

Universidade Federal do Espírito Santo
Centro de Ciências Humanas e Naturais
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional

Gerson Carlos Rigoni Bonfá Junior

Em busca da singularidade perdida:
uma jornada imanente

Vitória, 2020

Gerson Carlos Rigoni Bonfá Junior

Em busca da singularidade perdida: uma jornada imanente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional na linha de Subjetividade, Saúde e Clínica.

Orientador: Prof. Dr. Davis Moreira Alvim

Vitória, 2020

Gerson Carlos Rigoni Bonfá Junior

Em busca da singularidade perdida: uma jornada imanente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Aprovado em 24 de março de 2020

Banca examinadora

Prof. Dr. Davis Moreira Alvim
(Orientador)
PPGPSI/UFES

Prof. Dr. Jésio Zamboni
(Membro interno)
PPGPSI/UFES

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
(Membro externo)
PPGFIL/UFES

Prof. Dr. Romualdo Dias
(Membro convidado)
PPGE/UNESP

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Gerson e Cleusa, pelo apoio emocional e financeiro, sem os quais a realização dessa pesquisa não seria possível.

Agradeço ao Davis, meu orientador, pela acolhida, confiança e liberdade.

Agradeço a Piêtra, minha namorada, pelo amor e paciência.

Agradeço ao Viesenteiner, pela acolhida na Ufes, pelas contribuições fecundas para a dissertação e pela participação na banca.

Agradeço ao Jésio, pela leitura sempre atenciosa com sugestões detalhadas para o melhoramento do texto e pela participação na banca.

Agradeço ao Romualdo, pelo apoio intelectual e afetivo de sempre e pela participação na banca.

Agradeço ao Ueberson, pelo apoio e incentivo na reta final.

Agradeço ao Cacilhas e ao Fábio pela experiência em docência.

Agradeço aos amigos Aila, Ramiro, Felipe, Isabella, Livia, Higor, Thamires, Bruno, Vagner, Priscila, Panda, Kaio, Luiza, Gu, Tiaguin, Lili, Cacilhas, Poli, Thiago, Laura, Alini, Bianca, com os quais vivi momentos que tornaram a existência suportável e desejável ao longo destes anos de imersão acadêmica.

Não parece que alguma fé o guia, algum consolo o compensa? Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua aurora?

Nietzsche, *Aurora*

Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir [...] somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos.

Nietzsche, *Nascimento da tragédia*

Resumo

Essa é uma pesquisa teórica que busca pensar o que é um processo de singularização ou preenchimento do plano de imanência na linguagem e subjetividade do homem, bem como pensar em critérios éticos que garantam seguimentos saudáveis a este processo. Para tanto utilizamos um repertório conceitual que articulamos a partir dos autores da filosofia da diferencia e do pós-estruturalismo, como Nietzsche, Spinoza, Foucault, Deleuze, Guattari, entre outros. Essa dissertação opera três movimentos conceituais: primeiro, apresentamos o mundo comum, como os modos de vida são controlados pelo poder num sentido de individuação transcendente e os sintomas relacionados a isso; depois, fazemos uma chamada para deserção e resistência a essas operações de captura do poder; e, por último, buscamos pensar em modos seguros para a consistência imanente de uma subjetividade livre e potente.

Palavras-chave: *Subjetividade; Singularidade; Imanência; Resistência*

Abstract

This is a theoretical research that seeks to think about what is a process of singularization or fulfillment of the plan of immanence in the language and subjectivity of man, as well as to think of ethical criteria that guarantee healthy follow-up to this process. For this, we use a conceptual repertoire that we articulate from the authors of the philosophy of difference and post-structuralism, such as Nietzsche, Spinoza, Foucault, Deleuze, Guattari, among others. This dissertation operates three conceptual movements: first, we present the common world, how the ways of life are controlled by power in a sense of transcendent individuation and the symptoms related to it; then we make a call for desertion and resistance to these operations to capture power; and, finally, we seek to think of safe ways for the immanent consistency of a free and powerful subjectivity.

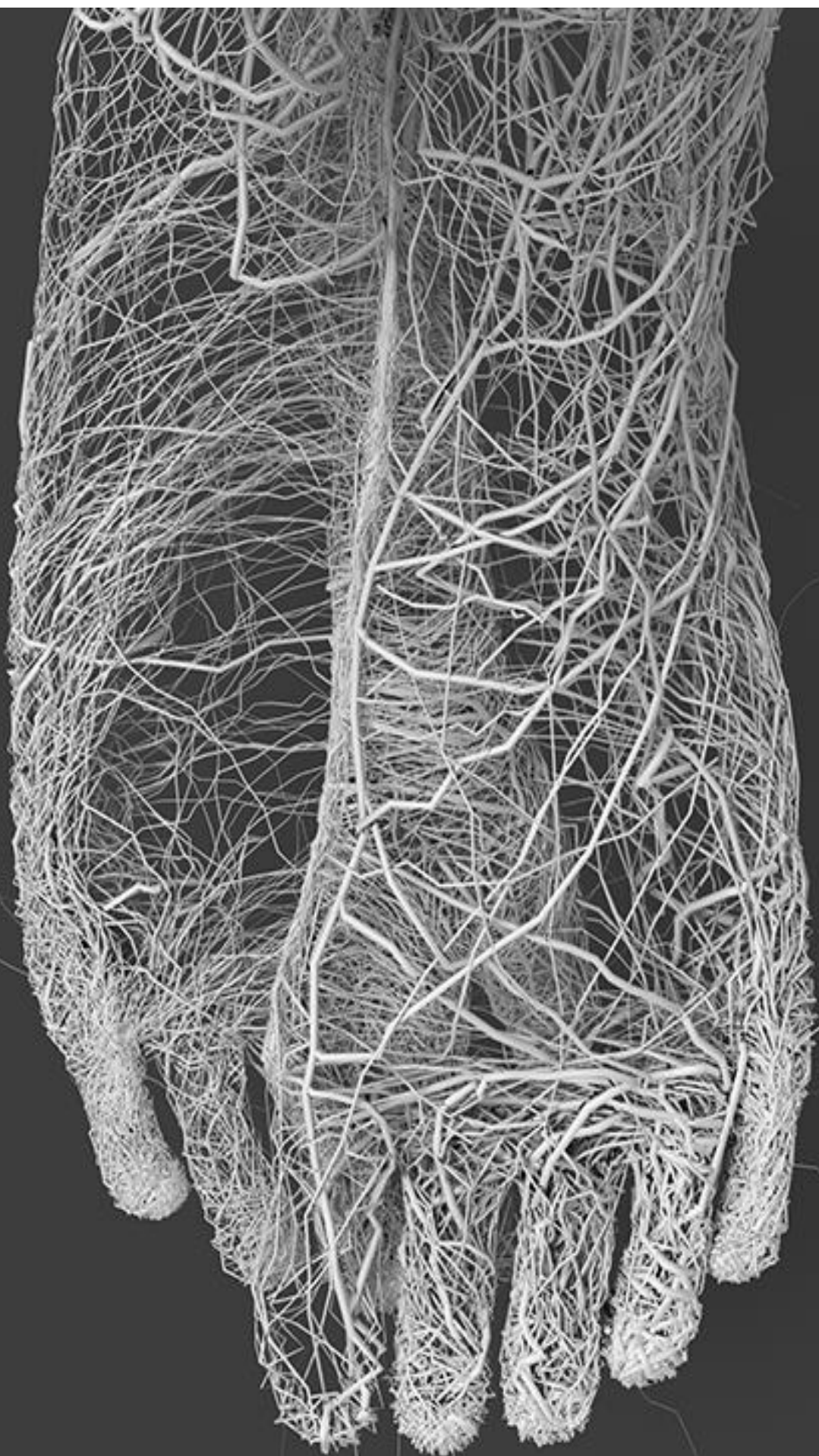
Key-words: *Subjectivity; Singularity; Immanence; Resistance*

Sumário

Prólogo.....	10
Modelização e sintomas das subjetividades contemporâneas.....	15
Introdução aos conflitos: Indivíduo x Singularidade, Transcendência x Imanência	
O Eu à imagem e semelhança de Deus: sobre o pedestal religioso	
O Ego à imagem e semelhança dos Ídolos: sobre a esteira da máquina capitalista	
A produção da desigualdade e individualidade: do presente com ausência de presença	
Chamada para singularização: por uma reexistência imanente	
Solidão e Diferença: d e s e r ç ã o e s.....	37
Eu preferiria não	
A montanha de Nietzsche	
A floresta de Heidegger	
A ilha de Deleuze	
Desertando ao jogo do poder	
O desfecho do tirano e o campo de forças.....	58
Quando a fantasia dos ideais transcendentais se rasga	
Liberação do fantasma e a potência subversiva da profundidade	
Alcançando a superfície com a arte e a produção de sentido	
Desorganismo no corpo do desejo e o grande risco	
A conversão de Spinoza: potencia, liberdade e saúde	
Considerações finais.....	80
Referências bibliográficas.....	89

Essa dissertação traz ilustrações da série *Papilarnie*, do artista plástico Janusz Jurek, o que poderá servir à imagem do pensamento que traçamos aqui. Em cada início de capítulo há uma ilustração cujo movimento expresso tem relação com a passagem conceitual em questão do texto. Vale destacar, ainda, que, para fins de imersão ao movimento subjetivo de singularização que a pesquisa impele, as ilustrações são acompanhadas de poemas de nossa autoria, alguns deles já publicados no livro *Vida Ávida*, parcialmente escrito em concomitância com esta pesquisa.

Prólogo



O processo a partir do qual o sujeito vem a ser o que é constitui uma questão perscrutada ao longo da história moderna. Nisto toda uma tradição filosófica do pensamento ocidental se esforçou para atribuir ao sujeito uma “natureza humana”. Em tal empenho foram elaboradas noções de substância, essência e estruturas psíquicas universais, por meio das quais muitas vezes organizou-se uma compreensão ontológica que enxerga no sujeito uma base de realização imutável. Aqui, em contraposição, compreendemos o sujeito como polimorfo, isto é, como possibilidade imanente de vir-a-ser múltiplas formas de existência num constante processo de arranjo e desarranjo, e é justamente essa capacidade de diferenciação e criação que trazemos pro foco dessa dissertação.

As noções de *singularização* e de *plano de imanência* são a base fundamental de investigação desta pesquisa, são aquelas que poderíamos falar que se trata do nosso “objeto” de análise. Todavia, vale dizer, a singularidade não é um objeto que possa ser medido pela ciência. Mesmo nas ciências mais exatas, como matemática, física ou geometria, a singularidade diz respeito ao princípio de criação relacionado ao infinito, aquilo que por excelência não pode ser mensurado, o que frequentemente leva a discussão para um viés metafísico ou artístico. Por singularidade entendemos um princípio móvel de diferenciação e expansão inerente à multiplicidade da vida. Assim, o objetivo desta pesquisa não está em definir algo que não tem medidas. *O esforço deste trabalho teórico está em pensar em modos de fazer a manutenção dessa dinâmica de realização múltipla e imanente em nós.*

Mais do que pensar o que é uma singularidade, o desafio dessa pesquisa é entender como ela se manifesta na linguagem humana, o que a retarda, o que a impulsiona, o que a leva para caminhos de morte ou vida, como ela encarna no sujeito através dos devires. Com Nietzsche, Spinoza, Foucault, Deleuze e Guattari, entre outros, entendemos que o problema ao qual o processo de singularização deve enfrentar não é o poder, mas as relações de dominação dele; que o problema não é a moral, mas determinadas morais apegadoras da vida; que o problema não são os signos, mas as palavras de ordem que os determinam; que problema não é o Eu, mas determinado modo identitário de o confeccionar.

Essa pesquisa não se chama *Em busca da singularidade perdida* partindo do pressuposto que a singularidade seja um atributo isolado que se possa perder de todo. Acreditamos, no entanto, que o potencial criativo da singularização vai sendo perdido aos poucos ao longo da vida, sendo aprisionado sob uma trama pessoal, um roteiro individual composto pelas fantasias subjetivas, por roupas de palavras, tecidos de signos costurados ao longo do tempo. Com Nietzsche, entendemos que algumas morais, a cristã sobretudo, não são senão as roupagens que buscam um suposto melhoramento do homem escondendo sua “animalidade” ou “pecado”. Acontece que, pela quantidade de palavras de ordem amarradas socialmente, algumas morais acabam por tornar a existência rígida. As camadas transcendentais, os modelos exteriores que usamos para confeccionar o “eu”, que usamos para imitar os ídolos, a máscara que usamos para ser a imagem e semelhança de Deus, vêm a tamponar o fluxo de nossa singularidade ou plano de imanência. Assim, as noções de individuação e transcendência, sendo movimentos contrários aos de singularização e imanência, se afiguram como o conflito com o qual lidamos ao longo de todo o texto.

Aos modos de Nietzsche, quando diagnosticou a decadência do “rebanho” de sua época para sugerir uma superação do homem, identificamos alguns destes modos que continuam se processando. Além do platonismo-cristianismo, mostraremos também operações mais recentes, como o processo de subjetivação capitalista que opera tornando-nos empresários de nós, individualistas e concorrentes; e também as consequências intrínsecas ao projeto moderno de modo geral, como o avanço industrial e tecnológico em seu paradoxo de nos conectar e afastar das pessoas e “do mundo”. O movimento desse texto busca, pois, articular conceitos para violentar determinadas imagens morais do pensamento cuja práxis serve às maquinarias de subjetivação que tomam para si os fluxos desejantes dos sujeitos. Assim nos colocamos a questão: *Como reexistir ao presente? Como consistir um modo de vida ativo e capaz de furtar-se às modelagens de existência do nosso tempo?*

Vale destacar que, por *vida ativa*, dizemos de uma vida que se produz por ela mesma. No sentido comum do termo, viver já implica necessariamente uma “atividade”, embora esta não garanta qualidade positiva ou saudável. Acreditamos, com Spinoza e Nietzsche, que seja necessário cultivar a vida com critérios éticos que não levem em consideração quaisquer sistemas de juízo transcendente, metafísico ou moral, mas critérios de intensidade que partem do reconhecimento de que não na conservação, mas

na diferenciação se fortalece a vida. Deste modo, ao sugerir uma vida ativa, apostamos na atividade afirmativa de uma existência que, para além dos ideais modelizantes, toma a si como princípio de criação ou singularização numa experiência de automodelagem subjetiva.

A liberação ou manutenção do processo de singularização é uma jornada imanente no sentido que vai atravessando, camada por camada de significâncias, os ideais transcendentais em direção ao centro de distribuição nômade da subjetividade do sujeito. As noções que dizem desse processo de singularização ou consistência do plano de imanência e seus limites serão desenvolvidas ao longo do texto, irão aparecendo com maior nitidez e densidade na medida em que o próprio movimento do texto as descobre sob as camadas que a pesquisa precisa cavar. Cada capítulo e subcapítulo deste texto cumprem a função não só de libertar o fluxo da singularização mas de preservar a segurança de seu movimento.

Modelização e sintomas das subjetividades contemporâneas



00h00

ano novo

artifícios na varanda

estou só, com todos que sou

o vento traz a serena lágrima

já não posso controlar o vício em sentir

quem dirá a realidade

acho que de tanto fugir de mim já não existo

e que talvez nunca o tenha

pois, sendo, sempre fui um personagem

que, de tantos, já me erro nas palavras

mas pudera

primeiro inventado pelos pais

e assim sucessivamente, pelos pares

pelos lares, pelos bares, pelos ares

pilares de areia sobre poços de feijão

mesas em que sentam-se in~certezas

miragens do deserto onde escutei o vento gritar

já rouco, o que Rimbaud há muito dizia

“eu é um outro”¹

um outro

02h00

fecham-se as cortinas

já posso descer

mas todos se foram

não tem mais jeito

já perdi o controle da vida

sinto-me enrolado em mil fitas

cego e vulnerável no paradoxo de medir

a importância das coisas

ah

¹ Verso escrito por Arthur Rimbaud, em carta a Georges Izambard em 13 de maio de 1871. Cf. RIMBAUD, Arthur. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.

a importância das coisas
já não posso segurar as pontas
pelo que devo cair em mim
levo o peso dos dias nas pálpebras
mas não consigo dormir
já são seis da manhã
as madrugadas de insônia são o próprio inferno
abrindo as gavetas do tempo
com olhos de fogo
as lágrimas de raiva não refrescam
o ardor da existência
há uma fissura que atravessa o tempo
fendendo a superfície das páginas viradas
não adianta deitar
cansado na cama do presente
com a cabeça no travesseiro do futuro
e o ego encoberto pelo manto do passado
chora agora
ó tempestade pesarosa
que a chuva me toca com pés de algodão
chora agora
enquanto sigo atrás do sono
deixando as pegadas do esquecimento
em meus ossos
chora agora
que vou descansar
com minha alma de pelúcia
esta dor de cabeça me pesa sobremaneira
o sol já nascendo para atormentar minha insônia
os pássaros já ensaiam o riso
as ideias me invadem sem limpar os pés
minha consciência escorre pelos dedos do juízo
eu só queria dormir
mas multidões bradam em meu quarto

tenho nojo do bicho homem civilizado nas malhas da razão
você está certo, Bartleby,² eu também preferiria não
aliás, eu preferiria dormir e nunca acordar
a passar horas mergulhando no espelho
no fundo vendo que meu rosto lânguido fora desenhado
por Egon Schiele
vejo toda a humanidade caída no abismo dos meus olhos
e choro e entendo que meu pesar foi escrito
por Dostoiévski
lavo a face incontáveis vezes com o sabão da convalescença
e com a pele já supersensível fecho os olhos ardidos
e no escuro grito
onde está, meu amigo Nietzsche?
e agora que o horizonte some?
onde está a ponte para além do homem?
não me venha, Leminski, falar que “isso de querer
ser exatamente aquilo que a gente é ainda vai nos levar além”³
o que a gente é, afinal?
an?
o que eu sou?
Fernando me sabe
que sou um “fantoche absurdo
da feira da minha ideia de mim”⁴
mas paguei tão caro por ele
quer dizer, por mim
quer dizer
eu só queria ser reconhecido
mas da janela de Álvaro pude ver “o destino conduzir
a carroça de tudo pela estrada do nada”⁵

² Cf. MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escriturário: uma história de Wall Street*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

³ LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

⁴ PESSOA, Fernando. “Saudação”. In: *Poemas de Álvaro de Campos: Heterônimo de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 137.

⁵ PESSOA, Fernando. “Tabacaria”. In: *Ibidem*, p. 205.

obrigado, Fernando
me venci na batalha do íntimo
mas sinto uma perna presa nas ruínas
da minha imagem narcísica
pelo que não consigo colher os louros sem sangrar
mas para que louros?
inda quero reconhecimento?
estou doente da ideia
toda essa maquiagem me sufoca
vou jogar-me nesse rio que passa
pra ver se esfria o delírio da febre
ahhhhhhhh
eis a corrente da vida re~movendo a fantasia do desejo
com a borracha do tempo
ó fluxo que me leva e lava, ó força que me embala
no longo dessa jornada me deixe no córrego de casa

Introdução ao conflito: Individualidade x Singularidade, Transcendência x Imanência

Começamos colocando o problema com o último texto de Gilles Deleuze, decerto o mais complexo e fecundo para pensar o tema da imanência. No pequeno texto “Imanência, uma vida...”, escrito pouco antes de cometer suicídio, Deleuze sintetiza, como quem busca lançar um olhar derradeiro à própria obra, a questão em torno da qual conceituou noções fundamentais para essa pesquisa, como individuação, singularização e imanência. Depois de uma longa trajetória intelectual, na qual remontou a autores como Nietzsche, Spinoza, Bergson, Hume, entre outros, para articular uma filosofia da diferença, Deleuze se lança novamente à questão primordial que atravessa toda a sua obra, que é pensar o sujeito em sua relação de fuga das transcendências modelizantes em direção a um plano de imanência que seria o movimento de singularização próprio da vida.

O que é a imanência? uma vida... [...] A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. [...] Trata-se de uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida...⁶

A imanência é o fluxo da vida, é todo o possível, o potencial ou a virtualidade de tudo o que pode ser criado. A imanência comporta inúmeros acontecimentos por vir. Sempre que estamos vindo a ser algo novo, nos tornando diferentes do que somos, estamos, temporariamente, consistindo nosso plano de imanência. Mas para falar de consistência de um plano de imanência, de criação, de diferenciação, é preciso entender o seu conflito, aquilo que limita e barreira ao qual se deve resistir e escapar, isto é, os valores transcendentais que buscam controlar a vida. O que impede os movimentos nômades que dão consistência à imanência é o eu fixado ao ideal transcendente, amarrado a um modelo exterior. Imanente se refere ao interno, ao que emana como fluxo de dentro pra fora. Transcendente, por sua vez, se refere ao externo, ao que vem como modelo de

⁶ DELEUZE, Gilles. “A imanência: uma vida...”. In: *Educação & realidade*, v. 27, n. 2, 2002.

fora e se fixa dentro. O verbo que diria do movimento da imanência é “criar”, ao passo que o da transcendência é “copiar”. A sensação, por exemplo, é imanente, antecede a elaboração conceitual e somente depois se expande ao fora através da expressão. Já a lei, a moral, ou quaisquer modelos dados de interpretação e conduta são transcendentais, operam uma contração e raramente uma expansão. A imanência multiplica e distribui, ao passo que a transcendência tem uma tendência de estruturar, unificar e totalizar.

O plano de imanência é composto por singularidades, as quais, quando liberadas da individuação transcendente, disparam ou emanam os fluxos de devires que vêm a consistir, quando positivados numa ética, um acontecimento ou produção de sentido na imagem do pensamento do sujeito que, por sua vez, se expande e distribui nessa atualização da potencialidade. A filosofia da diferença poderia ser chamada de filosofia da imanência, ou da singularidade, do devir, do acontecimento, bem como a esquizoanálise, sua aplicação clínica, poderia ser chamada de análise da singularidade ou da diferença, e assim por diante. São conceitos ligados entre si e que se pressupõem, embora um possa vir antes ou depois do outro no movimento geral da singularização. São noções que remetem ao princípio de criação, que na psicologia de influência pós estruturalista vem a ser a produção de sentido e expressão frente a experiência de automodelagem subjetiva, famosa sob as máximas “criação de si como obra de arte” ou “poeta da própria existência”.

Nesta pesquisa queremos sugerir a produção de uma subjetividade que está em multiplicidades de processos, e não uma que parta de um indivíduo, de um ego totalizante, um centro fixo. Acreditamos que a forma do eu precisa ser desfeita, porque ela é constituída pelas morais que precisam dela para nos controlar, e para criar essa identidade em nós nos implantam um modelo transcendente que tampona nosso campo criativo com o peso de um ego rígido a impedir a passagem dos devires e acontecimentos no plano de imanência.

Há dois extremos da subjetividade, o da alienação, opressão, dominação, e, no lado oposto, a singularização, a criação, a expressão. Para Félix Guattari, parceiro de empreitada de Deleuze, existem essas duas direções por meio das quais uma subjetividade pode seguir. Nas palavras dele, o modo de vida do indivíduo

[...] oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de

expressão e de criação, no qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização.⁷

Queremos mostrar que não existe uma unidade da pessoa, um “Eu” unificado, mas apenas uma imitação, uma tentativa de unificação, pois, conforme Guattari, “o indivíduo, o ego ou a política do ego, a política da individuação da subjetividade, são correlativos de sistemas de identificação os quais são modelizantes”.⁸ Todavia, Guattari nos alerta que não podemos cair num mito de singularidade primária isolada dos vetores transcendentais de individuação.⁹

Conhecer os vetores, as camadas, os filtros, as fantasias, é um caminho necessário, não para se encaixar na estrutura, mas para a desfazer e redistribuir, uma vez que o que vai caracterizar um processo de singularização é “que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas”.¹⁰ Captar os elementos do contexto modelizante para o subverter consistiria em identificar as tecnologias de dominação do poder, cuja operação não é senão uma produção de subjetividades em série. Uma vez que se percebe fantasiado sobre as esteiras do poder é possível, enfim, “livrar-se dessa espécie de redundância, de serialidade, de produção em série da subjetividade, de solicitação permanente a voltar ao mesmo ponto”.¹¹

A esse respeito, Michel Foucault é um grande aliado para nos ajudar a entender como o poder veio operando os regimes de dominação para fabricar subjetividades ao longo do tempo. Se pensarmos com Foucault, cuja obra não foi senão “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos”¹², e considerarmos que o poder nos domina “impondo-nos uma individualidade, uma identidade”¹³, precisamos primeiro compreender que nós, enquanto indivíduos

⁷ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 42.

⁸ Ibidem, p. 47.

⁹ Cf. Ibidem, p. 46: “Pode acontecer de processos de singularização portadores de vetores do desejo encontrarem processos de individuação social, de culpabilização e de entrada na lei dominante. Creio que a relação entre singularidade e individualidade fica melhor colocada dessa forma, e não numa disjunção absoluta, que implica o mito de um retorno à singularidade pura, a uma pura conversão ao processo primário.”

¹⁰ Ibidem, p. 55.

¹¹ Ibidem, p. 63.

¹² FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 273.

¹³ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. p. 662, tradução nossa.

assujeitados, não podemos ser fundamento para a resistência, uma vez que precisamente nós, enquanto indivíduos identitários, somos produto do poder.

Creio que, hoje, a individualidade é completamente controlada pelo poder e que nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder. Dizendo de outro modo, eu não creio que a individualização se oponha ao poder, mas, pelo contrário, eu diria que nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um, é efeito e instrumento do poder, e o que este mais teme é: a força e a violência dos grupos¹⁴.

Trata-se de uma despolitização por meio da individualização, um investimento político no qual o poder nos produz e domina como indivíduos dotados de identidade. Mas as maneiras através das quais o poder opera essa subjetivação individuada variam e se atualizam como qualquer tecnologia. As sociedades se constituem como fábricas equipadas com máquinas e tecnologias de assujeitamento, o que muda ao longo do tempo é o modo de operar e o maquinário de que dispõem para produzir um modo de viver ao homem. Em *Vigiar e punir*, Foucault nos mostrou que, nos séculos XVIII, XIX e no início do século XX, as sociedades ocidentais se compunham como *sociedades disciplinares*, sendo o confinamento a condição basilar para o assujeitamento do homem.¹⁵ Precisava-se, sobretudo, da estadia dos sujeitos em meios fechados, como família, escola, fábrica, prisão, etc., a partir de onde os corpos são docilizados. O confinamento, em outros termos, constituiu nas sociedades disciplinares a condição privilegiada para o pleno exercício do poder.

Mas hoje, no século XXI, tais tecnologias estão avançadas, a sociedade disciplinar veio sendo sofisticada ao que Deleuze chamou *sociedades de controle*¹⁶, cuja principal operação sobre os sujeitos intervém sobre seus processos desejantes, ou seja, as maquinarias do poder já não precisam confinar os corpos em espaços-tempos pré-determinados para os dominar, uma vez que passou a os controlar em campo aberto. As sociedades, no entanto, não deixaram de ser disciplinares para se tornarem de controle, ambos os modos de subjetivação coexistem. Tal como um sistema operacional da computação continua sendo usado mesmo após suas novas versões terem sido lançadas, os antigos sistemas de dominação do poder continuam sendo processados junto às novas tecnologias de sujeição.

¹⁴ Ibidem, p. 663, tradução nossa.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 219.

Sigamos, pois, explorando as principais maquinarias contemporâneas, analisando as maneiras através das quais o poder fabrica nossa subjetividade dando unidade àquilo que chamamos “Eu”, para que assim possamos identificar aquilo que nos afasta de nossa capacidade de nos criar.

O Eu à imagem e semelhança de Deus: da cópia sobre o pedestal

O que faz perdermos nossa singularidade são os modelos os quais imitamos, o que nos faz ser copiadores do outro e não criadores de nós. A própria história da criação do clero revela o esforço de apagar a singularidade das pessoas para obter a obediência delas. As religiões do ocidente criam uma doutrina dualista de um deus transcendente e ausente para a igreja exercer poder sobre o rebanho. Curiosamente, um mito com máximas de imanência, tais como, “Eu estou no Pai e o Pai está em mim... O Pai está em vós e vós estais no Pai... Vós sois deuses... Vós sois a luz do mundo... O Reino de Deus está dentro de vós”, é transformado numa religião transcendente.

O poder eclesiástico separou o deus do homem e impediu que o homem pudesse ter um acesso direto a deus. Os fiéis precisam ser dóceis aos seus pastores e sacerdotes, os quais fazem a intermediação deles com deus. Ao longo do tempo, esse saber mitológico é manipulado pelos tiranos para controlar o povo. O reino de deus, que estava dentro do homem, que por sua vez era o próprio deus, passa a estar no céu, e assim surgem pessoas responsáveis para controlar as condutas e vigiar os desejos para lhes permitir ou não o acesso. Assim só é possível chegar ao reino divino com a obediência a uma série de normativas, o juízo de Deus. Não é à toa que o criador do clero foi um imperador, Carlos Magno, que ganhou poder e se tornou imperador justamente a partir da criação do clero¹⁷. Criou seu império criando e controlando quem controla o desejo das pessoas.

Não sem razão Nietzsche afirma que o cristianismo é um platonismo para as massas. Tomemos aqui o famoso exemplo da caverna de Platão. Usemos a interpretação que enxerga o interior da caverna como uma metáfora para o sensível (o corpo, o não pensante, a ignorância da escuridão, a aproximação com o animal) e o exterior da caverna

¹⁷ Cf. “Transcendente e Imanente” e “O clero vive do pecado”, In: ROHDEN, Huberto. *Roteiro Cósmico*, 2ª edição, São Paulo: Alvorada Editora, , 1985.

como uma metáfora para a inteligência (a ideia, o discernimento da luz, a aproximação com Deus). O movimento platônico consiste em distinguir a essência e a aparência, sendo o intelectivo a ideia ou a cópia dessa essência ou modelo, e o simulacro um erro de reprodução: a cópia seria o autêntico, e o simulacro não.

Como Deleuze mostra no paradoxo sobre “Platão e o simulacro”, no livro *Lógica do sentido*

As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude [...] Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se 'insinuar' por toda a parte.¹⁸

Podemos entender que no movimento platônico, que equivale ao cristão, se seleciona as imagens do pensamento através do critério da identidade ideal, do modelo de ser e pensar, e nisso deixa de modo encoberto no inconsciente todas as imagens destoantes, os simulacros, uma vez que esses sujariam a imagem do modelo ideal. “A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança. [...] Deus fez o homem a sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem.”¹⁹. Mancha-se a essência, a alma, o espírito, a consciência que deveria estar de acordo com o juízo de Deus. Disso se tem vergonha do simulacro e se tenta escondê-lo, dando a ele um caráter de fantasma que cometeu uma subversão contra o pai.

Tudo que não é uma boa cópia do ídolo, tudo que não é minimamente feito à imagem e semelhança do pai, tudo que macula a imagem de deus é morto e torna-se de alguma maneira um insuportável fantasma²⁰ desfigurado no porão da consciência. E esse é o movimento principal que o poder usa para controlar nosso desejo: nos oferece ídolos ou deus os quais tomamos como modelo a ser imitado, modelos transcendentais, acima do humano, perfeitos, impossíveis de serem alcançados. Os dois maiores poderes produtores de subjetividades a que estamos tentando resistir aqui operam dessa forma, muito embora com estratégias diferentes, uma vez que o capital produz uma série cada vez maior de

¹⁸ DELEUZE, Gilles. “Platão e o simulacro”, In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015, p. 262.

¹⁹ Ibidem, p. 263.

²⁰ A noção de fantasma ganhará bastante importância para essa pesquisa e será desenvolvida no último capítulo.

ídolos a serem consumidos e imitados, e a religião apenas um deus do qual somos feitos à imagem e semelhança (que devemos manter a todo custo).

Do eu a imagem e semelhança dos ídolos: na esteira da máquina capitalista

Quando o pedestal se quebra, nos afastamos do Deus transcendente e voltamos a ter contato com a terra, com as raízes, com a imanência. Mas quando a ciência moderna mata Deus e a arte acaba com a escultura e o pedestal²¹, havendo uma falência do absoluto divino e concreto em proveito da subjetividade pessoal e abstrata, o capital tão logo vende os mais variados ídolos humanos. Mas não nos enganemos, não é porque o modelo não é mais único que os sujeitos se livram da transcendência, como Guattari sugere, a subjetividade produzida pelo capitalismo também é “serializada, normalizada, centralizada em torno de uma imagem, de um consenso subjetivo referido e sobrecodificado por uma lei transcendental.”²²

Nas sociedades de controle – com os computadores, os smartphones, a internet e o avanço do marketing – enredamos nosso desejo a regimes de signos cada vez mais ideais ou transcendentais. A dinâmica mudou, os poderes que dependem da produção e manutenção de específicos modos de subjetividade, agora, neste novo cenário, precisam vender tais modos de vidas ideais para atraírem para si o nosso desejo. Se antes, nas sociedades que operavam sobretudo através do modelo disciplinar, um jovem, por exemplo, via-se forçado a frequentar uma escola onde se qualificaria com um “saber fazer”, hoje ele poderia se furtar a esse espaço, quem sabe por inspiração de um ídolo da informática que abandonou as instituições educacionais e fez uma fortuna trabalhando em seu aplicativo. Contanto que este jovem arrume seus meios de produzir e consumir, por mais que sua família e o Estado (essencialmente disciplinares) reprovem e busquem reprimir tal comportamento, a grande máquina capitalística (essencialmente de controle) ficará satisfeita em tê-lo em sua esteira semiótica.

Nas sociedades de controle o poder interpenetra os espaços, instaura um tempo contínuo, deixando-nos enredados numa espécie de formação constante, prisioneiros em

²¹ Cf. MADERUELO, Javier; *La pérdida del pedestal*. Cuadernos del Círculo, Madrid 1994.

²² GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 48.

campo aberto. Para Deleuze, a operação do controle está em toda parte, pois a linguagem do controle “é feita de cifras, que marcam o acesso ou a recusa a uma informação”²³. Introduzindo cifras, certos códigos, determinados regimes de signos, enfim, é que as sociedades de controle gerenciam a subjetivação de acordo com suas precisões, ao passo que desenham as linhas a partir das quais fundamos o modo de enxergar e desejar a vida. Segundo Deleuze e Guattari, “o desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, só há desejo agenciando, agenciado, maquinado”²⁴. Nas sociedades de controle usa-se, pois, um poder que incita, que produz modos de vida almejados, isto é, um poder que opera via gestão do desejo.

No contexto ocidental contemporâneo, tão marcado pelo capitalismo, esse modo de subjetivação nos salta aos olhos, pois a máquina capitalista vigora nessa relação tecnologia-sujeito, cuja principal conexão é o poder e o desejo. Segundo Deleuze e Guattari, o que é imprescindível para o pleno funcionamento do capitalismo não é o capital, como quer Marx²⁵, mas antes e sobretudo as subjetividades que desejam este sistema²⁶. Um exemplo disso, como mostram Guattari e Rolnik, é que,

Quando uma potência como os Estados Unidos quer implantar suas possibilidades de expansão econômica num país do assim chamado Terceiro Mundo, ela começa, antes de mais nada, a trabalhar os processos de subjetivação. Sem um trabalho de formação prévia das forças produtivas e das forças de consumo, sem um trabalho de todos os meios de semiotização econômica, comercial, industrial, as realidades sociais locais não poderão ser controladas.²⁷

Antes de mais nada, produzem o *american way of life*²⁸: convidam os sujeitos para o show do consumo, fazem acreditar que é qualidade de vida e, por conseguinte, engendram a primazia do bem-estar econômico. A máquina capitalista é uma máquina semiótica, de linguagem organizada essencialmente por signos, que nos faz desterritorializar, ao passo que oferece outros territórios; faz descodificar, ao passo que nos oferece outros códigos; nos faz diferenciarmos, ao passo que captura nossos fluxos

²³ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Editora 34, 1992, p. 226.

²⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, p. 78.

²⁵ Cf. MARX, Karl. “O processo de produção do capital”. In: *O Capital: Crítica da Economia Política*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

²⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

²⁷ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 36.

²⁸ O *american way of life* (estilo de vida americano) foi desenvolvido na década de 1920, amparado pelo bem-estar econômico de que desfrutavam os Estados Unidos. O sinal mais significativo deste *way of life* é o consumismo, materializado na compra exagerada de eletrodomésticos e veículos.

desejantes. Não à toa Deleuze e Guattari advertem que “a linguagem é caso de política antes de ser caso de linguística”²⁹.

Acontece que esses modos de vida vendidos pelo capitalismo nem sempre são saudáveis, muito pelo contrário, se formos olhar as estatísticas recentes sobre as taxas de suicídio teremos uma noção disso. Em 2014, o diretor da Organização Mundial da Saúde (OMS), Tedros Adhanom Ghebreyesus, em comunicado público, disse que 800 mil pessoas cometem suicídio todos os anos no mundo, o que equivale a uma a cada 40 segundos. Diz ainda que, entre a faixa etária de 15 e 29 anos, o suicídio já é a segunda principal causa de morte, ficando atrás somente dos acidentes de trânsito.³⁰

Acreditamos que, tal como dissemos que no movimento platônico e religioso aquilo que não se afigura como semelhança ao modelo se torna insuportável, o mesmo acontece com o processo de subjetivação capitalista. Como Guattari indica

A culpabilização é uma função da subjetividade capitalística. A raiz das tecnologias capitalísticas de culpabilização consiste em propor sempre uma imagem de referência a partir da qual colocam-se questões tais como: “quem é você?”, “você que ousa ter opinião, você fala em nome de quê?”, “o que você vale na escala de valores reconhecidos enquanto tais na sociedade?”, “a que corresponde sua fala?”, “que etiqueta poderia classificar você?”³¹

Frente as dívidas identitárias o sujeito que não consegue se adequar ao modelo paga com o próprio sofrimento, se isola, tem vergonha de si, entra num processo de reprovação subjetiva e autosabotamento. “A segregação é uma função da economia subjetiva capitalística diretamente vinculada à culpabilização.”³² O sujeito que, por exemplo, passou toda a vida idealizando atingir tal posição, digamos que a de escritor, por qual esperava ser reconhecido, a qual dizia publicamente ser o seu sonho, mas que, por incapacidade ou ironia do destino nunca fora aceito por nenhuma editora, se isolará e definhará com o tempo. Tal sujeito, em seu pesar, percebe que é adulto e precisa levar uma vida comum, um trabalho normal, contrário ao lugar intelectualizado e artístico que sonhara. Mas depois de toda a prepotência idealizada com a qual ele se mostrava, tornou-se preferível a morte. Isso serve para qualquer sonho que se agencia aos modos narcísicos

²⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 97.

³⁰ Os números também foram divulgados pela OMS através de relatório em seu site oficial e no site da ONU, na véspera do Dia de Prevenção do Suicídio, dia 09 de setembro de 2018.

³¹ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 49.

³² *Ibidem*, p. 50.

do capitalismo, que torna as pessoas em empresárias de si numa lógica de competição com o outro.

Paradoxo do presente com ausência de presença

Maurizio Lazzarato ressalta a importância de reativar o conceito de *antiprodução* para compreender o contexto contemporâneo³³. Este conceito nos parece bastante fecundo para pensarmos as implicações decorrentes da subjetivação capitalista. Com a noção de antiprodução, Deleuze e Guattari promoveram uma ruptura em relação ao marxismo clássico, que fala apenas em produção, apontando que o processo de produção também é, no mesmo movimento, necessariamente um processo de antiprodução³⁴. A produção de riqueza no capitalismo, por exemplo, destrói o planeta. Mas isso não se aplica apenas a questões “materiais”.

No que diz respeito à produção-e-antiprodução de subjetividades, isso fica ainda mais evidente, uma vez que a aderência a determinada forma subjetiva suprime tantas outras maneiras de existir. Ao passo que se deseja um modo de vida, por conseguinte, deixa-se de desejar tantos outros, os quais muitos vêm a ser oposição, constituindo assim uma lógica de guerra. Tanto é que as tecnologias de poder “intervêm para fazer viver, ao mesmo tempo em que deixam morrer maneiras de existir ou admite-se até mesmo a morte de parcelas inteiras de grupos sociais”³⁵.

Uma vez que, como Deleuze e Guattari ilustram, “damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários”³⁶, ou seja, haja vista que sobre os corpos está se operando uma produção de subjetividades capitalísticas em tamanha proporção desde a mais tenra idade, a pergunta que precisa ser colocada é: o que está se antiproduzindo com isso? “A política coletiva”, responde Lazzarato, supondo que, com o advento do capitalismo neoliberal, introduziu-se na sociedade moderna uma lógica de mercado na qual os sujeitos tornam-se desiguais e individualistas³⁷. Um governo das

³³ LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades. Signs, machines, subjectivities*. Edição bilíngue. São Paulo: n-1 edições; Edições Sesc, 2014.

³⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

³⁵ HECKERT, Ana Lucia Coelho; DA ROCHA, Marisa Lopes. “A maquinaria escolar e os processos de regulamentação da vida”. In: *Psicologia & Sociedade*, v. 24, 2012, p. 85-93.

³⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 2*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 12.

³⁷ LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

desigualdades, vale dizer, que consiste precisamente em fazer dos sujeitos capital humano e empresários de si, para que assim concorram e, com efeito, produzam mais e mais fluxos a serem tomados.

A individualidade-e-concorrência contemporânea, em sua composição com o surgimento e avanço da cibercultura (a internet como um território existencial para subjetividade), nos parece ser uma junção das mais características no nosso tempo, operando um movimento no qual o homem moderno vem confundindo o mundo com a tela do celular. No belíssimo livro *Aos nossos amigos*, o Comitê Invisível nos mostra que

Não foi o mundo que se perdeu, fomos *nós* que perdemos o mundo e o perdemos sem parar; não é ele que *em breve* vai acabar, somos *nós* que *estamos acabados*, amputados, cortados, *nós* que recusamos alucinadamente o contato vital com o real. A crise não é econômica, ecológica ou política, *a crise é antes de tudo crise de presença*. A tal ponto que o *must* da mercadoria – o iPhone e o Hummer, em geral – consiste numa aparelhagem sofisticada da ausência.³⁸

Eis o paradoxo do presente com ausência de presença: “Será que é possível imaginar o deserto humano que foi necessário criar para tornar a existência nas redes sociais desejável?”³⁹. Talvez a consequência maior disso seja aquilo que Rolnik chamou de *corpo vibrátil em coma*. Quando o homem, em sua maneira de acessar a vida, dá um privilégio às formas em detrimento das forças, isto é, quando prefere se relacionar por meio de performances e interpretações semiológicas ao invés do afeto, o resultado não é outro senão a gradativa perda de intensidade e a incapacidade de lidar com o caos inerente à vida, estando assim sujeitado a ressentir.

Ora, uma subjetividade cujo corpo vibrátil está em coma não tem como reconhecer a crueldade da vida como causa de seu assombro: estando restrita ao conhecimento do mundo como forma e, portanto, ao mapa da forma vigente com suas figuras e seus conflitos de interesse, para encontrar uma explicação e aliviar-se, a subjetividade projeta no outro a causa de seu assombro, atribuindo-lhe a autoria da crueldade. O assombro se transforma em medo e desamparo. Mobilizada pela experiência da crueldade, mas passada pelo crivo desta interpretação, a força de resistência, ao invés de dirigir-se à afirmação e defesa das novas formas de vida que se fazem necessárias, será dirigida “contra” o outro.⁴⁰

³⁸ INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução: Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 Edições, 2016, p. 35.

³⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁴⁰ ROLNIK, Suely. “Fale com ele ou como tratar o corpo vibrátil em coma”. In: *Corpo, arte e clínica*, p. 231-238, 2004.

A vivência que passa pelo registro do ressentimento produz ódio, tornando o sujeito ressentido uma vítima da vida, num movimento enrijecedor que antiproduz ou impossibilita a diferenciação que poderia viabilizar uma condição mais potente. O ressentimento acaba por ser o fado daqueles que não conseguem fazer do caos um motor do novo. Mas quem quer caos, enquanto conserva, ensaia e performa um discurso e uma imagem de si para o show do Eu?

Acontece que, na incessante busca pela harmonia – na vã tentativa de evitar a crueldade da vida –, tende-se a performar para um público cada vez mais específico. Nisto, aos poucos, vai se estabelecendo uma relação de dívidas identitárias a tal ponto que todo desejo pela diferença transforma-se em culpa. O outro vira entidade, um ídolo a seguir, isso torna-se a satisfação. O outro é um espelho no qual nos refletimos para enxergar a nós mesmos, mas um espelho com consciência e que nos julga. Esse é o movimento do eu narcísico que quer ser visto e amado. Pergunta-se: “O outro é minimamente igual a mim? Não? Que tenho, então, a ver com ele? Pois que não venha me deformar!”. E assim, enquanto se atua por audiência, desfalece o presente por ausência de presença.

Por uma [re]existência imanente

Nosso desejo é frequentemente preenchido por algo ideal, por fantasias transcendentais. O poder cria/molda a instância “Eu” em nós a partir da imposição ou oferta de ídolos-modelos aos quais nosso desejo se agencia na tentativa de imitar, havendo nesse movimento um prejuízo que, com efeito, leva à falência da imanência. Em nossa cultura essa operação do poder pode ser constatada seja no modelo de sociedade disciplinar ou de controle. O preenchimento do desejo é realizado pelo capital na medida em que oferece produtos e modos de vida a desejar, ao passo que a religião preenche esse desejo com o paraíso do deus transcendente (caso o sujeito siga os mandamentos ou a lei do deus). Cria-se no sujeito uma narrativa sobre si a partir de referências transcendentais, que estão fora dele, seja o capital através dos inúmeros ídolos da mídia, seja a religião através do poder eclesial.

O exercício da disciplina ainda vem sendo o modo de dominação operado pela igreja: o poder eclesial instala um ideal transcendente em nós para tamponar nossa

singularidade e controlar nossa subjetividade ou modo de existência num exercício de poder vinculado à práxis filosófica platônica, no qual busca-se ser a cópia perfeita à imagem e semelhança de Deus, que para os adeptos é a própria essência, e que, se não for manchada pelo pecado, pelo não cumprimento da lei ou mandamento, ganhará o reino do céu. Já a operação do controle está em toda parte, há várias maquinarias, os mais variados modos de vida sendo vendidos, inúmeros ídolos a serem consumidos e imitados, estamos em muitas esteiras subjetivas, presos em campo aberto. Nosso modo de existir vem sendo fabricado por uma máquina semiótica que interpenetra e conduz nosso desejo a agenciamentos capitalistas. Tornamo-nos concorrentes numa lógica empresarial, individualistas, e evitamos participar da política coletiva. A “vida boa” tornou-se valorada como aquela que é invejada. Vivemos numa crise de presença, na qual por gosto de performar deixamos de nos afetar.

É de dentro deste novo cenário que precisamos pensar resistências que tornam a vida intensa, potente, livre e criadora. Tendo em vista os modos de subjetivação que se processam na atualidade, resta agora pensar:

O que precisamos fazer para salvar nossa imanência? O que podemos nós, nestes tempos de des-afeto e des-politização, para suscitar novos possíveis? Por onde começar a libertação da nossa singularidade que vem sendo tamponada por camadas idealizadas do “eu”?

Acreditamos que seja necessário, antes de mais nada, remontar ao projeto nietzscheano de inverter o platonismo com uma crítica da ideia em nome do sensível. Isto é, pensar em modos de cultivar a vida com critérios ético-políticos que não levem em consideração quaisquer modelos de juízo transcendente ou morais, mas, ao contrário, critérios de intensidade e imanência que partem do reconhecimento de que não na conservação, mas na diferenciação se fortalece a vida. E para remontar a esse projeto filosófico, usaremos sobretudo as filosofias de Deleuze e Guattari, que, em *O que é a filosofia*, afirmam:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça e nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor

transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida.⁴¹

Deleuze é um pensador que se vale de Nietzsche para afirmar que a filosofia platônica é a expressão de uma patologia que busca constantemente a fuga para o irreal⁴². Nietzsche foi o pensador mais destacado a se empenhar em mostrar que muitos valores morais que se interpõem entre o homem e o mundo são nocivos à vida. A tradição socrático-cristã, sobretudo, fora alvo recorrente das marteladas de sua filosofia, sob o pressuposto de que trata-se de uma tradição que deprecia a vida e despreza o corpo num processo que torna os homens fracos e afastados daquilo que podem efetivamente realizar. Para Nietzsche, “a cegueira diante do cristianismo é o delito por excelência contra a vida”⁴³, uma vez que a noção de alma fora inventada para desvalorizar o corpo, bem como o “mundo verdadeiro” da metafísica fora forjado para os homens desprezarem o único mundo que existe em proveito de um suposto “além”.

Esses ideais ascéticos – entre outros que foram buscados nas alturas com o bater de asas platônico – afastam o homem do mundo sensível, que na visão de Nietzsche é o mundo real. Tanto é que Zaratustra, ao modo dos cínicos, não pestaneja em falar ao próximo: “há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria”⁴⁴. Todavia, do mesmo modo que não é “o poder” que é ruim, mas determinadas relações de dominação, aqui precisamos dizer que não é “a moral” que é negativa para Nietzsche, mas sim aquelas nocivas, as apequenadoras da vida.

A historicidade dos valores, para Nietzsche, longe de ter fundamentação divina ou metafísica, é uma construção humana que precisa ser criticada a fim de que surjam valores afirmativos da vida. A este procedimento de análise das morais e inversão dos ideais mortíferos, Nietzsche chamou de *transvaloração dos valores*, que consiste no exercício de suprimir o solo no qual os valores negativos foram engendrados até então, em um movimento que o homem torna-se criador de si mesmo com a coragem de erigir novos valores voltados para a afirmação e, com efeito, intensificação da vida.

⁴¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 90.

⁴² DOSSE, François. “O Deleuzismo: uma ontologia da diferença”. In: _____. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010a, p. 131.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 127-129.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Dos desprezadores do corpo”. In: _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 35.

Aquele que suprime o solo dos valores e, por conseguinte, desprende-se, é o “espírito livre” capaz de fazer a difícil travessia de querer viver por experiência. Afinal, para Nietzsche, o homem é uma ponte entre o animal e o além do homem, e somente pode alcançar o outro lado – e vir-a-ser *Übermensch* – o espírito livre que desprende-se do solo e reconhece a si mesmo como travessia. A práxis ética da filosofia de Nietzsche poder ser tomada como o seguinte processo: a constante resistência aos modos de vidas enrijecidos; a inversão dos valores mortícios; e, enfim, o desprendimento que possibilita a travessia que leva à superação do homem.

Já Deleuze, herdeiro da filosofia nietzschiana, sugere à sua maneira uma ética que “pode ser compreendida através de dois movimentos que implica resistência e reinvenção”⁴⁵. O conceito de “linhas de fuga”, entre o vasto repertório conceitual de Deleuze, pode ser tomado como aquele que melhor define a orientação prática de sua filosofia⁴⁶. Para ele, toda realidade é composta por “linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação”⁴⁷. A linha de fuga é um movimento do processo desejante que escapa das significações dominantes, das idealizações, dos regimes de signos estratificados que capturam e aprisionam a vida em uma determinada forma através de uma ordenação estabelecida.

Traçar linhas de fuga é a prática de vida que Deleuze sugere para o homem resistir e ser criador de si mesmo, mas essa tarefa não é simples, não é algo que possamos fazer de um dia pro outro, uma vez que tem como desafio escapar precisamente do apego que temos aos ideais que usamos para montar a imagem que temos de nós: uma imagem que tenta imitar o ídolo, que busca ser a imagem e semelhança de um Deus transcendente, uma imagem tão confeccionada por e para um norte ou uma lei exterior que nos faz perder de vista nossa singularidade que fica abafada sob as idealizações que vestimos para nos apresentar como “Eu”.

Apostamos nas filosofias de Nietzsche e Deleuze porque elas investem no projeto de um acesso não conceitual à existência⁴⁸, alertando que a vida precisa ser experimentada

⁴⁵ VIESENTEINER, Jorge. “Deleuze: ética como resistência e reinvenção”. In: SGANZERLA, A.; FALABRETTI, E.; BOCCA, F.. (Orgs.). *Ética em Movimento*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 283-296.

⁴⁶ ZOURABICHVILI, François. “Linha de fuga (e menor-maior)”. In: _____. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: IFCH-Unicamp, 2004, p. 29.

⁴⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 18.

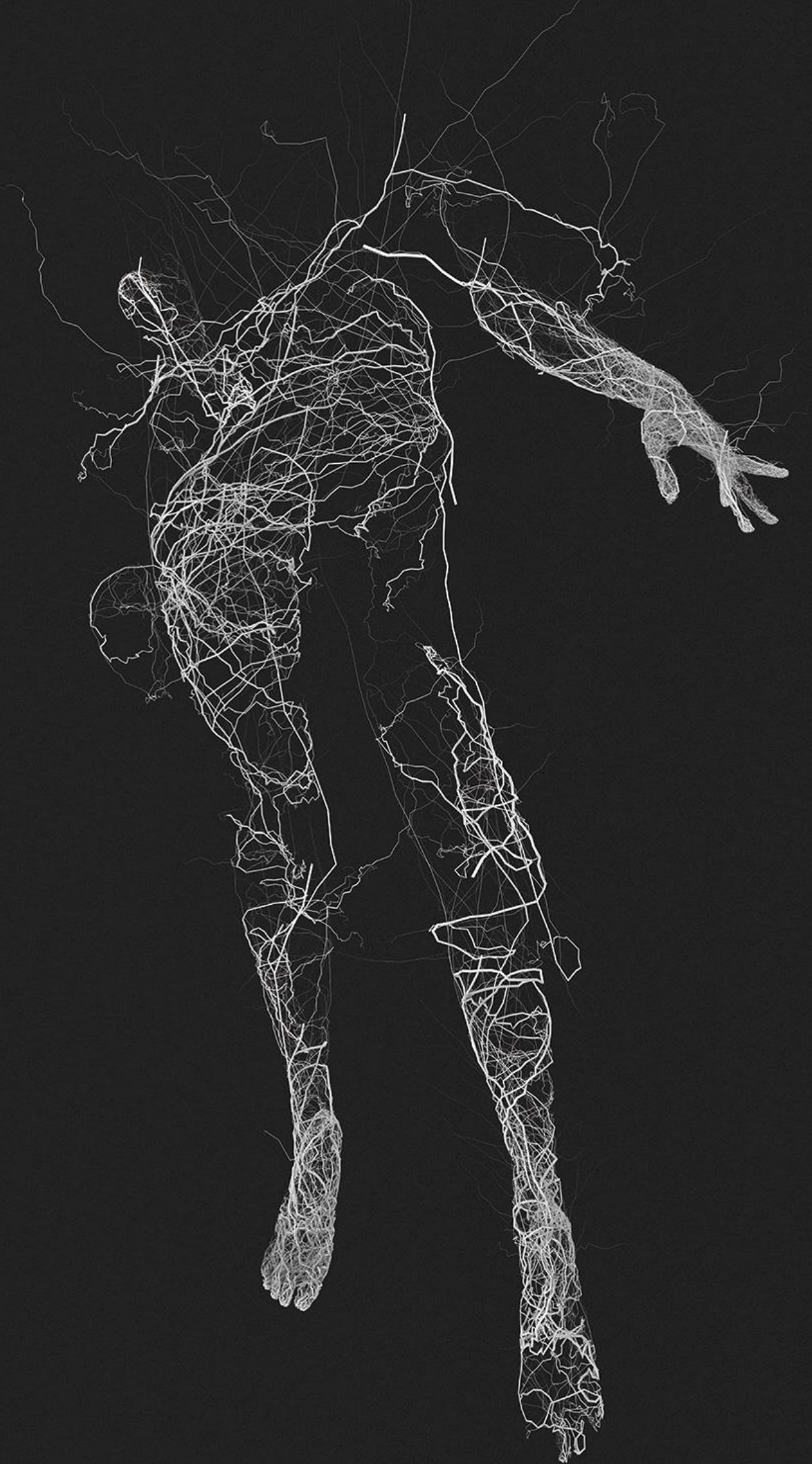
⁴⁸ Cf. VIESENTEINER, Jorge. “Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar”. In: *Discusiones Filosóficas*, v. 12, 2011, p. 187-204.

criativamente⁴⁹ ao invés de ser interpretada, considerando que aqueles que buscam compreender excessivamente o acontecimento – aqueles que anseiam ver com clareza tudo o que se passa –, além de correr o risco de uma codificação severa, acabam por se tornar ressentidos e vítimas da vida. Por isso, Nietzsche fala em termos de destruição, de quebrar os ídolos, de tornar ruína o solo dos valores que aprisionam o homem em uma forma de vida mortífera. Deleuze, por sua vez, diz em termos de evasão, de escapar dos códigos, de fugir dos segmentos duros que tornam a vida enrijecida.

Esse primeiro capítulo mostrou como nossa subjetividade é produzida através da idealização de um eu e termina agora nos deixando com um martelo numa mão e uma tesoura na outra. Por ora, é tudo que precisamos para continuar buscando nossa singularidade, e sabemos onde achá-la: na caverna onde fora deixada e soterrada pelo tempo, no corpo que foi coberto com as fantasias transcendentais. Agora, depois da cegueira da luz do fora, é o momento de voltar à escuridão interior, não para morar na caverna, mas para limpar e liberar nosso processo de singularização. Sigamos, pois há um pedestal religioso sob nossos pés para ser quebrado, há uma fantasia capitalística para ser desfiada.

⁴⁹ Cf. *Assim falou Zaratustra*, 2011, p. 82: “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve”.

Solidão e Diferença
deserções



“Quando hoje acordei, ainda fazia escuro
embora a manhã já estivesse avançada”⁵⁰
a dialética de Vinicius ecoa
no nevoeiro que em mim existe
“é claro que a vida é boa
mas acontece que eu sou triste”⁵¹
eu também, menino Manoel
“sou qualquer coisa judiada de ventos”⁵²
talvez meu fado seja andejar por aí sem máscaras
mas o vento insiste em tocar meu rosto com mãos de carpinteiro
posso sentir o rigor do tempo talhar a face
quão rígidos se pretendem os traços!
ah, toda essa fatalidade...
mas que busca um animal feito eu no teatro social?
reconhecimento, decerto
vede como gozam os espectadores dessa tragédia, dopados de semelhanças
vede a veemência com que aplaudem, esses seres mortícios
mas que faço pra sair dessa encenação se hoje tenho o nome impresso nos papéis?
eis o pranto do artista que ao enredo subjaz
ah, toda essa teatralidade...
que desvios fluam pelos palcos da vida!
pois assim tornar-me-ei criador de mim
inda hei de viver sem máscaras, disso sei
seja pela arte, loucura ou solidão
devagar ando devaneando a vagar
não me segurem, só vos peço isso
preciso voltar àquele lugar insignificante
eis o derradeiro esforço
voltar à casa donde há muito fugi iludido num bater de asas idealizado
voltar aos ares onde flui quando nada

⁵⁰ BANDEIRA, Manuel. “Poema só para Jaime Ovalle”. In: *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 166.

⁵¹ MORAES, Vinicius de. “Dialética”. In: *Poesia completa e prosa*. São Paulo: Nova Aguilar, 2004.

⁵² BARROS, Manoel de. *O livro das ignorâncias*. São Paulo: LeYa, 2013, p. 285.

sabe onde nada representa?
quer dizer, onde nada não representa nada?
pois a sina
travessia silenciosa
há muito barulho aqui entre vocês que me habitam
quando os criei lhes dando formas de Eu...
ah, quando os criei nos discursos sobre mim eu não sabia que seria esse infortúnio
e agora essa falação não me deixa dormir
mal posso dar sentido à voz do ser
o quê?
quem disse que minha consciência não suporta uma multiplicidade de vozes?
quem disse que as quero conscientes?
quem?
você?
logo você que me grita e se esconde em meio aos transeuntes?
logo você que me deixa no vácuo onde o vento em desvario ri?
mas tudo bem
não quero mesmo ser levado a sério
aliás, eu insisto, não me levem a sério
ei, você aí
o que cochichas às escondidas?
o que conspira com estes?
pensam que não os vejo à espreita nas sombras?
vão-se embora todos vocês com esta aspiração fascista, grupelho de merda!
o quê?
vocês não me levam a sério?
eu falei que não quero ser levado a sério?
era outro
com outro falava
como outro falava
por que vocês me vêm e insistem em se interpor?
sei-os se querendo em minha boca
ah, vida ávida, a vida
eu preciso partir Eu...

adE/us

e vocês que de alento me restam, sigamos nessa jornada
mas vede logo e bem que a vida é trágica
aprendei e alegrai-vos com isso
quando frio no deserto a febre do espírito canibal vem nas costas da brisa
estejamos atentos
estamos dados à violência de rasgar o pensamento com os dentes da imaginação
a arte, meus caros, é a fome de quem se quer inventado
estive tanto no futuro
atravessando ansioso a grande noite
escalando atrás do Sol ideal
que agora tão logo pela manhã
ao abrir a cortina do presente
me cega a claridade do tempo
e me perco nesse escuro raiar
enorme feixe de pensamento sem imagem
shiii
silêncio silêncio
o que é isso
shiii
há um ruído que se quer palavra
há uma voz profunda a me chamar
ouço o rumorejar das árvores
calma calma
não acredito
de novo não
arregalei os olhos para saber-me consciente
quis a melhor frequência e perdi a sintonia
e agora o dizer dissolve-se aos ecos
esvaindo-se no farfalhar das coisas não ditas
eu não consigo entender
estou a alimentar fantasmas com restos
como posso saber quem ronda
o que quer me dizer

será eu mesmo a me provocar
para além do limiar
será eu mesmo a querer me entregar as chaves
que abrem as portas do reino da infância
os baús submersos na ilha da memória
é tempo de sair dessa caverna onde me hibernei
em que pese o frio e o medo preciso descer à floresta negra
carrego os amuletos de meus intercessores
bo bolso levo conceitos
na boca levo versos
nas mãos levo a práxis dum corpo ético-político-estético
venha à minha presença ó voz inferior
eleve-se no horizonte do tempo
encante meu caminho com a graça da natureza
o meu espírito aventureiro segue
ainda que patinando
no labirinto de gelo em mim
ainda que caindo
da corda esticada sobre meu abismo interior
ainda que navegando
num barco de papel pelo mar de fogo do meu ser
ainda que descalço
sobre a navalha de minhas escolhas
shiii
silêncio silêncio
há um ruído que se quer palavra
quem sabe seja eu mesmo
a me chamar sorrateiro
do outro lado de mim

Quando atravessa o limiar do mundo comum a fim de chegar além do homem decadente, vemos Nietzsche, como um ser subterrâneo a escavar o solo da moral. “Não parece que alguma fé o guia, algum consolo o compensa? Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua *aurora*?...”⁵⁴.

E qual seria o elemento oculto da moral senão a maneira pela qual ela nos endivida e captura? O que está atrás de seu disfarce de melhoramento do homem?

A partir de um liame teórico entre Nietzsche e dois de seus principais herdeiros, Heidegger e Deleuze, problematizaremos a natureza comunitária ou gregária, oferecendo uma perspectiva que destaca dois processos, a saber, a relação entre o homem e a sociedade num movimento de identificação e conservação, e a relação entre o homem e a solidão ativa num movimento de autocrítica e diferenciação.

Partimos do pressuposto de que o homem, quando imerso nas relações sociais, exprime o que nele é médio e arraigado em convenções, tendo assim suas possibilidades de criação reduzidas ao movimento enrijecido e decadente de um rebanho. Nietzsche supõe que desde sempre as necessidades em comum unem os homens via comunicação de signos, no entanto adverte que esse processo faz o homem experimentar “apenas vivências medianas e *vulgares*”⁵⁵. Já Heidegger vai dizer que o “ser-aí” que se encontra em convívio cotidiano está subordinado aos outros, de tal maneira que “os outros lhe tomam o ser”⁵⁶. Deleuze, por sua vez, não cansou de alertar para os prejuízos das singularidades num contexto em que “temos comunicação demais”⁵⁷.

A solidão ativa, isto é, a solidão criadora, nos serve como uma prolífera via de diferenciação que ganha função terapêutica, uma vez que afastado do rebanho o homem encontra recinto numa posição privilegiada para diagnosticar a decadência do seu tempo e desviar-se num movimento autocrítico. Nietzsche declara ter necessidade de solidão

⁵³ Bordão do personagem “Bartleby”, de Melville, qual sempre respondia desse modo a cada palavra de ordem do seu patrão.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Prólogo”. In: *Aurora*: “Certamente ele retornará: não lhe perguntem o que busca lá embaixo, ele mesmo logo lhes dirá [...] desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança* [...] eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*.”.

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. “§ 268”. In: *Para Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. “O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal”. In: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

⁵⁷ DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

para se “curar” da doença do rebanho de sua época⁵⁸. Heidegger fala em termos de saúde ao sugerir o “pensamento meditante” para escapar do pensamento calculante do projeto moderno⁵⁹. Deleuze diz que precisamos de “vacúolos de solidão e silêncio” para termos algo a dizer⁶⁰ e sugere uma fuga da identidade através da arte, num exercício que, com Guattari, chamou de “atletismo do pensamento”, o qual atinge uma fonte para “viver através das doenças do vivido”⁶¹.

O exercício autocrítico que insurge no estado de solidão se revela revitalizante ao passo que resiste às significações dominantes no meio social num processo de reinvenção do modo de existir a partir de critérios éticos de produção da vida. Nietzsche nos mostra que não a conservação, mas a criação “é o que torna a vida leve”⁶². Heidegger, ao se perguntar pelo que tem que se decidir o ser-aí, tão logo responde: “pela efetiva recriação”⁶³. Deleuze vai levar ao extremo a investida na diferença ao indicar “regiões do a-significante, do a-subjetivo e do sem rosto”, ainda que alertando para o perigo da loucura⁶⁴.

A montanha de Nietzsche

Solidão e diferença são questões recorrentes na obra de Nietzsche, bem como são decisivas em seu projeto de superar o homem. Declarações no *Ecce Homo*, passagens do *Assim falou Zaratustra* e aforismos de diversas obras nos permitem traçar o caminho teórico que vai do problema do rebanho até a saída pela solidão ativa.

No aforismo 268 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche explana o que supõe ser o principal motor da aproximação e organização dos homens, apontando a consequência dessa via de acesso à vida:

Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes,

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. “§ 8”. In: *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 166.

⁶¹ DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 204.

⁶² NIETZSCHE, Friedrich. “Nas ilhas bem-aventuradas”. In: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 63-64.

necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e vulgares.⁶⁵

Os homens se aproximam e se organizam em sociedades por meio da invenção de signos que tornam suas necessidades conscientes e comunicáveis. A consciência é, para Nietzsche⁶⁶, uma capacidade de comunicação do animal social, no entanto, para ele, essa comunicação via revezamento de palavras busca uma identificação que suprime a singularidade dos falantes – os tornando médios –, uma vez que a intensidade dos afetos precisa ser interpretada, reduzida e exprimida em signos. A linguagem dos signos empobrece a vida, pois “tudo que se torna consciente por si mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho”⁶⁷.

Assim, com maus olhos Nietzsche enxerga a rede de ligação semiológica que limita o rebanho quando dela são feitas cercas da moral. Aquilo que é tornado consciente e aquilo que vem a ser moral, na filosofia de Nietzsche, estão um para o outro como irmãos de uma mesma origem, pois “também as morais não passam de uma semiótica dos afetos”⁶⁸. Podemos, a partir de Nietzsche, pensar a moral como o destino bem-sucedido da consciência, isto é, a moral como aquilo que é tornado consciente, compartilhado e conservado pelo rebanho como uma significação dominante, que ganha o peso de um dever entre os homens.

É importante, neste momento, trazer aqui o problema da moral em Nietzsche, pois as morais guiam e limitam os passos do rebanho e comumente são tidas como o meio privilegiado de melhoramento do homem. “Em todos os tempos se quis ‘melhorar’ os homens: a isto sobretudo foi a que se deu o nome de moral.”⁶⁹ Contudo, Nietzsche nos

65 NIETZSCHE, Friedrich. “§ 268”. In: *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras, 1992, p. 183.

66 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “§ 354”. In: *A gaia ciência*: “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava. (...) o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência.”

67 NIETZSCHE, Friedrich. “§ 354”. In: *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 250.

68 NIETZSCHE, Friedrich. “§ 187”. In: *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87.

69 NIETZSCHE, Friedrich. “§ 2”. In: *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

mostra que não o melhoramento, mas a domesticação⁷⁰ da besta homem é o processo da moral.

Um grande exemplo desse processo, e decerto o mais martelado por Nietzsche, é o funcionamento da religião. Ora, a religião, grande aglutinadora e condutora das massas, se sustenta e investe nessa domesticação moralizante disfarçada de melhoramento dos homens. O cristianismo, por exemplo, primeiro transforma o homem num pecador⁷¹, depois oferece as muletas e o caminho da cura espiritual. A função do sacerdote, para Nietzsche, consiste precisamente em transformar o ressentimento do homem em má consciência, isto é, fazer com que o sofredor busque nele mesmo a causa do seu sofrimento, o seu pecado, para daí curar a sua alma com o castigo⁷².

Mas, ao contrário de ser a cura, as morais estão para Nietzsche como a doença que contamina o homem na relação com o rebanho. O homem traduz seu apuro em palavras, apela aos semelhantes, acede às convenções, no entanto perece. Mas o que, afinal, seria para Nietzsche uma efetiva possibilidade de cura espiritual? No que consistiria esse exercício de espíritos livres? Queremos mostrar que a solidão ativa é uma possibilidade, e que a diferenciação é esse exercício.

Nietzsche bem sabe, vale dizer, que a solidão não tem apenas o aspecto revitalizante, mas também o oposto, que decerto é o mais ordinário na história da humanidade. Portanto, é preciso dizer, para que fique nítido, que a solidão que Nietzsche sugere não é um isolamento reativo, mas uma solidão ativa de diferenciação, pois “a solidão de um é a fuga do doente; a solidão do outro, a fuga ante os doentes”⁷³.

A solidão para Nietzsche não é um modo de vida a ser assumido, como se devêssemos escolhê-lo em oposição ao convívio social. Este é um erro de interpretação um tanto nocivo se levado à práxis. Queremos mostrar que momentos ou períodos de solidão são necessários para o homem atentar-se às morais de sua época. Trata-se de um

⁷⁰ Cf. Ibidem: “Chamar à domesticação de um animal o seu ‘melhoramento’ é algo que a nossos ouvidos nos soa como uma ironia. Quem sabe o que acontece nos circos de feras põe em dúvida que neles a besta seja ‘melhorada’.” Cf. também “§ 345”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*.

⁷¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “§ 20”. In: *Genealogia da moral*: “O pecado permaneceu até o momento como o acontecimento capital da história da alma doente; representa para nós o golpe mais nefasto da interpretação religiosa.”

⁷² Cf. “Desenvolvimento da má consciência: o sacerdote cristão”. In: DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. “No monte das oliveiras”. In: *Assim falou Zaratustra*. Cf. também Ibidem: “Do caminho do criador”: “Queres ir para a solidão, meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta. ‘Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa’: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. [...] Mas queres seguir o caminho de tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!”.

exercício autocrítico, uma vez que diagnosticando a sociedade do seu tempo avalia-se também, por conseguinte, a si mesmo. Segundo Nietzsche, “a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – ‘em sociedade’ – as coisas se dão inevitavelmente sujas”⁷⁴.

Não à toa, Nietzsche emprega as palavras “asseio” e “cura” ao discorrer sobre solidão, sempre se referindo ao esforço de alcançar uma condição de “pureza”, sugerindo um cultivo terapêutico de si. A própria vida de Nietzsche, vale dizer, é profundamente marcada pela solidão e pela doença, tanto que ele traz essas questões para o cerne de sua filosofia⁷⁵. Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara quão necessária é a solidão em sua vida, bem como quão presente está em sua obra:

Como sempre estive habituado a fazer – uma extrema pureza comigo mesmo é a condição de vida; em situação pouco asseada, morro. [...] eu tenho necessidade de solidão, isto é, de curar-me, de tornar a ser o que fui, de respirar uma atmosfera livre, leve, forte... Todo o meu Zarathustra não é mais do que um ditirambo à solidão ou, se fui bem compreendido, à pureza.⁷⁶

Zarathustra exprime veementemente uma ode à solidão, o que é evidente nos discursos que profere e na própria trajetória que lhe é fadada. “Aos trinta anos de idade, Zarathustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou.”⁷⁷ Passado esse período, porém, como o sol declina aos vales levando luz aos que carecem, Zarathustra desce aos homens partilhando o que aprendeu com sua solidão⁷⁸.

Tão logo na descida são testemunhadas as diferenças que a solidão fez insurgir ao Zarathustra, e quem primeiro o avistou pensou: “Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zarathustra; mas está mudado”⁷⁹. Mudado então

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “§ 284”. In: *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 191.

⁷⁵ Cf. VIESENTEINER, Jorge. “Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a crítica da ‘razão da minha vida’ em Nietzsche”. In: *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 2, 2010, p. 328: “A partir do início da década de 1880, Nietzsche passa por um processo de profunda transformação e amadurecimento. Além do rompimento com suas duas principais doenças espirituais – Schopenhauer e Wagner –, ele também atravessa uma grande convalescença física. Esses eventos são determinantes para inaugurar uma nova forma de reflexão filosófica, cujos temas centrais são pautados pela solidão e pela doença”.

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. “§ 8”. In: *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. “Prólogo”. In: *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁷⁸ Vale dizer que a solidão que Nietzsche sugere não consiste em um movimento egoísta, muito pelo contrário, pois não basta livrar-se dos sintomas do rebanho, não basta curar-se, mas também é preciso fazer de si um instrumento de zelo aos semelhantes. Cf. “Prólogo”. In: *Ibidem*: “Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam”.

⁷⁹ *Ibidem*.

vai Zaratustra ao encontro dos homens, e se relaciona e vivencia as mais diversas situações. Depois de um tempo, porém, Zaratustra retorna à solidão, como se precisasse trabalhar algumas questões – como se, no convívio com os homens, tivesse apreendido subsídios para novas reflexões. Ao retornar à montanha, Zaratustra diz à solidão: “Ó solidão! Solidão, pátria minha! Por tempo demais vivi selvagememente, em selvagens terras alheias, para não regressar a ti sem lágrimas!”⁸⁰.

Nesse segundo momento de solidão, a diferenciação de Zaratustra fica ainda mais nítida com as passagens “De velhas e novas tábuas” e “O convalescente”, nas quais Zaratustra opera a transvaloração⁸¹ e começa esboçar as noções de além do homem e eterno retorno⁸². Notemos que a passagem da convalescência sucede a passagem da transvaloração. A diferenciação e a cura são processos que estão estreitamente ligados na filosofia de Nietzsche, que não cansou de sugerir a manutenção do caos interior, este motor do novo que gira quando enfrentado. Zaratustra diz: “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação.”⁸³.

A solidão ativa não incide em tranquilidade ou quietude, muito pelo contrário, pois sofrem aqueles que destroçam as velhas tábuas do rebanho para criar os próprios valores. Como Zaratustra questiona, “tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não o tornasses cinzas?”⁸⁴. Mas os que destroem as morais sintomáticas e criam valores afirmativos são os sofrendores dionisíacos, *abundantes de vida*, pois querem mudança e devir⁸⁵. O sofrimento do criador abundante de vida, devemos ressaltar, é justamente o que exige o estado de solidão, pois entre os homens há muitos parasitas⁸⁶ que se alimentam da dor de quem cria.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. “O regresso”. In: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 174.

⁸¹ Cf. “De velhas e novas tábuas”. In: *Ibidem*, p. 187: “Aqui me acho sentado, esperando, com velhas tábuas partidas ao meu redor, e também novas tábuas inscritas pela metade”.

⁸² Cf. *Ibidem*, p. 189: “Pois ainda uma vez quero ir até os homens: entre eles quero declinar: morrendo quero lhes dar minha maior dádiva!”.

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. “Nas ilhas bem-aventuradas”. In: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 82.

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Do caminho do criador”. In: *Ibidem*, p. 62.

⁸⁵ Para Nietzsche, existem dois tipos de sofrendores; os que sofrem de *abundância de vida*, que desejam o novo, e os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que desejam conservar o ser. A esse propósito Cf. “§ 370”. In: *A gaia ciência*.

⁸⁶ Cf. “De velhas e novas tábuas”. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 199: “Qual é a mais alta espécie de tudo que existe, e qual a mais baixa? O parasita é a espécie mais baixa; mas quem é da mais alta, alimenta o maior número de parasitas.”

Eis, numa palavra, como está a solidão para Nietzsche. Na solidão sobrevivem as principais transformações de Zarathustra. Na solidão Zarathustra cria sua filosofia. A solidão tornou-se a pátria de Zarathustra. A solidão possibilita a cura e a pureza de Nietzsche. “Portanto, devemos conceder a certos indivíduos a sua solidão e não ser tolos a ponto de lastimá-los, como frequentemente sucede.”⁸⁷

A floresta de Heidegger

O esforço em toda obra de Heidegger é repensar a questão do ser, isto é, recuperar o problema ontológico dos pré-socráticos, mas sem partir de uma premissa metafísica que pretende explicar a origem das coisas via relação causa-consequência. Ao contrário da tradição filosófica, Heidegger busca pensar o fundamento do ser fora do binômio essência-existência, isto é, pensar o ser não como resultado de uma experiência, mas como a própria experiência: o ser como o próprio movimento de realização.

No que concerne à compreensão do ser do homem, o qual fora designado pelo conceito de presença (Dasein)⁸⁸, Heidegger sugere uma fenomenologia que não parta do problema da ponte entre sujeito e objeto⁸⁹, mas uma fenomenologia que consiste em descobrir a dinâmica de realização do homem em sua experiência de imersão no mundo. Com isto queremos dizer que, para Heidegger, a dinâmica da presença é precisamente o princípio de existência, o motor da vida humana, o modo como se dá a experiência, pois para ele a presença não deve ser pensada cronologicamente, mas ontologicamente.

Segundo Heidegger, o homem é a abertura de possibilidades para possibilidades. No entanto, uma vez que a presença se realiza como *ser-no-mundo*, em um movimento que naturalmente tende a ser-com os semelhantes, Heidegger adverte, assim como Nietzsche, sobre as consequências de uma relação empobrecida e mediana⁹⁰, uma vez que

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 297.

⁸⁸ No Brasil, o conceito de Dasein foi traduzido por “Ser-aí” e “Presença”. Nessa dissertação estamos usando a tradução de *Ser e Tempo* feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback, portanto, assim como ela, usaremos a tradução “Presença”.

⁸⁹ Para Heidegger não deve-se buscar saber se o objeto vem primeiro que o sujeito ou se o sujeito vem primeiro que o objeto, pois para ele não há realidade objetiva ou subjetiva, mas sim um fenômeno só, numa relação cujo movimento não parte de uma precedência ou primazia de um lado sobre o outro, mas trata-se de um processo conjunto e constante.

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. “O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal”. In: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

“o ser-no-mundo da de-cadência, tentador e tranquilizante, é também alienante [...] e a alienação é que fecha para o ser-no-mundo sua própria possibilidade”⁹¹.

Mais precisamente, a relação entre o convívio social e o empobrecimento da vida aparece na filosofia de Heidegger notadamente com as noções de “ser cotidiano”, “impessoal” e “falação”, respectivamente nos quarto e quinto capítulos da primeira parte de *Ser e Tempo*. A respeito desse problema, Heidegger supõe que

Neste espaçamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesmo que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não são *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença, enquanto ser-com, disso se dê conta.⁹²

Na ânsia de pertencer à comunidade, os homens exprimem o que neles não é singular, uma vez que buscam reproduzir os saberes que são comuns a todos, em um movimento de identificação. Assim, os homens tendem a assumir um modo de conviver cotidiano cujas possibilidades são conduzidas pelo impessoal, isto é, por aquilo que não é próprio, ao passo que “este conviver dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos ‘outros’, e isso de tal maneira que [...] o impessoal desenvolve sua própria ditadura nessa falta de surpresa e de possibilidade de constatação”⁹³.

Essa ditadura do impessoal está, para Heidegger, como as significações dominantes no meio social⁹⁴, como aquilo que está arraigado e conduz a decisão dos homens sem que estes produzam seus próprios questionamentos. Neste sentido, o impessoal aparece para o ser do homem na tendência da facilitação⁹⁵ e, “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença sucumbe ao impessoal e por ele se deixa dominar”⁹⁶.

No entanto, apesar das consequências do convívio cotidiano que estamos apresentando, compreendemos que ser-no-mundo e ser-com os outros são momentos

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. “A decadência e o estar lançado”. In: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 243.

⁹² HEIDEGGER, Martin. “O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal”. In: *Ibidem*, p. 183.

⁹³ *Ibidem*, p. 184.

⁹⁴ Vale dizer, a propósito didático, que em alguns momentos Heidegger usa a definição “predomínio da interpretação pública” ao discorrer sobre o impessoal.

⁹⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. “O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal”. In: *Ser e Tempo*, p. 185: “O impessoal tira o encargo de cada presença em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e facilitação.”.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. “Presença e fala. A linguagem”. In: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 230.

constitutivos da presença, momentos inevitáveis e necessários na formação do homem, com todo o risco da ditadura do impessoal. A esse respeito Heidegger vai nos dizer, com certo tom fatalista, que

Não é possível uma presença, que, não sendo tocada nem desviada pela interpretação mediana, pudesse colocar-se diante de uma paisagem livre de um "mundo" em si, para apenas contemplar o que lhe vem ao encontro. O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que a presença é tocada pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se "vê".⁹⁷

Deste modo, o predomínio da interpretação pública – isto que Heidegger chamou de impessoal – toma o ser do homem justamente quando o mantém na falação, ou seja, no revezamento cotidiano de significações dominantes, estas convenções que empobrecem a linguagem ao passo que impedem a criação. Para Heidegger, “do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo a presença que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo”⁹⁸.

É celebre a sentença de Heidegger: “A linguagem é a casa do ser. E nessa morada habita o homem”⁹⁹. Porém, considerando o que estamos discutindo, dependendo do uso, a linguagem é também aquilo que aprisiona o homem na falação do convívio social, tornando sua morada imprópria e o seu habitar pouco originário. Mas o que seria um bom uso da linguagem para Heidegger, ou, dito de outra forma, o que tornaria a morada do homem mais própria e originária? Acolhedora, propícia à solidão, em vez da prisão?

Heidegger bem sabe que a linguagem é tanto mais própria quanto mais se cria, e que tanto mais se cria quanto mais se diferencia das significações dominantes. Nossa hipótese, portanto, é que um modo de acesso autêntico à linguagem é o estado de solidão, pois esta vivência solitária retira o homem da completa imersão na cotidianidade, em um movimento que lhe traz de volta às vias de diferenciação, isto é, à sua condição mais própria. Considerando que “a cotidianidade traz consigo uma inclinação para o ofuscamento de nossa solidão originária e para a desconsideração do papel da solidão na conquista de nosso modo de ser mais próprio”¹⁰⁰, fica evidente a importância que

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. “A falação”. In: *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 233.

⁹⁸ Ibidem, p. 234.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin; GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, tradução nossa.

¹⁰⁰ LESSA, Jadir Machado. “Solidão e liberdade”. In: *Fenomenologia e Psicologia*, v. 1, n. 1, p. 129-137, 2013. Cf. também, Ibidem: “Como o ser-aí humano é sempre marcado pela possibilidade do próprio e do impróprio, ele pode se perder de si ou se reconquistar, apartar-se pretensamente de sua solidão ou se

Heidegger concebe à solidão em sua filosofia, esta toda marcada pela influência de Nietzsche.

A relação entre a solidão e a diferenciação-originária se estreita quando Heidegger sugere o pensamento meditante¹⁰¹ em oposição ao pensamento feito por analogias, o qual chama pensamento do cálculo. Segundo Heidegger, o pensamento calculante – esse predominante desde a modernidade – não se diferencia e nisto põe em risco a própria possibilidade de pensar. Assim, o pensamento meditante aparece como uma alternativa fecunda, pois

O pensamento meditante exige de nós que não nos fixemos sobre um só aspecto das coisas, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não nos lancemos dentro de uma única via, dentro de uma só direção. O pensamento meditante exige de nós que aceitemos nos deter sobre as coisas que à primeira vista parecem irreconciliáveis.¹⁰²

É obvio que a meditação não se dá durante a falação do ser-com, onde a presença é prisioneira das representações, mas sim na vivência do homem consigo, onde lhe é possível questionar as crenças arraigadas no meio social. A solidão, neste sentido, está para a meditação como uma condição, como uma possibilitadora. Não precisamos nos delongar em estreitar essa ligação evidente entre solidão e pensamento meditante, mas ao menos mostrar que essa relação é revitalizante e tão logo terapêutica.

A palavra meditar carrega em si o significado de cura, pois vem do latim *mederi*, que significa “tratar, curar, dar atenção médica a”. Cura porque examina a contaminação impessoal e dela tenta se livrar, criando maneiras de existir mais próprias, mais leves, no movimento originário do ser. Terapêutica porque é uma atenção tomada como exercício, como uma atividade que parte de uma deliberação de compromisso ético consigo.

Assim, tendo em vista a direção teórica que estamos traçando, “pelo que, então, tem que se decidir o ser-aí? Pela efetiva recriação para si mesmo do saber autêntico sobre em que consiste o que é propriamente possibilitador de seu próprio ser”.¹⁰³

apropriar criativamente dela [...] Se nos relacionamos com a solidão como a nossa condição mais originária, como o nosso modo de ser mais próprio e como o elemento estrutural de nosso destino, então essa relação traz consigo uma experiência libertária.”

¹⁰¹ A noção de pensamento meditante surge na obra de Heidegger no livro *Serenidade* como alternativa ao pensamento calculante. Vale dizer, a título de curiosidade, que existe uma linha da psicologia cujo nome é DaseinAnalyse, que toma precisamente a noção de pensamento meditante como sua fundamentação clínica.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 144.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 195.

A ilha de Deleuze

O pensamento é tomado pelo senso comum e, por conseguinte, reduzido, quando opera pela representação do que está instituído, isto é, quando busca reconhecer categorias estratificadas na ânsia de medir, comparar e endividar a vida. Para Deleuze, “podemos denominar essa imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral”¹⁰⁴. O pensamento moral é precisamente aquele cujos fluxos foram capturados pelas formas do saber num movimento de massificação em detrimento da singularização.

Mas a massificação, na filosofia de Deleuze, não deve ser compreendida apenas como uma codificação. Lembremos que Deleuze apontou a sofisticação da sociedade de controle, uma nova configuração social cuja operação do poder intervém nos processos desejantes incitando a diferenciação para capturar os fluxos. A este novo mecanismo, Deleuze, juntamente com Guattari, chamou axiomática do capital, que é um exercício semiótico de funcionamento paradoxal – duplo movimento que, ao mesmo tempo, desterritorializa e reterritorializa os fluxos sociais¹⁰⁵.

A axiomática capitalista opera sobre os códigos, sacode-os, descodifica-os e movimenta-os para caírem em sua armadilha. A massificação contemporânea, para Deleuze e Guattari, não está somente no sentido de uma modelagem específica de tais e tais instituições que docilizam os corpos por meio de um conjunto de códigos, mas no sentido de uma produção em massa de subjetividades capitalísticas, as quais se processam por meio de uma múltipla rede de informações.

Daí o cuidado com a linguagem, registro principal – mas não o único – pelo qual se constitui o pensamento, o comportamento e, por conseguinte, as maneiras de existir, isto é, as subjetividades. Deleuze e Guattari advertem: “Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente.”¹⁰⁶. Em outras palavras, falta-nos traçar linhas de fuga para atingir a singularidade do pensamento, falta-nos inventar as vias pelas quais possamos nos furtar

¹⁰⁴ DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1968, p.192.

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Selvagens, Bárbaros e Civilizados”, In: *O Anti-Édipo: Esquizofrenia e Capitalismo*. São Paulo: Editora 34, 2010.

¹⁰⁶ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

à modelagem da existência, às tecnologias de massificação da cultura, da religião, do Estado e do capital.

Assim se nos apresenta o caminho da solidão. Para Deleuze, “o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer.”¹⁰⁷. Esse regime de atenção à “falação”, essa solidão ativa que busca a diferenciação está tão presente na filosofia de Deleuze que ele a leva à sua práxis pedagógica, considerando inclusive ser um ensinamento mais fecundo do que as próprias disciplinas curriculares. Ao ser questionado sobre o trabalho do professor, Deleuze tão logo responde: “A relação que podemos ter com os estudantes é ensinar que eles fiquem felizes com sua solidão. [...] Temos de ensinar-lhes os benefícios da sua solidão, reconciliá-los com sua solidão. Esse era o meu papel de professor.”¹⁰⁸.

Uma solidão que, vale destacar aqui também, nada tem a ver com isolamento. Pelo contrário, trata-se de uma postura autocrítica, um regime de atenção ao acontecimento de si, um cuidado com as forças-e-formas que atravessam e compõem a vida. Como Deleuze afirma em diversas ocasiões, trata-se de uma solidão povoada, extremamente povoada de encontros. “É do fundo dessa solidão que se pode dar qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e por vezes sem as conhecer nem as ter jamais visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades.”¹⁰⁹

Assim como é comum nas tradições literárias, Deleuze usa a imagem de um deserto para se referir à solidão. Um deserto habitado por diversas tribos, por vários personagens, por multiplicidades de afetos, pelos mais variados movimentos que o atravessam. Uma solidão ativa, criadora, que consiste no processo de fazer do próprio pensamento esse deserto, para que assim se possa minimamente manejar os encontros e multiplicar os afetos com critérios de intensificação da vida.

Essa ilha deserta é imaginária, não geográfica. Quer dizer, insurge na imagem do pensamento, numa geografia do pensamento. É onde se processa nosso pensamento mais originário. Não é simples, no entanto, alcançá-la. É preciso sujeitar-se ao movimento que nos leva – de volta – à ilha. É preciso ter a coragem de fugir dos territórios que o rebanho trilha. Há que lançar-se no mar do desejo e permitir que intempestivos ventos preencham

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 166.

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. “P de Professor”. In: *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Paris: Editions Montparnasse, 1998.

¹⁰⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998, p. 14.

as velas. E, ao se aproximar da ilha, uma surpresa. Será possível avistar alguém, um estranho, um artista, logo se vê, “um homem pouco comum, um homem absolutamente separado, absolutamente criador, uma Ideia de homem, um protótipo”. Ao chegar, percebemos que o somos, que sempre estivemos lá, embora sem rosto e nome.

Eis o homem que precede a si mesmo. Na ilha deserta, uma tal criatura seria a própria ilha deserta na medida em que ela se imagina e se reflete em seu movimento primeiro. Consciência da terra e do oceano, tal é a ilha deserta, pronta para recomençar o mundo. [...] é verdade que não se opera a própria criação a partir da ilha deserta, mas a re-criação, não o começo, mas o re-começo. Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo.¹¹⁰

Desertando ao jogo de dominação do poder

Nietzsche sobe a montanha para quebrar as velhas tábuas dos valores, Heidegger adentra a floresta negra para escutar a voz recriadora do ser, Deleuze veleja à ilha deserta para fugir da identidade. Imagens geográficas que ilustram o exercício de voltarmos a atenção ao acontecimento do mundo e de nós mesmos, momento em que conseguimos, seja pela filosofia, meditação ou arte, acessar um plano de forças originárias capaz de nos reinventar furtando-nos às modelagens subjetivas que endividam a nossa existência num espaço-tempo determinado. Ou, dito de outra maneira, a montanha, a floresta e a ilha são imagens da deserção às relações de dominação do poder.

Todavia, eis o exercício mais difícil, desertar o jogo do poder enquanto nos divertimos e gozamos com ele. Como Foucault o concebe, o poder é uma força, “um elemento informal que passa por entre as formas do saber”¹¹¹. Ou seja, o poder é uma energia que nos interpenetra e conduz nossa maneira de existir com redes de “verdades”. Pagamos caro para entrar nesse jogo.

Pagamos caro pelo poder. Pagamos caro pela “verdade de nós”; para o sacerdote dizer nosso “verdadeiro pecado” – e pelo “verdadeiro caminho” da salvação. Pagamos caro para eleger políticos que representam a nossa “verdadeira necessidade”. Pagamos caro para as instituições de ensino nos fornecerem diplomas que asseguram a nossa

¹¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 14 e 17.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. University of Minnesota Press, 1988.

“verdadeira capacidade” de produção. Pagamos caro para o médico diagnosticar a “verdade biológica do nosso corpo” e para o psicólogo descobrir a fundo a “verdade simbólica da nossa mente”. Pagamos caro para atingir a “verdadeira felicidade”, para as pessoas fazerem a manutenção do ideal que temos de nós. Sim! Pagamos caro demais pelo jogo do poder, muito caro, pagamos com o fluxo da vida.

Não é difícil abrir mão de tamanho investimento?

Mas é claro que não precisamos e tampouco podemos abrir mão de tudo isso. Todavia, a solidão ativa é o momento mais apropriado e oportuno para avaliar e escolher o que largar. Há uma estreita relação entre o exercício de uma solidão ativa e certo modo de resistência ao poder, mais precisamente, entre a solidão ativa e a deserção às dominações de poder. Como Davis Alvim nos mostra,

[...] as deserções podem ser tão ou mais perigosas para o funcionamento do poder quanto seu enfrentamento. O próprio termo *resistência* se encontra à beira de um transbordamento: “enfrentar”, “combater”, “lutar” são ações que precisam ser acompanhadas por uma ou mais linhas de fuga, uma ou mais potências desertoras.¹¹²

Se, como Foucault o diz, o poder opera “impondo-nos uma individualidade, uma identidade”¹¹³, resistamos, pois, desertando a forma idealizada do Eu. Aqui não estamos investindo no movimento de resistência antagonista que bate de frente, que isso fique nítido, estamos apostando numa política cognitiva. Não estamos falando de reunir grupos para brigar por determinadas causas contra determinadas instituições de poder, estamos falando de uma micropolítica para escapar ao controle do poder num exercício de pensamento em que tomamos a nós mesmos como um espaço-tempo em que precisamos fugir de relações que sustentam certas formas de saber que nos capturam.

Como Guattari nos diz: “teremos de reconhecer que o inimigo não está só nos imperialismos dominantes. Ele está também em nossos próprios aliados, em nós mesmos, nessa insistente reencarnação dos modelos dominantes”¹¹⁴, uma vez que “sempre há pretensão do ego de se afirmar numa continuidade e num poder.”¹¹⁵ Pensemos as relações

¹¹² ALVIM, Davis Moreira. *Foucault e Deleuze: deserções, micropolíticas, resistências*. Tese de doutorado pela PUC de São Paulo, 2011, p. 115.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, p. 662, tradução nossa.

¹¹⁴ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 57.

¹¹⁵ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 40.

de poder como um jogo de cabo de guerra. Estamos de um lado, as tecnologias de assujeitamento de outro. O poder é a corda. Não caíamos na armadilha de segurar e competir. Se puxamos somos codificados, se somos puxados somos capturados. Qualquer movimento favorece ao poder, é um jogo que não podemos ganhar. Desertemos, pois, esse cabo de guerra. Deixemos de ser marionetes do poder. Soltemos as cordas que nos lançam em rajadas de informações que de grado pegamos para amarrar nossa imagem ideal. Soltemos as cordas semióticas que nos capturam em formas do Eu. Deixemo-las cair por terra, fuçamos para um plano de forças originárias, para depois voltarmos atropelando-as com uma máquina de guerra que já não será dirigida por nós, sujeitos, mas pela ordem múltipla da vida.

Desviemos da razão para inconscientizar a revolução. Eis a micropolítica de tomar a nós mesmos como espaço-tempo e atravessar o deserto em nós, num constante combate contra aqueles que somos e falam em nossa profundidade a fim de subir em ato.

Desertemo-nos!

O desfecho do tirano e o campo de força



há alguém estranhamente familiar
atrás da névoa da fantasia
debaixo d'água pode-se escutar um eco grego
"conheça-te a ti mesmo"
mas de nada adiantará ter vergonha ou medo
que dirá apego
quando o espelho desembagar
entre o rosto do ídolo
e a máscara do fantasma
o espelho escondeu a minha face
a escuridão tornou-se-me clara
quando pela rachadura do espelho
aprendi enxergar sem medo
através dos olhos do fantasma
“Mascarados!
Rostos de papel no desfile...”¹¹⁶
feito Proust
em busca do tempo perdido deito
“ternamente as minhas faces às belas faces do travesseiro,
que, cheias e frescas, são como as faces da nossa infância”¹¹⁷
sigo em busca da singularidade perdida
e quando em espírito procuro
o tesouro da infância
cavando a terra do sonho
chego ao sonho da terra
e me vejo no sonho de um homem ridículo, mas
“O sonho atravessou um milênio voando e deixou em mim apenas a sensação do todo”¹¹⁸
acordo, para que consiga levantar tal Drummond
“como a planta sempre nascendo da primeira semente;

¹¹⁶ Trecho da música “Mascarades”, tema das peças e filmes do mito *O fantasma da Ópera*.

¹¹⁷ PROUST, Marcel. “No caminho de Swann”, In: *Em busca do tempo perdido*. São Paulo: Globo Livros, 1983.

¹¹⁸ Cf. DOSTOYEVSKY, Fyodor. *Duas narrativas fantásticas: a dócil eo sonho de um homem ridículo*. Editora 34, 2005.

pensar o dia bom até criar claridade
e nela descobrir a primeira sílaba da primeira canção”¹¹⁹
quando abri as janelas da língua
entraram-me impiedosos ventos do norte
sacudiram-se-me as sombras empoeiradas nas cortinas
varreram-me a sujeira depositada na sala
lamberam-me os farelos desperdiçados sobre a mesa
verteram-se-me as lágrimas
lavando as palavras vomitadas no piso da memória
as representações caíram-se-me da estante
quebrando seus rostos de porcelana
mas sem molduras o que fica da memória?
sem pedestal do ídolo o que resta?
o que sobra do ego sem os muros
que o constituem e protegem?
por um longo inverno hibernei
no deserto em mim
oh, como dói a digestão do espírito
mas agora na primavera
quem me era me erra
eu nunca fui senão outro
nem fui outro senão eu
é isso
eu nunca fui senão todos
por favor não me confunda
o sentido nasce
quando a gema do real rompe
a casca da palavra
cuido
para que o galho da consciência suporte
o ninho do desejo
quando em desequilíbrio, pisei em falso atrás daquelas palavras

¹¹⁹ DRUMMOND, Carlos. *A rosa do povo*. Ed. 40. São Paulo: Editora Record, 2008

um sopro me derrubou em mim mesmo
em queda vi o significado esvair-se na curva do vento
sufocou-me o abismo onírico
acordei esparramado por entre o lençol freático
sacudi a poeira da consciência
abri a persiana por onde entravam filamentos do dia
tomei um copo de ar
mastiguei pra larvas
escovei os sonhos com os dedos
no espelho refletia o tempo
o negrume das olheiras circundava meus olhos os fazendo luzir no final dum túnel
será o brilho de uma estrela que já não existe?
a paisagem do pensamento não se cabia na janela ocular
a realidade transbordava
calcei o chão e parti à flor da pele
no semáforo, na outra ponta da faixa, acenou em minha direção um homem cuja animosa
face transparecia
“papai! papai!...” gritou atrás de mim uma garotinha que quicava de alegria esperando-o
com a mãe
quando vi em seus pequenos olhos o reflexo da eternidade não contive a emoção
atravessei atravessado, marejado, vertido no asfalto feito uma lágrima na face do mundo
não olhei para trás
os coqueiros, os pássaros, as ondas, as rochas me vieram com os braços abertos
o vento que outrora sussurrava assoviou uma melodia que me fez cantarolar
aaaaaahhhhhh
because the world is round it turns me on
because the world is round
aaaaaahhhhhh
e pela areia fui imprimindo o fado com os pés
olhei em redor e, calado, disse a todos que sou
“vede! a vida escorre num plano que oscila ao sabor de intempestivos ventos.
quem pende à profundidade que sente só pode se segurar no sentido que dá”
e assim tirei a roupa e mergulhei-me
quando em harmonia, subi à tona com modos de alga

Quando a fantasia dos ideais transcendentais se rasga

No deserto atrás de nossa liberdade, buscando respirar um ar puro, atravessando em nosso pensamento, camada por camada, as significâncias das imagens morais que se interpuseram entre nós e nossa singularidade, vamos cortando, uma por uma, as cordas que controlam nosso organismo, recuperando, aos poucos, nosso movimento próprio. Vamos avançando ao fundamento dos papéis aos quais o nosso “eu” vem se entregando em ato. Vamos indo fundo, abrindo passagem para os devires subirem em acontecimentos ao nosso plano de imanência. Mas desfazer a forma do Eu o redistribuindo no corpo do mundo em devires de singularidades nômades sem cair em linhas de destruição de si e do outro é o maior desafio e risco para conquistar nossa imanência ou capacidade de nos criar. Pois o que surge no deserto quando buscamos nossa liberdade são as feras que se levantam das sombras a ponto de nos consumir.

Nunca se sabe o tempo que se leva no deserto até que se nos revelem os segredos da criação. O caminho da invenção de si é longo, pois não se chega ao plano de forças criativas sem antes atravessar as camadas de fantasias subjetivas que o recobrem. Passar a fase de enigmas e espelhos sem ser devorado pelos demônios do inconsciente não é coisa à toa. O que está escondido sob nossa fantasia dá-se a entrever, mas não sem antes testar nossa coragem sob o rosto desfigurado de fantasmas a rondar nosso pensamento. Se o medo nos toma de assalto, corremos o risco de pôr toda exploração a perder. E pode ser que caiamos de joelhos a rogar proteção justamente àqueles valores transcendentais que levamos para destroçar. Todavia, se nos mantivermos firmes no propósito da transvaloração, podemos então tirar as tábuas da lei de nossa mochila, não para pô-las novamente num altar, contrariamente, podemos iniciar a destruição delas as transformando nas tochas que usaremos para adentrar mais a fundo para encarar os demônios que por ali circulam.

No primeiro capítulo falávamos do mundo comum, estávamos na altitude com as cópias de Deus e dos ídolos. No segundo capítulo, no qual fugimos ao deserto há pouco, entramos na profundidade da caverna como buscando hibernar a digerir as morais. Mas a caverna, a floresta negra, a ilha deserta, enfim, são lugares dos fantasmas, dos simulacros escondidos na escuridão por não serem a cópia ideal do modelo. É com eles que precisamos lidar agora, eles estão tomados por uma negatividade e pulsão de morte que precisa ser revertida. Nesse último capítulo, devemos alcançar a superfície da imagem do

pensamento, buscar produzir os acontecimentos entre a altitude e a profundidade, superfícies produzidas por sentidos. É o momento de trazer à tona o que sobrou dos ídolos, bem como os fantasmas que foram liberados, para confeccionar nossa subjetividade, dessa vez com critérios éticos de imanência ou singularização.

Mostraremos, com Nietzsche como a arte em sua relação com o sonho constituem um meio mítico privilegiado para atravessar a fantasia e trazer para superfície o fluxo da criação, isto é, a restauração da imanência e manutenção de sua atualização saudável. Com Deleuze veremos como será necessária a liberação e aliança com o fantasma para acabar com e abrir acesso ao campo de forças repleto de singularidades potenciais. Depois, analisaremos como a máxima de Artaud que diz *para acabar com o juízo de deus* ajuda na construção de um campo de intensidades ou imanência, e como Spinoza, enfim, ao manter o mínimo necessário do organismo significativo, operando uma conversão para imanência, vai aparecer como um mentor ético fundamental para que este resgate ou liberação da singularidade não caia em caminhos mortíferos.

Liberação do fantasma e potência subversiva da profundidade

No platô “Sobre alguns regimes de signos”, Deleuze e Guattari usam a figura de um bode desertor para dizer do movimento linguístico de fuga do centro significativo. Mais precisamente, um bode no deserto a fugir do rosto solar de Deus.¹²⁰ Nietzsche, por sua vez, no *Nascimento da tragédia*, ao descer as sombras do inconsciente leva seu aliado Dioniso, pois sabe que quando Dioniso chega ao cenário mítico do sonho, “pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto”.¹²¹

A deserção pela qual passamos é um meio de descer ao inconsciente para retirar a negatividade dos fantasmas e assim liberarmos sua potência para que subam à tona. Simbolicamente falando, trata-se de dar visibilidade e voz às minorias em nós, que foram excluídas e recalçadas do nosso pensamento durante toda a vida, silenciadas por não estarem de acordo com a lei, invisibilizadas por não serem a imagem e semelhança do pai ou deus, caladas a par da loucura.

¹²⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Sobre alguns regimes de signos”. In: *Mil Platôs*, v. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 28.

As feras do deserto não são senão os fantasmas, os demônios, os monstros escondidos na profundidade inconsciente de nossa língua. Habitar o deserto como quem busca levar consciência ao mundo simbólico do sonho é um meio de perder o medo do escuro e encarar essas feras. Conhecendo o fantasma decidimos se o aceitamos ou não. A história de sua fuga ou queda nos revela a tirania do déspota em nossa língua, o algoz que o matou ou expulsou da consciência e do meio social. Com Deleuze entendemos que: “O começo do fantasma, tentamos determiná-lo como sendo o ferimento narcísico ou o traçado da castração”.¹²² Castração é uma proibição, um corte, por exemplo: um jovem homossexual com moral religiosa terá seus desejos castrados, proibidos, se ele quiser seguir a lei do seu deus cristão ele precisará deixar seus desejos no “armário”, no porão da consciência.

Entendendo a lei que o puniu, que prendeu o fantasma, e sabendo que a execução da pena parte de nós, podemos então reverter essa situação, isto é, liberar ou não o fantasma. Afirmar o fantasma, no entanto, não é uma tarefa simples. Ao menos duas coisas foram necessárias para Deleuze transformar o teatro familiar fantasmagórico do inconsciente numa fábrica produtiva: tirar a negatividade do desejo e positivar o fantasma. Tirar o privilégio do senhor ou pai ou deus autoritário que nos castra, “destruir os modelos e as cópias para instaurar o caos que cria, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo.”¹²³

Os fantasmas que habitam as sombras inconscientes, sendo simulacros que mancham a imagem do ídolo, é um “devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante”.¹²⁴ Mas o que caracteriza o fantasma na linguagem e subjetividade do homem não é necessariamente aquilo que é “sombrio”, é aquilo que foi escondido, aquilo que está em oposição ao ídolo. Um gótico, por exemplo, gosta daquilo que é sombrio e “mortífero”, faz parte da estética que ele busca imitar, aquilo que é “dark”, para ele, na verdade são as características do ídolo, e seu fantasma, contrariamente, é aquilo que tem característica brilhante, colorida, “luminosa e vívida”, talvez um musculoso padrão sob os holofotes de um reality show.

¹²² Ibidem, p. 225 e 226.

¹²³ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 271. Cf. também Ibidem, p. 267: “Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones e as cópias.”

¹²⁴ Ibidem, p. 264.

Ao passo que o que caracteriza um ídolo é um conjunto de referências identitárias que o sujeito usa para se compor e se mostrar, contrariamente, o que caracteriza um fantasma são as características que de modo algum o sujeito quer ser, aquelas que ele tenta evitar a todo custo para não ser desvalido sob o olhar legislador daqueles que se lhe afiguram como ídolos. Um sujeito militante de política esquerda não quer ser visto cometendo atitudes machistas, as quais vão contra o movimento, por mais que ele seja machista sem se reconhecer e isso venha à tona eventualmente quando “perde a consciência” e seus demônios negativos sobem em ato.

Com isso queremos dizer que nem todo fantasma é potente e deve ser liberado. Quando dizemos positivar o fantasma dizemos de liberar ele para que ele suba com sua potência subversiva, mas há fantasmas e fantasmas, bem como há ídolos e ídolos. Nem todo fantasma deve ser positivado, nem todo ídolo negativado, é preciso estabelecer um critério político e mesmo de saúde para operar essas passagens ou conversões. Quando o fantasma é solto, quando é tirado dele o caráter negativo, quando o simulacro sobe à superfície, ele “afirma então sua potência de fantasma, sua potência recalcada.”¹²⁵ Mas e se o que fora recalcado é uma característica pessoalmente ou socialmente nociva? E se o ídolo que o castrou e o recalcou for potente com características saudáveis? São questões que precisamos colocar para não parecer que estamos sugerindo um “oba oba” da diferença ou uma vida totalmente desregrada onde tudo pode.

De todo modo, o processo de singularização que estamos buscando fazer a manutenção está mais próximo do fantasma do que do ídolo. “O que aparece no fantasma é o movimento pela qual o Eu se abre à superfície e libera as singularidades acósmicas, impessoais e pré-individuais que aprisionava”.¹²⁶ Assim, é preciso saber habitar a profundidade, compreender os “crimes” e as penas, não se pode sair liberando aquilo que está negativado com ressentimentos antes de o positivar, pois quando esta pulsão subir e rachar a forma do eu na superfície, provavelmente as linhas de fuga que se seguirão levarão à vingança e caminhos de morte. Bem como não se pode ficar tanto tempo na profundidade querendo entender tudo de uma vez, pois corre-se aí o risco do afogamento subjetivo, da depressão profunda, é preciso saber mergulhar e voltar à tona para tomar ar.

Deleuze bem sabe os perigos de descer tão profundamente para liberar os fantasmas e as singularidades. No paradoxo “Das singularidades”, do livro *Lógica do*

¹²⁵ Ibidem, p. 266.

¹²⁶ Ibidem, p. 220.

sentido, Deleuze nos mostra como o próprio Nietzsche, quem primeiro fora tão fundo em oposição às alturas platônicas, correu o risco de ser tragado pela profundidade e que possivelmente seu adoecimento teve relação com isso.

Nietzsche entreviu como em um sonho o meio de pisar a terra, de roça-la, de dançar e de trazer de volta a superfície o que restava dos monstros do fundo e das figuras do céu. Mas a verdade é que ele foi tomado por uma ocupação mais profunda, mais grandiosa, mais perigosa também: na sua descoberta ele viu um novo meio de explorar o fundo, de levar a ele um olho distinto, de discernir nele mil vozes, de fazer falar todas essas vozes, correndo o risco de ser tragado por esta profundidade que interpretava e povoava como nunca havia ocorrido.¹²⁷

Uma vez que estamos no fundo do inconsciente, no fundo do sonho, ouvimos as mais variadas vozes que um esquizofrênico, por exemplo, escuta acordado. Medo, paranoia, curiosidade, são sentimentos comumente relacionados a este estado “delirante”. Se nos amedrontarmos com paranoias de perseguição não conseguiremos ir suficiente fundo, voltaremos ao sol. Por outro lado, se formos com muita vontade de conhecer o rosto daqueles que sussurram podemos ir fundo demais de uma vez só, correndo o risco de não voltar com sanidade. É preciso saber fazer essa exploração, leva tempo de análise, existem meios apropriados de o fazer, não se pode ter pressa e mergulhar de cabeça sem conhecer minimamente o que está em baixo. Como Nietzsche diz, trata-se de “um empreendimento penoso, perigoso, vasculhar assim em si mesmo, descer violentamente pelo caminho mais curto ao fundo do seu ser. Como é arriscado ferir-se com isso de modo que nenhum médico possa curar”.¹²⁸

Vamos mostrar agora uma maneira de acessar essas vozes da profundidade e trazê-las à superfície dos acontecimentos aos modos dos estoicos.

Alcançando a superfície com a arte e a produção de sentido

¹²⁷ DELEUZE, Gilles. “Das singularidades”. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 110 e 111. Cf. Ibidem: “Reganhar um sem fundo que ele renovava, que ele reaprofundava, foi aí que Nietzsche, à sua maneira, pereceu. [...] Nietzsche se tornou pois demente e morreu de paralisia geral, ao que parece, mistura corporal sífilítica.”

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. “§ 1”, In: *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. Obras completas. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Se nas altitudes idealizadas corremos o risco de nos cegar tentando nos aproximar do rosto solar de Deus, na profundidade, como dissemos, podemos nos afogar. Precisamos chegar a superfície (da terra do pensamento) onde podemos viver entre um e outro, no limite que os une e separa, com as raízes a beberem na profundidade e os frutos a crescerem sob o céu.¹²⁹ Uma maneira que temos de trazer o conteúdo da profundidade para produção de sentido na superfície ou imagem do pensamento é o fazer artístico, sobretudo em sua relação com o uso dos sonhos. Afinal, quando desertamos o meio social, quando fugimos das trilhas do rebanho e adentramos a floresta da ilha deserta atrás de uma caverna para digerir as morais, estamos a lidar com as sombras subjetivas sob os sussurros das tribos que nos habitam o fundo. “A ilha seria tão somente o sonho do homem, e o homem seria a pura consciência da ilha [...] A ilha deserta é imaginária, não é real, mitológica e não geográfica [...] Trata-se de reencontrar a vida mitológica da ilha deserta”¹³⁰

Para Nietzsche o sonho está para o artista assim como o ente ou o ser está para o filósofo, é a dimensão a partir da qual vai elaborar o sentido de sua obra.

Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência (Dasein), do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho; observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida [...] levar adiante a trama causal de um sonho durante três ou mais noites consecutivas: são fatos que prestam testemunho preciso de que nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade.¹³¹

Como Deleuze e Guattari sugerem: “Escrever é talvez trazer à luz esse agenciamento do inconsciente, selecionar as vozes sussurrantes, convocar as tribos e os idiomas secretos”.¹³² Todavia, isso não se aplica apenas a escrita, mas a todo fazer artístico que, seja aos modos textuais de Manoel de Barros ou imagéticos de Francis Bacon, busca os detalhes das rachaduras em vez do todo unificado, busca uma menoração da língua, isto é, as insignificâncias que escapam em vez do significante que estrutura,

¹²⁹ É comum evitar metáforas arborescentes quando se faz um texto a partir da filosofia da diferença, sobretudo por causa do conceito de Rizoma, no entanto, como veremos nos próximos subcapítulos sobre Corpo sem Órgãos e Spinoza, a consciência e a significância, que representariam os frutos, ainda serão minimamente necessárias na produção de sentido, uma vez que convertidos da transcendência para imanência através da ética do Spinoza.

¹³⁰ DELEUZE, Gilles. *A Ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 08, 09 e 10.

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 25 e 26.

¹³² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, v. 2. Rio de Janeiro, 1995, p. 25.

que visam, enfim, um criançamento das palavras e desmonte do rosto em favor aos fluxos de singularização que vêm a se multiplicar em sentidos coletivos.

Para Guattari

Um processo de singularização da subjetividade pode ganhar uma imensa importância, exatamente como um grande poeta, um grande músico ou um grande pintor, que, com suas visões singulares da escrita, da música ou da pintura, podem desencadear uma mutação nos sistemas coletivos de escuta e de visão.¹³³

De acordo com as noções dos autores que tomamos como auxiliares nessa empreitada, como Nietzsche, “exigimos em cada gênero e nível de arte, primeiro e acima de tudo, a submissão do subjetivo, a libertação das ‘malhas do eu’.”¹³⁴ Estamos falando de uma arte que, diferente da noção de arte clássica hegeliana que faz um elogio às esculturas de mármore à imagem e semelhança dos deuses sob os pedestais, não busca um molde para caber o “absoluto” divino. Aqui dizemos de uma arte que não quer representar deus, tampouco o homem à sua semelhança, contrariamente, acreditamos que “o indivíduo que quer e que promove os seus escopos egoísticos, só pode ser pensado como adversário e não como origem da arte”¹³⁵

Acreditamos que positivar o fantasma e deixar ele subir é uma função desse tipo de arte menor, um meio privilegiado para a dissolução do eu e liberação da singularidade. Tal processo artístico de singularização que vai rachando a forma idealizada do eu em proveito da multiplicidade coletiva acaba por ir liberando o fantasma, uma vez que precisamente o ideal do eu vinculado ao rosto do ídolo o prendia.

O fantasma precisa ser positivado no sentido de recuperar sua função de simulação. Por mais que a palavra fantasia tenha uma semântica e soe mais próxima da palavra fantasma, acreditamos, com Deleuze, que fantasia está mais ligada a transcendência ou idealização. Já a simulação diz respeito ao simulacro subversivo da profundidade e não a cópia do ideal da altitude. Simular é fazer uma contra-versão daquilo que foi efetuado, uma subversão a ordem das coisas, é experimentar os mais variados possíveis, ao passo que fantasiar geralmente é gozar com o desejo direcionado num agenciamento específico que tende a estruturação.

¹³³ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 65.

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 40.

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 44.

Um modo de levantar o fantasma em seu potencial de simulação é a dos estoicos com a atuação de *Aion*. Para os estoicos, no interior da profundidade há um devir-louco que se furta ao presente e ameaça de dentro a ordem dos corpos ou estado de coisas. Para sermos criadores e não vítimas dos acontecimentos, eles sugerem os modos do ator ou poeta da existência *Aion*, em cuja atuação ou atualização o devir-louco da profundidade sobe à superfície num movimento em que o corte profundo aparece como fenda na superfície. Precisamente o corte que o castrou é a primeira simulação artística de *Aion*, é o tema que ele busca parodiar, ele “torna-se comediante dos seus próprios acontecimentos, contraefetuação”.¹³⁶

Aion, o artista, se opõe ao Deus (*Cronos*), que representa o estado de coisas, a ordem dos corpos. Eles se opõem sobretudo por uma noção de tempo, uma vez que o tempo do artista é intensivo, dado a devaneios e abstrações, ao passo que o tempo do Deus ou das coisas é cronológico, rígido e concreto. Quando *Aion* atualiza um tema ele libera as singularidades ou os devires ilimitados que subvertem Deus, o confundem e o alteram, instauram um novo tempo. Uma subjetividade em processo de singularização está em relação com o tempo intensivo ou aionico, sempre se multiplicando em sentidos diversos, ao passo que um modo de vida em processo de individuação e estruturação unificante está em relação com o tempo métrico de *Cronos*, da rotina, da ordenação imposta às coisas.

O fantasma vai sendo positivado e liberado com as atuações de *Aion*, vai perdendo seu ressentimento, perdendo sua culpa, pois “é programando o ressentimento que o tirano faz aliados, isto é, escravos e servos”.¹³⁷ O que impede um acontecimento ou o efeito da singularidade a consistir um plano de imanência em nossa subjetividade é ficarmos insatisfeito com aquilo que acontece: é, diante as experiências da vida, “captar o que acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o acontecimento”.¹³⁸ Contrariamente, ser formos capazes de fazer uma simulação cômica frente a ordem castradora do tirano, por exemplo, acabamos por desvaler sua moral e comando.

O acontecimento é um efeito da singularização na superfície da imagem do pensamento, é um efeito incorporal de produção de sentido que devir o suscita. “O brilho,

¹³⁶ DELEUZE, Gilles. “Do acontecimento”. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 153.

¹³⁷ DELEUZE, Gilles. “Do acontecimento”. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 153.

¹³⁸ Ibidem, p. 152.

o esplendor do acontecimento, é o sentido. O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que dá sinal e nos espera.”¹³⁹ As singularidades sobem com o fantasma, pairam como devires potenciais, e através da atuação ou contra-efetuação de Aion ou artista frente aos acidentes da vida, elas tornam-se sentidos e se atualizam, assim, no plano de imanência do sujeito.

*Eis que agora tudo sobe à superfície. É o resultado da operação estóica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir-ilimitado não é mais um fundo que murmura, mas sobe a superfície das coisas e se torna impassível. Não se trata mais de simulacros que escapam do fundo e se insinuam por toda a parte, mas de efeitos que se manifestam e desempenham seu papel. [...] Os simulacros deixam de ser estes rebeldes subterrâneos, fazem valer seus efeitos (o que poderíamos chamar de “fantasmas”, independente da terminologia estóica). O mais encoberto tornou-se o mais manifesto, todos os velhos paradoxos do devir reaparecerão numa nova juventude – transmutação.*¹⁴⁰

Uma vez que o fantasma e seu devir-louco da profundidade chega à superfície num processo em que ajudou a subverter a ordem do tirano, ainda que liberto, ele torna-se um aliado para consistir planos de intensidade e sentido na superfície. O palco que Aion usou para contra-efetuar o estado do déspota, o palco do acontecimento que sempre fora negado ao fantasma mascarado do porão recebe agora, sucedendo o tirano, seu novo ator para produção de sentido, e o que ele passa a atualizar, depois de ter se livrado de seu algoz, já não é um drama de um indivíduo, mas a tragédia de um tema, “não é nunca um personagem: é um tema (o tema complexo ou o sentido) constituído pelos componentes do acontecimento, singularidades comunicantes efetivamente liberadas dos indivíduos”.¹⁴¹

As simulações ou contra-efetuações vão deixando de ser aquelas que desvalem o Deus e libertam os fantasmas, os temas que o artista passa a atualizar, por exemplo, vêm a ser a desgraça de um povo, e neste ponto, a nosso ver, já não cabe o formato cômico da atuação. Simular ou se pôr em processo de devir com temas já nada pessoais, realidades menores, insignificantes, excluídas, tal incorporação tem seu peso, e o preço a se pagar frequentemente é a dor e a compaixão. Um sofrimento do coletivo, não o da sua estrutura psicológica, não o do seu “mito individual”, isso fora ultrapassado, seu pesar agora está em transformar em sentido expresso as imagens que lhe açoita. “A psicopatologia que

¹³⁹ Ibidem, p. 152.

¹⁴⁰ DELEUZE, Gilles. “Dos efeitos de superfície”. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 8.

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles. “Do acontecimento”. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 153.

reivindica o poeta não é um sinistro pequeno acidente do destino pessoal, um estrago individual. [...] Os golpes que recebeu não foi em uma rixa de malandros na rua, mas quando a polícia disparava sobre os manifestantes.”¹⁴²

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari nos dizem que esse tipo de sofrimento impessoal é inerente ao fazer artístico e filosófico, pois, para eles

[...] os artistas são como os filósofos, têm frequentemente uma saudezinha frágil, mas não por causa de suas doenças nem de suas neuroses, é porque eles viram na vida algo de grande demais para qualquer um, de grande demais para eles, e que pôs neles a marca discreta da morte. Mas esse algo é também a fonte ou o fôlego que os fazem viver através das doenças do vivido (o que Nietzsche chama de saúde).¹⁴³

Sugerimos uma resistência com tendência política mais ligada ao artístico e, portanto, ao estoicismo sob a figura de Aion ou o ator da vida, mas precisamos dizer que ainda assim não se trata de uma direção que possamos afirmar ser necessariamente saudável. Se formos listar os escritores que morreram devido a problemas de alcoolismo ou músicos por overdose e suicídio teríamos trabalho devido a extensão da lista. Por mais que Deleuze não cessou de falar em vários textos que a arte é o que resiste a morte, precisamos falar um pouco sobre os riscos relacionados a uma total rachadura do eu ou do organismo significante, pois é preciso todo um cuidado nesse processo desejante de “refugiar na arte, essas desterritorializações positivas [...] arrastá-la consigo para as regiões do a-significante, do a-subjetivo e do sem rosto. Desfazer o rosto não é uma coisa à toa. Corre-se aí o risco da loucura...”¹⁴⁴

Quando o sujeito se volta contra Deus, quando o artista se volta contra o tempo em que vive, ele se vê diante de muitos riscos, e a remodelação de sua subjetividade vai depender do tipo de produção de sentido que o acontecimento singular impele. Falaremos agora sobre a noção de *Corpo sem Órgãos*, a fim de entendermos o que acontece quando a lei transcendente não tem mais poder de organizar o desejo, quando o eu já rachado não tem mais um modelo para se unificar.

Desorganismo no corpo do desejo e o grande risco

¹⁴² ROY, Claude, apud DELEUZE, Gilles. In: *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 155.

¹⁴³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 204.

¹⁴⁴ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 63-64.

Deleuze e Guattari nos falam que o grande estrato que na amarra é o organismo da significância. Para podermos escapar desses limites da representação, eles sugerem a criação de um *Corpo sem Órgãos*, conceito que elaboraram a partir do que Antonin Artaud diz sobre *acabar com o juízo de Deus*. Não nos enganemos com o nome do conceito, o que deve ser combatido não são os órgãos, mas o que os delimita e organiza, “o inimigo é o organismo”¹⁴⁵, isto é, o desejo preso à normalização em que tentamos caber ou na lei transcendente que tentamos cumprir. Quando há pouco falávamos de Aion atuar contra a ordem dos corpos ou estado de coisas, contra-efetuar o regime do Deus Cronos, dizíamos dessa criação de um corpo de intensidades sem organização significativa dada.

Podemos dizer que o Corpo sem Órgãos é uma rede de energia potencial que acompanha o desejo. Por exemplo, quando desejamos algo, digamos que determinado objeto em determinado contexto, quando visualizamos isso, quando nos imaginamos nisso, uma rede potencial ou virtual é tecida através desse agenciamento ou organização semiológica. Cada vez que desejamos, criamos um pouco do Corpo sem Órgãos, um sujeito “não pode desejar sem fazê-lo”¹⁴⁶. É uma rede intensiva que vai se construindo no dia a dia, a partir do modo de existir, “não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas”.¹⁴⁷

O Corpo sem Órgãos seria o próprio agenciamento do desejo no que tange as singularidades imanentes que comporta. “Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam.”¹⁴⁸ Trata-se do quantum de forças ou conjunto de energia que circula como fluxo nas passagens de um acontecimento a outro. “O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo.”¹⁴⁹ O corpo sem órgãos é a soma dos agenciamentos, a grande rede potencial dos processos desejantes que vem a consistir o plano de imanência do sujeito. “O plano de consistência seria, então, o conjunto de todos os CsO, pura multiplicidade de imanência.”¹⁵⁰

¹⁴⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Como criar para si um Corpo sem Órgãos?”. In: *Mil Platôs*, v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, p. 24.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 12.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 16.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 18.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 22.

O que impede o tecimento de redes de multiplicidade que constitui o Corpo sem Órgãos é quando nosso desejo se agencia ao modelo transcendente unificante, estruturante. Quando tiramos o ressentimento e culpa que prendiam o fantasma na negatividade, no mesmo movimento o desejo é positivado para sair da trama familiar e se multiplicar num processo de singularização. Não podemos querer reencontrar nosso eu que estava vinculado ao ídolo ou deus, nossa identidade, ao contrário, Deleuze e Guattari sugerem: “vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficiente o nosso Eu”.¹⁵¹ Todavia, “Não se faz a coisa com pancadas de martelo, mas com uma lima muito fina [...] Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento”.¹⁵²

Não necessariamente o Corpo sem Órgãos constitui um plano de imanência positivo, depende dos agenciamentos do nosso desejo. O plano de imanência pode ser construído por agenciamentos distintos, “perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos”¹⁵³ Assim Deleuze e Guattari vão se perguntar: “Como criar para si um CsO sem que seja o CsO canceroso de um fascista em nós, ou o CsO vazio de um drogado, de um paranoico ou de um hipocondríaco?”.¹⁵⁴ Pois nada adianta se livrar da influência negativa dos fantasmas e ídolos para fazer de outra maneira os mesmos sintomas, não pode-se acabar com o tirano ou déspota para se tornar outro sendo a própria lei. Aqui mora o maior perigo da imanência, porque sem uma ética o devir pode levar a qualquer lugar. A singularidade não produz apenas acontecimentos saudáveis, pode-se ser singular ou ter uma vida imanente que seja doentia, perversa, controladora, imperativa, aliás, esse talvez seja o caminho mais fácil, por isso precisamos ainda minimamente de um princípio moral que o sujeito precisa construir para si.

Na medida em que o organismo é desfeito, na medida em que o juízo de deus perde seu poder de organizar nossa vida, precisamos minimamente nos organizar, ao menos para preservar a condição saudável das conexões futuras. “É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significância e de interpretação.”¹⁵⁵ Para Deleuze o campo de forças ou das singularidades que vem a se atualizar no plano de imanência do sujeito não consiste um

¹⁵¹ Ibidem, p. 13.

¹⁵² Ibidem, p. 25.

¹⁵³ Ibidem, p. 22.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 30. Cf. Ibidem, p. 32: “vigiar inclusive em nós mesmos o fascista, e também o suicida e o demente”

¹⁵⁵ Ibidem, p. 26.

acontecimento através da sensação isolada sem significância, mas na passagem de uma sensação a outra num movimento em que o sujeito cria o sentido.

Não se trata, obviamente, do elemento da sensação (empirismo simples), pois a sensação não é mais que um corte na corrente da consciência absoluta. Trata-se, antes, por mais próximas que sejam duas sensações, da passagem de uma à outra como devir, como aumento ou diminuição de potência [...] (Até mesmo a concepção spinozista dessa passagem ou da quantidade de potência faz apelo à consciência).¹⁵⁶

Por mais que as singularidades potenciais já estejam se atualizando em acontecimentos é preciso estabelecer ainda um critério ético para a automodelagem subjetiva frente as diferenciações. Mesmo Canguilhem,¹⁵⁷ em seu celebre texto *O normal e o patológico*, afirma que a saúde diz respeito a criação do próprio organismo, porque o doente não o é por falta de norma, mas antes por incapacidade de ser normativo, isto é, de se organizar imanentemente. Precisamos pensar um processo de singularização que consista em desejos com normativas éticas criadas pelo sujeito. Não queremos que o desafio de acabar com o juízo de deus ou de desvaler os modelos transcendentais resulte num tipo de subjetividade soberba como acontece com os personagens de Dostoiévski, os quais se desvinculam da moral em proveito de uma razão pessoal egóica pela qual querem ser reconhecidos e a partir da qual buscam legislar a vida do outro.

Como é dito no filme *O sangue do poeta*, “quando se quebra a estátua de um deus há sempre o risco de se tornar uma”,¹⁵⁸ tal acontece frequentemente com os artistas que passam a querer ser o modelo dos outros. Nada adianta subir nos escombros do tirano para chegar ao lugar de poder que ele ocupava nas alturas, deixar de seguir uma idealização transcendente para, numa paixão narcísica a amor exacerbado ao próprio ego, se tornar a lei do outro. A paixão ainda mantém na servidão, a diferença é que nisto o sujeito torna-se escravo de si. Precisamos evitar uma tal criação de Corpo sem Órgãos ou agenciamentos de desejos que, por mais que soltos das transcendências fique ensimesmado e não rume em direção ao coletivo e a multiplicidade. Por isso Deleuze e Guattari se perguntam: “Finalmente, o grande livro sobre CsO não seria a Ética?”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ DELEUZE, Gilles. “A imanência: uma vida...”. In: *Educação & realidade*, v. 27, n. 2, 2002.

¹⁵⁷ CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

¹⁵⁸ *Le Sang d'un poète*, filme de Jean Cocteau. França, 1932.

¹⁵⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Como criar para si um corpo sem Órgãos”. In: *Mil Platôs*, v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012, p. 17.

A conversão de Spinoza: liberdade, potência e saúde

Spinoza é quem melhor traça um plano de imanência seguro no qual o sujeito, após livrar seus afetos das paixões e fantasias, estabelece uma organização ética em que a mente se torna capaz de organizar uma seleção dos encontros potentes com critérios de expansão e multiplicidade. Não é à toa que, em seu livro sobre a filosofia de Spinoza, Deleuze vai afirmar: “Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência”¹⁶⁰. Entendamos a razão pela qual Spinoza é considerado por Deleuze como o “príncipe dos filósofos”¹⁶¹ e façamos uso de sua filosofia para finalizar essa pesquisa com a garantia que o processo de singularização está, enfim, preservando a dimensão do coletivo e se atualizando em redes de encontros saudáveis.

Tomemos como representação de corpo a noção espinosista de corpo enquanto o todo, enquanto organismo que é corpo, alma e mente, sem dissociação ou predominância entre eles. Estas descrições que por muitos foram separadas, sobretudo em relações hierárquicas, para Spinoza constituem juntas um único ser que une a ação e o pensamento. Espinoza nos traz a premissa de que os corpos não se distinguem entre si pela substância, mas sim pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, uma vez que todos os corpos estão em movimento ou em repouso, ora mais velozmente, ora mais lentamente. O que impulsiona o mover do corpo? Outro corpo, responderia Espinoza.

Se, por um lado, um corpo que está em movimento continuará a se mover até que seja por outro determinado ao repouso, e por outro, aquele que estiver em repouso continuará nesta condição até que seja determinado ao movimento por outro. O que Spinoza nos sugere para um manejo ético da existência é tomar a consciência daquilo que está impulsionando o nosso corpo e selecionar os encontros se esquivando das causas exteriores que nos constroem ou diminuem nossa potência. Como Spinoza afirma no final de *Ética*, todo o livro foi escrito para “demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afetos e sobre a liberdade da mente”¹⁶².

Para Spinoza precisamos, pois, nos esforçar, sobretudo, à tarefa de conhecer nossos afetos para que, enfim, o “afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e

¹⁶⁰ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 35.

¹⁶¹ Ibidem, p. 12.

¹⁶² SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2014, p. 238.

se vincule a pensamentos verdadeiros”.¹⁶³ Por conhecimento verdadeiro ou “adequado” Spinoza entende a própria imanência ou capacidade de criar ações-e-pensamentos. Analisando a dinâmica dos encontros, a mistura dos corpos e as imagens que nosso pensamento faz desses encontros, Spinoza nos diz que pensamos e agimos adequadamente quando enxergamos em nós mesmos o criador intuitivo ou deus, que é o contrário de quando pensamos e agimos inadequadamente quando somos constrangidos e, com efeito, rebaixados por causas exteriores, que para ele geralmente são fantasias desconhecidas.

Um afeto é mau ou nocivo à medida que impede a mente de pensar [...] Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e contactar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto. [...] Por meio desse poder de ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por maus afetos. [...] Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória.¹⁶⁴

Spinoza vai dividir então os conhecimentos que podemos ter de nossos afetos em três gêneros: o primeiro gênero de conhecimento, ao qual ficamos servos e apaixonados, a mercê das causas exteriores, tomados por uma negatividade do desejo (ideias inadequadas); o segundo gênero, no qual tomamos a consciência da rede causal dos nossos afetos e os selecionamos (conhecimento adequado); e o terceiro, no qual entramos em processo de singularização, quando criamos e nos expandimos em multiplicidades (conhecimento adequado). Para ele, “pertencem ao conhecimento do primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas [...] O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”.¹⁶⁵

Quando nos relacionamos de modo que a ideias que fazemos dos encontros aumentam nossa potência de agir vamos nos tornando livres e saudáveis, ao passo que quando temos ideias que nos refreiam ou diminuem nossa potência de agir estamos adoecendo. “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece.”¹⁶⁶

¹⁶³ Ibidem, p. 216. Cf. Ibidem, p. 217: “[...] não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles.”

¹⁶⁴ Ibidem, p. 220 e 221.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 82.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 99. Cf. Ibidem, p. 104: “As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas.”

Para Spinoza a saúde é a alegria e o padecimento é a tristeza, sendo esses os sentimentos referentes ao aumento e diminuição da potência de agir diante os encontros. “Quando a mente considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra [...] Quando a mente imagina sua impotência, por isso mesmo, ela se entristece.”¹⁶⁷

Assim, Spinoza afirma: “A saúde é o desejo”.¹⁶⁸ O desejo solto da transcendência identitária unificante (fantasia, paixão, falso conhecimento) e conectado com a multiplicidade ou coletivo imanente (singularidade, conhecimento verdadeiro), razão pela qual Deleuze e Guattari dizem que o livro sobre o Corpo sem Órgãos é o Ética, uma vez que o CsO é o plano de consistência do desejo liberto do juízo de deus. A ética de Spinoza consiste em eliminar da mente os parâmetros exteriores e enxergar nos afetos a sua potência de conexão ilimitada para afirmar um desejo de expansão.

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou o que torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais o corpo humano é capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.¹⁶⁹

O que é mais útil para sua ética de Spinoza é conhecer o todo do qual somos parte, o que ele chama de Deus ou Natureza. “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e sua virtude suprema é conhecer Deus.”¹⁷⁰ O Deus de Spinoza é um Deus de pura imanência, não tem nada a ver com o Deus Cronos que Aion busca subverter ou com o juízo de Deus que Artaud busca por fim. É a natureza no sentido que é toda a multiplicidade em constante transmutação que cria e distribui todas as coisas. Para Spinoza, ao alcançar o terceiro gênero de conhecimento, “cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus,”¹⁷¹ podemos entrar em devir com o seu modo criativo, conseguimos, ainda que sejam por instantes de invenção ou produção de sentidos, experimentar o poder de expansão inerente a multiplicidade da natureza. Um deus imanente de singularização a partir do qual o sujeito se distribui em fluxos nômades a se

¹⁶⁷ Ibidem, p. 133 e 134. Cf. Ibidem, p. 141: “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor.”

¹⁶⁸ Ibidem, p. 148.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 182.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 177.

¹⁷¹ Ibidem, p. 226. Cf. Ibidem, p. 228 e 229: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento [...] Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir. A virtude suprema da mente é conhecer a Deus.”

conectar com os mais variados coletivos, não um deus transcendente de individuação a partir do qual o sujeito se unifica em estruturas de modelos exteriores.

Trata-se de um deus ao qual estamos fundidos e nos tornamos nos momentos de criação, no sentido que Nietzsche diz no *Nascimento da Tragédia*: “Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir [...] somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como o *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos.”¹⁷² Não o *deus ex machina*, das máquinas, do cálculo, da ciência, “a serviço do egoísmo superior; que acredita em uma correção do mundo pelo saber, em uma vida guiada pela ciência”¹⁷³, mas o *deus ex natura* a serviço da singularidade, da multiplicidade, da arte, da poesia. Ou, ainda, aos modos que Deleuze e Guattari falam

Quanto mais você fizer seu próprio regime de signos, menos você será uma pessoa ou um sujeito, mais você será um "coletivo" que encontra outros coletivos, que se conjuga e se cruza com outros, reativando, inventando, predizendo, operando individuações não pessoais.¹⁷⁴

Assim é preciso se tornar um profeta, que, ao contrário do adivinho que interpreta a estrutura psicológica do indivíduo, por sua vez, “antecipa e detecta as potências do devir”.¹⁷⁵ E em tais profecias, em meio a multiplicidade potencial, se prepara para a vida, pois, conforme Spinoza: “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna [...] tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto.”¹⁷⁶ Eis a ética de singularização do profeta das potências do devir que ganhou conhecimento do fluxo da natureza ou de Deus.

¹⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 106.

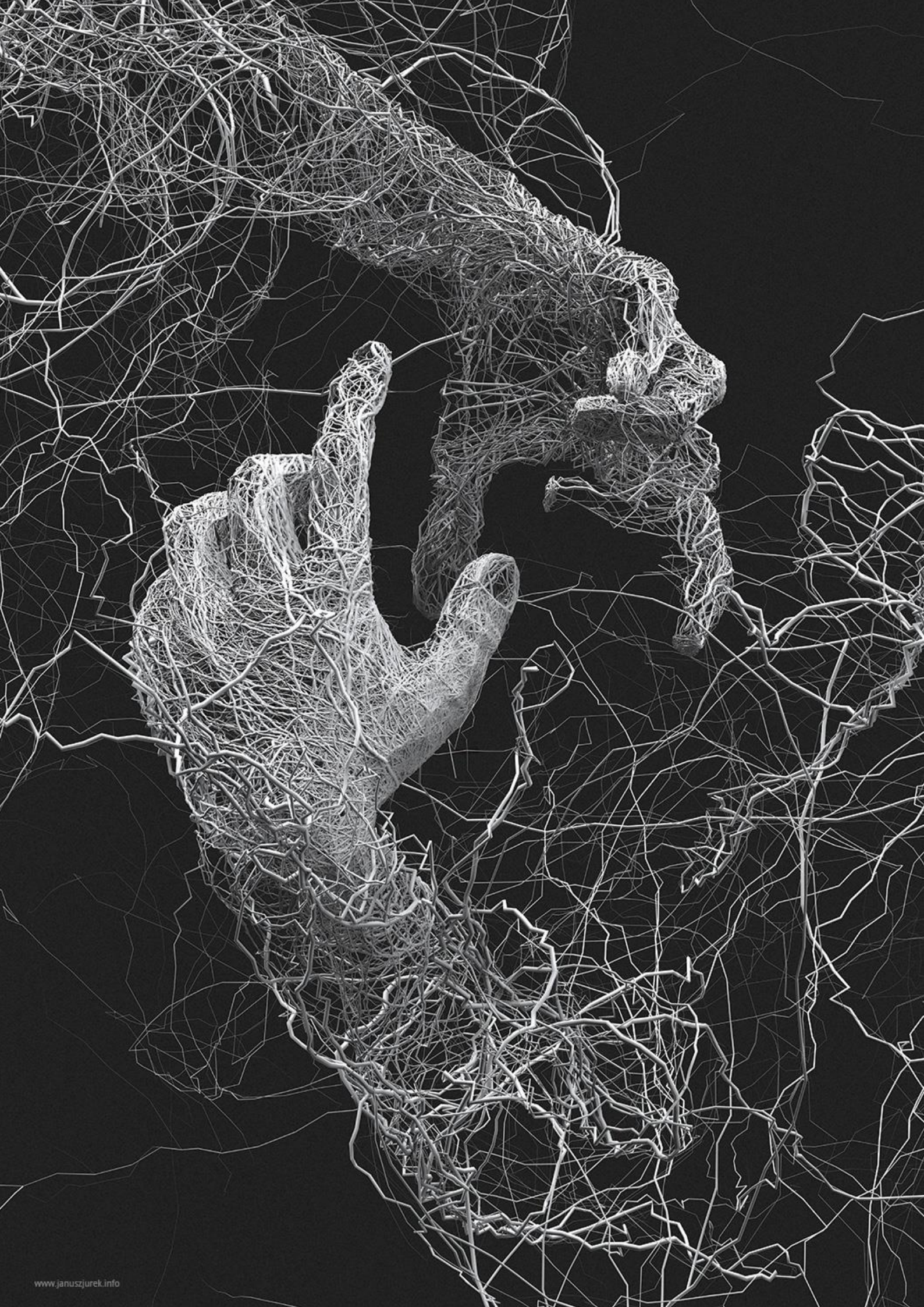
¹⁷³ Ibidem, p. 105.

¹⁷⁴ DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. *Diálogos*. Pretextos, 1998, p. 138.

¹⁷⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, v. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 81.

¹⁷⁶ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 235.

Considerações finais



O fato de Deleuze e Guattari falarem de singularidade, ou de Spinoza fazer sua ética conforme formas geométricas, quais são conceitos matemáticos, não quer dizer que buscam formulas exatas tomando de empréstimo noções de ciências exatas, mas, antes, prestam testemunho que eles tocam precisamente naquilo que a ciência jamais poderá medir ou prever, isto é, o puro devir, imanência absoluta. A singularidade no pensamento do sujeito é o princípio criativo que parte do campo de forças e se atualiza como devir em acontecimentos que constituem o plano de imanência.

Aqui, apostamos que seja necessário certa deserção social, um período ou momentos de solidão para que possamos nos atentar às cordas que nos amarram em determinados modos de viver nocivos, tristes, impotentes, contrários a singularização. A solidão não é o isolamento do depressivo, é o tempo de meditação diário, práticas cotidianas para conhecer a nós mesmos. Mas se trata de uma longa batalha subjetiva para conquistarmos a condição de nos criar. Nada adianta desviar da trilha do rebanho nos ausentando temporariamente do convívio social, seja indo à montanha de Nietzsche, à floresta negra de Heidegger ou à ilha deserta de Deleuze, se durante a hibernação subjetiva a tagarelice do ego não permitir a invenção de um silêncio para a recriação de si. Tampouco reverter os valores conscientes sem perceber a presença dos fantasmas a nos enredar nas tramas do passado. Na deserção você deixa de atuar com a imagem do ídolo e é obrigado a ver o rosto desfigurado do fantasma.

Há fantasmas no interior mais escondido e escuro da caverna na qual nos hibernamos, fantasmas que geralmente não conhecemos por medo de reconhecer a nós mesmos, espectros de quem fomos impedidos de ser. Por vergonha ou medo, focamos nossa consciência no que está fora, e nisso não percebemos que nossos fantasmas eventualmente sobem ao presente em nós, pela mesma fenda aberta no corte que o matou. Assim eles continuam existindo, esperando seus momentos de vida, frequentemente momentos de violência e negatividade, através dos quais influenciam nossa vida sem que saibamos por evitá-los e invisibilizarmos. É preciso ter coragem de descer e levar luz às sombras do inconsciente, conhecer os fantasmas para tomarmos a condição de criar os acontecimentos sem interferências desconhecidas e prejudiciais. O fantasma deixa de ser o demônio do mito individual do sujeito para ser o simulador simbólico que libera o sujeito de seu drama pessoal, seus ressentimentos, sua má consciência, seus sintomas. Muitas vezes, amigando-se do fantasma, tem-se o melhor conselheiro para criar.

Na medida em que atravessamos a fantasia e nosso inconsciente recebe a luz que entra pela ferida narcísica, as sombras subjetivas se esvaem revelando um campo de forças criativas do qual podemos extrair as singularidades que estavam tamponadas com os fantasmas. Quando tomamos conhecimento das causas dos nossos afetos, isto é, das paixões confusas que derivam de nossos fantasmas e ídolos, estamos, enfim, em condição de abrir mão do ideal do Eu e escolher nos relacionar com aquilo que aumenta nossa potência de pensar e agir, evitando a repetição dos nossos sintomas e adotando uma postura de experimentações de devires infinitos. Deixamos de lado a vergonha de não sermos exatamente a imagem e semelhança daquilo que se nos afigura como um Deus, e abre-se, com efeito, a possibilidade de nos dispor num movimento que nos lança para além da significância que nos limita num modelo de Eu. Numa palavra, silenciemos o juízo transcendente de nosso pensamento e damos passagem à atualização de um plano de imanência em nós, isto é, a pura consistência daquilo que há de mais originário em nosso ser interior.

Precisamos pensar uma singularização que leva o sujeito a agenciar-se em seu desejo e afastar-se do desejo do outro, mas sem perder a dimensão coletiva, mas paradoxalmente a expandir em sua solidão ativa, em sua jornada diária, quanto mais torna-se capaz de passar pela rede causal de seus afetos. A passagem do devir ou singularidade pelo plano de imanência mistura os corpos, gera sensações que são verdadeiros acontecimentos e suscitam o sentido. A liberdade da vida está nos movimentos de manejo das passagens. Tal como na transição dos acordes e a passagem de um conjunto deles ou trecho musical ao outro. Mas acontece que nós nos contentamos com a condição de rádio, apenas nos sintonizamos e reproduzimos as frequências que nos são oferecidas. Não criamos nossa própria vibração ou qualidade expressiva, ficamos satisfeitos com as cordas passadas tradicionalmente de mão a mão. E na medida que decidimos escutar, cantar e dançar a música dos outros, ficamos presos no ritmo e nas cifras do controle, tornamo-nos marionetes, entramos em ressonância com as cordas do poder que nos capturam. Bailamos em massa de acordo com as notas da sociedade em que vivemos, amarrados em seus acordes, com nosso desejo a cantarolar no coro das instituições.

Quando se põe para variar o agenciamento do desejo, quando as palavras de ordem não incitam ao modelo, então se entra em devir e não se sabe em que direção seguirá, não se sabe o que fazer, a singularidade pulsa do interior nos fazendo gaguejar até produzir o

sentido, eis o acontecimento. O acontecimento é um efeito da singularidade e do devir na imagem do pensamento, é a atualização incorpórea. Precisamos fazer da imagem do pensamento uma usina que produz acontecimentos através das singularidades, o pensamento como acontecimento que atualiza os devires na rede de signos que fazem a passagem da energia criando conexões em toda rede potencial onde foi distribuído o sujeito.

Para o sujeito usar a singularidade em seu favor ele precisa buscar a sensação do todo. Ela precisa tornar sua mente livre. Se o sujeito não cria seu próprio circuito ou movimento, ele certamente buscará segurança no fluxo de indução de um grande outro, perde sua imanência em prol de um parâmetro transcendente. O centro significante não pode ser o ego que tenta se unificar repetindo o ideal do outro, mas a singularidade de onde emana o fluxo de deus a se distribuir por um plano de imanência. Aqui fazemos um elogio ao campo de forças, não de significações. Passagem de fluxos e intensidades, não amarragem da forma do ego. Atualização de singularidade, não estratificação da identidade. Substância de deus, não modo do homem. Devir, não permanência. Poesia, não cálculo. Simulação, não representação.

Traçar linhas singulares através de uma série de tensões da língua que força, via sensação, a atualização do sentido no plano de imanência. Não há uma eliminação do sujeito, mas sua distribuição nômade, a dissipação do ego que o amarrava a determinado espaço em determinadas relações representacionais, permitindo a fluidez, num campo impessoal repleto de acontecimentos e singularidades a se atualizar quando o sujeito está em devir. É um uso da linguagem que não amarra, mas multiplica. Dar um caráter de diferenciação construtivista ao signo o associando ao simulacro, que sendo signo que incomoda a imagem do pensamento, subverte o que é uma cópia, dando novos traços, subvertendo o modelo ou a fixação representacional da identidade.

O rosto do Deus transcendente deixa de ser o centro fixo onde o significante da linguagem se aloca e atrai os signos do mundo para si num movimento de totalização. Quando se apaga o rosto de Deus, quando se tira a máscara do ídolo, então se remove o tampo transcendente e a singularidade se liberta para ocupar o centro, daí a dinâmica de realização da língua deixa de ser um centro fixo e se torna um centro flutuante, em vez de atrair as coisas para se totalizar. Opera o movimento inverso, que é emanar o conteúdo interior para fora em distribuição nômade do sujeito, eis o movimento desejante que constitui o corpo sem órgãos. É preciso elaborar uma ética no deserto para que as linhas

de fuga não levem à morte, pois não adianta deixar de girar em torno do rosto solar de deus para fugir em linha reta numa subjetividade passional que acaba por tomar o lugar de Deus , escravo da própria razão.

As lentes de Spinoza como conversor ético que transmuta uma vida organizada pela transcendência (fantasia, paixão, ou primeiro gênero do conhecimento) em uma vida de imanência (singularidade, multiplicidade, coletivo, ou terceiro gênero do conhecimento). Aquele cujo desejo está codificado pelo poder, contaminado pela sociedade, não consegue criar o próprio sentido, o que é lastimável, uma vez que o plano do desejo é o que há de mais singular em nós. A saúde é quando o desejo está solto da transcendência, da lei do outro, mas que ao mesmo tempo é um coletivo que imamente é o outro, uma singularidade que seja coletiva, o deus de Spinoza do qual somos modos. Mas a singularidade ou deus imanente, por mais que o sujeito tenha atravessado suas fantasias, não é algo assim tão acessível ao ponto de ser uma fonte de criação da qual se pode beber a hora que quisermos, é um fluxo acessado em momentos de produção de sentido, de invenção artística, não se torna um deus imanente, se “devem” por instantes.

Cuidemos para que a falta não torne-se lei; para que o desejo parta de nossa singularidade interior ou imanência absoluta; para que o verbo do meio não se prenda ao sujeito do fim; para que o devir jamais se fixe numa forma permanente; para que a dança e fluidez de Dionísio não perca seu movimento na pose estática de Apolo; para que nosso pensamento não se ajoelhe à estátua do ego; para que todos os tronos e pedestais caiam sob o fogo de Heráclito, tornando possível, enfim, que sejamos senhores de nós. Cuidemos de nós, caso contrário alguém cuidará, e frequentemente o suposto cuidado do outro não é senão um disfarce para acessar nossa fragilidade e controlar nosso sofrimento e gozo.

Referências bibliográficas



- ALVIM, Davis Moreira. *Foucault e Deleuze: deserções, micropolíticas, resistências*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2011.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- BARROS, Manoel de. *O livro das ignorâncias*. São Paulo: LeYa, 2013.
- BARROS, Manoel de. *Memórias Inventadas: A Infância*. São Paulo: Planeta, 2003.
- BARROS, Manoel de. *Meu quintal é maior do que o mundo: antologia*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra: romance*. São Paulo: Leya, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. “A imanência: uma vida...”. In: *Educação & realidade*, v. 27, n. 2, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade, organização e tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem-Tempo: Cinema II*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. University of Minnesota Press, 1988.

- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 2*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 3*. Ed. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 5*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Esquizofrenia e Capitalismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze*: transcrição integral do vídeo, para fins exclusivamente didáticos. Paris: Éditions Montparnasse, 1988.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DOSSE, François. O Deleuzismo: uma ontologia da diferença. In:_____. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DOSTOYEVSKY, Fyodor. *Duas narrativas fantásticas: a dócil eo sonho de um homem ridículo*. Editora 34, 2005
- DRUMMOND, Carlos. *A rosa do povo*. Ed. 40. São Paulo: Editora Record, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HECKERT, Ana Lucia Coelho; ROCHA, Marisa Lopes da. A maquinaria escolar e os processos de regulamentação da vida. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, p. 85-93, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24nspe/13.pdf> . Acesso em: 12 jul 2016.

HEIDEGGER, Martin; GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Tradução de Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

MADERUELO, Javier; *La pérdida del pedestal*. Cuadernos del Círculo, Madrid 1994

LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Signs, machines, subjectivities. Edição bilíngue. São Paulo: n-1 edições+ Edições Sesc, 2014.

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LESSA, Jadir Machado. “Solidão e liberdade”. In: *Fenomenologia e Psicologia*, v. 1, n. 1, p. 129-137, 2013.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política, livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MATTOS, Fernando Costa. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2007.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

MORAES, Vinicius de. *Poesia completa e prosa*. São Paulo: Nova Aguilar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. Obras completas. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além do bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ORLANDI, Luiz; RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. “Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos”. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 217-238.

PELBART, Peter Pál. “Como viver só”. In: Conferência proferida na 27ª Bienal de São Paulo – “*Como Viver Junto*” – realizada em São Paulo em 2008.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Álvaro de Campos: Heterônimo de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

PROUST, Marcel; QUINTANA, Mário. “No caminho de Swann”, In: *Em busca do tempo perdido*. São Paulo: Globo Livros, 1983.

RIMBAUD, Arthur. *Correspondência*. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.

ROHDEN, Huberto. *Roteiro Cósmico*, 2ª edição. São Paulo: Alvorada Editora, 1985.

ROLNIK, Suely. “Fale com ele” ou como tratar o corpo vibrátil em coma. *Corpo, arte e clínica*, p. 231-238, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

VIESENTEINER, Jorge. Deleuze: ética como resistência e reinvenção. In: SGANZERLA, A.; FALABRETTI, E.; BOCCA, F. (Orgs.). *Ética em Movimento*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 283-296.

VIESENTEINER, Jorge. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 2, p. 327-353, 2010.

VIESENTEINER, Jorge. Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar. *Discusiones Filosóficas*, v. 12, 2011, p. 187-204.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: IFCH-Unicamp, 2004.