diferença que me coloca diante desse tipo de vida; e também, a cada vez no tempo, diferentes são as marcas que a vulgaridade vai deixando em mim, e a seiva da vida vai jorrando, assim mesmo, no balde dessas marcas e diferenças, até que as pernas do tempo corram mais uma vez até mim e seus braços despejem uma vez mais este balde... E assim me faço despejo, desperdício, mais uma vez, desejo!

18.

Minha conclusão até aqui, se alguma é possível, vem atestar que não critico a vulgaridade porque tenho a pretensão de abolir o sofrimento do mundo – sim, a vulgaridade me parece o mais algoz dos algozes, estando muito acima da miséria, pois a vulgaridade é infinitamente mais sorrateira, tendo se tornado um instinto e assumido a força de um inconsciente – entretanto, critico a vulgaridade porque em mim urge simplesmente o seu oposto, nem mais nem menos, e faço a guerra porque a guerra cativa a minha alma... E concluir desta maneira, é nada mais que entregar o volume dos ecos nietzschianos que ressoaram em mim, não importando quantas foram as vezes que entreguei a mim na tentativa de exibi-lo a vocês, pois o que quer me fazer sentido é que o que toma a palavra em cada qual está além de todos nós; faço-me crente, no melhor sentido da crença, de que é nada mais que a potência da vida gritando a sua liberdade. E se quisermos ser um pouco menos *ontológicos*, podemos crer que a voz, a palavra e a força que as impele, nunca se referem aos indivíduos, sendo sempre a expressão de uma espécie, de uma multidão, de uma galera, o que me faz sentir menos solitário, acreditando que é o desejo de muitos que vai tomando forma nas brigas de cada um. Se hoje elenco a vulgaridade, e ontem Nietzsche quisera que a vilã da história fosse a cristandade, é porque o tempo decide o inimigo mais oportuno, mais forte e maior, e, afinal, devo confessar que não percebo diferença essencial entre estes dois inimigos, a vulgaridade vindo a ser nada mais que a cristandade tornada ainda mais contemporânea, com ares bem menos transcendentais e mais impregnantes, o que o refinamento dos augúrios nietzschianos já havia encontrado nos sonhos da moderna moral de animal de rebanho, nos quais já se vislumbrava um único rebanho e nenhum pastor. É a imanência, se assim se pode dizer, cada vez mais absoluta, da vulgaridade, ou seja, daquilo que nos furta a comunidade das diferenças e entristece a vida, o que rouba a cena desse trabalho de agora em diante, e me leva sob encantos e desafios ao pensamento de Gilles Deleuze, ainda apaixonado e agradecido pelos amores nietzschianos. – Mais, muito mais!, diz o coração arrebatado que pulsa...

## DELEUZE

1.

Talvez não haja um melhor jeito de encontrar Deleuze que já estar no seio de um redemoinho de problemas, onde a filosofia deleuziana parece se encontrar em casa, ou seja, já na despedida de qualquer lugar seguro. Deambular por veredas inóspitas, talvez um vício contumaz da virtude nômade. E não é esse o caminho a que nos convida Deleuze com toda a vastidão e variedade de sua filosofia – não se acomodar, mas habitar certo incômodo e repetido sair dos eixos? Não há como sair do meio parece nos dizer Deleuze, não há ponto de ancoragem fora do redemoinho de problemas que nos cerca e nos investe, e assim não há como resfolegar nalgum lugar absolutamente seguro, nenhum Deus pode arejar nossos pulmões. Como encontrar ar puro, então? Investir na potência dos movimentos e fazer vento do próprio desejo; deslocar-se continuamente revirando o que vai se abarrotando em nós e entre nós, toda sorte de certezas e preconceitos; ter pernas alegres e tenazes na cabeça que nos deixem correr e saltar as poças sujas de qualquer conformismo, indignado, cínico ou convicto; não é a verdade que nos liberta, sugere a experiência do pensamento em Deleuze, são os deslizamentos, as declinações, os abandonos e investidas, as fugas e as breves moradas, tudo isso é mais rebelde e libertário: nada definha ou sufoca quando se move.

2.

Na esteira dessas guinadas, embarco minha genealogia da vulgaridade rumo a novos horizontes críticos, perscrutando os desdobramentos mais recentes de um *ethos* vulgar – a colonização de nossa vida comum pelos imperativos do ego – através do pensamento deleuziano, tendo em vista que esse pensamento também foi banhado na luz negra da filosofia nietzschiana. Dois são os textos principais da minha exploração, *Diferença e Repetição* e *O anti-édipo*; textos que, assim espero, darão a consistência e o sabor final da minha genealogia. Próximos no tempo, eles representam dois momentos muito singulares

na vida filosófica de Deleuze: o primeiro deles marca uma intensa, criativa e exaustiva retrospectiva de suas interpretações precedentes acerca de outros filósofos; já o segundo, inaugura a sua apaixonante parceria com Félix Guattari na construção de uma obra inesgotável que leva o subtítulo de Capitalismo e Esquizofrenia, cujo primeiro tomo é *O anti-édipo* e o segundo, *Mil Platôs*. Apesar de muito distintos na sua composição, estes dois textos concentram, para mim, a radicalidade da crítica deleuziana ao que até aqui circunscrevi no fenômeno moral da vulgaridade, seja na forma de uma imagem dogmática do pensamento, caso de *Diferença e Repetição*, seja na forma de uma cumplicidade nefasta entre a máquina capitalista e o triângulo edipiano, caso de *O anti-édipo*. Se ao longo deste percurso, a clareza for conquistada, será possível notar que os temas nietzschianos, abordados no capítulo anterior, permanecem vivos na filosofia deleuziana. A filosofia da representação, alvo principal da crítica em *Diferença e Repetição*, é aquela que subordina a diferença ontológica à forma conceitual do idêntico, e o que aparece como princípio fundamental? A identidade do Eu, sob os mais variados nomes e doutrinas filosóficas: um achado genealógico deveras nietzschiano. Assim, a crença no Eu continua a sustentar a crença em Deus, e no limbo dessa crença, uma filosofia do devir e da imanência define. Se, mudamos de cenário e nos perguntamos pelo produto primordial da cumplicidade referida entre Capital e Édipo, encontramos nada mais nada menos que um universal regime de subjetivação identitária, o Eu continua a privilegiar sua própria dominação, sob a forma da pessoa privada junto a todos os seus sintomas: má-consciência, repulsa aos signos da diferença, cinismo como produto social. Afinal, o domínio dogmático da representação em *Diferença e Repetição* não é tão estranho a um domínio de igual espécie que aparece em *O anti-édipo*, o inconsciente colonizado por Édipo. Enfim, minha intenção, a partir de agora, é a de cerzir a trama complexa de toda essa diversidade crítica e conceitual de modo a tornar mais clara essa aproximação entre os textos deleuzianos entre si, por um lado, e entre a problemática desses textos e a minha genealogia da vulgaridade, por outro. Os laços inextricáveis entre filosofia e vida começam a fulgurar novamente, fazendo brilhar todo furor e violência do pensamento, da paixão, desejo indomável do vir-a-ser... outro!

3.

*Diferença e Repetição*, de início, faz explícito o seu desejo visceral: “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”<sup>24</sup>. O que deve ser questionado, na cauda desse desejo, é a cela que encerra e policia a diferença, cujas soldas são representadas pelo Idêntico e pelo Fundamento... Porém, silêncio!, ouve-se ao fundo gritos de rebelião, o que dizem? O que vem a ser a diferença? Deleuze a compreende como ruptura e disjunção, como “um estado em que se pode falar d’A determinação”<sup>25</sup>. Esse estado é como um movimento de quebra intrínseca às coisas, segundo o qual as coisas se distinguem, mas aquilo de que elas se distinguem não se distingue delas: é como se um demônio habitasse em nós; quando ele enlouquece, somos estranhos a nós mesmos, porém, o demônio continua a ser o que somos. A diferença é um disparate do ser. Deleuze faz um jogo entre o fundo e a superfície em que a diferença significa o fundo subindo à superfície sem deixar de ser fundo. Esse fundo de indeterminação abissal que tudo dissolve, deixa de ser indeterminado sob a determinação da diferença, e emerge na superfície dissolvendo a solidez das formas. Quem estabelece esta determinação, para Deleuze, é o pensamento, daí seguindo uma primeira definição: “o pensamento é este momento em que a determinação se faz uma à força de manter uma relação unilateral e precisa com o indeterminado”<sup>26</sup>. Deste modo, já podemos ver que o pensamento na filosofia deleuziana não se faz íntimo da verdade ou da perfeição das formas, muito pelo contrário, ele mantém relações essenciais com a dissolução das formas, e nesse sentido, o pensamento é uma fábrica de monstros; entretanto se trata de uma monstruosidade afirmativa, pois a diferença não nega a razão, apenas a faz estremecer porque vive de transformar. Para a tranquilidade dos medianos, é preciso deixar claro que o plano de tudo o que é razoável, e também ordinário, se mantém necessário, pois a transformação necessita das formas, assim como a dança precisa do equilíbrio para a beleza e delírio dos seus passos. No entanto, essa necessidade não impõe ao pensamento que se

---

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles. *Diferença e Repetição*, op. cit., p. 16

<sup>25</sup> Idem. p. 55

<sup>26</sup> Idem. p. 56

rebaixe aos cálculos vulgares do razoável e do ordinário, ela simplesmente assegura a mesa de seus porres e banquetes. Dito isto, podemos voltar ao problema da diferença; e se, pensar a diferença significa colocar o pensamento diante do próprio impensado, extrair a sua potência do mistério que envolve a sua impotência, portanto, desviar o espírito filosófico do trono da verdade, então a diferença, aos olhos da realza da razão, deve carregar o estigma da maldição! “Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, pois, a tarefa da Filosofia da diferença”<sup>27</sup>.

## 4.

Qual o preço de ser maldita, pago pela diferença em si mesma? O de ser subordinada à identidade formal de um conceito em geral. Por um tortuoso caminho filosófico que desafia nosso entendimento, Deleuze nos vai conduzindo pelos liames dessa subordinação. Ele indaga, num primeiro momento, a conformação d’As determinações ou estabelecimentos da diferença sob a forma de uma representação orgânica, aquela em que o privilégio é o da identidade de um conceito geral indeterminado e de outras três expressões suas: a analogia entre conceitos determináveis últimos, a oposição entre as determinações do conceito, e a semelhança dos objetos determinados pelo conceito<sup>28</sup>. O modelo dessa representação orgânica é a filosofia aristotélica. Para Aristóteles, segundo Deleuze, a diferença só pode ser pensada levando-se em conta dois termos que mantêm algo em comum, por exemplo, a diferença específica para um gênero comum; caso não exista comunidade, a diferença não se confirma, podendo haver então um caso de alteridade ou diversidade. O caso de maior diferença para Aristóteles é o da contrariedade, mais especificamente, o da contrariedade no gênero, ou seja, a diferença específica. O gênero, em sua identidade conceitual, é a maior unidade possível dos contrários, ou das diferenças: para além dele, não há, propriamente, identidade formal do conceito, portanto não pode haver diferença; aquém dessa comunidade do gênero, o que seria o caso das diferenças individuais, cuja comunidade haveria de ser a espécie, não há, propriamente, diferenças, pois a diferença ou contrariedade primordial, para Aristóteles, deve ser formal ou essencial,

---

<sup>27</sup> Idem. p. 57

<sup>28</sup> Idem. p. 57



e não material ou acidental como é o caso dos indivíduos. As espécies, portanto, representam a maior diferença, posto que elas diferem na essência entre si, mas se identificam na unidade do gênero. Nesse contexto, a diferença fica restrita à clausura imposta pelos limites relativos do gênero e da espécie, fazendo da especificação simplesmente o procedimento pelo qual a identidade do conceito, por meio da diferença, é levada até a espécie. O gênero se reparte em suas diferenças, no fim das contas, porém, é a sua identidade que se confirma. Dizem-se relativos esses limites, pois se torna inevitável questionar que tipo de relação entretém os próprios gêneros entre si, pois, se a maior diferença possível, para Aristóteles, torna imprescindível a identidade de um conceito geral, se dispensado esse pressuposto dubitável, então a diferença maior passa a ser a dos próprios gêneros entre si, posto que o ser, para Aristóteles, não se define como um supergênero. Mas que tipo de diferença é esta dos gêneros, que dispensam a identidade de um supraconceito? Primeiramente, é preciso esclarecer o porquê de o Ser, em Aristóteles, não equivaler a um conceito genérico. O que se aprende com Deleuze, é o seguinte: o gênero é independente do seu desdobramento em espécies, mantendo-se o mesmo e à parte; o que não se passa com o Ser em relação às suas “categorias” – substância, qualidade, quantidade, etc. –, porque o Ser é através delas, não restando em sua unidade apesar da diversidade de categorias. O gênero é unívoco, tem apenas um sentido para todos os seus predicados; já o Ser não é unívoco, o sentido do ser é analogamente o mesmo, sendo determinado conforme a particularidade de cada uma das categorias a ele relacionadas. Análogo é o sentido do Ser: parcialmente o mesmo porque as categorias mantêm relação com o Ser num sentido comum, parcialmente diferente porque o Ser é inteiramente observado em cada uma delas. No entanto, esse tipo análogo de diferença genérica (entre as categorias), para Deleuze, não escapa ao princípio de identidade. Embora o Ser não seja equivalente a um conceito genérico – não há identidade formal se desdobrando igualmente em diferenças específicas – ele é determinado por uma relação de analogia a se desdobrar não igualmente em seus termos, mas proporcionalmente. Deleuze nos diz que a instância responsável por essa partilha do sentido comum (senso comum) e pelo apreço particular de cada um dos termos (bom senso) é o juízo, porém, para o nosso filósofo: “A analogia é o análogo da identidade no juízo. A analogia é a essência do juízo, mas a analogia do juízo é o análogo da

identidade no conceito”<sup>29</sup>. A roda aristotélica volta a passar num mesmo ponto, o princípio de identidade se conforta novamente, mesmo que sob um forma dissimulada; essa singular equivocidade do ser em Aristóteles, portanto, não afirma um verdadeiro conceito da diferença, apenas inscreve a diferença numa forma conceitual, eis o teatro da representação orgânica. Eu sei, leitores, um traçado maçante, mas necessário.

## 5.

Num segundo momento, Deleuze coloca uma questão ainda mais difícil, seria a diferença verdadeiramente afirmada caso não se tratasse mais de uma representação orgânica – cujo princípio é o da identidade formal de um conceito indeterminado e finito –, mas de uma representação orgíaca, na qual o conceito se torna indeterminado e infinito. O problema da diferença se complica: “o conceito agora é o Todo, seja porque estende sua bênção sobre todas as partes, seja porque a cisão e a desgraça das partes nele se refletem para receber uma espécie de absolvição”<sup>30</sup>. Isto é, a diferença não é mais extraída de relações extrínsecas entre as espécies ou os gêneros (e categorias), entretanto, ela passa a ser compreendida num Todo, entregue a um *fundamento* diante do qual toda diferença, pequena ou grande, é menosprezada em relação ao movimento fundamental de suas aparições e desaparecimentos. A introdução do infinito na representação implica a ultrapassagem dos limites assegurados pela grandeza ou pequenez das diferenças (genérica ou específica, diz a representação orgânica), mas de uma maneira que essa ultrapassagem apenas atravesse as determinações finitas, como se estas é que fossem levadas ao infinito, elemento orgíaco da representação. O fundamento como princípio e o infinito como elemento permitem ao conceito orgíaco ultrapassar as determinações finitas, no entanto, terminam por reatar com essa finitude numa dimensão infinita, nos levando a enfrentar a diferença entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno; o modelo dessa representação orgíaca vem de Hegel e Leibniz. O que vem a ser o fundamento, e como opera o elemento da infinitude em Hegel? O infinito opera de duas maneiras, a primeira delas é explorar ao máximo a contradição, torná-la infinitamente grande, não mais uma

---

<sup>29</sup> Idem. p. 63

<sup>30</sup> Idem. p. 75

contrariedade extrínseca, mas uma contrariedade intrínseca, a contradição absoluta em si. Sob o movimento infinito, a contradição se torna essencial, porém, ela ainda deve operar na finitude para se fazer valer; não basta que os contrários se conjuguem intrinsecamente numa mesma unidade, é preciso, conforme o resumo da dialética hegeliana, “que cada contrário expulse seu outro, que expulse, pois, a si próprio e se torne o outro que ele expulsa”<sup>31</sup>. A diferença, para Hegel, é determinada pela negatividade, num movimento duas vezes negativo: quando a coisa se nega uma vez (contradição em si, unidade do positivo e do negativo) e quando ela nega uma segunda vez, negando a sua própria negação, daí a possibilidade de sua objetivação real. Em suma, a concreção essencial da coisa é a negação de *tudo* aquilo que ela não é, segunda operação do infinitamente grande, espécie de atmosfera teológica, assombração de uma totalidade divina. Quanto ao fundamento, ele aparece furtivamente como a sombra desse movimento essencial que leva a contradição ao limite, fazendo brilhar a diferença como negação. Finalmente, Leibniz. O que vem a ser o fundamento, e como opera o elemento infinito em Leibniz? O infinito torna a diferença infinitamente pequena, o mundo é um *continuum* – que não se leia no contínuo o indiferenciado, pelo contrário, deve-se ler a continuidade do infinitamente diferenciado – não-essencial de séries, relações diferenciais e pontos notáveis, em torno dos quais estas séries convergem como condição de existência das mônadas (essências ou substâncias individuais). Cada mônada, por sua vez, é a expressão de todo o universo sob um determinado ponto de vista, a partir das relações diferenciais e dos pontos notáveis que pré-individuam a individualidade da mônada. O problema que se coloca com Deleuze é o seguinte: que tipo de determinação põe juntos o infinitamente pequeno das singularidades pré-individuais e a objetivação finita das mônadas? Por que este mundo foi o escolhido, e não outro qualquer? A explicação supõe a compossibilidade dos mundos envolvidos em cada mônada, ou seja, supõe que as séries que se conjugam em torno de um ponto singular sejam possíveis de se prolongarem harmoniosamente em outras direções, convergindo em torno de outros pontos singulares. A continuidade razoável dessas séries, relações e pontos é quem determina a compossibilidade dos mundos. O que exclui esta continuidade é a possibilidade de outros pontos notáveis e outras relações que, no entanto, determinariam a divergência das séries e, quiçá, um outro mundo que não este. Isto significa que, em

---

<sup>31</sup> Idem. p. 78

Leibniz, a diferença não se diz da contradição ou de uma oposição, apenas de uma divergência impossível. O fundamento, deste modo, é uma exigência da compossibilidade dos mundos, aquilo que vem justificar a escolha do melhor dos mundos e que, nesse caso, se trata do princípio de razão suficiente, signo fundamental de um mistério divino, razão da escolha deste mundo como o melhor dos mundos. A diferença, pois, ainda não foi verdadeiramente afirmada, apesar de toda a orgia do infinito, já que uma razão misteriosa entra em cena para redimir o que difere. Para Deleuze, em Leibniz ou Hegel, o princípio de identidade subsiste, não obstante sua discrição: seja analiticamente, a diversidade universal das mônadas convergindo divinamente num mesmo mundo; seja sinteticamente, expulsando do ser aquilo que ele não é para decidir a sua essência. Em conclusão, uma diferença subordinada ao idêntico ou debruçada sobre um fundamento significa que a diferença ainda não foi pensada como diferença em si mesma.

## 6.

É na proposição radical do Eterno Retorno nietzschiano que Deleuze encontra a subversão do Idêntico e do Fundamento como alicerces da representação. Numa interpretação bastante insistente, Deleuze vem a dizer que a única identidade a ser pensada é a do próprio retornar, do retornar como o próprio ser do devir: “Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente”<sup>32</sup>. O ser devém puro devir, retorno eterno do mesmo retornar, universo sem meta, devenir sem começo: o Eterno Retorno é o signo brutal do a-fundamento universal. Não há metafísica capaz de justificar o fenômeno da vida em Nietzsche; não há fundamento capaz de estancar o sangramento do Ser. Pulsão amorfa e inesgotável, a Vontade de Potência nietzschiana é o *pathos* essencial de todo o isso que devém, essência que nada deve a uma suposta identidade formal de um conceito, e tampouco deve a negação como suma pletora do devir. A diferença, para Deleuze, é na sua essência objeto de afirmação, e o pensamento da diferença é essencialmente catastrófico e deformador frente à identidade como princípio; a diferença é a afirmada da afirmação do que difere, nada mais. Daí uma distinção essencial referente à genealogia da diferença. De

---

<sup>32</sup> Idem. p. 73

um lado, a diferença aparece sob a forma de uma afirmação negativa: a negação é primeira, negam-se os signos da diferença e num movimento conjunto nega-se essa diferença mesma em relação aos signos dos quais o negativo se difere, daí aparecer uma falsa afirmação de si do negativo, ou seja, duas negações primordiais para projetar uma afirmação secundária. De outro lado, a diferença encarna uma negação afirmativa: a negação é apenas uma qualidade, um efeito de superfície para uma afirmação profunda e substancial, afirma-se o próprio signo da diferença junto à afirmação da diferença que produz os signos, daí aparecer o efeito de uma negação produzida pela afirmação de si do afirmativo que difere, ou seja, duas afirmações primordiais para projetar uma negação secundária. Essa distinção de agora, se bem lembrarmos, é nada mais que a distinção de outrora entre a criação de valores nobres e vulgares na *Genealogia* nietzschiana. Que me seja permitida uma pequena digressão explicativa. É compreensível que as expressões afirmação negativa e negação afirmativa gerem alguma confusão, no sentido de serem concebidas como reciprocamente conversíveis sem o risco de ferir seus significados. Mas isso não é certo. Por exemplo, no caso da expressão negação afirmativa, embora o termo substantivo e primeiro esteja representado pela negação, eu atesto que é a afirmação que é substancial e primeira, e nisso não deve haver nenhuma controvérsia. É que não se trata apenas de uma questão de posição terminológica, mas de jogo conceitual. A qualidade ou o modo afirmativo é que se faz substancial na medida em que só ele diz da diferença, enquanto a negação, índice de uma substância, é desprovida de um sentido essencial. Somente as qualidades e os modos dizem da diferença, não subjaz nenhuma substância além das variações modais da diferença. Assim, é de grande valia a lembrança de Ulrich, o homem sem qualidades de Robert Musil, em verdade, muito mais uma soma indefinida de qualidades – sem homem. Essa insurreição das qualidades, dos modos e das variações da diferença, incrementa mais ainda as dinamites que fulminam os alicerces da representação, com ela Deleuze termina por nos conduzir ao elogio delirante dos simulacros, essa multidão empedernida de sem-fundamentos e escoriados; avessa aos modelos ideais e à perfeição platônica. “O simulacro é o verdadeiro caráter ou a forma do que é – ‘o ente’ – quando o eterno retorno é a potência do Ser (informal)”<sup>33</sup>. Cópia sem original, imagem sem modelo, o simulacro não é um pretendente ou um arrogante: essa coisa não quer ser eleita extrinsecamente pelo critério da

---

<sup>33</sup> Idem. p. 106

semelhança ótima com um original, ela quer apenas ser selecionada intrinsecamente pelo limite de sua própria potência. Com o eterno retorno a diferença não é extraída das relações interespecíficas de um conceito geral, e tampouco é compreendida num movimento cujo motor é a negação ou a compossibilidade régias de um Fundamento, o pensamento do eterno retorno estabelece verdadeiramente a diferença, a eterna repetição da diferença, a-fundamento universal, rebelião de simulacros, impensado no pensamento, fundo-profundo-sem-fundo a deformar todas as formas, insubordinação da diferença! “A repetição é o ser informal de todas as diferenças, a potência informal do fundo que leva cada coisa a esta ‘forma’ extrema em que sua representação se desfaz”<sup>34</sup>.

## 7.

Desse trabalho doméstico de colocar em pratos limpos, embora nada transparentes, passo direto ao ponto. Qual é a máxima ingenuidade da representação, a crença sub-reptícia desse poderio, do infinito da representação? “É que a representação infinita não é separável de uma lei que a torna possível: a forma do conceito como forma de identidade que constitui ora o em-si do representado ( $A \text{ é } A$ ), ora o para-si do representante ( $Eu=Eu$ )”<sup>35</sup>. Entretanto, nessa formulação o Eu ainda aparece num segundo plano em relação à forma conceitual do idêntico, aparece como constituído. Mas cabe inquirir: a forma conceitual do idêntico não é o mesmo que a colonização do Eu no pensamento? EU, forma, conceito, identidade, objeto, não são nomes diversos para um mesmo referente: a clausura dos monstros, o sufocamento da diferença, a negação do impensável no pensamento, a ancoragem substantiva do Ser? Nietzsche foi quem nos ensinou a responder sim para tais questões: acreditar que a forma do Eu é a forma do pensamento, e mais que isso, que esta forma é o que cimenta a firmeza ontológica da nossa existência – *penso, logo existo* – é um preconceito vulgar com pompas de axioma filosófico, um fetichismo da linguagem. Além do mais, todos estes entes de razão – ego, identidade, forma, conceito, diabo a quatro – são todos paladinos de uma filosofia que deseja a verdade, uma filosofia do ser e da representação, que nada têm a ver com o pensamento vertiginoso que se entretém com a

---

<sup>34</sup> Idem. p. 95

<sup>35</sup> Idem. p. 93

diferença e com o devir. O critério intempestivo do pensamento, com Nietzsche e Deleuze, é a criação, e não a verdade. Mas o que faz da forma-Eu um déspota no pensamento, nos termos desse trabalho, o que faz da vulgaridade um parasita do pensar? Dois modos de ser caríssimos à vulgaridade: o bom-senso e o senso comum. Isso não nos faz lembrar o grande espetáculo midiático, na ribalta por excelência das peripécias do bom-senso e do senso comum? (Arrepios!). Deixemos isso de lado, voltemos ao problema dos sentidos, dos sentidos pressupostos. “*Todo mundo sabe, ninguém pode negar, é a forma da representação e o discurso do representante*”<sup>36</sup>. Tanto faz se o representante é a voz das verdades contemporâneas, ou se ele representa a ingenuidade mais segura, *sei que nada sei*, como sua única certeza genuína. Interessa menos ao representante ingênuo, especialmente ao filósofo, a natureza do objeto que a natureza do próprio pensamento, a sua verdadeira forma de conformação dos objetos; *todo mundo sabe*, especialmente para o filósofo, o que seja, filosoficamente, pensar. *Ninguém pode negar* que o pensamento, especialmente o filosófico, seja o exercício natural da razão, resguardada pela boa natureza do pensador, e pela retidão natural do próprio pensamento. O consenso mudo dos pares representados é a condição primeira para o exercício natural do pensamento, o senso-comum é o primeiro pressuposto de uma filosofia da representação; com isso podemos ao menos questionar essa estranha natureza que não é primeira: então, que naturalidade é essa? “Neste sentido, o pensamento conceitual filosófico tem como pressuposto implícito uma Imagem do pensamento, pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum”<sup>37</sup>. Imaginando a verdadeira natureza do pensamento, esta filosofia do senso-comum se outorga o direito de conceber o verdadeiro, de entreter-se formalmente com o verdadeiro, segundo pressuposto essencial dessa filosofia, o bom-senso, o sentido para o Bem do próprio pensamento, o senso primeiro de uma filosofia primeira; outorga que lhe concede do mesmo modo, e ironicamente, uma afinidade intrínseca entre a vontade de verdade e um modo de ser vulgar. Não é à toa que a alcunha dada por Deleuze a tal imagem do pensamento é a de uma Imagem dogmática e moral; e o que significam os valores morais, a crença metafísica na oposição de valores, senão uma invenção perniciosa do homem vulgar, conforme a *Genealogia* nietzschiana? A vulgaridade, a verdade e a moral estão juntas no

---

<sup>36</sup> Idem. p. 190

<sup>37</sup> Idem. p. 192

mesmo barco do niilismo... Nada sai ileso do maremoto nietzschiano! Entretanto, não bastasse essa relação representativa com a alteridade, consentir em nome do outro um privilégio para si mesmo, o senso-comum e o bom senso ainda estabelecem, para o pensamento, uma relação representativa com a própria ipseidade. Essa relação segue o modelo da reconhecimento, definido pelo exercício concordante de todas as faculdades em relação a um objeto tido supostamente como o mesmo por todas elas. Deste modo, um senso comum das faculdades é a exigência primeira da identificação do objeto que, no entanto, pressupõe justamente uma unidade de partida, qual seja, a unidade do sujeito. Em verdade, a forma idêntica do objeto implica necessariamente a identidade do sujeito: o sujeito permanece o mesmo, não obstante a diversidade de representações. A forma do idêntico é, pois, um reflexo do senso comum. E como esse *a priori* de formas idênticas se objetiva no domínio empírico dos usos particulares? É a instância complementar do bom-senso quem se encarrega dessa partilha, dando a cada objeto a medida justa das qualidades que melhor o definem conforme uma faculdade: quando imagino a mim mesmo, por exemplo, sei que a imagem é a de mim mesmo por conta do senso comum, mas é o bom-senso que permite a imaginação que eu mesmo seja dado como imagem, e não como lembrança ou idéia. E mais, as qualidades de um objeto não se resumem a qualidades físicas ou psicológicas, existem também, e sobretudo, qualidades políticas e sociais que se depositam sobre o objeto e lhe dão um devido valor – *não há fatos, só interpretações* –, o que dá à reconhecimento o demérito de sempre ratificar os poderes estabelecidos, nada mais. O modelo da reconhecimento é um passo em falso decisivo para uma imagem dogmática do pensamento, já que, desde esse movimento reflexo do Idêntico, perde-se a oportunidade de se pensar o campo transcendental do pensamento – a diferença em si mesma, através do exercício transcendente das faculdades –, e o movimento verdadeiro é fixado no decalque transcendental do empírico. A reconhecimento, portanto, é a imagem mais vulgar do pensamento, o que não significa que esse modo vulgar nos seja prescindível, significa apenas que o pensamento não se resume à díade do bom senso e do senso comum, nem mesmo sob a batuta de uma grande filosofia a orquestrar a *doxa*. “A forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não o reconhecível e o reconhecido, a forma nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades”<sup>38</sup>. Não é demasiado vulgar, meus

---

<sup>38</sup> Idem. p. 196



amigos, a ânsia caprichosa pelo reconhecimento, a fama dos egos, a vontade do poder, a fogueira vaidosa que fustiga o devir e comemora a tristeza de ser o mesmo?

8.

“Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é, antes de tudo, engendrar ‘pensar’ no pensamento”<sup>39</sup>. O pensamento, pois, não é reconhecimento; não é exercício natural de alguma boa vontade ou retidão sua; não pressupõe um senso comum e tampouco um bom-senso; o pensamento não é a representação do mesmo, mas a repetição do impensado, violência e estupor, má-vontade, obscuridade e dissenso. O pensamento é a barbárie pilhando o mausoléu do Mesmo. De onde vem essa violência que força o pensamento? Vem do estrangeiro no próprio pensamento, signo dionisíaco da criação, encontro sinistro com a própria estranheza de si. Vem de alguma coisa que, sob as mais variadas qualidades que definem o ser sensível do já conhecido, revela uma ignorância fundamental, dispensa a comunhão de um acordo consensual das faculdades, e libera o objeto próprio de cada uma delas, que só vem à tona no declínio do exercício empírico da reconhecimento. Esse signo delirante, um precursor sombrio, é o próprio ser do sensível, aquilo que só pode ser sentido no estupro da sensibilidade e que, ao mesmo tempo, é insensível conforme o senso comum das faculdades. Fazer com que cada faculdade atinja seu duplo irreconhecível é o que Deleuze chama de exercício transcendente das faculdades: que a sensibilidade encontre o insensível que só pode ser sentido; a memória, o imemorable que só pode ser lembrado; o pensamento, o impensável que só pode ser pensado. Porém, o disparate das faculdades não dever ser absoluto, devém um acordo entre elas, não obstante um *acordo discordante*; há uma síntese do pensamento, porém, uma síntese disjuntiva, que agencia justamente a experiência violenta de cada uma das faculdades. O que fere cada uma das faculdades e desvela seu objeto próprio é o signo polvoroso de uma outra faculdade – forma extrema de si revelando a própria deformação –, discórdia fundamental que engendra o pensar no pensamento. Deleuze, entretanto, admite que o signo original da discórdia é o ser do sensível, a intensidade bruta. “O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra o seu ser, é precisamente o objeto de um

---

<sup>39</sup> Idem. p. 213

empirismo superior”<sup>40</sup>. Se entendermos isso, creio, percebemos que o ser do sensível, ser intenso sem qualidades, diferença em si, é o estrangeiro no próprio pensamento, não havendo transcendência que não seja desde o princípio repetição imanente; não se tratando, portanto, de fazer intervir o infinito na representação, mas de fazer ver o finito ilimitado no próprio pensamento, eterna repetição da diferença: não há fora do pensamento, mas há pensamento do fora. A experiência transcendental do pensamento, afinal, é o avesso das representações do Eu.

9.

A invasão estrangeira no pensamento, signo da irrupção intensiva da diferença, leva-me a um passeio final por *Diferença e Repetição*. Ademais, essa investida final é a razão mesma dessa entrevista parcial com Deleuze. É que a abertura deleuziana para um mundo intensivo da diferença, no qual a representação do Eu idêntico sucumbe, permite imaginar o exercício transcendente de uma faculdade deveras importante para o presente trabalho: a sociabilidade. A deixa dessa possibilidade é genuinamente deleuziana, mas a exploração desse exercício é um deleite particular que toca as minhas paixões. E se a minha exploração tiver algum êxito, será possível notar que o exercício transcendental da sociabilidade tem uma importância muito mais fundamental, em *Diferença e Repetição* mesmo, do que sugere suas breves e arrasadoras aparições<sup>41</sup>. O *socius* transcendental é a própria imagem unívoca do ser, proposição ontológica da pura imanência. A pulsão intensiva da diferença desfaz o senso comum das faculdades, e libera a subjetivação das algemas tácitas da representação do Eu. Não interessa mais os indivíduos constituídos, conformados pela identidade; o campo intensivo se abre fazendo notar e viver apenas as individualizações intensivas, os simulacros, as formas extremas ou graus superiores daquilo que é. A irrupção do *socius* transcendental acontece à revelia do senso comum e do bom-senso: o senso comum é a conformação das identidades formais, do Eu e de sua reflexão objetiva; o bom-senso é a partilha empírica desse *a priori* identitário. A sociabilidade do ponto de vista da reconhecimento, já foi dito, só pode descambar na mendicância por

---

<sup>40</sup> Idem. p. 94

<sup>41</sup> Idem. p. 208 e 293

reconhecimento, no desejo de poder, e no conformismo mais besta. No avesso da representação, o *socius* transcendental não contempla a distribuição de um mesmo Eu ou de um mesmo Ser, a única distribuição possível é de natureza nomádica, ou seja, não se trata da distribuição igual de um mesmo Eu ou Ser a todos os sujeitos constituídos, exercício empírico da faculdade do juízo, mas da singularidade irredutível das individuações que se distribuem loucamente num mesmo campo transcendental de intensidades. Da mesma forma, não é possível a partilha de um *a priori* identitário, princípio hierárquico da representação; aos sujeitos larvares que habitam o *socius* transcendental só cabe a experiência de seus próprios limites, o desafio de suas próprias potências -, como chegar ao extremo e transfigurar o consenso das formas médias? “Esta medida ontológica está mais próxima da desmesura das coisas que da primeira medida; esta hierarquia ontológica está mais próxima da *hybris* e da anarquia dos seres que da primeira hierarquia”<sup>42</sup>. Eis um verdadeiro problema do empirismo transcendental. A imagem do ser unívoco – distribuição nômade e anarquia coroada – é exatamente a mesma que a do *socius* transcendental. Imagem esta, para mim, a verdadeira imagem de uma comunidade pura, experiência comum sem imagem, vivida e não representada, onde a diferença se diz do diferente, onde o ser se diz num único sentido de todas as suas diferenças, para além do imperialismo egocêntrico da vulgaridade. No entanto, essa sociabilidade, obviamente, não é um exercício natural do humano, é preciso que o humano seja também violentado, tirado dos eixos, lançado para além do homem. E que não seja confusa a existência desse *socius* transcendental: esse universo intensivo não é absoluto, e tampouco utópico, espécie de buraco negro que petrifica nossos modos de ser; nada disso, os signos da diferença são absolutamente reais, e simplesmente despertam o sono dogmático das formas permitindo, assim, que elas voltem a sonhar... A dissolução do Eu não significa a abertura da cova de uma loucura estúpida e vazia - típica objeção reacionária à filosofia da diferença -, significa tão somente a possibilidade de uma outra forma de sentir, de pensar e de viver, enfim, que monstruosidade há de ser esta, gente pequena, de insistir na própria liberdade?!

---

<sup>42</sup> Idem. p. 68

10.

Está finda minha travessia por *Diferença e Repetição*, meus caros; espero que não sejamos mais os mesmos, de qualquer forma, fica a surpresa de sobreviver ao feito. Ainda resta, no entanto, um entrelaçamento final e já cortante, para que nos seja possível emaranhar-se noutras veredas. *Diferença e Repetição* pode parecer distante de uma genealogia da vulgaridade, pode parecer um livro para filósofos e demasiadamente filosófico, puramente teórico, um livro de ontologia pura, às margens do concreto; não obstante meu esforço tenha sido nada pequeno até aqui para desfazer uma tal impressão. Trata-se de um livro bastante conceitual, arredio a uma interpretação fácil e áspero a uma leitura cômoda; no entanto, é um livro sobre a vida, sobre a vida mais crua, vibrante, real. Uma ontologia da Diferença, uma filosofia do Devir, tal como é pensada e criada em *Diferença e Repetição*, é nada mais que uma posição ética, absolutamente ética. O plano ontológico das diferenças é logicamente primeiro, aquém das individuações intensivas, porém, ele é primeiro, e antes de tudo, eticamente pensável: proposição esta que reafirma um perspectivismo irreduzível. O pensamento sem imagem, signo insurreto da diferença, é nada mais que a forma extrema de uma subjetivação, um disfarce a mais do inominável que nos cerca e que se nos revela tão somente no seu desvanecimento mascarado. A *prima facie* ontológica não é um mistério que nos aparta, é um mistério que nos cria – enigma de nós mesmos é o que somos –, condição trágica do que é humano. O sujeito, portanto, nunca foi um empecilho à filosofia da diferença, desde que não confortado na redoma lazarenta da identidade egocêntrica. E nem poderia ser tal empecilho, pois não nos é dada uma outra existência que a da subjetivação: dobradura do ser, rosto efêmero da diferença, modo spinozista da substância, indivíduo nietzschiano da vontade de potência. A ética, à minha ênfase, é o domínio perspectivo da subjetivação, mas já o vimos, não pode haver subjetivação intensiva sem o pressuposto essencial de um *socius* transcendental, premissa da qual não escapa nem mesmo a mordaca do sujeito identitário, porém, e mais uma vez, um *socius* decalcado empiricamente do transcendental é o que ressurgue, uma falsa comunidade, posto que a hegemonia da representação como imagem refletida do Eu, é a imagem genuína do comum falsificado. Mas nada há além do ser da subjetivação, o caminho do que se torna atual e o descaminho daquilo que se torna virtual, círculo tortuoso

e excêntrico da ética, nada além da ética, estupefação demoníaca em *Diferença e Repetição*. Enfim, somente a um sujeito larvar, somente a um simulacro, é possível pensar a diferença, depois desse nome, muito do que se faz é reconhecer, daí o valor da recongnição, talvez, apontar para o próprio crepúsculo. A diferença é sempre vivida, na experiência do desacerto consigo mesmo, quando dita na escrita comum ela é tão somente indicada, talvez a poética na escrita acene para a diferença sem fitá-la diretamente, e por isso a diferença se assanhe na poesia, que, não estranhamente, é o exercício transcendente da linguagem para Deleuze. É isto, *Diferença e Repetição* é a repetição da *Ética* spinozista, escrita, no entanto, à maneira dos insanos e libertinos.

## 11.

A guerrilha que se trava em *Diferença e Repetição*, entretanto, se repete diferentemente em *O anti-édipo*, a mesma impertinência ética e o vigor caprichoso da rebeldia, agora com novas armas e contra novos inimigos, mais um impacto agonizante dos nossos tempos. A diferença, inominável, assume muitos nomes, uma filosofia da diferença é um grande jogo de máscaras, reencarnação sutil dos problemas. É esse jogo de máscaras que se repete em *O anti-édipo*, espécie apaixonante de desforra filosófica, manifesto indomável, outra vez, antípoda incontestada das tiranias da representação. Interessa na travessia de *O anti-édipo* a possibilidade de variar uma vez mais a perspectiva de minha genealogia da vulgaridade, reforçando o dinamismo da pressuposição recíproca entre a subjetivação e o *socius* transcendental, nos termos de *O anti-édipo*, entre a produção desejante e a produção social, fazendo aparecer nesses dinamismos os efeitos nefastos da cumplicidade entre o Capital e Édipo, mais uma imagem vulgar da existência: o arrebanhamento do próprio desejo na produção identitária do triângulo edipiano. Essa tentativa resume o que vem a ser o esforço final de minhas entrelinhas com Deleuze, variação, correnteza, esgotamento...

12.

Quem é o inimigo de *O anti-édipo*? Pode parecer óbvio, mas nunca é demais fazê-lo aparecer precisamente: trata-se da psicanálise que reproduz o complexo de Édipo indefinidamente. Isso é o alvo. Minha ignorância psicanalítica quer sugerir que a psicanálise é mais que Édipo. Não se trata de uma defesa da instituição psicanalítica, mas é preciso não ser leviano nas acusações, e tampouco negligenciar facilmente as impertinentes proposições psicanalíticas, especialmente as freudo-lacanianas, que ocupam o primeiro plano das críticas anti-edípicas; apesar de toda sua influência cientificista, o velho Freud nunca se enamorou com a palavra definitiva – Lacan muito menos – e quem pôde ler alguns de seus escritos talvez entenda o que muito adiante se disse sobre a paixão de pesquisar sobre aquilo que não se sabe. Ademais, os próprios Deleuze e Guattari creditam a Freud a descoberta revolucionária da maquinaria desejanse num certo tom de prestígio confesso. Rasgada a seda, entretanto, não poupemos os arranhões, nossos esquizoanalistas interpelam: não se sabe quando a psicanálise começa a ir mal, retrocesso indefinido<sup>43</sup>. Para a minha genealogia da vulgaridade, o que importa nessa reprodução de Édipo através da psicanálise é o fechamento da subjetivação nas identidades familiares do triângulo edípico: eu, eu-mamãe, eu-papai, e penosos derivados, identidade sexual, racial, nacional, etc. O sujeito encurralado fatalmente por Édipo – ou a doença ou a normalidade! –, cenário crucial que *O anti-édipo* propõe desfigurar. Se o problema da subjetivação em *Diferença e Repetição* era apreendido pelo viés do pensamento, não obstante a multiplicidade do texto o extrapole por todos os lados, aqui, em *O anti-édipo*, a subjetivação é apanhada pelo viés da produção de *si* e da produção social: como funcionam as *suas* máquinas desejanse, e qual é o *socius* que essas máquinas engendram? “Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejanse em condições determinadas”<sup>44</sup>. Daí que o desejo não se priva do social porque adormece no colo do triângulo edípico, sublimando-se, a própria instituição familiar reproduzindo Édipo é quem priva o desejo do social, recalcando-o, justamente porque o desejo é revolucionário, na contramão de Édipo, investimento reacionário, reterritorialização capitalista. Frente a essa trama é que empenho os próximos

---

<sup>43</sup> Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Op. cit., p. 76

<sup>44</sup> idem. p. 46

excertos na tentativa de desembaraçá-la, tornando mais nítidas as linhas que a compõem, respectivamente: 1) a imagem de um inconsciente maquínico; 2) a sutura edípica dos processos de abertura esquizofrênicos pela definição identitária dos sujeitos; 3) e o conluio de Édipo com o capital, o recalçamento operado pelo primeiro servindo à repressão operada pelo segundo, num engenhoso regime de deslocamento interno dos limites do capitalismo, para não ser despedaçado pela própria loucura que o constitui, o capitalismo precisa imergir a loucura nalgum aquário morno, seja no manicômio, na família ou no divã.

## 13.

“Isto respira, isto esquentá, isto come. Isto caga, isto fode. Que erro ter dito *o* isto. Em toda a parte são máquinas, de maneira alguma metaforicamente; máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões”<sup>45</sup>. A esquizoanálise de Deleuze e Guattari propõe, assim, um inconsciente maquínico, multiplicidade maquínica do inconsciente. Um inconsciente fábrica e indústria, nada de teatro ou encenação; produção de realidade, nada de fantasmas; maquinação, nada de representação. Corpo sem dualidade, lugar por onde o universo inteiro transpassa com algum de seus infinitos lados, onde o *pathos* unívoco é a produção: produção de produção, produção de registro e produção de consumo, assim formalizadas pelos autores. De quem é esse corpo do inconsciente? É o corpo sem imagem do esquizo: “a esquizofrenia é o universo das máquinas desejanças produtoras e reprodutoras, a universal produção primária como ‘realidade essencial do homem e a da natureza’”<sup>46</sup>. Mas os autores sempre advertem: não se trata do esquizo como entidade clínica, corpo absorto de si mesmo, mas de processos, traçados, escapamentos, aberturas esquizofrênicas. O esquizo como “trapo autista” é dito pelos autores como um processo ferozmente interrompido, ou de outro modo, continuado no vazio, sem estágios de acabamento, sem ancoragens mínimas e indispensáveis à produção. Passemos a uma descrição sucinta de toda sincronia inconsciente. (a) Primeiro, a produção de produção; processos binários de conexão entre um fluxo e um corte, o leite cortado pela boca, a merda cortada pelo ânus, a luz cortada pelos olhos, etc., o encontro de todos os fluxos e cortes

---

<sup>45</sup> idem. p. 15

<sup>46</sup> idem. p. 19

possíveis devem formar uma rede indefinida de associações, rede fragmentária de objetos parciais que se definem pela natureza dos cortes: a boca, o ânus, os olhos. Até aqui, um inconsciente reticulado e disperso, no qual só dispomos dos fluxos e dos cortes que definem a precariedade dos objetos; em verdade, esses objetos parciais funcionam como órgãos, pequenas máquinas desejanter. É aí que Deleuze e Guattari fazem notar uma repulsão do próprio corpo aos órgãos, terceiro termo que se adita à conexão produtiva, um corpo sem órgãos: o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível, no seio mesmo da produção. Observação curiosa dos autores: “As máquinas desejanter só andam desarranjadas, desarranjando-se sem cessar”<sup>47</sup>. Agora vemos entrar em jogo este “enorme objeto não diferenciado”: corpo improdutivo, fluxo livre, amorfo, contínuo e sem cortes, por isso um corpo pleno, que completa o primeiro estágio da produção. (b) Segundo momento, produção de registro; mas não é sem razão que se pode falar em jogo, porque no mesmo tabuleiro em que o corpo pleno rejeita os órgãos, ele é capaz de atraí-los, na condição de quase-causa dessas máquinas desejanter. O corpo pleno atrai as máquinas como superfície de registro para elas, entrementes sob uma nova lei, as máquinas devem se assentar sobre a superfície sob a forma de uma síntese disjuntiva, e não mais conectiva; através dessas disjunções é que os objetos parciais são inscritos na superfície do corpo pleno, sempre num jogo de fundo de atração e repulsa, mas que nesse estágio distribui e separa as máquinas, formando verdadeiras cadeias heterogêneas, “aparecem o bigode de papai, o braço levantado da mamãe, uma fita, uma menina, um tira, um sapato”<sup>48</sup>. Na base dessas disjunções, os objetos parciais que compõem as cadeias se constituem em verdadeiros signos de individuação, daí se tratar de uma síntese, porém disjuntiva, dado que ela marca as diferenças, mas não exclui a multiplicidade, ou seja, não se trata de um regime alternativo, mas de alternância de regime: agora isto, em seguida isso, depois aquilo; e não agora isto e aquilo nunca mais. Estas sínteses disjuntivas, portanto, completam o segundo estágio da maquinaria inconsciente. (c) Terceiro momento, produção de consumo; aqui, a energia de registro das máquinas sofre uma nova transformação, toda multiplicidade diferenciada anteriormente agora serve de consumo para um sujeito de passagem, produção de si. No entanto, esse sujeito também se consome nesta consumação das

---

<sup>47</sup> idem. p. 23

<sup>48</sup> idem. p. 57



máquinas, então se é um homem, e logo uma mulher, ou um transexual, um negro, um siberiano, um carvalho, um vírus... A produção de consumo é um passeio delirante por entre as cadeias disjuntas, *esquizofagia* de um sujeito nômade, experiência transcendental dos devires: o que o chama, o que o reclama, o que o come agora? Notemos: as máquinas não são instrumentos de um sujeito, este é que aparece no rugir dos motores, como faísca, calor, vazamento. Enfim, meus amigos, *O anti-édipo* grassa para todos os lados, do alto de sua destemida ignorância: o inconsciente não tem pai, nem mãe, nem sexo, nem pátria, e tenha-se dito, não por petulância, é heresia mesmo, o inconsciente não crê!

## 14.

Diante dessa caixa de Pandora – as máquinas desejantes – o que fez a madrastra Psicanálise com Édipo? Ruborizou a burguesia puritana, outrora com um “pequeno segredo sujo” para gozar, mas o que era para fugir por todos os lados foi acorrentado à representação, a uma cena de teatro clássico, nada de sínteses maquínicas e subjetividade nômade, mas pessoas, identidades, fixidez: eu odeio e receio papai; eu quero a mamãe. “O que colocamos em questão é a edipianização furiosa a que se dedica a psicanálise, prática e teoricamente, com os recursos conjugados da imagem e da estrutura”<sup>49</sup>. Não faz diferença a sacada estrutural de Édipo, muda quase nada que habitem o inconsciente funções simbólicas ao invés de figuras imaginárias, a representação perdura na sua colonização; em seu avatar estruturalista o significante segue injetando a falta no inconsciente, fazendo do desejo uma errância pedinte. Por ora, no entanto, deixemos isso de lado. Antes de perfazer a denúncia a que Deleuze e Guattari expõem a psicanálise a respeito da sua relação com as máquinas desejantes e suas respectivas sínteses, convém notar as conseqüências de ver um inconsciente representacional ao invés de um inconsciente maquínico. Primeiramente, uma negligência fundamental: desacreditar os investimentos do desejo no campo social fazendo da família uma sala de espelhos para as máquinas desejantes. Assim, os fantasmas da neurose – primeiros indícios de Édipo, para Freud – eram assimilados, de partida, à individualidade de um ego familiar, o reduto último do desejo tinha de ser a família, ou seja, Freud mesmo deu ao desejo seus representantes enquanto personagens familiares. Mas

---

<sup>49</sup> idem. p. 73

por que acreditar que esses personagens familiares do fantasma sejam determinantes para o desejo, em vez de determinados pela máquina de produção social à representarem este papel de determinantes como figura distorcida, imagem alienada? Todo investimento social do desejo não vem à baila, o complexo edípico como picadeiro da representação aliena a realidade do campo social, manancial de verdadeiros problemas, em prol de um teatro imaginário e pessoalizado. Esse familialismo edipiano cerca as saídas para a exterioridade real do *socius*: sim, o problema do sujeito há de ser um conflito edipiano, Deleuze e Guattari jamais negaram essa possibilidade, mas o que é seu pai de que sofres, por exemplo, símbolo da virilidade e do poder? Dono da sua mãe? Déspota esclarecido? E todos esses machismos velhacos, de onde vêm, do inconsciente, naturalmente? Certamente que não, são todos produtos de uma máquina social repressiva que se alimenta de desejo, então, por que um drama familiar, de que está sofrendo, afinal, de si mesmo como querem lhe fazer acreditar? Nessa direção, Deleuze e Guattari vão além, dizem eles que o dito fantasma individual sequer existe, o que há de fato são fantasmas de grupo, porém, divididos em grupos sujeitos e grupos sujeitados<sup>50</sup>. Temos aqui um exemplo de como, para a esquizoanálise, a reciprocidade entre a produção desejança e a produção social é sempre anterior ao mercado familiar. A diferença entre os dois tipos de grupo é muito importante, e vem encerrar este argumento. O grupo sujeito deriva suas ações da realidade produtiva do campo social, suas máquinas estão sempre experimentando o investimento social do desejo, portanto, fazendo sempre estremecer o que se consolida como instituição. Já o grupo sujeitado oblitera a realidade do campo social por detrás de uma cortina imaginária e privada, deste modo, separado da produção social, ao grupo sujeitado resta acatar os valores instituídos e os papéis designados como se universo social restasse transcendente às suas máquinas desejanças; enfim, os sujeitos não podem ver que o drama particular é tão somente o fantasma de um grupo sujeitado, não há nada de individual, mas não podem ver porque estão apartados da realidade da produção social. É isso, os sujeitos edipianizados não pertencem a outro grupo que o sujeitado, quando toda maquinaria do inconsciente é subordinada à representação do desejo através de papai e mamãe: *“quando se rebatem assim todos os agentes da produção e da anti-produção sobre as figuras da reprodução*

---

<sup>50</sup> idem. p. 48 e p.87

*familiar*, compreende-se que a libido assustada não se arrisque mais a sair de Édipo, e o interiorize”<sup>51</sup>.

15.

É mister que possamos ver como a Psicanálise representa as sínteses produtivas do inconsciente, como ela decalca Édipo sobre o inconsciente e estende as margens para um regime identitário da subjetividade, o que, para este trabalho, é o *modus vivendi* da vulgaridade. Deleuze e Guattari, sob inspiração kantiana, falam em paralogismos da Psicanálise a respeito de um uso ilegítimo das sínteses do inconsciente. A epifania psicanalítica de Édipo prende o desejo no triângulo devoto onde se encontram o ego, o papai e a mamãe, sob esse jugo como se compreendem as sínteses? (a) A síntese conectiva produzia cortes e associação de fluxos, segundo a qual cada órgão designava um objeto parcial – a boca, o seio, o olho – ou seja, multiplicidade de máquinas; mas Édipo só nos dá a ver um uso global e específico dessa síntese, um ego especificado e objetos completos do desejo na forma de pessoas globais, se perde assim a multiplicidade dos objetos e fluxos, pior ainda, a multiplicidade se torna carente de uma unidade perdida, tudo que se desejava pertence e se resume a papai e mamãe, mas eu nunca os terei por que Édipo me impede. O inconsciente produz uma infinidade de movimentos e estados, mas com Édipo toda positividade do desejo está perdida, pois o inconsciente só é capaz de produzir fantasmas a partir daquilo que ele não possui, o falo, totalidade significativa da falta. Notemos: tudo que era excessivo agora aparece como ausente; e lembremos todo esforço de Deleuze em mostrar que a negação não era o coração da diferença. (b) A síntese disjuntiva inscrevia cadeias de signos na superfície do corpo sem órgãos, eram verdadeiros signos de individuação que se constituíam – o bigode de papai, a máquina de escrever, um quadro de Dalí –, alternância de regimes; Édipo torna impossível o registro da heterogeneidade dos objetos parciais, pois só responde com papai e mamãe – uso exclusivo e limitativo das disjunções –, o que fica disposto sobre o corpo sem órgãos é a pobreza das alternativas derivadas das figuras parentais: ser o pai ou então o filho, ser homem ou então mulher, ser da raça superior ou então da inferior, toda ladainha dos conflitos edipianos. (c) A síntese

---

<sup>51</sup> idem. p. 87

conjuntiva era justamente a fase do consumo dos mais variados signos, a aurora de um sujeito nômade e efêmero, subjetivamente, quer dizer, eticamente, a produção de consumo tinha um valor inestimável. “(*Eu sinto que*) eu viro Deus, eu viro mulher, eu era Joana D’Arc e eu sou Heliogábalos, e o grande mongol, um chinês, um pele-vermelha, um Templário, eu fui meu pai e fui meu filho”<sup>52</sup>. Porém, Édipo explora um consumo bi-univocizante e segregativo das conjunções: em primeiro lugar, os nomes da história, as raças, os povos, as guerras, os continentes, tudo isso é subsumido às imagens edípicas que nos restam, à dieta papai-mamãe que nos cega para as produções sociais; em segundo lugar, essa cegueira nos impede de perceber que o consumo, em última instância, da autoridade paterna, significa prostrar-se diante dos valores daqueles que justamente nos subjagam e nos arrebanham, que querem nos incutir um sentimento de pertença e louvor, “de ser um dos nossos, de fazer parte de uma raça superior ameaçada pelos inimigos de fora”<sup>53</sup>. Agora sim podemos sair de Édipo, identificados com a lei, suplicantes de amor, meio-doentes meio-sãos, porém, normais, sobretudo normais: sexistas, nacionalistas, racistas, e assim mesmos infelizes, adoecidos de Édipo, havendo sempre o consolo edípico da psicanálise que cura com... Duplo impasse, indecisivo para quem pensa *anedípiamente*, ou a doença ou então a normalidade do regime identitário e reacionário, leia-se, regime da vulgaridade. “Antes um povo de neuróticos que um só esquizofrênico bem sucedido, não tornado autista. Incomparável instrumento de gregriedade, Édipo é a última territorialidade submissa e privada do homem europeu”<sup>54</sup>.

16.

Contudo, Édipo tem sua razão de ser, e não se explica por si mesmo. Última estação destes nossos trilhos anti-edípicos, a cumplicidade entre o complexo de Édipo e a máquina capitalista civilizada. “De fato, Édipo é sempre e somente um conjunto de chegada para um conjunto de partida constituído por uma formação social”<sup>55</sup>. É certo dizer que existe um recalçamento propriamente dito, mas sobre o que ele incide? Nós o vimos, não pode ser

---

<sup>52</sup> idem. p. 113

<sup>53</sup> idem. p. 136

<sup>54</sup> idem. p. 134

<sup>55</sup> idem. p. 133

sobre Édipo, pois o triângulo familiar é tão somente um paralogismo da Psicanálise, um decalque teatral sobre a usina inconsciente. Deleuze e Guattari nos mostram que o recalçamento incide sobre o desejo, não incestuoso, mas revolucionário, pois, segundo eles, não há posição de desejo que não faça estremecer as posições consolidadas de uma formação social. O recalçamento do desejo é tão somente uma ordenação da repressão social, porém, delegada ao complexo familiar como agente do recalque; quando se diz que Édipo é o representante recalçado é porque o recalçamento já foi operado, Édipo, portanto, é tão somente um representado deslocado, imagem falsificada, e então já vimos todos os seus desdobramentos a respeito das sínteses. “*É num mesmo movimento que a produção social repressiva se faz substituir pela família recalcante, e que esta dá da produção desejanse, uma imagem deslocada que representa o recalçado como pulsões familiares incestuosas*”<sup>56</sup>. Se não fosse tão medonha, haveríamos de concordar que essa estratégia é digna de aplausos; todavia, embora constate uma desgraça geral, ao menos responde a uma questão deveras inquietante, tantas vezes colocada por Deleuze e Guattari: como pode o desejo desejar a sua própria repressão? Isso não seria possível se a repressão social enfrentasse diretamente o desejo; entretanto, a partir e sob Édipo, a repressão social aparece distante, obliquamente, pois tem as vestes da família – recanto mais seguro, motivo maior de orgulho, estuário primeiro das identificações e escolhas – encobrindo a realidade da produção social: ninguém acredita estar assumindo os valores daqueles que exploram e gozam com isso, mas daqueles que são seus entes mais queridos. Não são as consciências que estão sendo enganadas, o furo está mais embaixo, é o desejo que está sendo aliciado e aprova uma coisa dessas, dá tesão ser fascista, corrupto, capacho, burguês, porque dá tesão ser como o papai.

17.

É o capitalismo, porém, que dará o toque final nessa minha incursão pelo *O anti-édipo*. Esse sistema de produção social encerra as nuances mais significativas da vulgaridade para minha genealogia: num plano social, a burguesia como classe dos sujeitos edipianizados; num plano *metafísico*, o arrebanhamento do próprio desejo sob o véu de uma

---

<sup>56</sup> idem. p. 156

“axiomática das quantidades abstratas”, ordália do capitalismo. A máquina capitalista civilizada é definida como decodificação generalizada dos fluxos e conjugação maciça dos mesmos, o capitalismo é a emergência do próprio capital como *socius*, corpo pleno sobre o qual se aferra toda produção desejante sob um regime social; corporeidade, no entanto, totalmente paradoxal, pois o capital é corpo pleno desterritorializado, maquinaria totalmente abstrata dos mais diversos fluxos: trabalhadores livres, meios de produção, mercadorias, valores, exploradores. A máquina social nunca foi tão produtiva, chegando ao limite neste *socius* capitalista de consumir nada mais que a própria produção, “produzir por produzir” é o processo exasperado da civilização capitalista dantes jamais observado. Entrementes, Deleuze e Guattari lançam mão de uma famigerada hipótese de Marx em *O capital*, qual seja, a lei da baixa tendencial da taxa de lucro, para conferir de perto as contradições imanentes à máquina capitalista. Longe da competência para explicar perfeitamente de que se trata essa lei, meu atrevimento se permite tão somente fazer um uso simples da sua compreensão: uma produção em proporções descomunais como a capitalista tende ao refreamento da própria produção posto não haver demanda *ad infinitum*, essa estagnação equivale à diminuição dos lucros dado que o lucro é senão a exploração da força de trabalho que produz (mais-valia). A exploração obcecada do capital, portanto, desenha seu próprio fim como horizonte, hipoteticamente; porém, ela não deixa de colocá-lo sempre mais adiante à medida que se reproduz, o capitalismo não tem fim porque é capaz de alargar sempre mais o seu limite intrínseco. “Marx mostrou muito bem a importância do problema: o círculo sempre alargado do capitalismo só se fecha, reproduzindo numa escala cada vez maior seus limites imanentes, se a mais-valia é não somente produzida ou extorquida, mas absorvida, realizada”<sup>57</sup>. É esse alargamento que mormente interessa aqui, pois traz à cena um compadre muito caro ao capitalismo, o Estado, é ele quem remedia os excessos de produção da máquina capitalista servindo de continente antiprodutivo de puro dispêndio de mais-valia, ou seja, grosseiramente falando, o Estado inventa e comemora gastos alegóricos: a publicidade, a supermáquina estatal de serviços e burocracia, o militarismo, e assim por diante. Inclusive o conhecimento não escapa ao aparelho de antiprodução do Estado, a ciência formal e informal não pára de produzir conhecimento de mesma monta que uma imbecilidade crescente, a divulgação do conhecimento através do

---

<sup>57</sup> idem. p. 298

consumo de revistas super interessantes, por exemplo, é igualmente proporcional a parvoíce pensante de seus consumidores diletos. Esses ralos de absorção da mais-valia de fluxo, produzidos pelo capitalismo, são o que Deleuze e Guattari chamam de axiomas, movimentos de reterritorialização que contêm estrategicamente a desterritorialização maluca dos fluxos. “A verdadeira axiomática é a da própria máquina social, que se substitui aos antigos códigos, e que organiza todos os fluxos decodificados, inclusive os fluxos de código científico e técnico, em proveito do sistema capitalista e a serviço de seus fins”<sup>58</sup>. O capital é o corpo pleno por sobre o qual deslizam fluxos livremente, não mais codificados ou marcados significativa ou materialmente, porém axiomatizados na medida em que devem responder categoricamente aos fins do próprio capital como equivalente geral ou quantidade abstrata, ou seja, toda produção deve responder antes de tudo a natureza já transcendente de sua própria reprodução, indefinidamente. Para minha genealogia da vulgaridade esta axiomática das quantidades abstratas é de uma relevância decisiva, porque se trata de um arrebanhamento ao nível do próprio desejo, pois toda singularidade dos fluxos é subsumida a equivalência geral do capital, esse é o cerne de um exercício de dominação e controle praticamente *metafísico*. A produção e o consumo sem precedentes do capitalismo é o que nos arrebanha pelo bucho, sem meias palavras, e o que prepara inconscientemente o advento de Édipo colonizador. “O Estado capitalista é o regulador dos fluxos decodificados como tais, enquanto presos na axiomática do capital”<sup>59</sup>. E do ponto de vista dessa axiomática, só existe uma única classe universalista, a burguesia. A burguesia é, pois, uma escravatura sem senhores, imenso rebanho sem pastor, exploradores inconfessos e felizes, devotos mendazes de sua, como se diz orgulhosamente, liberdade de escolha e livre iniciativa. Como haveria de ser diferente se tal é o processo de subjetivação dessa classe: “A pessoa se tornou realmente ‘privada’, enquanto deriva das quantidades abstratas e se torna concreta no tornar-se concreto dessas mesmas quantidades”<sup>60</sup>. Torna-se explorado quando se individua a força de trabalho, capitalista quando do capital, burguês quando da mercadoria, etc. Mas obviamente isso não aparece aos sujeitos, porque entre eles e essas figuras do capitalismo existe o alheamento do desejo em Édipo. A família triangular serve tão somente de suporte social para aplicação da axiomática capitalista, Édipo como

---

<sup>58</sup> idem. p. 296

<sup>59</sup> idem. p. 320

<sup>60</sup> idem. p. 319

território privado e íntimo para as máquinas desejanças, pequena colônia para o capital que nos priva de um devir revolucionário, sem poder enxergar papai e mamãe como imagens de segunda ordem derivadas das imagens sociais de primeira ordem pré-formadas pela abstração das quantidades – identidade abstrata do desejo, *socius* conformado, gregarismo à solta. Desabafa o niilismo capital. “Estamos sozinhos com a nossa má consciência e nosso tédio, nossa vida em que nada acontece; nada além das imagens que giram na representação subjetiva infinita”<sup>61</sup>.

18.

Não pode existir uma luta de classes dizem nossos autores, porque só há uma classe. Nem por isso se desfaz uma diferença incontestável, existe a burguesia, mas também existem os foras-de-classe, os desclassificados, os inclassificáveis: para onde nosso desejo escorre? Não resolvemos um complexo de Édipo para entrar na história, posto que foi ela quem nos pariu, desde o princípio; já nascemos engolindo a água podre do poder, levando tapas, revidando, combatendo, resistindo. Mas também já nascemos delirantes e revolucionários porque desejamos nada mais que o mundo inteiro, liquidificado em mil maravilhas. Sempre haverá a chance de um brado inconformista a quem nos explora: – não, vocês não podem dragar os nossos sonhos embriagados! A esquizoanálise não reivindica mais que isso, maquirar o desejo e reinventar as formas de vida. É verdade que o capitalismo arrasta seus limites internos para sempre mais distante, mas desde o início foi dito que o *socius* como corpo pleno de inscrição social era tão somente o corpo pleno sem órgãos do desejo sob condições determinadas, ou seja, o desejo sempre resta como indeterminação que se repete, reinvestimento necessário posto que as máquinas não cessam de produzir, os fluxos de correr, os cortes de extrair. Não há como tapar todos os furos por onde escorre o desejo, não há triangulação que dê conta dessas linhas de fuga, sempre havendo “um chinês no horizonte, um cubano lança mísseis, um árabe desviador de aviões, um seqüestrador de cônsul, um blackpanther, um maio de 68, ou mesmo hippies drogados, bichas enfurecidos, etc”<sup>62</sup>. Esse é o espírito da esquizoanálise, uma prática teórica inveterada de pescar as fugas

---

<sup>61</sup> idem. p. 390

<sup>62</sup> idem. p. 331



que nos levam adiante, integrar a viagem esquizofrênica sem deixar escapar seus pequenos destinos, suas terras de ancoragem breve, suas criações incisivas: simplesmente completar o processo sem declinar no vazio ou se conformar num território envaidecido e torpe. Isto: os territórios se fazem necessários – nosso pequeno universo de hábitos, objetos e expectativas ordinárias, possíveis de uma poética extraordinária –, mas isso não significa a necessidade do território ruim da vulgaridade. Em esquizoanálise, nada de um elogio afetado da loucura, tampouco uma pregação utópica, não há mistério algum e assim mesmo o desafio é absurdo: sair de si mesmo, descerrar as fechaduras do corpo, abraçar as dores de um parto próprio e sem fim; saber morrer e morto, extasiar a vida. É certo, salvo a minha incompetência, da esquizoanálise deflagrei tão somente a sua pólvora, mas isto já é o bastante da minha alegria, cada um que arrisque sua própria chama...

19.

Desta minha entrevista com Deleuze, uma última lufada de admiração. O desejo de levar a cabo uma tarefa sem igual para toda forma de vida, de crítica e de clínica: dar um fim ao juízo. “O combate não é um juízo de deus, mas a maneira de acabar de vez com deus e o juízo. Ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum”<sup>63</sup>. Dá-se um fim ao juízo quando nenhuma transcendência nos consola, quando nenhum valor supremo nos guia, quando nos resta nada menos que o mundo e suas reviravoltas, esgotamentos e enigmas. Nada além. E que não nos enganemos com a transcendência atéia que tenta imiscuir-se neste mundo, *a priori* e categóricos, contratos e comunidades ideais. O juízo é exatamente o que pretende nos apartar do mundo e do outro como devir trágico que nos arrasta para fora, decidindo as suas causas e destinos, razão ingrata de justificar a própria existência com a boa intenção de promulgar a diferença. De boas intenções, no entanto, o inferno está lotado. É o combate que dá graça e afirma a existência, sair às ruas da própria alma, afetar e ser afetado, desejar para si uma corporeidade aberta. Não foi para outra forma de crítica que acenei o tempo inteiro nessa travessia deleuziana; leio os ataques mais duros como encontros antipáticos, não mais que isso, impressões e desgostos de quem sabe estar perto e não sair da luta, nada mais, sem

---

<sup>63</sup> Deleuze, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*, p. 152

condenações ou edificações convictas. “Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar”<sup>64</sup>. Isto para mim é definitivo, a diferença irreduzível das subjetivações e o convite árduo que ela nos faz: viver juntos e afirmar essa diferença, diferir juntos e afirmar a vida, *amor fati*... Fim desta genealogia.

---

<sup>64</sup> idem. p. 153

## (In) CONCLUSÃO

1.

Não posso saber se lhes ofereci algo mais a conhecer... Posso, no entanto, assegurar que apreendi um pouco mais a me entreter com a vida. Talvez pareça piegas, mas uma lição dessas não tem mesura. Tudo parece estar resumido à redoma das imagens, o modo como o mundo se vai marcando através de nós, e refletindo as mais variadas facetas, toda sua multiplicidade de máscaras; o que de início parece um tema pessoal vai se explicando como o efeito de uma multidão sem rosto, conquanto numa forma subjetiva; e ao cabo, é possível notar que todas as coisas, das mais celestes às mais ínfimas, são como dobras de estranhos sinos universais, nada mais, e que não há fim ou juízo cabível para todas as saturninas convulsões do universo, nos devorando ao devorar a si mesmo, por conta da gulodice irreprimível da vida. Afinal, se minha profundidade também conquistou alguma clareza, pude fazer notar que a vulgaridade, apesar de tudo, é um problema menor. O problema maior é a relação com o que nos vem de fora, nos cerca e nos encontra uma hora ou outra: a diferença, furtivamente indicada pelo outro. Sob que forma subjetivamos esse encontro? Esta é uma grande questão, e dela eu vivo e me alegro tentando fazer alguma arte disto que quer viver; jamais pretendendo apequenar essa arena de encontros, mas tornando-a, sempre que possível, ainda mais larga, porque assim nosso espírito também se torna mais vasto, e até os demônios mais temerários podem correr livres nesse recanto de mundo. E quanto mais diversa nossa alma for, quanto mais trazer em si delicadeza e perigo, mais livres teremos nos feito, e o pensamento que assim elogia a liberdade terá se cumprido e satisfeito um dos prêmios sublimes dessa arte que tem o nome de vida. Que tenha sido tímido o meu trato com a vulgaridade, é possível. Tem o corpo vasto e fugidio esta danada. Mas a ilusão do meu próprio tato anda contente consigo, ela sente ter roçado seu invento por completo, e tem por acabada sua estranha carícia. Não me aprazem as conclusões, pois elas afinçam o que não tem onde; aceito, porém, o frescor das paradas e finamentos. Que finde este dia já saudoso de sua sobriedade!

2.

A vulgaridade, por seu turno, também seguirá inconclusa. Ninguém é capaz de prever em que sua hegemonia dará – a psicologia do ressentimento, a prepotência pensante do senso-comum, a mediocridade do pequeno eu burguês –, quem saberá de seus destinos cada vez mais esfomeados? Nossa vida comum, o que estamos a fazer dela? Os poderosos arreganhando cada vez mais as pregas da natureza, usurpando a terra e rasgando dinheiro; os miseráveis seguindo apáticos e mortificados, carcomidos pela fome e pelos ratos; e a majestosa classe-média, impávida na sua medianidade, convicta de seu humanismo inosso, crentes no progresso e na ordem: sagaz hipocrisia. A viseira estreita do homem vulgarizado não deixa ver que o gozo da crença na liberdade egoísta é a afirmação radical da servidão do seu corpo. Mas não levem este *pens-ator* a mal, leitores, este tom satírico que amiúde deu suas caras é risonho quando silêncio e madrugada na alma; nunca trataria meus inimigos com escárnio – isso tudo é tão somente cá entre nós nestas altas horas –, é prudente nada disso adentrar o dito na presença e conversa dos homens, pois é possível que nada se crie senão um repúdio mútuo ou a armadilha cativa de bancar o próprio inimigo. Outras tantas vezes, porém, as invectivas são o aviso de que não somos estúpidos e não estamos mortos, coisa digna de apreço. No mais, essas afrontas são de uma perspectiva sempre mais baixa que a merecida, quiçá não passando de uma passividade e tristeza mal compreendida. A tristeza, esta sim uma paixão à altura da vulgaridade – ver os homens enlodaçados na tirania e na escravidão de um sumo ego –, que dizer senão antipatias para com isto? Mas aí está um desafio por toda a vida bem quisto: que tem nossa alegria como resposta, presente, abraço, cuidado? Qual o tamanho de nossa fogueira alegre que arde em rebeldia e juventude, riso e graça, temperança e astúcia? Tirar as rachas do peito e queimar para além de si, mantendo-se atentos no espírito seus olhos de lince, não será esse o brilho que ofusca a tristeza?

3.

Muito do que fiz foi verter as tempestades que trago nos olhos, dores cantadas e encantadas que ousaram tomar a palavra. Na concretude dos dias seguirão inconformadas,

porém, solícitas com toda sorte de desavenças e certamente apaixonadas pela própria ignorância. O pensamento, assim como temos um ao outro, é como o vazamento da objetividade, difícil lhe exigir sensatez, conclusão, pés no chão; as idéias mais felizes têm algo demiúrgico em si, inumanas, ironicamente concretas, pois os demônios não rastejam, são etéreas estas criaturas em nós. É isso, não aquiescer à inércia das coisas: destruir (-se) para criar (-se) é o que faz ouvir o martelo nietzschiano. Talvez eu tenha encarnado aquele pêndulo do desespero, meu desejo, no entanto, queria deixar-lhes não mais que alguns suspiros de serenidade, vocês dirão... Aqui encerro a pretensão feliz de fazer ouro de minhas férreas contradições, finda minha tentativa empedernida de comemorar a vida e amar nosso destino. Deixo um carinho sem medida a quem juntou todos os cacos até este meu ponto final; regresso vadio ao deserto, coração agreste, devir...

## REFERÊNCIAS

Deleuze, Gilles. Para dar um fim ao juízo. In: *Crítica e clínica*. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2006.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.

Foucault, Michel. O que são as Luzes? *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351 (Ditos e escritos; II)

Nietzsche, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

## ILUSTRAÇÕES

Aloisio Licht

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)