

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ROBERTO CORRÊA SCIENZA

**A INSURGÊNCIA DAS MARGENS: FILOSOFIA DA DIFERENÇA E UM
ANARQUISMO POR VIR**

**TOLEDO
2022**

ROBERTO CORRÊA SCIENZA

**A INSURGÊNCIA DAS MARGENS: FILOSOFIA DA DIFERENÇA E UM
ANARQUISMO POR VIR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Professora Doutora Ester Maria Dreher Heuser.

**TOLEDO
2022**

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Corrêa Sciensa, Roberto

A insurgência das margens: filosofia da diferença e um anarquismo por vir / Roberto Corrêa Sciensa; orientadora Ester Maria Dreher Heuser. -- Toledo, 2022.

210 p.

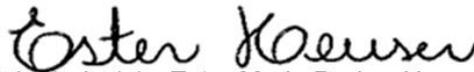
Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Alteridade. 2. Anarquismo. 3. Filosofia da diferença. 4. Ética da diferença. I. Dreher Heuser, Ester Maria, orient. II. Título.

ROBERTO CORRÊA SCIENZA

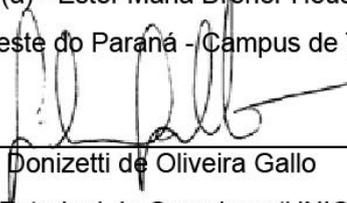
A insurgência das margens: filosofia da diferença e um anarquismo por vir

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



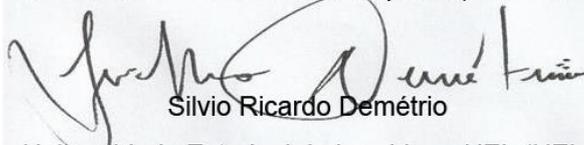
Orientador(a) - Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



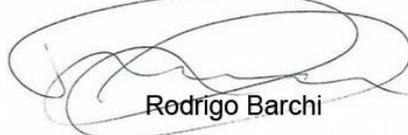
Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)



Silvio Ricardo Demétrio

Universidade Estadual de Londrina - UEL (UEL)



Rodrigo Barchi

Universidade de Sorocaba (UNISO)



Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 23 de agosto de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Roberto Corrêa Scienza, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 13 de julho de 2022

Aos filósofos do futuro! Corpos marcados com o estigma da marginalidade. Outros, como muitos de nós somos, que dizem *Sim* antes de tudo, em sua bela espontaneidade. Mas eles sabem... e sempre saberão quando dizer *Não* à injustiça e à tirania, pois será, sobretudo, dizer não à moral!

Agradecimentos

Ester Heuser: pelos "se puxa", pelos questionamentos, provocações, pela amizade e cumplicidade.

Erin Manning: pelos novos possíveis que potencializaram meu pensamento e vida.

Cristiane Hengler: pela ajuda nas minhas primeiras redações, por me inspirar a escrever e pesquisar.

Roberto Bernardo: pela palavra certa que me acalma, me motiva e me ajuda a viver.

Fernanda Correa Bernardo: pela doce companhia e pela fabulação fria que tocou meu coração.

Viviane Hengler e Roberto Chaves: por ficarem sempre por perto, mesmo quando longe fisicamente.

Arthur Ciciliatti: por me ensinar coisas que eu jamais sequer teria imaginado aprender.

Stephanie Ciciliatti: pela compreensão e carinho. Por, simplesmente, ser tudo para mim.

Agradeço também à Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), ao programa de pós-graduação em filosofia (PPGFIL-UNIOESTE), à *Concordia University* e ao *3Ecologies Project*.

Agradeço às bancas de qualificação e defesa pelas considerações, sugestões e orientações que potencializaram este trabalho.

Por fim, gostaria de agradecer a todos os amigos, colegas e professores que tive. Afinal, aprendi muito com vocês. E se há uma coisa que meus estudos me ensinaram é que sou muito dos outros que me habitam.

O presente trabalho foi realizado em parte com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, em parte com o apoio da Fundação Araucária e também com o suporte da CAPES durante o período de doutorado-sanduíche.

*A nosotros no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en
nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante.*

Buenaventura Durruti

Listas de Siglas para os textos de Nietzsche citados

A - Aurora (M – Morgenröte)
GC - A gaia Ciência (FW - Die fröhliche Wissenschaft)
HH I (MA I Menschliches allzumenschliches (vol. 1))
HH II (MA II Menschliches allzumenschliches (vol. 2))
ZA - Assim falou Zaratustra (Za - Also sprach Zarathustra)
BM - Além do bem e do mal (JGB - Jenseits von Gut und Böse)
GM - Genealogia da Moral (GM - Zur Genealogie der Moral)
CI - Crepúsculo dos Ídolos (GD – Götzen-Dämmerung)
NW – Nietzsche contra Wagner
AC - O anticristo (AC - Der Antichrist)
EH - Ecce homo
VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (WL - Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn)
FP - Fragmentos póstumos (Nachlass)
Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida (HL - Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)

SCIENZA, Roberto. *A insurgência das margens: filosofia da diferença e um anarquismo por vir*. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo fabular uma proposta ética baseada na anarquia coroada da diferença. Para tanto, parte-se do seguinte problema: como criar uma ética para além de qualquer moral em que outrem possa afirmar-se como diferença? A fim de enfrentar tal problema, a tese está organizada em seis capítulos: o primeiro, referente a uma crítica às filosofias platônica e aristotélica e seus pressupostos moralistas, que exerceram uma profunda influência sobre o pensamento ocidental; nele, exploram-se, a partir de Deleuze, os conceitos de diferença e identidade, evidenciando o pilar moralista sobre o qual foram construídos. O segundo capítulo opera uma análise das filosofias morais de Descartes, Kant e Hegel, a partir da perspectiva deleuziana, levando em conta a influência moralista e identitária de Platão e Aristóteles em suas doutrinas. O terceiro argumenta que a filosofia da diferença é uma filosofia da alteridade e da criação ética, bem como explora o processo de atualização do par conceitual diferença e identidade, uma hierarquia que subordina a diferença à identidade e toma outrem como monstro. O quarto capítulo é dedicado a uma discussão acerca do imoralismo de Nietzsche e o conceito de vontade de potência como um movimento ético para além da moral, possibilitando a criação de uma ética pós-moral, que afirma outrem como diferença. O quinto trata do conceito de fabulação como estratégia político-filosófica, procedimento capaz de alçar linhas criativas para o surgimento de novas éticas e modos de existência. O sexto relaciona a anarquia coroada da diferença ao anarquismo, estabelecendo coerência entre a crítica à representação e à moral no âmbito filosófico e a crítica anarquista à política representativa e à dominação.

Palavras-chave: Alteridade; Anarquismo; Filosofia da Diferença; Ética da Diferença.

SCIENZA, Roberto. *The insurgency of the margins: philosophy of difference and an anarchism to come*. 2022. Thesis (PhD in Philosophy). Western Paraná State University, Toledo.

Abstract: In this research we aim to fable an ethical proposal based on the crowned anarchy of difference. To do so, we start with the following problem: how to create an ethics beyond any morality in which others can affirm themselves as difference? In order to face this problem, we organize the thesis into six chapters: the first refers to a critique of Platonic and Aristotelian philosophies and their moralist presuppositions, which had a profound influence on Western thought. In this chapter, based on Deleuze, we explore the concepts of difference and identity, highlighting the moralist pillar on which these concepts were built. In the second chapter, we analyze the moral philosophies of Descartes, Kant and Hegel, from a Deleuzian perspective, taking into account the moralistic influence of Plato and Aristotle in their doctrines. In the third, we argue that the philosophy of difference is a philosophy of alterity and ethical creation, as well as we explore the actualization process of the conceptual pair difference and identity, a hierarchy that subordinates difference to identity and takes the other as a monster. The fourth chapter is dedicated to a discussion about Nietzsche's immoralism and the concept of will to power as an ethical movement beyond morality, enabling the creation of a post-moral ethics, which affirms the other as difference. In the fifth, we deal with the concept of fabulation as a political-philosophical strategy, a procedure capable of raising creative lines for the emergence of new ethics and modes of existence. In the sixth, we relate the crowned anarchy of difference to anarchism, establishing coherence between the critique of representation and morality in the philosophical sphere and the anarchist critique of representative politics and domination.

Keywords: Alterity; Anarchism; Philosophy of Difference; Ethics of Difference.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
<i>Mise- em-scène 0</i>	15
CAPÍTULO 1. DESTRONANDO A IDENTIDADE E SEUS PRESSUPOSTOS MORALISTAS	19
<i>Mise-em-scène 1</i>	19
1.1 O Anti-Platão	20
<i>O mundo Ideal de Platão</i>	23
1.2 Aquilo que não é em outro	31
<i>Uma ética identitária</i>	34
CAPÍTULO 2. O INSISTENTE FRACASSO DA FILOSOFIA MORAL MODERNA.....	41
<i>Mise-em-scène 2</i>	41
2.1 Razão-Verdade.....	42
<i>O problema da Irresolução</i>	45
2.2 Clausuras da Moral Kantiana	48
<i>Escravos do senso comum</i>	49
<i>A tirania kantiana</i>	53
2.3 A moral da história.....	59
<i>Teocracia da razão</i>	61
CAPÍTULO 3. UMA FILOSOFIA MARGINAL.....	74
<i>Mise-em-scène 3</i>	75
3.1 Reversão do Platonismo	75
3.2 Diferença encarnada	80
3.3 Fábrica de monstros	87
3.4 O desviante de gênero	99
CAPÍTULO 4 - O IMORALISMO DE NIETZSCHE COMO MOVIMENTO DE UMA ÉTICA PÓS-MORAL.....	106
<i>Mise-em-scène 4</i>	106
4.1 O imoralista	107
4.2 À luz da vontade.....	115
4.3 Criatividade ética.....	122

CAPÍTULO 5. A FABULAÇÃO COMO ESTRATÉGIA FILOSÓFICA.....	129
<i>Mise-em-scène 5</i>	129
5.1 Tirania moral	130
<i>Maiorias ressentidas</i>	135
5.2 A estratégia fabulatória.....	137
5.3 A arte de compor, viver e se revoltar.....	144
<i>Carta ao Homem médio</i>	149
CAPÍTULO 6. BANDEIRA NEGRA: ENSAIO DE UM ANARQUISMO POR VIR	155
.....	
<i>mise-em-scène 6</i>	155
<i>Anarquia coroada da diferença</i>	156
6.1 Crítica à representação política	157
<i>Um processo de rupturas</i>	162
6.2 Ruína das instituições	165
<i>O Mais frio dos monstros</i>	166
<i>A anarquia não está à venda</i>	174
<i>Em nome de Deus</i>	179
6.3 Nem deuses, nem mestres.....	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS	193
<i>Mise-em-scène final</i>	194
<i>Invocação</i>	195
REFERÊNCIAS.....	197

INTRODUÇÃO

E se as margens insurgissem? Se uma insurreição fosse empreendida pelos excluídos do sistema? Pense o senhor, homem médio, um privilegiado representante da identidade, que até hoje foi tomado como próximo ao modelo, se todos os outros, os indignos, os incorrigíveis, os abjetos, os anormais, os imorais..., de repente, surgissem como ratos famintos saídos do esgoto, fazendo com que seus costumes, sua cultura e, imagine que escândalo, fazendo com que até suas vontades se façam permitidas e levadas em consideração?! - 'Que absurdo! Afinal, onde já se viu tamanha atrocidade? Tamanha imoralidade? Tal movimento não poderia ser moral', o senhor diria. Mas eis seu diferencial! Gilles Deleuze (1988), o filósofo da diferença, já nos alertou que mudanças não partem do centro de uma estrutura, mas de suas margens, seus limites, seus devires. Os desertores, como a palavra sugere, dirigem-se ao deserto, tornam o deserto uma ação, voltam-se àquilo que ainda não foi explorado – à novidade, à criação (DEMÉTRIO, 2017). A criatividade é despertada nos desvios, nas linhas de fuga, na diferença, naquilo que, segundo a moral, não deveria ser, mas é. Faz-se necessário, portanto, um esforço especulativo: o que tal movimento tomado como imoral potencializaria?

Munido de um imoralismo afirmativo, pretendo vislumbrar uma proposta ética. Trata-se de uma vontade de destruir os velhos valores e criar novos, de transvalorá-los longe de imperativos, da ordem, da moral. De questionar aquilo que foi estabelecido como ético. De destronar a identidade e arrancar sua coroa, o Eu. De destacar aquilo que está no fundo, o universo dos fluxos e partículas em puro devir. Espiar o mundo da diferença se inventando à luz do meio-dia. Fabular um povo outro, enfim, livre da moral. Nesse empreendimento, há um esforço para tornar seus rostos visíveis, suas vozes audíveis no mundo e, assim, fazer valer a diferença.

Mise- em-scène 0¹

Esta pesquisa parte do seguinte questionamento: como pensar uma ética para além de qualquer moral, na qual outrem possa afirmar-se enquanto diferença? Para ensaiar uma resposta a essa questão, esta tese foi organizada em seis capítulos e cada um deles é também um ensaio. No primeiro, objetiva-se denunciar os pressupostos moralistas sobre os quais Platão e Aristóteles fundaram sua filosofia em relação à identidade e à diferença, influenciando grande parte da história da filosofia. No segundo, opera-se uma análise das filosofias morais de Descartes, Kant e Hegel, evidenciando a influência moralista e identitária de Platão e Aristóteles em suas doutrinas. No terceiro ensaio, desenvolve-se um argumento em torno da filosofia da diferença e a sua relação com a alteridade e a cultura, assim como se destacam as consequências conceituais e práticas que o pensamento moral impôs à diferença e, conseqüentemente, a outrem. No quarto, ensaia-se um movimento no qual o imoralismo nietzschiano e o conceito de vontade de potência são tomados como pontes para uma ética pós-moral. No quinto ensaio, propõe-se a fabulação como uma estratégia filosófica capaz de resistir à realidade moralista, criando uma emoção e, com ela, um povo. No sexto, promove-se uma relação entre a anarquia coroada da diferença e o pensamento anarquista, bem como uma relação entre a crítica à representação e à moral no plano filosófico e a crítica anarquista à política representativa e à dominação. A proposta destrutiva do anarquismo, que visa eliminar instituições opressoras - instituições que fundamentam e reforçam a moral - é tomada como gene imoralista, que possibilita ao pensamento novos mundos possíveis e, portanto, a criatividade ética.

O “método” ensaístico proposto por esta pesquisa é justificado pelo caráter agônico do ensaio, que não se enquadra nas doutrinas científicas e filosóficas fechadas, nas regras de teorias organizadas. Compreende que há

¹ Cada seção nomeada *mise-en-scène* e numerada corresponde a um capítulo e uma quebra de quarta parede, nas quais anuncio os procedimentos realizados nos ensaios. A *mise-en-scène 0* dá conta do geral da tese, mas a *mise-en-scène 1* corresponde ao capítulo 1, a *mise-en-scène 2* ao capítulo 2 e assim por diante, até a *mise-em-scène* final, seção que faz parte das considerações finais, onde retomo o que foi feito durante toda a pesquisa.

sempre um conflito, uma tensão na linguagem. Seu procedimento é o estabelecimento de um palco para a experimentação do pensamento. O filósofo francês Michel de Montaigne, que é tido como o primeiro ensaísta, descreve o processo em seu ensaio *Sobre Demócrito e Heráclito*.

Entre cem aspectos da mesma coisa, tomo um. E ora o debico apenas, ora o mordisco, ora vou até o osso. Escruto-o, não em larga superfície, mas tão profundamente quanto mo permite o meu saber, e as mais das vezes me comprazo em o encarar por um ângulo diferente do habitual (MONTAIGNE, 1972, p. 146-7).

O primeiro ensaísta, com sua particular humildade, afirma que age como age, simplesmente, arriscando uma palavra aqui e outra lá, sem intenção preestabelecida e sem prometer nada. Conserva em si a liberdade de variar quanto o apetece. “Os assuntos de que trato e a maneira de fazê-lo, sem que me retenham dúvidas ou incertezas ou (o que acima de tudo me domina) a ignorância” (MONTAIGNE, 1972, p. 147). O ensaio, portanto, permite escrever como se pode experimentar escrever, pois como nos diz Deleuze (1988, p. 10), “só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro”. Em Montaigne, o ensaio é um estilo de vida e uma experiência de si. Foucault corrobora com esta afirmação quando diz que o ensaio “é o corpo vivo da filosofia, se, ao menos, esta for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento²” (FOUCAULT, 1984, p.16, tradução nossa). O ensaio é, portanto, de filiação heraclítica. Nele, tudo flui. O pensamento, o texto, a vida.

O alemão Theodor Adorno também tomou o ensaio como objeto em seu texto intitulado *O ensaio como forma*. Para Adorno (2003, p. 31), “o ensaio desafia gentilmente os ideais da *clara et distincta perceptio* e da certeza livre de dúvida”. Ele é uma crítica à universalidade, à filosofia que se veste com a dignidade do universal, do permanente e do originário, que “só se preocupa com alguma obra particular do espírito na medida em que esta possa ser utilizada

² « (...) est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée. » (FOUCAULT, 1984, p.16).

para exemplificar categorias universais, ou pelo menos tornar o particular transparente em relação a elas” (ADORNO, 2003, p. 16). Não se trata de descobrir fundamentos absolutos, eternos e universais como quem cava em busca de tesouros. O ensaio “se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório” (ADORNO, 2003, p. 25). O ensaio não se preocupa em encontrar o eterno naquilo que é transitório. Ele apenas eterniza o transitório.

O alemão argumenta que o ensaio não almeja uma construção fechada. “Felicidade e jogo lhe são essenciais” (ADORNO, 2003, p. 17). O ensaio é ritmo, ele é musical. No entanto, não compõe com sons, mas com conceitos. O ensaio é a experimentação decorrente do encadeamento de conceitos. Cada conceito exposto estabelece conexões com outros conceitos. Ele não se rende ao dogma. À ideia de uma verdade absoluta. “Não apenas negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza” (ADORNO, 2003, p. 30). O ensaio é, portanto, a forma crítica *par excellence*. Não segue um método, mas suspende o conceito tradicional de método. Jamais sistemático ou descritivo, o ensaio é metodicamente sem método; anarquismo epistemológico. “A compreensão de que a ciência [e estendemos para a filosofia] não é sacrossanta e de que o debate entre ciência e mito se encerrou sem vitória para qualquer dos lados empresta maior força ao anarquismo” (FEYERABEND, 1997, p. 267). O ensaio, portanto, incorpora o impulso anti-sistemático em seu próprio *modus operandi*, introduzindo conceitos tal como eles se apresentam e imediatamente.

Se há lei no ensaio, ela é a heresia, pois “apenas a infração à ortodoxia do pensamento torna visível, na coisa, aquilo que a finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível” (ADORNO, 2003, p. 45). O pensamento flerta com o abismo, sua ordem é dos conceitos, o encadeamento de conceitos, revolta contra os sistemas, contra a vontade de verdade. E assim, o ensaio possibilita o novo. Entretanto, o novo não é a verdade, mas, talvez, pode ser a felicidade, pois o ensaio denuncia que a verdade traiu a felicidade, e com isso, traiu também a ela mesma (ADORNO, 2003).

— *um ensaio, ó meus irmãos! E não um “contrato”! Destroçai, destroçai essa palavra dos corações débeis e meio-isso, meio-aquilo!*
(NIETZSCHE, ZA, *De velhas e novas tábuas* §25).

CAPÍTULO 1. DESTRONANDO A IDENTIDADE E SEUS PRESSUPOSTOS MORALISTAS

Voltemos à Grécia do século IV a.C. Aqui, homem médio, o senhor é um cidadão como qualquer outro, o senhor insiste. No entanto, não é escravo; não é mulher; não é estrangeiro. O que faz o senhor ser 'mais cidadão' que os outros não é sua suposta e autointitulada 'superioridade'. Trata-se de um outro motivo. O senhor faz parte de um modelo, uma identidade, construída sobre pilares meramente morais. É um privilegiado! Tem escravos; propriedades. Sua outra propriedade, a esposa-própria, felizmente não foi morta na infância como outras mulheres, mas não pode participar da vida pública e sequer pode votar. O senhor nasceu na pólis, logo goza de todos os direitos, sejam políticos, trabalhistas, imobiliários. Aqueles que estão fora do modelo do qual o senhor faz parte, estes outros, são tomados como inferiores e indignos de direitos e, muitas vezes, até mesmo não merecedores de liberdade. O senhor, então, diz: 'mas não é minha culpa a situação em que se encontram os outros. Sou apenas um homem. Apenas mais um!' Não lhe enoja o gosto de seus privilégios? Não lhe tira o sono a privação da liberdade de uns, em função do gozo de outros? A injustiça que o senhor vê diante dos olhos não torna sua vida terrível? Não. Nem mesmo lhe aborrece.

Mise-em-scène 1

O desejo de um imoralista é de, ao menos, aborrecê-lo. Segundo Deleuze (1988), a filosofia da representação, desde Platão, subordinou a diferença em relação à identidade. Para o autor, há razões morais para tal. Neste ensaio, objetiva-se acusar os pressupostos moralistas sobre os quais Platão e Aristóteles fundaram seus pensamentos em relação à identidade e à diferença, influenciando grande parte da história da filosofia e do pensamento ocidental como um todo. Argumenta-se, por meio de Deleuze (1988; 2007a), que a diferença foi pensada de forma subordinada à identidade, tomada a partir do Mesmo ou semelhante. Assim, ela se torna o monstro a ser retido, normatizado

ou eliminado - o desertor; o imoral; o temido monstro moral. A razão de seu triste destino, no entanto, não passa de um pressuposto moral comum aos autores alvos de crítica.

Deleuze (2013, p. 170) afirma que os pressupostos adotados pelos filósofos podem tornar evidentes seus contrassensos e preconceitos. “A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz”. Este é o procedimento adotado neste ensaio.

1.1 O Anti-Platão

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (1988) denuncia que o conceito de diferença, na filosofia da representação, foi sempre concebido a partir das noções de igualdade e semelhança. Sempre subordinado à identidade. Para o filósofo francês, o pensamento da representação jamais pensou a diferença independentemente, separada de um conceito geral do qual ela difere. Ela é sempre vista como segunda, a variação do geral, a negação da identidade. Deleuze argumenta que quem inaugurou este pressuposto foi Platão, que instituiu suas bases em uma imagem do pensamento supostamente pré-filosófica e natural. “Segundo esta imagem, o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (DELEUZE, 1988, p. 218-219). Para Platão, há, portanto, um conhecimento verdadeiro, possível de ser apreendido. O filósofo grego, em constante duelo intelectual com os sofistas, estabelece uma divisão entre a opinião, que está relacionada às aparências, e o conhecimento, que se relaciona com a própria verdade. Em uma célebre passagem da *República* de Platão, Sócrates, seu mestre e personagem, expõe seu entendimento acerca de quem são os verdadeiros filósofos: os “amadores do espetáculo da verdade” (1987, 475e).

Em busca da verdade, Platão acaba por desprezar tudo aquilo que não é supostamente eterno, puro e essencial. No *Fédon*, um dos diálogos de Platão sobre a morte de Sócrates, o velho mestre, condenado à morte, quer nos convencer de que a morte não deve ser temida pelo filósofo. Para o Sócrates de

Platão, filosofar é uma atividade análoga à morte, ela é uma meditação sobre a morte, pois a morte consiste na separação da alma em relação ao corpo. A filosofia, por sua vez, consiste num esforço de libertar o pensamento das percepções corporais. Para o velho grego, somente se libertando do corpo é possível contemplar o verdadeiro, o bem, o justo. O argumento desse diálogo está fundado sobre o convencimento da imortalidade da alma. A alma é imortal pois há conhecimentos em nós que se exercem sem o contato com o sensível e, portanto, isso quer dizer que a alma já conheceu algo antes da sua existência terrestre. No contato com o sensível, ela apenas recorda aquilo que ela já contemplou. Esta é a reminiscência.

Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascer, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíamos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência? (PLATÃO, 2011, 75e).

Uma vez que somente podemos conhecer por meio da alma, todo conhecimento é reminiscência. Nada se conhece pela primeira vez, apenas se reconhece. “Ou nascemos com tal conhecimento e o conservamos durante toda a vida, ou então as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente, o que fazem é recordar, vindo a ser o conhecimento reminiscência” (PLATÃO, 2011, 76a). A alma é eterna, pois é forma, simples e essencial. O corpo é um composto e, portanto, complexo e mortal. Ele é o terreno do imoral, da mentira. O corpo nos intervém, nos perturba de infinitos modos, causa tumulto e inquietude, tornando a nossa investigação mais difícil, nos impedindo de perceber a verdade.

Se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivermos (PLATÃO, 2011, 66e).

Para o Sócrates de Platão, devemos nos abster o máximo possível da companhia do corpo para nos aproximarmos do pensamento. A natureza do corpo tenta nos macular, nos afastar da verdade. Apenas quando estivermos livres da insanidade do corpo e, assim, puros, poderemos contemplar a verdade. “Enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade” (PLATÃO, 2011, 66b). A alma, portanto, é primeira. Ela deve mandar e o corpo deve obedecer, pois somente quando a alma domina o corpo é possível conhecer a verdade. Os filósofos se afastam do corpo com o fim de poder expressar a verdade. Aqueles que não o fazem, podem apenas expressar opiniões e falácias, mas nunca a verdade.

Em *O Sofista*, Platão (2003) estabelece, por meio da personagem do Estrangeiro, que o sofista é um falsário, um criador de simulacros³, um malabarista ilusório das palavras e que suas imagens absolutamente não possuem comunicação com a verdade e o ser. A personagem Teeteto concorda com o Estrangeiro nesse diálogo de compadres e afirma que o sofista é um ignorante, que não passa de um imitador de sábio. O filósofo, no entanto, é um amante da verdade. Ele está em comunicação direta, por meio da dialética, com o ser. O sofista, por outro lado, habita as trevas do não-ser, onde há simulacros, falsidade e outridade. Sua existência é evidência da falsidade no pensamento e no discurso.

Ora, homem médio, o que o senhor acha que Platão pretende?

O pensamento, alcançado por meio de sua dialética, sem se servir dos sentidos e apenas da razão, é o único capaz de encontrar a essência das coisas e o Bem (PLATÃO, 1987). Diferente do pensamento dos sofistas que estão do lado das aparências, incapazes de discernir e de amar a natureza do belo em si. Eles são relativistas, perspectivistas e não são capazes de conhecer o verdadeiro, o justo, o Bem e, portanto, nada fazem a não ser emitir opiniões. Nesta linha de raciocínio, Platão pressupõe que há uma razão em si, um belo em si e uma

³ Para Platão (2003), a arte que produz simulacros é certamente uma arte ilusória, degenerada, falsa. Por meio da personagem do Estrangeiro, Platão afirma que quando há fraude, forçosamente tudo fica cheio de simulacros, imagens e fantasias.

verdade em si, e estes refletem o Bem em si. Seria o mesmo para a identidade? Deleuze (1988) está certo disso. Para o francês, o pensamento platônico foi estabelecido sobre o conceito de Ideia – sendo ela seu modelo e fundamento.

O mundo Ideal de Platão

Em seu *Abecedário*, Deleuze (1996b) argumenta que quando Platão fala de uma Ideia, com I maiúsculo⁴, é realmente de um conceito que ele fala. O conceito de Ideia. Todo conceito refere a um problema. E é perseguindo problemas que as coisas se tornam concretas. A Ideia refere a um problema específico. A Grécia do século IV A.C. é um lugar onde o confronto entre rivais está em todo lugar. Seja na política (a criação da democracia grega), nos esportes, no comércio. Portanto, o problema é: como selecionar o rival correto? É o conceito de Ideia em Platão que permite a seleção do que é válido e o que não é. A seleção dos rivais.

Em Platão (1987), apenas a Ideia de Justiça é plenamente justa e não outra coisa, por exemplo. Somente a Ideia de Verdade pode ser plenamente verdadeira e não outra coisa. Em relação às Ideias, todo o resto vem em segundo, terceiro, quarto lugar. A Ideia, portanto, é fundamento. É primeira (DELEUZE, 1988). O visível pode ser múltiplo, mas o visível é aparência, pois a cada coisa corresponde uma Ideia, única, uma essência pertencente ao inteligível (PLATÃO, 1987).

O grego apresenta o mundo inteligível como o terreno próprio das Ideias. Um plano perfeito, ideal. O mundo visível, por outro lado, é tomado como degenerado e corrompido. Nada que se extraia dele pode se elevar ao estatuto de Ideia (PLATÃO, 1987). É disso que se trata sua famosa Alegoria da Caverna, presente no Livro VII de *A República*. Platão (1987, 516a), por meio de Sócrates, atribui ao mundo inteligível o sol, a luz, a verdade e o conhecimento. Ao mundo visível atribui as sombras, o engano, a falsidade e a ignorância. O sol é a metáfora utilizada por Platão para a representação do Bem. “É o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no

⁴ A Ideia em Platão será sempre referida com um “I” maiúsculo.

mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível” (PLATÃO, 1987, 508c). A visão do sol, portanto, representa a visão do Bem, o alcance da verdade. Quem conhece o Bem, conhece a verdade, a justiça e a beleza. A ética de Platão está, portanto, fundada na forma do Bem. “Imagina então - comecei eu - que, conforme dissemos, eles [a Ideia do Bem e o Sol] são dois e que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, o outro no visível” (PLATÃO, 1987, 509d).

Todavia, não basta ao grego que o mundo inteligível seja o mundo da coisa mesma, a terra da luz e da verdade. Ele também é tomado como primordial. Essencial⁵. Platão, portanto, estabelece a primazia do mundo inteligível em relação ao mundo visível. Para o filósofo, o mundo visível só é o que é em função do inteligível. Assim, tudo que se manifesta sensivelmente é tomado como cópia. Tudo que existe no mundo visível, portanto, deriva das Ideias do mundo inteligível.

Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (PLATÃO, 1987, 517c).

O mundo inteligível, fundado na forma do Bem, é causa de tudo que é belo e justo. Por outro lado, o mundo visível e tudo que nele se manifesta é tomado como cópia. Tudo que há no mundo visível só existe em função de modelos perfeitos, de Ideias que habitam o mundo inteligível. Seu pressuposto, a Ideia, leva Platão a um violento combate às cópias. Platão estabelece graus de proximidade e semelhança na relação entre as cópias e “a coisa em si”. Logo, há somente o Mesmo, o semelhante e a maldita diferença. A vontade do grego é de selecionar os pretendentes. Estabelecer quais são bons e quais são maus, falsos e impuros. Para a filosofia platônica, há certas cópias que são degeneradas, corrompidas e que, portanto, nunca se elevarão ao nível e à pureza das Ideias. Essas cópias degeneradas são os chamados simulacros.

⁵ “Sabemos que o conceito de essência, no platonismo, guarda uma estreita correlação com o conceito de identidade: a essência é aquilo que é idêntica a si própria, por isso ela é o modelo original, primeiro” (MAURICIO; MANGUEIRA, 2011, p. 294).

Para o grego, há dois tipos de fabricação de imagens: a imitativa e a ilusória (PLATÃO, 2003). O simulacro é justamente a imagem ilusória, um declínio da coisa em si, pertencente ao não-ser; uma ilusão que jamais poderia pertencer ao ser; uma afronta à perfeição dos “originais” e das identidades (DELEUZE, 1988). As cópias são, pois, separadas em graus de degeneração, sempre relacionadas à coisa mesma (a identidade), tomadas como mais próximas ou mais distantes dela, logo, melhores ou piores. Segundo Deleuze (2007a), as cópias são bons pretendentes, fundadas na semelhança e garantidas por ela. Os simulacros, entretanto, são falsos pretendentes, que implicam uma perversão, um desvio da essência. O simulacro se institui a partir de uma dissimilitude; uma diferença. O filósofo francês pontua:

É neste sentido que Platão divide em dois o domínio das imagens-ídolos: de um lado, as *cópias-ícones*, de outro os *simulacros-fantasmas*. 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 parte (DELEUZE, 2007a, p. 262).

A distinção entre modelo e cópia só existe realmente para que seja aplicada a distinção entre cópia e simulacro. As cópias são dóceis. Estão sob controle. Foram selecionadas de acordo com a identidade, pois são semelhantes ao suposto modelo ideal. “A noção de modelo não intervém para opor-se ao mundo das imagens em seu conjunto, mas para selecionar as boas imagens, aquelas que se assemelham do interior, os ícones, e para eliminar as más, os simulacros” (DELEUZE, 1988, p. 210).

 senhor, homem médio, é como uma cópia bem fundada. É um ser humano “mais ser humano” que muitos outros. O senhor participa mais que outros, esses malditos “simulacros”, das formas que constituem a identidade. O simulacro, logo, é tomado como um monstro a ser mantido no fundo do oceano. Uma cópia ruim e impura, em seu mais alto grau de degeneração. O simulacro implica grandes dimensões. É de um devir-louco, sempre outro. Um devir

subversivo das profundidades que escapa às noções do Mesmo e do semelhante. O simulacro é construído sobre uma diferença, sobre uma disparidade. Portanto, não pode ser definido em relação ao modelo. “Platão, no clarão de um instante, descobre que [o simulacro] não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia e de modelo” (DELEUZE, 2007a, p. 261). Portanto, não é possível defini-lo a partir da relação que este possui com o modelo imposto, pois, “se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada” (DELEUZE, 2007a, p. 263).

Logo, o simulacro se torna o monstro que questiona os fundamentos sobre os quais a sociedade está fundada. Questiona a moral, o ideal, a identidade e a primazia desta sobre a diferença. É evidente a vontade do platonismo: eliminar os simulacros. Assim, está aberta a temporada de caça às bruxas. “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (DELEUZE, 1988, p. 420). Diante do devir-louco e ilimitado do simulacro, a vontade de Platão é a de “impor um limite a este devir, ordená-lo ao Mesmo, torná-lo semelhante - e, para a parte que permaneceria rebelde, recalca-la o mais profundo possível, encerrá-la numa caverna no fundo do Oceano” (DELEUZE, 2007a, p. 264). Trata-se de excluir aquilo que é divergente em relação à identidade, o excêntrico em relação ao modelo, o subversivo em relação à moral. E, assim, assegurar a vitória do Bem sobre o Mal, do verdadeiro sobre o falso, das cópias sobre os simulacros.

O platonismo é a *Odisséia* filosófica; a dialética platônica não é uma dialética da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade (*amphisbetesis*), uma dialética dos rivais ou dos pretendentes. A essência da divisão não aparece em largura, na determinação das espécies de um gênero, mas em profundidade, na seleção da linhagem. Filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos (DELEUZE, 2007a, p. 260).

Platão precisa assegurar a vitória das cópias sobre os simulacros. Selecionar os bons pretendentes. Aqueles que não comprometem a perfeição de seu mundo ideal, a concretude da identidade. Trata-se de uma vontade moral e

dogmática. Conforme Deleuze (1988), a vontade de Platão de exorcizar o simulacro traz consigo a hierarquia identidade/diferença e, portanto, a submissão da diferença, pois um modelo só pode ser definido pela identidade como essência do Mesmo. Para o autor francês, o simulacro platônico⁶ é construído sobre uma diferença, interiorizando uma dissimilitude. O simulacro é a diferença que não pode ser reduzida às categorias que a representação estabelece. Que não pode ser controlada ou se adequar ao “modelo perfeito” imposto pela lógica da representação. Platão obviamente quer a cópia perfeita, fazendo com que a diferença seja sempre mediatizada por esse ideal de perfeição. Assim, a diferença, na lógica da tradição platônica, foi pensada sempre a partir de noções de igualdade e semelhança a uma suposta identidade. “Toda e qualquer outra diferença que não se enraíze assim será desmesurada, incoordenada, inorgânica: grande demais ou pequena demais, não só para ser pensada, mas para ser” (DELEUZE, 1988, p. 415-16).

As formas são as Ideias do mundo inteligível, às quais apenas as cópias bem fundadas se assemelham. Marcio Soares (2001, p. 59), comentador da filosofia platônica, reforça este argumento em sua obra *A Ontologia de Platão*: “todas as características de um objeto sensível particular, as quais são sua identidade, lhe são dadas pela participação em uma Forma correspondente”. O simulacro, portanto, é um desvio em relação àquilo que é ideal, ao modelo moral e identitário, fundado na forma de um suposto Bem, supostamente verdadeiro. Assim, Platão estabelece a diferença sempre subordinada à identidade, sempre

⁶ O próprio Platão (2003) estabelece em *O Sofista* um conceito de diferença autônomo, tomado enquanto diferença. Isso acontece quando o grego demarca que o simulacro se caracteriza por ser diferente (*héteron*), por participar do diferente (*tháteron*) e não do Mesmo (PLATÃO, 2003, 254-257d). Deleuze recupera esse elemento do próprio Platão quando faz a sua crítica ao platonismo. Afinal, Platão, mesmo admitindo o simulacro como diferença, estabelece que há um ponto de vista privilegiado, que é o da Ideia (SONNA, 2014). O simulacro é tomado como falso (ou como uma cópia degenerada) pois não remete de jeito nenhum à perfeição do mundo das Ideias. A radicalidade de Deleuze está, portanto, em tomar o ponto de vista do simulacro. O francês trai o texto de Platão, mas não completamente. Isso faz parte de seu método da imaculada concepção. Trata-se de fazer um filho pelas costas do grego, um filho monstruoso. No entanto, tudo que Deleuze denuncia em sua crítica ao platonismo foi dito por Platão e incorporado à tradição platônica da filosofia. “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer” (DELEUZE, 2013, p. 14-15).

mediada pela representação, pela Forma ou Ideia. Este é o fundamento ontológico da filosofia platônica. “O fundamento é uma prova que dá aos pretendentes uma participação maior ou menor no objeto da pretensão; é neste sentido que o fundamento mede e estabelece a diferença” (DELEUZE, 1988, p. 116).

Todo o platonismo está dominado pela distinção entre “a coisa mesma” e os simulacros. O que impede que a diferença seja pensada por si mesma. Ela está sempre relacionada a um fundamento. O pressuposto platônico de Ideia traz consigo outros – Bem, Verdade, Conhecimento, Identidade, Razão – e acaba por contaminar toda a sua filosofia (e, como veremos, também grande parte da tradição filosófica). Estabelecendo sua verdade como primeira, o filósofo grego pressupõe que há uma verdade única e universal, transcendente – a pertencente ao seu mundo inteligível. Trata-se de um ideal ascético⁷. Para Deleuze (2007a), a filosofia platônica e seu ideal ascético fez o pensamento se atar aos seus pressupostos, impedindo o movimento para fora deles. Há um modelo identitário superior. Primordial. A diferença vem bem depois, sempre subordinada ao modelo.

Julga-se que o modelo goze de uma identidade originária superior (só a Ideia não é outra coisa a não ser aquilo que ela é, só a Coragem é corajosa e a Piedade, piedosa), ao passo que a cópia é julgada segundo uma semelhança interior derivada. É mesmo neste sentido que a diferença vem apenas no terceiro nível, após a identidade e a semelhança, e só pode ser pensada por elas. A diferença só é pensada no jogo comparado de duas similitudes, a similitude exemplar de um original idêntico e a similitude imitativa de uma cópia mais ou menos semelhante: é esta a prova ou a medida dos pretendentes (DELEUZE, 1988, p. 210).

Há um ideal moral. O do Bem, do verdadeiro, da identidade una e perfeita. Platão tem pavor do múltiplo. O grego está preocupado com a multiplicidade que a democracia trouxe à pólis. Para Platão, cada cidadão deveria corresponder à uma identidade una, e ser encaminhado a ela desde o nascimento, “a fim de que

⁷ Deleuze (1976, p. 67) argumenta que “o ideal ascético exprime a vontade que faz as forças reativas triunfarem”. Ele funda-se na ficção de um além-mundo superior que permite que a vida e tudo que há de ativo e criativo na vida sejam depreciados, pois dá ao mundo um valor de aparência, de infinitamente inferior.

cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade” (1987, 423d). Cada um cuidar do que lhe diz respeito é, em outras palavras, obedecer aos pilares morais, seguir a tábua de valores de uma identidade una, que deve ser mantida una, pois ela, e apenas ela, fornece o curso correto das coisas, a hierarquia do ideal sobre o sensível, do inteligível sobre o visível, da coisa mesma sobre as cópias, da identidade sobre a diferença. Há uma hierarquia e uma primazia do uno fundadas sob um modelo ideal supostamente único e universal. “Os platônicos diziam que o não-Uno se distingue do Uno, mas não o inverso, pois o Uno não se subtrai ao que dele se subtrai” (DELEUZE, 1988, p. 64).

Deleuze critica violentamente a tradição platônica da filosofia. Para o francês, a partir do momento que a diferença é subordinada à identidade, ela perde sua natureza – a multiplicidade. “Há tão-somente a variedade de multiplicidade, isto é, a diferença, em vez da enorme oposição do uno e do múltiplo. E talvez seja ela uma ironia dizer: tudo é multiplicidade, mesmo o uno, mesmo o múltiplo” (DELEUZE, 1988, p. 297). Para o filósofo da diferença, “enquanto a diferença é submetida às exigências da representação, ela não é nem pode ser pensada em si mesma” (DELEUZE, 1988, p. 415). Quem dirá encarná-la, pois se pensarmos de maneira mais incisiva, é como dizer a outrem que ele não pode ser quem ou o que é, pois tal categoria não é possível (WILLIAMS, 2012).

Para Deleuze (1988), a filosofia platônica de fato inaugurou o pensamento representacional, pois nela já se encontram todos os elementos que constituem o modelo da representação: a imagem moral fundada no senso comum, a distinção entre o Mesmo, o semelhante e o diferente, a separação entre alma e corpo e o modelo da reconhecimento⁸. A influência de Platão sobre o pensamento é notória. Não à toa que o filósofo britânico Alfred North Whitehead (1978, p. 39) afirma que a tradição filosófica europeia consiste em notas de rodapé para o texto de Platão. Para ele, em Platão “as atualidades que constituem o processo

⁸ O modelo de reconhecimento é o modelo da tradição platônica de pensamento, amplamente utilizado na filosofia ocidental. Neste modelo, acredita-se que o conhecimento é apenas reconhecimento (reminiscência). Fundado sobre um senso comum, o pensamento acredita ser naturalmente reto, logo, crê estar em afinidade com o que é verdadeiro.

do mundo são concebidas como exemplos da ingressão (ou participação) de outras coisas que constituem as potencialidades de permanência para qualquer existência atual”⁹ (WHITEHEAD, 1978, p. 39-40, tradução nossa). Ou seja, no pensamento platônico, tudo que habita o mundo visível serve apenas de exemplo (cópia) do mundo inteligível, que é causa de tudo que existe. As coisas temporárias surgem devido à sua participação nas coisas que são eternas. Esses dois âmbitos são mediados por algo que combina a atualidade do que é temporário com a eternidade do que é potencial. Esta entidade final é o elemento divino do mundo (o Bem), que possui a eficiente conjunção da realização ideal. Se há uma realização ideal em potência, há, portanto, uma estabilidade metafísica e, assim, o processo exemplifica nada mais que princípios gerais desta metafísica. Enfadonho, não? Logo, essa valoração primordial de potenciais puros acaba por determinar que todo objeto eterno tem relevância definitiva e efetiva sobre cada processo. “À margem destes comandos, haveria uma completa disjunção de objetos despercebidos no mundo temporário. A novidade não teria sentido e seria inconcebível”¹⁰ (WHITEHEAD, 1978, p. 40, tradução nossa).

O que Whitehead quer dizer com isso, homem médio? Não há novidade se valorarmos a identidade antes da diferença. Se antes de pensarmos a diferença estamos contaminados com o pensamento representativo que mediatiza a diferença por meio da identidade, da qual, somente em um segundo momento, a diferença difere. Não é possível pensar o diferente se o ideal existe e está em conformidade com o Bem e o Verdadeiro, se este ideal já sabe o que é a razão e a moral, aliás, nem mesmo vale a pena “reencontrá-lo”. Não há um conceito de diferença tomado como diferença enquanto o pensamento a estabelece em segunda instância e, muito menos, quando exclui aquilo que é a natureza da diferença, isto é, a multiplicidade. Não há como ser diferente se as exigências impostas pertencem à uma lógica de exclusão de diferenças, se, para

⁹ *"The actualities constituting the process of the world are conceived as exemplifying the ingression (or 'participation') of other things which constitute the potentialities of definiteness for any actual existence"* (WHITEHEAD, 1978, p. 39-40).

¹⁰ *"Apart from such orderings, there would be a complete disjunction of eternal objects unrealized in the temporal world. Novelty would be meaningless, and inconceivable"* (WHITEHEAD, 1978, p. 40).

garantir a substância moral de uma metafísica estável e identitária, encurralo a diferença como um monstro no fundo do oceano.

1.2 Aquilo que não é em outro

O senhor se engana se acha que Platão foi o único filósofo grego a operar tamanha injustiça em relação à diferença. Seu discípulo, Aristóteles, conceituou a diferença como sendo segunda, forçadamente inscrita num conceito geral do qual ela difere. Portanto, sempre mediada por um ideal identitário, assim como seu mestre. Aliás, com Aristóteles há um desenvolvimento e uma consolidação desse argumento excludente. Aristóteles dá continuidade ao empreendimento platônico de combater os sofistas que, conforme Bárbara Cassin (2005, p. 17), é “fonte de toda a ontologia platônico-aristotélica sob a qual vivemos”.

Para Deleuze (1988, p. 61), o erro das concepções de diferença, de Aristóteles a Hegel, passando por Leibniz, foi o “de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral”. Assim, a diferença é pensada como um meio para se chegar à identidade e não em si mesma, enquanto diferença. Eis o problema: enquanto a diferença é enquadrada no conceito geral, não se tem qualquer ideia singular sobre a diferença, pois esta é apenas uma diferença já mediatizada pela representação, e não diferença por si mesma (DELEUZE, 1988).

No *Organon* (1985) e na *Metafísica* (2002), Aristóteles funda sua ontologia no conceito de substância. “Ora, o termo ‘primeiro’ entende-se em todos os significados, mas a substância é primeira em todos os significados do termo: (a) pela noção, (b) pelo conhecimento e (c) pelo tempo”. (ARISTÓTELES, 2002, Livro VII, 1028 30). O grego diz que a substância é aquilo que é em si mesmo, não em outro. É aquilo “que nunca se predica de um sujeito, nem em um sujeito, por exemplo, este homem ou este cavalo” (ARISTÓTELES, 1985, 2a). Aristóteles afirma que podemos dividir a substância em dois tipos. As primeiras e as segundas. As substâncias segundas são predicados das substâncias primeiras.

Um exemplo: se há o ser humano enquanto indivíduo e substância primeira, há enquanto homem e animal, isto é, espécie e gênero, que são substâncias segundas (ARISTÓTELES, 1985, 3a). Para o filósofo, se não houvesse as substâncias primeiras, não haveria também as substâncias segundas, pois as primeiras subjazem a todas as demais, são substâncias na estrita acepção do termo. Assim, “na divisão aristotélica, a matéria é a substância primeira (*ousia prote, substantia prima*), e a forma, a substância segunda (*ousia deuterá, substantia secunda*). A primeira é individualizante, a segunda é universalizante” (DOS SANTOS, 2017, p. 26). Além disso, há também hierarquia entre as substâncias secundárias. Para o grego, por exemplo, “a espécie é mais substância do que o gênero, por estar mais próxima da substância primeira, enquanto o gênero se acha mais longe dela” (ARISTÓTELES, 1985, 2b). Do mesmo modo que a substância primeira é referível a todas as outras, são assim também os elementos incluídos nas substâncias secundárias, como gênero e espécie. A substância, portanto, é primeira. É o essencial. A substância se confunde, assim, com o próprio Ser. “E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “que é o ser”, equivale a este: “que é a substância””. (ARISTÓTELES, 2002, LIVRO VII, 1028 5).

Mas substância não é tudo na ontologia aristotélica. Há também os chamados acidentes. Para o grego, o acidente é aquilo que é em outro, que é na substância. Os acidentes não desconfiguram a suposta essência de algo, pois eles existem apenas na substância, o acidente necessita da substância. A essência se refere à identidade de algo, por exemplo, é da identidade do humano ser animal, racional, mamífero, etc. O acidente é aquilo que não desconfigura esta identidade, isto é, o ser não deixa de ser o que é pela sua ausência ou presença. Os acidentes são atribuições referentes ao indivíduo, mas não o definem (ARISTÓTELES, 1985, 8a). A substância é obviamente anterior ao acidente. Segundo a concepção de Aristóteles (1985), ela é quem sustenta os acidentes, que é sua portadora e fundamento. Na filosofia de Aristóteles, “a substância é tomada como o ente *per se* existente. Enquanto o acidente é o ente que é em outro, a substância é em si mesma” (DOS SANTOS, 2017, p. 44).

Entretanto, conforme Deleuze (1988), se o acidente é sempre tomado a partir da substância, logo, a diferença é sempre tomada a partir de uma identidade a qual ela deve estar conforme. Aristóteles quer “salvar” a diferença inscrevendo-a no conceito geral. Ele quer enquadrá-la num modelo identitário, ignorando a possibilidade de uma diferença pensada por si mesma, fora da identidade. A isto Deleuze chama de o “feliz momento grego”: “Representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências do conceito em geral. Trata-se de determinar um momento feliz - o feliz momento grego - em que a diferença é como que reconciliada com o conceito” (DELEUZE, p. 1988, p. 65). Em Aristóteles, nem toda diferença deve ser aniquilada, apenas aquelas que não se conciliam com a identidade. “A diferença deve sair de sua caverna e deixar de ser um monstro; ou, pelo menos, só deve subsistir como monstro aquilo que se subtrai ao feliz momento, aquilo que constitui somente um mau encontro, uma má ocasião” (DELEUZE, 1988, p. 65). O feliz momento grego, portanto, é o momento em que a diferença foi domada, submetendo-se

(...) à quádrupla raiz da identidade (do conceito indeterminado de gênero), da analogia (do juízo na relação entre conceitos determináveis ou categorias), da oposição (dos predicados na relação das determinações ou espécies) e da semelhança (da percepção no objeto determinado ou indivíduo) (FORNAZARI, 2011, p. 15).

Estabelecer a diferença em Aristóteles, portanto, é designar uma prova seletiva “que deve determinar quais diferenças podem ser inscritas no conceito em geral e como o podem” (DELEUZE, 1988, p. 66). Para Deleuze (1988, p. 66), tal prova é realizada a partir de representações do grande e do pequeno. “Pergunta-se, pois, até onde a diferença pode e deve ir - qual grandeza? qual pequenez? - para entrar nos limites do conceito, sem perder-se aquém dele e sem escapar para além dele”. Neste feliz momento, a diferença é submetida a uma prova seletiva, de grandeza ou pequenez, na qual ela deve estar conforme, dentro dos limites do conceito. O francês argumenta que em Aristóteles há uma diferença que é, ao mesmo tempo, a maior e a mais perfeita: a oposição. E de todas as formas de oposição, a mais completa e perfeita é a contrariedade. Segundo Aristóteles (1985), a substância, por ser em si mesma, admite ou recebe os contrários, pois é primeira e fundamental, origem de todas as outras

coisas do mundo, logo, ela experimenta, igualmente, a brancura e a negrura, a saúde e a doença, a grandeza e a pequenez. Apesar de admitir os contrários, estes não a desconfiguram. A substância permanece idêntica e una. Aristóteles elenca a contrariedade, pois “só a contrariedade representa a potência que faz com que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo (pela matéria ou pelo gênero)” (DELEUZE, 1988, p. 66-7). Deleuze questiona em que condições a contrariedade comunica sua perfeição à diferença: “enquanto consideramos o ser concreto tomado em sua matéria, as contrariedades que o afetam são modificações corporais que apenas nos dão o conceito empírico accidental de uma diferença ainda extrínseca” (1988, p. 67). Com Aristóteles, a diferença é sempre accidental, sempre está em função de uma identidade, de uma suposta essência ou substância, pois deriva da matéria.

Em Aristóteles, portanto, não há a criação de um conceito de diferença, “mas sim a inscrição da diferença enquanto predicado na identidade de um conceito” (FORNAZARI, 2011, p. 13). Isto é: a diferença específica, que é incapaz de comunicar um conceito próprio de diferença. Ela só vai até a oposição por meio da identidade, e então é impelida à contrariedade. A diferença específica, portanto, “de modo algum representa um conceito universal para todas as singularidades e sinuosidades da diferença (isto é, uma Idéia), mas designa um momento particular em que a diferença apenas se concilia com o conceito em geral” (DELEUZE, 1988, p. 69).

Para Deleuze, confundir o estabelecimento de um conceito próprio de diferença com a inscrição da diferença em um conceito geral identitário é o princípio de uma confusão danosa para a história da filosofia. Aristóteles aplica um verdadeiro passe de mágica no feliz momento grego, que concilia a diferença com o conceito geral e, assim, acaba por subordiná-la à quádrupla raiz da identidade. Mas, desta forma, a diferença não passa de um predicado na compreensão de um conceito geral. A “natureza predicativa da diferença específica é constantemente lembrada por Aristóteles” (DELEUZE, 1988, p. 69).

Uma ética identitária

Em seu famoso tratado sobre a moral, *Ética à Nicômaco*, Aristóteles (2018) desnuda sua filosofia ética teleológica. Para o grego, a *eudaimonia*, que foi tomada pelo pensamento ocidental como o Bem comum e final, a própria justiça e a felicidade, é a causa final do homem. Mas como alcançar a *eudaimonia*? Como chegar à felicidade? Qual é a fórmula a se estabelecer sobre as condições para a vida boa? O filósofo é claro com sua hipótese: o homem deve possuir *phronesis*, isto é, uma certa prudência, capacidade de discernimento e sabedoria frente às situações de razão prática. Deve ser, acima de tudo, moderado, pois a virtude é a justa medida (*mesotes*), o meio termo entre dois vícios, o equilíbrio diante dos extremos. Só o homem de *phronesis* é capaz de chegar à *eudaimonia*, pois somente ele sabe a boa medida das coisas. O homem de *phronesis* tem boa virtude moral, ou seja, uma boa disposição para lidar com as ações e paixões, logo, só ele pode ser justo, pois a justiça é a boa disposição para as relações com o outro etc. (ARISTÓTELES, 2018, Livro VI). O homem de *phronesis* é um ‘homem isso’, um ‘homem aquilo’, e só ele é capaz de alcançar o final último do ser. Conforme o especialista em pensamento político antigo John B. Morrall (1981, p. 56), “Aristóteles defende mais uma vez a supremacia ideal do possuidor de *phronesis* no processo de tomada de decisões tanto políticas quanto éticas”.

O problema é que o homem de Aristóteles é um homem muito específico. O homem aristotélico é de uma superioridade inegável em relação aos outros seres. Um modelo identitário e moral para todos. Ele possui razão, logo, é superior aos animais, que são bestas sem razão e incapazes de contemplar a *eudaimonia*. Ele é macho, logo, superior às fêmeas e dominante em relação a elas. Ele é livre e, portanto, superior àqueles que pertencem a outros. Ele é um homem completo e experiente, logo, é superior em relação àqueles que são jovens e inexperientes. Ele tem posses que o permitem o ócio, condição para se dedicar à pólis e aos estudos (ARISTÓTELES, 2017, Livro III, capítulo 1). Se a política, conforme o grego, é a ciência da felicidade humana, mulheres, crianças e escravos jamais poderiam ser felizes.

Em sua obra *Política* (2017, Livro I), o grego deixa as coisas claras: há uma identidade e somente a partir dela uma diferença é predicada. A diferença difere da identidade e somente da identidade. A fêmea, que difere do macho; o

escravo, que difere do homem livre; a criança, que difere do pai. O homem, macho, livre e adulto é a identidade que constitui um modelo moral ao qual se deve estar conforme. O pai deve governar sobre os filhos, mulher e escravos, pois só ele é capaz de uma alma virtuosa. Na concepção de Aristóteles (2017, Livro I, capítulo 2, p. 17), “em primeiro lugar, todo ser vivo se compõe de alma e corpo, destinados pela natureza, uma a ordenar, o outro a obedecer”. Logo, se o pai é o mais capaz de ter uma alma virtuosa e ser um homem de *phronesis*, ele deve governar!

O governo do homem começa pela domesticação dos animais. O grego acredita que os animais devem se submeter ao domínio humano. É mais seguro para eles (e certamente mais útil para nós). “A natureza foi mais pródiga para com o animal que vive sob o domínio do homem do que em relação à fera selvagem; e a todos os animais é útil viver sob a dependência do homem. Nela encontram eles a sua segurança” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2, p. 18). Para o grego, o animal deve ser útil a nós, pois eles não passam de bestas sem razão. E assim deve ser também aplicado aos humanos. Aqueles que são mais bem dotados de razão, devem governar os menos dotados dela. Há homens que são superiores a outros na mesma medida em que a alma é superior ao corpo. Para o grego, há “homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2, p. 18). Assim, conforme o argumento aristotélico, “tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2, p. 18). Aristóteles toma esses homens como escravos por instinto, que podem pertencer a um senhor, pois não possuem plenitude da razão. Escravos são mesmo como animais domésticos para Aristóteles. Bestas que nos ajudam a satisfazer nossas necessidades cotidianamente, por meio de sua força física. A única diferença significativa é que os animais têm apenas impressões externas sobre a razão, já os escravos têm uma impressão diminuta, mas interna. Que alguns homens sejam assim é natural. Para o grego,

A própria natureza parece querer dotar de características diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos. Uns, com efeito, são fortes para o trabalho ao qual se destinam; os

outros são perfeitamente inúteis para coisas semelhantes, mas são úteis para a vida civil (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2, p. 18).

O escravo não possui inteligência. “Aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 1, p. 12). Para o grego, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo. O escravo, portanto, não passa de um instrumento, de um meio para um fim que pertence a seu dono. Ele é mais útil assim. O grego afirma que todas as artes precisam de instrumentos próprios para o trabalho, logo, a economia doméstica também deve ter os seus. Alguns instrumentos são animados e outro inanimados. O escravo é um instrumento animado. Uma propriedade viva.

O escravo não é inferior a seu amo apenas socialmente, mas também sua existência é inferior à identidade, a qual seu amo se refere. Ele é de uma constituição outra. Diferente daquilo que é, ou supostamente deve ser. Em sua condição, não é apenas mero instrumento e posse de seu senhor, mas lhe pertence de modo absoluto (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2). Se ele é uma coisa possuída, ele é instrumento de uso do senhor. O senhor é alma, o escravo é corpo. Por pertencer ao senhor como o corpo pertence à alma, um escravo é uma extensão do corpo de seu senhor e até mesmo as qualidades do escravo são consideradas em relação ao seu senhor. O grego defende que o senhor deve ter controle ilimitado sobre o escravo, pois sua superioridade em relação ao escravo é inegável e ele deve agir sobre o escravo como a alma dirige o corpo, o entendimento governa o instinto e um monarca reina sobre seus súditos. “A obediência do corpo ao espírito, da parte afetiva à inteligência e à razão, é a coisa útil e conforme a natureza” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 2, p. 17).

O homem não é superior somente em relação à besta animal sem razão e ao escravo, que não passa de uma espécie de besta doméstica. Também não têm igual liberdade, igualdade e racionalidade mulheres e crianças. Para o grego, a submissão da fêmea em relação ao macho é natural, exceto em alguns casos que são subversivos em relação à natureza. Segundo Aristóteles (2017,

Livro I, capítulo 2, p. 18), é observado plenamente no reino animal, “os animais são machos e fêmeas. O macho é mais perfeito e governa; a fêmea o é menos, e obedece. A mesma lei se aplica naturalmente a todos os homens”. Para o grego, faz parte da estrutura da economia doméstica o comando do homem e pai sobre a mulher e filhos. Trata-se de algo natural: “Naturalmente o homem é mais destinado a mandar que a mulher (excluído, é claro, as exceções contra a natureza), como o ser mais velho e mais perfeito deve ter autoridade sobre o ser incompleto e mais jovem” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 4, p. 30). Em Aristóteles, a diferença entre quem comanda e quem obedece é qualitativa. O homem, macho, pai e livre é superior moralmente em relação a todos os que estão sob seu comando. Todos partilham de qualidades morais, mas cada um na proporção conveniente para sua posição dentro da hierarquia social. Ele é o arquiteto social, quem comanda, pois possui a razão. “Ora, aqui o arquiteto é a razão. Dos outros, cada um só necessita de virtude moral até o quanto convém ao seu ofício” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 4, p. 31). Mesmo a virtude da coragem, por exemplo, entre o homem e a mulher são diferentes: “No homem, a coragem serve para mandar; na mulher, para executar o que um outro prescreve” (ARISTÓTELES, 2017, Livro I, capítulo 4, p. 32).

Na filosofia aristotélica, portanto, há um modelo moral ao qual é preciso estar em conformidade, o homem macho e livre, o único capaz de possuir plena *phronesis* e que, portanto, deve governar. Só ele é dotado de razão suficiente para alcançar a *eudaimonia*. E esta é a justiça de Aristóteles: expressão da razão ordenadora, que proporcionará para a pólis o alcance do Supremo bem. Mais uma vez uma mera valoração moral. Se fizermos o caminho inverso, só o homem macho e livre é substância, os outros são todos acidentes, que derivam dele. É conveniente que Aristóteles participasse desse modelo moral? Certamente. Aristóteles mesmo era marido de Pítia, pai de Nicômaco e Pítia e dono de escravos. Segundo Morrall (1981, p. 50), “possuía nove, sem incluir os filhos deles”.

Em ambos os gregos, trata-se de uma idealização da razão: em Platão, a razão representa o Bem e o verdadeiro, a Ideia em relação aos simulacros, os filósofos em relação aos sofistas; em Aristóteles, representa a hierarquia da substância sobre os acidentes e do homem em relação a seus subordinados.

Em ambos, representa a alma que domina o corpo. A hierarquia do eterno sobre o efêmero. Da identidade sobre a diferença. Os filósofos do alto, Platão e Aristóteles, estabelecem uma lógica da representação na qual a identidade está nas alturas e a diferença é mantida no fundo do oceano. Sedentos de transcendência, afirmam que o pensador quer e ama o verdadeiro. Que pensar é um exercício natural de uma faculdade, que devemos apenas nos desvencilhar do corpo, das paixões que nos induzem ao erro, para que possamos pensar verdadeiramente. Assim, fundaram uma maneira dogmática de se pensar. Há um pressuposto de algo fundamental que move o pensamento, que estabelece uma suposta boa vontade, uma espécie de inclinação para o bem, o justo, o ideal. Justificam tais pressupostos recorrendo a transcendências, leis universais, suprassensíveis. Ditadas de cima para baixo. Trata-se de uma vontade de universalidade e unicidade moral. A moral que conta é a moral identitária. A moral do homem, senhor de sua esposa, filhos e escravos. Ela é a única moral que pode refletir a verdade e o Bem. A moral definitiva; absoluta; perfeita. Afinal, já dizia o velho Sócrates: “o que é imperfeito não serve para medir coisa alguma” (PLATÃO, 2000, 504c).

O filósofo da diferença se opõe a esse ideal moral, a essa vontade de verdade tirânica que encurralou a diferença. Seu empreendimento é dismantelar a primazia do original sobre as cópias e glorificar o reino dos simulacros. O que diziam os sofistas? O que dizia o simulacro no mundo grego? Os filósofos sofistas se distanciavam dos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles, mas alguns se aproximavam de filósofos como Diógenes e Heráclito em seus pensamentos. Por que, então, os sofistas foram tão mal vistos? Tidos como falsários, como “prostitutos do saber”. Ora, homem médio. Sócrates, Platão e seus discípulos. Enquanto herdeiro de uma verdadeira fortuna, Platão era um daqueles que não conseguia ver além de sua própria condição, portanto, desprezava o fato de que os sofistas viviam de suas aulas. Enquanto um amante da verdade, não podia conceber o pensamento de, por exemplo, Protágoras de Abdera. O sofista Protágoras, tão criticado por Platão e seu mestre, era um relativista. Sua máxima é que “o homem é a medida de todas as coisas” (PROTÁGORAS apud PLATÃO, 2010, 152a). Isto é, a verdade, para Protágoras, é relativa a cada um. Cada ser

humano concebe a sua verdade. “Cada coisa é para mim do modo que a mim me parece” (PROTÁGORAS apud PLATÃO, 2010, 152a). Protágoras defendia que algo pode ser justo para mim, mas injusto para outro. Portanto, cada um tem uma interpretação do que é o justo, do que é o belo e o bem. Assim, a verdade também é matéria de interpretação. Por meio da tradição platônica, estabelecemos que a filosofia seria somente a busca pela verdade, jamais pela perspectiva. Somente a busca pela moral, pela identidade. Jamais pela anarquia, pela diferença. Protágoras também ensinava técnicas de oratória e retórica a seus alunos, para que estes soubessem como bem proceder nos assuntos políticos da pólis. Isso certamente não agradava a Platão, que odiava a multiplicidade de vozes no espaço público ateniense. Talvez para a alegria de Sócrates e Platão, Protágoras foi expulso de Atenas e acusado de agnosticismo. O filósofo sofista dizia que não podia afirmar se deuses existem ou não. Os gregos eram um povo muito religioso e, portanto, muito moralista. Afinal, colocar em dúvida a verdade e a existência dos deuses? Não seria isto imoral? Assim, expulsaram a diferença do pensamento e da polis.

Homem médio, seu ideal moral e identitário contaminou toda a história do pensamento moderno, assim como a concepção dominante acerca de como se deve viver. Basta! Por meio desse ideal, diferenças foram completa e violentamente massacradas durante toda a história. A representação fez da diferença um monstro. Sempre segunda, sempre negativa em relação à identidade. No entanto, homem médio, o erro de Platão, o erro do dogmático, continuou se espalhando, maldizendo a diferença e, assim, eliminando outrem. Foi assim onde a moral se fez dominante, onde a moral tiranizou as diferenças. E é precisamente o que acontece em Belmar...

CAPÍTULO 2. O INSISTENTE FRACASSO DA FILOSOFIA MORAL MODERNA

Acorde para o agora, homem médio! A esperança na universalidade e unicidade da moral se esgotou! Este foi precisamente o fracassado projeto moderno. A filosofia moral moderna pregava que conseguiríamos “garantir a substância moral e a autoridade prometidas pela idade média ocidental por uma sinergia da graça e razão, mas agora por meio do argumento racional” (ENGELHARDT, 2008, p. 29). Ou seja, imaginava-se que seria possível, por meio da razão, descobrir um padrão moral universal.

O foco foi desviado de um encontro com Deus e com a graça para um encontro secular racional, com uma realidade que todas as pessoas pudessem compartilhar. Em suas várias expressões, essa esperança concentrava esforço no exame da própria razão, das simpatias humanas, da natureza humana, ou outros elementos da nossa condição, de maneira a revelar o que nos une em uma comunidade e em uma interpretação moral comum (ENGELHARDT, 2008, p. 63-4).

Mise-em-scène 2

Os descobrimentos científicos da idade média contribuíram para os primeiros passos do que ficou conhecida como a razão científica. Este pensamento instalou um processo de secularização que se estendeu à filosofia e à ciência, gerando um desencantamento com o religioso e o mítico. O contexto capitalista também contribuiu para estreitar as relações entre razão e liberdade, progresso e emancipação. Na modernidade há, portanto, uma hipervaloração da razão fundada em uma razão científica (CASTRO-SERRANO, 2018). Com este pensamento, Deus passou a não ser suficiente para determinar objetivamente a ética, logo, a razão passou a ser o único e verdadeiro meio de atribuir unicidade e universalidade à moral.

Os conceitos de identidade e diferença, no entanto, também foram afetados por esse pensamento. A razão, já tomada como fundamental anteriormente, com a descrença divina e a relativização dos valores morais religiosos, passa a ser a única e verdadeira forma de se chegar ao Bem, de alcançar a coisa mesma. Conforme Deleuze (1988, p. 420), “o ‘mesmo’ da Idéia

platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante”. A razão, pois “somente ela é capaz”, passa a estabelecer a diferença, subordinando-a à identidade do sujeito que pensa. Ela possui um argumento tentador, mesmo que ilusório – a de que o sujeito pensante é quem comanda.

Quando paramos de obedecer a Deus, ao Estado, a nossos pais, sobrevêm a razão que nos persuade a sermos ainda dóceis porque ela nos diz: és tu que comandas. A razão representa nossas escravidões e nossas submissões como outras tantas superioridades que fazem de nós seres admiráveis (DELEUZE, 1976, p. 44).

Descartes, Kant e Hegel são belos exemplos dessa tentativa fracassada da modernidade de dar objetividade à moral. Platão e Aristóteles foram muito influentes sobre esses três filósofos, especialmente. Neste ensaio, opera-se, por meio de Deleuze e Nietzsche, uma análise crítica das filosofias morais de Descartes, Kant e Hegel, evidenciando a profunda influência moralista e identitária em suas doutrinas. Por fim, faz-se uma crítica ao ideal universalista da representação e sua completa inaplicabilidade em relação à contemporaneidade.

2.1 Razão-Verdade

Na Europa do século XVII, uma das figuras clássicas do pensamento era René Descartes. Considerado por muitos o fundador da filosofia moderna, o filósofo e matemático francês é uma das figuras centrais da história da filosofia e, principalmente, da filosofia da representação. A influência de Platão e Aristóteles em seu pensamento é notória, sobretudo no que diz respeito ao papel que a razão desempenha em sua filosofia. Sua doutrina moral é uma doutrina da virtude moral, que visa superar os moralistas antigos e aqueles que os seguiram no renascimento (TEIXEIRA, 1990). Para Descartes (2001), é necessário que se cultive a razão para progredir em relação ao conhecimento da verdade. “Fórmula em que é patente uma combinação do racionalismo moral de inspiração platônica ou aristotélica com a concepção estoica da tensão da vontade”

(TEIXEIRA, 1990, p. 247). Em *As paixões da alma* (2016), Descartes afirma ser necessário que a vontade seja guiada pela razão e não pelas paixões, garantindo o discernimento entre certo e errado. As paixões, no entanto, não devem ser rejeitadas, reduzidas ou extirpadas. Trata-se de evitar excessos ou faltas que venham a perturbar o equilíbrio da natureza; de ser senhor das paixões, por meio da razão. A presença de Platão e Aristóteles é certamente muito viva em Descartes. No artigo 212, o filósofo afirma que a razão é principalmente útil em relação às paixões, “porque ensina a gente a tornar-se de tal forma seu senhor e a manejá-las com tal destreza que os males que causam são muito suportáveis, tirando-se mesmo certa alegria de todos” (DESCARTES, 2016, p. 304).

A razão é quem dita o certo e o errado, o Bem e o Mal e, portanto, a identidade e a diferença. A razão está tão próxima da verdade para Descartes, como se pode verificar também nas *Meditações sobre Filosofia Primeira* (2004), que o próprio conceito de erro é concebido como consequência do mau uso da vontade e de nossas faculdades intelectuais diante de ideias que não são claras e distintas. O francês questiona: “de onde, então, nascem meus erros? Unicamente de que, como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendendo também a coisas que não entendo” (DESCARTES, 2004, p. 121). Para o filósofo, erramos e pecamos quando nosso intelecto se estende a coisas que não entende, a coisas que não são claras e distintas, fazendo com que a vontade seja desviada do caminho da verdade e do bem (DESCARTES, 2004). Em *As paixões da alma*, Descartes reforça a distinção entre caminhos. Um é baseado em falsas opiniões enquanto o outro no conhecimento da verdade, conforme o artigo 49, no qual o filósofo afirma que há “grande diferença entre as resoluções que procedem de alguma falsa opinião e as que se apoiam tão somente no conhecimento da verdade” (DESCARTES, 2016, p. 246-7).

A idolatria da razão fica ainda mais explícita se feita a seguinte pergunta: quem pode cultivar a razão? E, para responder a essa pergunta, a razão é atribuída a um suposto indivíduo participante de uma determinada identidade, o Eu. Em suas *Meditações*, Descartes (2004) não define o homem como um animal racional, pois tal definição implica o conhecimento dos conceitos de

animal e racional. Apresenta, portanto, o *cogito* como uma definição que pretende não se ocupar de tais conceitos, mas que acaba falhando por outro pressuposto.

Como rejeitamos tudo aquilo de que podemos duvidar ou que imaginamos ser falso, supomos facilmente que não há Deus, nem Céu, nem Terra, e que não temos corpo. Mas enquanto duvidamos da verdade de todas estas coisas poderíamos igualmente supor que não existimos: com efeito, temos tanta repugnância em conceber que aquele que pensa não existe verdadeiramente ao mesmo tempo que pensa que [apesar das mais extravagantes suposições] não poderíamos impedir-nos de acreditar que a conclusão penso, logo existo não seja verdadeira, e por conseguinte a primeira e a mais certa que se apresenta àquele que conduz os seus pensamentos por ordem (DESCARTES, 1997, p. 29).

Desse argumento cartesiano que deseja pensar sem pressupostos, Deleuze constata que é preciso supor “que cada um saiba, sem conceito, o que significa eu, pensar, ser. O eu puro do Eu penso é, portanto, uma aparência de começo apenas porque remeteu todos os seus pressupostos ao eu empírico” (DELEUZE, 1988, p. 215). Afinal, como pode afirmar que pensa? E ainda mais, como pode afirmar um Eu que pensa? O pressuposto de Descartes tem a forma de um “todo mundo sabe” e “ninguém pode negar”. De acordo com este pressuposto todo mundo sabe antes mesmo da introdução do conceito, portanto, de modo pré-filosófico. Acredita-se que “todo mundo sabe o que significa pensar e ser, de modo que, quando o filósofo diz ‘Eu penso, logo sou’, ele pode supor que esteja implicitamente compreendido o universal de suas premissas, o que ser e pensar querem dizer...” (DELEUZE, 1988, p. 216).

Descartes inicia o *Discurso do Método* (2001) afirmando que o bom senso é a coisa do mundo melhor repartida e que o mesmo possui afinidade com o verdadeiro. Sua filosofia, portanto, nada faz além de expressá-lo. “O bom senso ou o senso comum natural são, pois, tomados como a determinação do pensamento puro. É próprio do sentido prejulgar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito, comunicável de direito” (DELEUZE, 1988, p. 220-1). Para Deleuze, esse “todo mundo sabe” e “ninguém pode negar” segue a forma e o discurso representante, sendo o senso comum a norma da identidade e o bom senso a norma de partilha. “O bom senso que determina a

contribuição das faculdades em cada caso, quando o senso comum traz a forma do Mesmo” (DELEUZE, 1988, p. 222).

O Eu penso, por sua vez, é o princípio mais geral da representação, “a fonte destes elementos e a unidade de todas estas faculdades: Eu concebo, Eu julgo, Eu imagino e me recordo, Eu percebo - como os quatro ramos do Cogito. E, precisamente sobre estes ramos, é crucificada a diferença” (DELEUZE, 1988, p. 228). Não poderia ser diferente o que pensa Descartes, pois é próprio de uma filosofia fundamentada em um Eu, estabelecer este Eu como universal e absoluto. Trata-se de uma quádrupla sujeição da diferença, onde só se pode pensar como diferente aquilo que é idêntico, semelhante, análogo ou oposto. “É sempre em relação a uma identidade concebida, a uma analogia julgada, a uma oposição imaginada, a uma similitude percebida que a diferença se torna objeto de representação” (DELEUZE, 1988, p. 228-9).

O problema da Irresolução

É claro que o Eu cartesiano não é perfeito, pois comete erros. Ele é algo que partilha de perfeição, algo que está “entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não-ente” (DESCARTES, 2004, p. 113), mas ele erra e peca. Ele pode ter sido criado por Deus, mas na medida em que também participa do nada e do não-ente, está fadado a cometer erros, pois não participa completamente do ente supremo, faltando-lhe muitas das coisas necessárias para ser perfeito (DESCARTES, 2004). O homem, portanto, é um ser misto. Ente supremo e não-ente, Deus e nada, substância pensante e substância extensa. Para o francês, a maior parte dos erros do homem e problemas morais provêm da união entre corpo e alma, presente no humano. Descartes (2001) argumenta que este é um plano onde não se encontram ideias claras e distintas, como quer o filósofo. A vida moral, para o francês, se desenvolve num plano de ideias confusas, no qual corpo e alma estão substancialmente juntos.

Estabelecida a existência da união substancial da alma e do corpo, discriminam-se com perfeita clareza os planos do conhecimento: o das idéias claras e distintas, que *formam a ciência*, são do plano da substância pensante e da substância extensa, tomadas separadamente; o das idéias confusas são do

plano da união substancial da alma e do corpo. As paixões, por definição, são do plano da união substancial da alma e do corpo. Seu domínio constitui o principal objeto da reflexão moral do filósofo. Resulta que, pelo menos em grande parte, a moral não pode, pela natureza das coisas, ter caráter *científico* (TEIXEIRA, 1990, p. 242).

Lívio Teixeira (1990), filósofo brasileiro estudioso do pensamento moral de Descartes, defende que a ideia de que alma e corpo são coisas distintas é fundamental no sistema cartesiano. A partir desta separação que Descartes (2004) torna possível a existência, pois o enunciado ‘Eu sou, Eu existo’ é necessariamente verdadeiro apenas mediante a faculdade da razão, pertencente à alma, que é distinta do corpo. O ser humano é este animal diferente de todos os outros, que é misto, pois unifica alma e corpo, substância pensante e substância extensa. O francês, no entanto, afirma: só sou enquanto penso. Só se pode afirmar a existência da alma, enquanto a existência do corpo permanece em dúvida. Assim, estabelece uma hierarquia da alma sobre o corpo. Na ‘Segunda Meditação’, Descartes deixa clara esta hierarquia:

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante (DESCARTES, 2004, p. 49).

Essas hierarquias, alma sobre corpo, razão sobre as paixões, acabam por empestear a filosofia moral cartesiana. Em seu *Discurso do Método*, Descartes (2001) conceitua o que ele chama de “moral provisória”. O filósofo acreditava que não se pode esperar que uma moral científica já esteja fundamentada para que uma moral seja estabelecida. Assim, apresenta um conjunto de máximas que devem ser adotadas até que uma moral definitiva seja descoberta. Afirma também ser o problema da irresolução o motivo da conceituação de uma moral provisória. “A fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo em meus juízos, e de não deixar de viver desde então do modo mais feliz que pudesse, formei para mim uma moral provisória”

(DESCARTES, 2001, p. 27). A irresolução é, pois, o domínio da desordem, é deixar que a imoralidade prevaleça. “Todo o meu propósito só tendia a me dar segurança e a afastar a terra movediça e a areia para encontrar a rocha ou a argila” (DESCARTES, 2001, p. 34). Teixeira (1990) confirma este argumento quando comenta que a instituição de uma moral provisória se dá devido ao “temor de que a sua dúvida, metódica e universal pudesse produzir uma ‘grande irresolução’ e um grande desregramento de costumes” (TEIXEIRA, 1990, p. 146-7).

No entanto, para Teixeira (1990, p. 105), a moral provisória cartesiana também “pode significar a esperança de alcançar algum dia julgamentos claros e certos sobre as questões morais”. Ou seja, propõe-se uma moral provisória até que, por meio do progresso científico, se possa estabelecer uma moral definitiva. Há, então, uma moral definitiva e absoluta em Descartes? Uma moral científica. “É a moral fundada sobre a verdade, sobre a ciência. Uma moral que permitiria deduzir, de um certo número de princípios verdadeiros e de conhecimentos certos sobre o universo e o homem, normas infalíveis de conduta” (TEIXEIRA, 1990, p. 110). A moral cartesiana, todavia, não é uma moral científica. Afinal, sobre essa ele não escreveu.

Parece-nos ter ficado claro que a expressão *moral científica* não traduz bem o pensamento do filósofo, porque pressupõe a possibilidade de uma certeza que não se pode, em regra, esperar em questões de conduta. A expressão conveniente ao ponto de vista cartesiano é a de *moral racional*, porque ele entende que a conduta deve ser orientada de acordo com a razão ou a inteligência, a qual tem de esforçar-se constantemente por *clarear o mais possível* este plano de idéias confusas que é a união da alma e do corpo (TEIXEIRA, 1990, p. 116).

Em sua moral provisória, Descartes (2001) elenca três máximas. A primeira delas é obedecer às leis e aos costumes de seu país, mantendo a religião na qual foi lhe dada a graça e instruído desde a infância, e agindo conforme às opiniões mais moderadas e afastadas dos excessos. A constante presença de Aristóteles novamente se faz gritante. Conforme Teixeira (1990), Descartes escolhe agir segundo opiniões moderadas por motivos de ordem racional. Um motivo é que nelas há menor probabilidade de erro. Outro é que

essas opiniões são as pertencentes ao mais sensato (o sensato na figura daquele que une o “senso comum” e o “bom senso”) com quem provavelmente está a verdade. O pressuposto de que o bom senso é a coisa mais bem partilhada se insinua novamente, promovendo a lógica da representação, da reconhecimento e da identidade.

Ora, homem médio, manter suas próprias leis, costumes e tradições conforme os de seu país e sua própria religião, de acordo com a sua educação religiosa, é apenas conformar-se com o que já está estabelecido! É apenas repetir o discurso moral. É aliar-se ao modelo, à maioria. É apenas reforçar a hierarquia presente no par conceitual identidade/diferença. E aí vem Descartes (2004), com sua segunda máxima: permanecer o mais firme e resolutivo quanto for possível em suas ações, sem cair em opiniões duvidosas. Ou seja, não ouse criar opiniões diversas ou cair em opiniões extremas, mantenha-se fiel às opiniões estabelecidas por aqueles que unem o senso comum e o bom senso. A terceira máxima de Descartes consiste em sempre tentar mudar antes as suas paixões que a ordem do mundo. Portanto, a moral deve ser preservada e, conseqüentemente, aquilo que está estabelecido por meio dela, como costumes e tradições. Logo, todas as máximas da moral provisória descritas pelo filósofo nada fazem além de afirmar a condição do mundo, os valores estabelecidos, a representação da identidade e da diferença e a reconhecimento do Mesmo. Assim, a moral cartesiana assume uma característica meramente contemplativa, pois nada mais faz além de manter e até reforçar aquilo que foi imposto pela moral e pela representação.

2.2 Clausuras da Moral Kantiana

Mesmo no século XVIII, a razão e o bom senso, tomados à maneira de Platão e Aristóteles, continuaram a ser pilares das mais supostamente refinadas teorias morais. Desde o início de sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007), o filósofo prussiano Immanuel Kant deixa claro em que consiste sua fundamentação. Trata-se da “busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e

bem distinta de qualquer outra investigação moral” (KANT, 2007, p. 19). Kant (2007, p. 16) argumenta que tal busca não deve se deixar levar por empirismos. Uma metafísica dos costumes deve “investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão”. Mas há também outro objetivo para tal metafísica: “os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exacto julgamento” (KANT, 2007, p. 16).

Essa norma suprema, assim como toda a moral kantiana, estipula-se pela razão. A razão, portanto, é de primeira ordem para a metafísica dos costumes de Kant. “As leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir” (KANT, 2007, p. 46). O filósofo prussiano afirma que apenas seres racionais conseguem agir segundo a representação das leis morais, ou seja, a partir de princípios, logo só um ser moral possui uma vontade, sendo, portanto, a vontade nada mais que razão prática. “A vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, *reconhece* como praticamente necessário, quer dizer como bom” (KANT, 2007, p. 47). A razão é, logo, responsável pela produção de uma boa vontade. Esta boa vontade, por sua vez, é um “conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado” (KANT, 2007, p. 26). Para o autor, a boa vontade, portanto, a vontade que contém em si mesma o bem universal, é estipulada pela razão. Logo, o princípio supremo da moralidade, que já está contido no senso comum e é natural, deve ser apenas esclarecido por meio da razão, que é compartilhada universalmente.

Há uma série de problemas engendrados a partir dos pressupostos adotados por Kant. O que o autor quer dizer com o pressuposto de um “bom senso natural”? E quanto a um conceito universal de ser racional? Os pressupostos kantianos são válidos para se chegar a um suposto “princípio supremo da moralidade”? Em outras palavras, é possível que a razão - esta fundada no bom senso natural - determine conceitos universais sobre a moral?

Escravos do senso comum

Segundo Deleuze (1988, p. 215), “o problema do começo em Filosofia foi sempre considerado, com razão, como muito delicado, pois começar significa eliminar todos os pressupostos”. Sejam eles implícitos e subjetivos, eles existem na filosofia e são entendidos de um modo pré-filosófico. Isto pode tornar-se um problema se esta filosofia remete a um senso comum como pressuposto implícito ou até explícito, como Kant mesmo o faz. Para o filósofo da diferença, o senso comum como natureza reta e boa vontade é a forma mais geral da representação. “O pressuposto implícito da Filosofia encontra-se no senso comum como *cogitatio natura universalis*” (DELEUZE, 1988, p. 218).

Desde sua *Crítica da Razão Pura*, é com o senso comum que Kant relaciona o pensamento: “a mais alta filosofia não pode levar mais longe do que o faz a direção que a natureza confiou ao senso comum” (KANT, 2001, p. 668). Para Deleuze (1988; 2009), em Kant há um acordo entre as faculdades determinado pela faculdade da razão sob um senso comum. O conhecimento implica o senso comum, por meio do qual ele aspira à universalidade. Kant, portanto, acredita na boa natureza das faculdades, na natureza sã e reta do pensamento, da razão. Assim, só pode haver o bom uso da razão. O uso ilegítimo, também chamado ilusão, é tomado apenas como uma confusão dos interesses do pensamento interior à própria razão, pois a razão deve possuir uma boa natureza. Deleuze (2009) argumenta tratar-se de um senso comum moral no que diz respeito à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant. Não é necessário qualquer raciocínio sutil para alcançá-lo. Este assenta-se no uso mais vulgar (ou comum) da razão. O senso comum é, portanto, um acordo *a priori* das faculdades, “o acordo do entendimento com a razão, sob a legislação da própria razão. Reencontramos aqui a idéia de uma boa natureza das faculdades e de uma harmonia determinada em conformidade com tal interesse da razão” (DELEUZE, 2009, p. 42). O senso comum possui a forma de um 'todo mundo sabe' e 'ninguém pode negar'. Ele é um pressuposto subjetivo e pré-filosófico. Presume-se que o pensamento é um exercício natural de uma faculdade e que, portanto, está em afinidade com o verdadeiro, que é um ideal meramente moral (DELEUZE, 1988).

De acordo com Deleuze (1988), quando Nietzsche critica os pressupostos mais gerais da Filosofia é porque afirma serem eles essencialmente morais, uma

vez que só a moral é capaz de nos persuadir sobre uma boa natureza do pensamento ou sobre a boa vontade de um ser racional, só ela quer fazer acreditar que existe apenas um suposto Bem, este racional e universal, e que só este Bem está em relação com o pensamento e, conseqüentemente, com o suposto verdadeiro. Uma vez que a moral é determinada pela razão, ela não pode ser questionada, pois fazê-lo seria questionar a própria razão.

Nota-se a que ponto a Crítica kantiana é finalmente respeitosa: nunca o conhecimento, a moral, a reflexão, a fé, são postos em questão, julgando-se que correspondam a interesses naturais da razão, mas somente o uso das faculdades, que é declarado legítimo ou não de acordo com este ou aquele desses interesses (DELEUZE, 1988, p. 227).

Eis o risco que se corre: “o bom senso ou o senso comum naturais são, pois, tomados como a determinação do pensamento puro. É próprio do sentido prejudicar sua própria universalidade e postular-se como universal de direito, comunicável de direito” (DELEUZE, 1988, p. 221). Trata-se de uma imagem do pensamento – uma imagem dogmática ou mesmo uma imagem moral do pensamento. Segundo Deleuze (1988), Kant parecia estar armado para reverter a imagem dogmática do pensamento, mas não quis renunciar aos pressupostos. “Era preciso que o pensamento continuasse a gozar de uma natureza reta e que a Filosofia não pudesse ir mais longe, nem a outras direções que não o próprio senso comum ou ‘a razão popular comum’” (DELEUZE, 1988, p. 226). A filosofia kantiana conserva o essencial do pensamento da representação, isto é, a forma do senso comum e o modelo da reconhecimento na concordância das faculdades fundada no sujeito pensante, tomado como universal. Assim, “a imagem do pensamento é apenas a figura sob a qual universaliza-se a *doxa*, elevando-a ao nível racional” (DELEUZE, 1988, p. 223).

O projeto kantiano, portanto, não enfrenta grandes obstáculos em seu empreendimento, uma vez que sua filosofia é uma filosofia pautada no senso comum. Mesmo partindo de uma proposta inédita para a filosofia moral (uma metafísica dos costumes; a busca de um valor supremo e universal para a moralidade *a priori*), é como se Kant apenas repetisse, após um grande esforço especulativo, o discurso moral do senso comum.

Só há luta sob um senso comum e em torno de valores estabelecidos, luta para obter ou atribuir valores em curso (honras, riquezas, poder). Estranha luta de consciências para a conquista do troféu constituído pela *Cogitatio natura universalis*, troféu da reconhecimento e da representação puras. Nietzsche ria só com a idéia de que pudesse tratar-se disto no que ele chamava de vontade de potência. E não só a Hegel, mas também a Kant ele chamava de “operários da Filosofia”, porque esta permanecia marcada pelo modelo indelével da reconhecimento (DELEUZE, 1988, p. 225-226).

Com Kant, novamente, estamos diante da reconhecimento. Não precisamos criar. É só reencontrar os valores e suas instituições já bem estabelecidas. Conforme questiona Deleuze (1988): o que é um pensamento que não faz mal a ninguém? É um pensamento que serve à moral. Que serve aos valores já estabelecidos, ao Estado, à Igreja, aos ricos. Que serve àqueles que dominam e que conduzem a vida social. Para o francês, o legislador kantiano nada faz além de interiorizar valores já estabelecidos. “O bom uso das faculdades em Kant coincide estranhamente com esses valores estabelecidos: o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião...” (DELEUZE, 1976, p. 44). Nietzsche chamava Kant de um operário da filosofia nesse sentido, pois acumulou e conservou uma massa enorme de juízos de valores estabelecidos, fazendo de sua filosofia instrumento da reconhecimento e da moral. Nietzsche (A, §3) denuncia: “Todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant — que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’”. Assim, o pensamento nada faz além de afirmar o senso comum e o bom senso. Nada faz além de dar sentido e estabilidade à moral consolidada. Ele existe apenas para fortalecê-la.

Uma vez que o “bom senso natural” de Kant é tomado como pressuposto de sua filosofia moral, um problema comum aos dogmáticos se faz presente. Deleuze (1988, p. 359) argumenta que “o bom senso é a verdade parcial na medida em que a ela se junta o sentimento do absoluto. A verdade, como razão, aí está em estado parcial, e o absoluto aí está como sentimento”. Para o francês, é mister que tomemos cuidado com isso, pois quando a filosofia se encontra com o bom senso, é inevitável que o bom senso tente se apoderar dela, com a finalidade de instrumentalizá-la. Para o autor,

o bom senso é escatológico, profeta de uma compensação e de uma uniformização finais. Se ele vem em segundo lugar, é porque supõe a louca distribuição, a distribuição nômade, instantânea, a anarquia coroada, a diferença. Mas ele, o sedentário e o paciente, que dispõe do tempo, corrige a diferença e a introduz num meio que deve levar à anulação das diferenças ou à compensação das partes. Ele próprio é o “meio”. Pensando-se entre os extremos, ele os conjura, preenchendo-lhes o intervalo. Ele não nega as diferenças; ao contrário, faz com que elas se neguem nas condições do extenso e na ordem do tempo. Ele multiplica as mediedades e, tal como o demiurgo de Platão, não pára de, pacientemente, conjurar o desigual no divisível (DELEUZE, 1988, p. 359-360).

Enquanto o senso comum é um pilar identitário que estabelece a suposta existência da concordância das faculdades, o bom senso opera uma distribuição fixa e sedentária que garante essa concordância. Conforme Deleuze, o bom senso supõe a diferença, mas acaba por corrigi-la e anulá-la. “Vai da parte das coisas à parte do fogo: das diferenças produzidas às diferenças reduzidas. Ele é termodinâmico. É neste sentido que ele junta o sentimento do absoluto à verdade parcial” (DELEUZE, 1988, p. 360). Assim, ele não assume qualquer posição de fato, mas uniformiza as partes, pois busca um suposto “absoluto lógico universal”. O bom senso, portanto, estabelece um pensamento que considera somente a si mesmo como bom, que uniformiza e evita a diferença, corrigindo-a e voltando-a à noção de identidade.

Kant, mesmo partindo de uma nova proposta, não levou a filosofia a um terreno menos traiçoeiro. Conforme Deleuze (2009) denuncia em sua obra *A filosofia crítica de Kant*, a lei moral kantiana nos ordena que pensemos a máxima de nossa vontade como princípio de uma legislação universal. O universal, nesse sentido, é um absoluto lógico e a forma de uma legislação universal pertence à razão. “Mas, aqui, a razão não raciocina: a consciência da lei moral é um fato, não um fato empírico, mas o fato único da razão pura que se anuncia deste modo como originariamente legisladora” (DELEUZE, 2009, p. 35-36). A razão coloca-se, portanto, como a faculdade que legisla as ações e vontades na fundamentação moral kantiana. Ela mesma não é colocada em questão. Sobre o desejar, ela legisla como razão pura prática.

A tirania kantiana

Deleuze elabora a questão: “o que Kant chama de a mais alta prova, o que é senão a prova de pensamento que deve determinar o que *pode* ser reproduzido de direito, isto é, o que pode ser repetido sem contradição sob a forma de uma lei moral?” (DELEUZE, 1988, p. 26). Segundo Kant (2007), apenas uma ação que resiste à sua prova lógica - o imperativo categórico -, ou seja, apenas uma ação cuja máxima pode ser pensada como lei universal sem contradição e apenas por si mesma (isto é, sem qualquer outro móbil) pode ser considerada moral.

A vontade é, em todas as acções, uma lei para si mesma, caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objecto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa (KANT, 2007, p. 94).

Nietzsche (GC, §335) critica a proposição de Kant. O filósofo alemão expõe que o imperativo categórico kantiano fê-lo voltar a Deus, à alma, à verdade, como uma raposa que se extravia de volta para a jaula depois de sua força e esperteza terem derrubado a jaula. Afinal, por que Kant acha justamente isso moral? Nietzsche (GC, §335) ironiza: “Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral!”

Mas por que Kant acredita em sua consciência? E por que haveria de creditá-la um juízo verdadeiro e infalível? Por que haveria de deixá-la estipular leis morais? Ora, homem médio, não é óbvio o que Kant quer? O mesmo que Descartes: apreender o pensamento como mero produto do Eu, enquanto sujeito pensante. Não seria isto reconhecer a ideia por meio do Mesmo? “É este o sentido do cogito como começo: ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito” (DELEUZE, 1988, p. 222).

Conforme Deleuze (1988, p. 222), “em Kant, assim como em Descartes, é a identidade do Eu no Eu penso que funda a concordância de todas as faculdades e seu acordo na forma de um objeto suposto como sendo o Mesmo”.

O Eu obedece à razão, portanto, fica sujeito à sua tirania. Já suspostamente superadas as dogmáticas doutrinas religiosas e as autoridades despóticas, a razão ainda age como um tirano sobre seus súditos. Se o Eu obedece de maneira categórica às leis da razão, acaba por creditar ao seu pensamento o título de legislador universal. Assim, almeja “nivelar todas as potências à sua própria, não importa quão baixa ela seja, o quanto ela deva ao ressentimento e ao nihilismo” (FORNAZARI, 2010, p. 127).

Deleuze e Guattari explicitam: “o primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (1992, p. 13). A filosofia moral kantiana falhou quando se fundamentou sobre uma suposta universalidade moral e racional. Em Kant, trata-se sempre da negação do particular diante do império do universal. O pensamento universal é excludente, pois toma a si mesmo como parâmetro para a vida dos outros e termina por promover uma campanha de eliminação da diferença. Uma moral universalista, como é a de Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, por querer determinar um princípio supremo para a moralidade e ainda por cima fundar-se no “bom senso natural”, acaba por querer excluir ou corrigir (sendo a correção também um caso de exclusão, uma vez que a diferença é reduzida ao Mesmo, em prol de uma identidade universal, perdendo sua natureza múltipla) qualquer outra invenção ética de vida, qualquer outro modo de existência que não leve seus pressupostos como dever. Na filosofia de Kant, o dever contém a boa vontade, que já reside no bom senso natural, estipulado pela razão. “E exactamente aí é que começa o valor do carácter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever” (KANT, 2007, p. 29). O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei, que reside no bom senso natural.

Para Nietzsche (GC, §335), a firmeza do juízo moral de Kant poderia ser prova de mesquinhez pessoal ou falta de personalidade. Fruto de sua incapacidade de ver novos ideais. Afinal, a moral kantiana mostra-se duplamente tirânica. Ela não só se posiciona como universal, pois o ideal de razão kantiano é tomado como comum a todas as pessoas dotadas de razão, mas também como única possível, pois segundo ela só a razão pode legislar, determinando o que é Bem, o que é Mal, o que é justo e injusto. Portanto, só a razão kantiana,

fundada no “bom senso natural”, é capaz de estipular o verdadeiro Bem ético, sendo aquilo que difere apenas ilusão, decorrente do mau uso da própria razão. A mais alta prova de Kant, seu imperativo categórico, é a coroa de sua filosofia moral. Mas seu Rei é um tirano! Como pode a razão determinar que sua ação é, de fato, moral? Como sua ação pode ser tomada como lei universal? Não pode. É tirania!

Em favor do imperativo categórico, Kant negou a vida e os instintos. “O espírito equivocado em tudo e por tudo, a antinatureza como instinto, a *décadence* alemã como filosofia – isso é Kant!” (NIETZSCHE, AC, § 11). Na percepção de Deleuze (1988), é possível ver Zaratustra rivalizar com Kant. O Eterno Retorno de Nietzsche é também uma lei ética: seja lá o que quiser, queira-o de maneira que queira também seu eterno retorno. Nietzsche vê a moral transcendente e supostamente universal da tradição platônico-socrática ruir e, portanto, o filósofo alemão propõe e adota o Eterno Retorno como uma lei ética imanente, que elimina qualquer tipo de exterioridade ou transcendência e traz a afirmação para a vida terrena. Nietzsche possibilita que sejamos responsáveis por aquilo que fazemos com nossa existência, fazendo de nós artistas, pintores das telas de nossas vidas. Assim, o alemão supera as religiões e metafísicas, uma vez que mantém seus valores pautados na existência e não busca justificativas morais posteriores num suposto além-mundo. A vida, portanto, volta a ter um peso ético, como destacado pelo autor, no famoso aforismo 341 da *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche lança ao leitor seu desafio ético.

O maior dos pesos. - E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: "Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem - e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esses instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente - e você com ela, partícula de poeira!". - Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: "Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!". Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e

em cada coisa, "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?", pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, GC, §341).

Para o filósofo da diferença, com o Eterno Retorno de Nietzsche, há uma espécie de formalismo que reverte Kant em seu próprio terreno. "Uma prova que vai mais longe, pois, em vez de relacionar a repetição com uma suposta lei moral, parece fazer da própria repetição a única forma de uma lei para além da moral" (DELEUZE, 1988, p. 30).

No entanto, o francês alerta não ser assim tão simples. Deleuze torce o conceito nietzschiano, interpretando-o como um Eterno Retorno da diferença. O Eterno Retorno, na interpretação de Deleuze (1988), não é o retorno do Mesmo, do semelhante, mas da própria diferença, pois esta é o princípio de toda a natureza. Ele não pressupõe qualquer identidade ou Eu. Diz-se de um mundo profundo de diferenças, disparidades, diferenças de diferenças. Não faz retornar nenhum devir igual ou semelhante, mas os simulacros, os fantasmas, outrem. Para Deleuze (2007a, p. 270), "entre o eterno retorno e o simulacro, há um laço tão profundo, que um não pode ser compreendido senão pelo outro. O que retorna são as séries divergentes enquanto divergentes" (DELEUZE, 2007a, p. 270). Assim, "o Eterno Retorno não é apenas tudo voltar a ser como já foi eternamente, mas sim uma "faculdade da eterna novidade"" (BARBOSA, 2010, p. 73). Um círculo excêntrico para um centro descentrado. Puramente intensivo, ele se diz da diferença e a diferença o habita. O Eterno Retorno nietzschiano, portanto, na concepção deleuziana, diferente do imperativo categórico de Kant, possibilita o pensamento da diferença. Uma vez que a diferença deseja afirmar sua existência, ela deseja, portanto, seu Eterno Retorno. "A diferença é a primeira afirmação, o eterno retorno é a segunda, 'eterna afirmação do ser', ou a enésima potência que se diz da primeira" (DELEUZE, 1988, p. 388).

A repetição da diferença é o triunfo dos simulacros, a reversão deleuziana do platonismo. A repetição é como um ensaio de uma banda ou grupo de teatro. Entre duas repetições ou ensaios há uma diferença. A diferença, portanto, habita a repetição. De acordo com Deleuze (1988), a diferença é essencialmente afirmativa. Sua natureza é a afirmação. A partir do momento que a diferença se

afirma, inicia-se o movimento de diferença e repetição. Sua afirmação constitui uma singularidade, portanto, uma transgressão da generalidade. A repetição “exprime, ao mesmo tempo, uma singularidade contra o geral, uma universalidade contra o particular, um relevante contra o ordinário, uma instantaneidade contra a variação, uma eternidade contra a permanência” (DELEUZE, 1988, p. 24). Se a diferença é extra-modelo, a repetição é a contínua afirmação desse extra-modelo. Ela é contra a lei a moral. Afirma uma realidade singular. Mais heterogênea, mais profunda e artística. No entanto, é necessário esclarecer: se ela é a transgressão da lei, isso não quer dizer que a lei é anterior a repetição. A repetição não desafia a lei como algo que já está dado previamente. É a lei que se estabelece como oposição à transgressão que opera a repetição (KRETSCHHEL, 2020).

A razão kantiana, por sua vez, coloca a lei moral como exterior e superior e a institui por meio do hábito. “Deste modo, a lei moral, em vez de nos dar uma verdadeira repetição, deixa-nos ainda na generalidade. Desta vez, a generalidade já não é a da natureza, mas a do hábito como segunda natureza” (DELEUZE, 1988, p. 26). Assim opera o que Nietzsche (CI) chama de moral de costume. Para o alemão, o costume é mais fácil de ser adotado pois ele já nos foi imposto socialmente e parece ser parte integrante de nossas vidas. Ele une o útil ao agradável e está fundado num referencial regulador superior – a tradição. É mais fácil de ser imposto, pois aparenta sempre ter existido, portanto não pede reflexão, tornando a obediência à lei muito mais fácil. Esta lógica está presente no velho Aristóteles que, em sua *Ética à Nicômaco*, afirma que a virtude moral é aprendida pelo hábito, pois a virtude se concretiza na ação virtuosa (ARISTÓTELES, 2018, Livro I). Lógica explícita também no pai da modernidade e em sua moral provisória, apresentada no *Discurso do Método*, que nada faz além de preservar a moral, os costumes e tradições (DESCARTES, 2001). Apenas reafirma a condição do mundo, os valores estabelecidos e a reconhecimento do Mesmo.

 imoralista estava certo quando chamava Kant de a decadência alemã como filosofia. Ora, homem médio, a lei de Kant é a do dever moral. A lei do dogma. Do universal. A lei que impera sobre todos e, principalmente, sobre os

outros. A lei do bom senso, do hábito, dos bons costumes, do tradicional, da igreja, do Estado, da nação. A lei dos submissos à tirania moral, os homens médios. A lei que impera sobre Belmar.

2.3 A moral da história

O fracassado projeto moderno de dar objetividade à moral insistiu em fracassar também no século XIX. Já não era hora de abandonar o sonho platônico de uma moral universal? De uma moral submissa a uma suposta razão e vice versa? O filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1997), que talvez tenha sido o mais tedioso dos alemães, não pensava assim. O filósofo acreditava que o real tem um princípio racional. Que o racional tem uma relação íntima com o real, com aquilo que é efetivo. “O que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. XXXVI). O racional é o universal em si e para si. Logo, o direito, a história, a moral, o Estado, todos são estabelecidos de maneira racional na filosofia hegeliana. A razão, portanto, seria a conciliadora do humano com realidade, a medianeira.

Mas como funciona a razão no sistema hegeliano? Essa pergunta pode ser respondida pela noção de dialética. A dialética é o modo de funcionamento da filosofia hegeliana. Um processo dinâmico. De acordo com comentadores como o belga Timmermans (2005), a dialética hegeliana não é simplesmente o jogo tese, antítese e síntese. Para o autor, o que Hegel faz é, na verdade, unir a tese e a antítese em seu movimento lógico-dialético. Só depois, esse movimento se expressa em uma síntese. A compreensão, portanto, se desenvolve em etapas. Ela pode ser difícil e muitas vezes dolorosa, pois traz todo tipo de contradições, mas uma experiência negativa não é de todo negativa para Hegel. Um erro na dialética hegeliana é um conhecimento parcial, mas ele é necessário para o processo do conhecimento, pois é a contradição que nos permite chegar a uma síntese, ou seja, algo que se adiciona ao nosso conhecimento. Todavia, a dialética não se encerra com a tríade em apenas um movimento. Na filosofia hegeliana isso se desenvolve de maneira perpétua. Ela encaminha a síntese para uma nova tese, numa espécie de processo lógico-dialético, estabelecendo sempre um crescimento daquilo que se compreende em relação à primeira tese.

Parece infalível! Mas qual é o motor desse procedimento? A própria razão. Afinal, o ser humano e a filosofia querem se ver livres dos moldes divinos e materiais, bem como dos preconceitos. Assim, o filósofo deve pensar de forma isenta e isso só é possível, para o alemão, por meio da razão. A missão da filosofia é, portanto, “conceber o que é, porque o que é é a razão” (HEGEL, 1997, p. XXXVII). Para Hegel (1999), não há nada de acidental na história. A história segue um sentido; uma lógica; uma dialética. E qual seria? A razão! Logo, a história universal seria produto da razão de Deus. A razão tem como objetivo se desdobrar no mundo para realizar-se. Os “grandes homens” servem aos objetivos da razão, agem a serviço da razão. A dialética hegeliana se desenvolve no pensamento e na história. De acordo com o filósofo, em sua obra *Filosofia da História*, cada época é caracterizada por um estado de espírito, seu *Zeitgeist*. A história teria, portanto, uma consciência, uma razão universal. Para Hegel (1999), não há nada mais alto que o espírito. O espírito deve chegar ao saber do que ele é, e então objetivar esse saber, transforma-lo em mundo real, objetivamente. Este é precisamente o objetivo da história universal. O espírito produz a si mesmo – sua natureza é o processo absoluto. A história universal é a manifestação do processo divino absoluto do espírito. Os povos históricos, suas características determinadas, sua ética coletiva, sua constituição, sua arte, sua religião, sua ciência, constituem a composição dessa marcha.

De acordo com o alemão, cada indivíduo é fruto de seu tempo bem como a filosofia é produto de sua época. “Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo” (HEGEL, 1997, p. XXXVII). No entanto, o que poderia ser tomado como um momento de lucidez de Hegel e uma recusa dos absolutos e universais é, justamente uma volta a eles, por meio do espírito, da razão e da história. Assim, Hegel volta a Deus, à verdade e à universalidade absoluta. “A verdade e o destino das ideias concretas dos espíritos dos povos residem na ideia concreta que é a universalidade absoluta. Esse é o Espírito do mundo” (HEGEL, 1997, p. 312). Afinal, não se trata de afirmar o particular, mas justamente aquilo que é geral. Em outras palavras, é justamente afirmar novamente a identidade no mesmo, idêntico e semelhante e, por vezes, uma diferença, a contradição, mas somente ela, para que o processo continue a se

desenvolver de maneira orgiaca estabelecendo novas sínteses. “A história é o lugar onde acontece o processo de superação do particular e da afirmação do geral. Trata-se da famosa astúcia da razão que se realiza na história” (MILOVIC, 2004, p. 20).

Deleuze (1988), em seu prólogo à *Diferença e Repetição*, estabelece que o programa filosófico que empreende pode ser tomado como uma espécie de anti-hegelianismo, portanto, indica que a diferença e a repetição devem tomar o lugar da identidade, negatividade e contradição. Para o francês, por estabelecer uma mediação das contradições, Hegel estabelece um falso movimento em relação à diferença. Não é a repetição da diferença o que ocorre em Hegel, mas a circulação orgiaca do idêntico através da negatividade. A filosofia hegeliana toma a diferença como negativa e a leva ao ponto da contradição, subordinando-a ao mesmo e ao idêntico. A diferença tem que ser tomada como contradição em Hegel, ela precisa ser levada a esse extremo. Para Deleuze (1988), a contradição suscita muito pouco incômodo, está lá para que o problema da diferença seja "resolvido". A diferença em Hegel é o infinito (como infinitamente grande) da contradição. "É na contradição posta que a diferença encontra seu conceito próprio, é determinada como negatividade" (DELEUZE, 1988, p. 90). Suportar a contradição é a prova seletiva de Hegel, que leva a diferença ao extremo e a seu aniquilamento, pois reduzida ao negativo e ao contraditório, trata de estabelecer o particular inscrito no conceito em geral.

Teocracia da razão

Qual seria, então, a moral hegeliana? Na obra *Princípios da filosofia do direito* (1997), o alemão expõe o conteúdo de sua filosofia moral: “com efeito, em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural” (HEGEL, 1997, p. XXXVIII). Ora, homem médio, acaba sendo a mesma história toda de novo. A moral é aquilo que a razão determina. O fim último deve ser aquele que é racional. Será, portanto, aquilo que a razão impõe; o sentido da

história; o supremo Bem. E esse supremo Bem, definido pela razão, é o que se leva em conta ao conduzir toda a vida na Terra.

Essa mesma dinâmica se estende à filosofia do Estado de Hegel. Para ele (1997), há duas etapas anteriores à constituição de um Estado: a família e a sociedade civil. A família é o espírito moral objetivo imediato ou natural, estabelecido uno pelo amor. Ela é casamento e consentimento. A vida ética em sua naturalidade imediata. A família é transitória, pois tem fins, como na morte dos pais e no casamento dos filhos que constituem novas famílias. Quando a família perde a sua unidade, ela se torna a sociedade civil, que é uma associação de membros, indivíduos independentes submetidos a uma universalidade meramente formal. Ela é basicamente um sistema de necessidades. Uma economia onde há trocas entre os indivíduos para sanar suas carências. Conforme aponta o filósofo canadense Charles Taylor (1988), em Hegel a comunidade civil é a corporificação do espírito, mais substancial que o indivíduo. O substancial é o essencial, o fim último dos indivíduos. Afinal, para o alemão, os indivíduos só são o que realmente são inerentes à comunidade.

E então chegamos à concepção hegeliana de Estado. Para Hegel (1997), o Estado é consequência da razão eterna e da história universal. O Estado seria, portanto, Estado racional. “Estado como objetividade do princípio da razão” (HEGEL, 1997, p. 117). Ele domina o irracional, as paixões. Institui a moral, seus hábitos e leis. O Estado hegeliano afirma resolver o contraditório, o problemático e o conflitivo, pois nele reina o racional e o universal. Ele afirma integrar as contradições em uma paz e uma síntese (CASTRO SERRANO, 2018).

Segundo Taylor (1988), em Hegel, o Estado não existe para servir aos cidadãos. Ele é o fim e os cidadãos seus instrumentos. O Estado é quem deve expressar e regular as normas da vida pública. Tais normas, não são apenas invenções humanas. O Estado é a estrutura ontológica da vida. Ele é o espírito de um povo, a lei que compenetra todas as suas relações, os costumes e as consciências de seus indivíduos. Ele é “o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada” (HEGEL, 1997, p. 149). O Estado hegeliano estabelece a moral e cabe a ele defender a verdade objetiva e os valores morais. “O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se

pensa, e realiza o que sabe e porque sabe” (HEGEL, 1997, p. 216). O Estado hegeliano afirma satisfazer tanto a condição epistemológica como a condição prática da realidade, pois somente nele há a unificação total da vontade geral com a vontade subjetiva. Assim, para a filosofia hegeliana o Estado é ético pois é nele que se encontra a unificação do universal e do particular.

Para Hegel (1997), o Estado político se divide em três capacidades: a primeira, a capacidade de estabelecer o universal, ou o poder legislativo; a segunda, a capacidade de integrar no geral os particulares, ou o poder do governo; o terceiro, a capacidade de decisão suprema por meio da subjetividade, ou o poder do príncipe. “O aperfeiçoamento do Estado em monarquia constitucional é obra do mundo moderno e nela a ideia substancial atingiu a forma infinita” (HEGEL, 1997, p. 247). A figura do rei é extremamente importante para o alemão. O Estado deve ter uma personalidade, se não instituições coletivas como governos e tribunais perdem o seu sentido. E é interessante que a personalidade do rei esteja em harmonia com a soberania popular.

O Estado é a realidade em ato da vontade substancial. Realidade que ele adquire em sua consciência particular e universalizada. “O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado” (HEGEL, 1997, p. 155). Para Hegel, um povo sem Estado é massa. Somente dentro do Estado, portanto, o humano pode se realizar completamente. Tudo que o homem é, ele deve ao Estado. No Estado, o homem encontra sua essência e seus valores. Portanto, somente dentro do Estado, o homem pode ser verdadeiramente livre. “O indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade” (HEGEL, 1997, p. 216). O objetivo final de Hegel é, portanto, a liberdade que consiste em conciliar o indivíduo com o universal.

O indivíduo aqui é um humano muito específico. Conforme o filósofo sérvio e brasileiro Miroslav Milovic (2004), na filosofia hegeliana, à mulher o alemão só reserva o natural, o concreto e a família. Jamais a sociedade civil, o público e o espiritual, domínios do homem. O indivíduo é um homem branco, europeu e urbano. Afinal, Hegel defende que o campo da história é a dominação. “A dominação tem características europeias, o que pode ser inclusive confirmado historicamente. A globalização surgiu na Europa com o movimento protestante e

hoje domina o mundo” (MILOVIC, 2004, p. 20). Mesmo o mundo norte-americano só seria consequência do domínio de uma racionalidade europeia. Essa suposta solução das contradições se daria por meio da realização da racionalidade. “O mundo está cada vez mais realizando tão-somente um tipo de racionalidade, e é isso o que Hegel articula em sua idéia sobre a identidade entre o sujeito e o objeto” (MILOVIC, 2004, p. 20).

Trata-se sempre de uma lógica identitária. De uma dominação identitária. Uma dialética do sujeito e suas relações com seus objetos. Essa predileção pela identidade em relação à diferença fica ainda mais evidente quando Hegel institui a superioridade do espírito sobre o natural. Para o alemão, o espírito não é uma instância separada da realidade. Ele é o sujeito universal (HEGEL, 1999). “Em suas palestras sobre a filosofia da história mundial, Hegel vai falar sobre a ausência de história, por exemplo, na África. Os africanos ainda estariam no nível do natural, sensual, concreto, não conhecendo o espiritual” (MILOVIC, 2004, p. 18). Hegel defendia até mesmo a colonização dos africanos, pois apenas assim eles conheceriam a liberdade. Para o alemão, como escravos dos europeus, os africanos iriam amadurecer. Conforme afirma Milovic (2004, p. 18), “seu discurso sobre a África não é somente um episódio, mas reflete a estrutura básica de seu pensamento, no qual o concreto, o particular têm de ser superados para afirmar a estrutura geral do espírito”. Assim, sustentava que a vida africana tinha que ser mediada pelos europeus. Que o particular seja colonizado pelo geral. Talvez esta influência tenha vindo de Kant (2012, p. 69) que, em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, afirmava coisas como: “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo”. Para o filósofo prussiano, os pretos não expressam aptidão para as artes ou para a ciência. Já os brancos, mesmo aqueles provenientes da plebe, experienciam certo prestígio pelos seus dons. Kant critica as religiões africanas e sua idolatria ridícula, muito diferente de como os europeus lidam com sua fé. Qualquer coisa ordinária pode ser tomada como sagrada e se tornar objeto de adoração. Para Kant (2012, p. 69), os pretos são vaidosos, “e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas”.

Que europeu, homem médio! Um homem branco, europeu e habitante

das cidades, julgando a si mesmo o centro do mundo. Tomando a sua identidade e a sua moral como universais. Por que ainda damos ouvidos a homens como Kant e Hegel? Homens que acreditam na universalidade de sua razão, na objetividade de sua moral... meros reprodutores do *eu eu eu* europeu. Hegel acreditava ser livre, mas era somente mais um homem médio. Um homem servil. Afinal, serviu ao rei da Prússia, à igreja e, é claro, à moral de sua época. A filosofia hegeliana, assim como a de Kant e Descartes, afirma a moral do modelo. Faz isso pois assume que sua razão é aquilo de universal, compartilhada por todos. Logo, a moral é apenas expressão dessa razão. Trata-se da verdade do colonizador, daquele que está bem estabelecido, da identidade. Daquele que domina a história.

2.4 Revolta desrazoada

O culto ao Deus-razão fez com que os filósofos da modernidade se voltassem novamente a Deus, à verdade e à universalidade. Hegel, ao afirmar um sentido para a história, estabeleceu sobre ela uma transcendência. Afinal, a história universal é expressão da razão de Deus. Assim, conforme Nietzsche (Co. Ext. II, p. 52), “a história não é senão uma teologia disfarçada”. Nietzsche (A, §3) denuncia: depois de Platão todos os arquitetos filosóficos da Europa construíram em vão! Faltou-lhes uma crítica do pressuposto utilizado, um exame do fundamento “pré-filosófico” das filosofias. Em outras palavras, uma crítica à razão. O imoralista questiona: “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo?” (NIETZSCHE, A, §3).

Para o imoralista, a invenção platônica de um puro espírito e do Bem em si é um erro dogmático, o pior, mais persistente e perigoso dos erros já cometidos (NIETZSCHE, BM, *Prólogo*). Aliás, toda a tradição platônica parte de uma perspectiva em que a identidade se coloca como primeira, tendo em ideais ascéticos como Deus, Bem, razão e verdade, o fundamento último da lógica da representação, que classifica e ordena as multiplicidades que se apresentam para a experiência perceptual. Por meio dessa lógica, a diferença é regulada por

imagens de semelhança, por analogias. Quando não pode ser compreendida dessa forma, ela é a anomalia, o monstro que escapa da seleção dos pretendentes, da lógica classificatória platônica. Para Nietzsche (BM, *Prólogo*), aos filósofos do futuro cabe a vigília constante, o combate a esse erro tirânico.

O pós-estruturalismo e a filosofia da diferença surgem como uma revolta à ideia clássica da representação. Quando os pós-estruturalistas concebem a linguagem e sistemas de significação como estruturas instáveis e indeterminadas, eles estão desafiando a lógica tradicional da filosofia da representação. Para os pós-estruturalistas, a representação é como todo sistema de significação, arbitrária, apenas uma forma de atribuição de sentido, sujeita às relações culturais e de poder. “É também por meio da representação que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder. Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (SILVA, 2000, p. 91).

É fácil conservar o pensamento representativo, pois ele está profunda e moralmente ligado à identidade que ele próprio fabricou e que faz parte dos hábitos e costumes humanos, simbólicos, discursivos, culturais. A lógica da representação é mais simples de se apreender, pois ela se serve do modelo da reconhecimento. A maneira dos filósofos da representação conceber o mundo é ato puramente contemplativo, está apoiada em valores supostamente universais e transcendentais. Conhecer, para eles, é reconhecer. A identidade é o elemento principal deste modelo, portanto, questionar a identidade é questionar a própria representação que lhe dá sustentação. Há, portanto, uma tremenda vontade de garantir a distribuição fixa e sedentária da representação, pois esta é tomada por estável, verdadeira, moral, confortável, habitual. É a volta do Mesmo e do idêntico. “A identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto. A identidade do conceito qualquer constitui a forma do Mesmo na reconhecimento” (DELEUZE, 1988, p. 228). E assim, sem que a tradição filosófica de Platão a Hegel tivesse qualquer mínima noção de uma diferença tomada por si mesma, enquanto diferença. Sem que ferisse a estrutura identitária e seu fundamento moral. Deleuze (1988, p. 225) questiona:

Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra

esponsais monstruosos em que o pensamento “reencontra” o Estado, reencontra a “Igreja”, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um objeto qualquer, eternamente abençoado.

A filosofia da representação fundou-se sobre pressupostos morais que orientam seu pensamento, constituindo uma imagem prévia do que seria pensar. Essa imagem do pensamento, conforme Deleuze (1988), é uma imagem dogmática e moral, uma vez que subentende uma perspectiva sobre o que deve ser o pensamento independente da experiência do pensar. Deleuze quer precisamente o inverso em relação à diferença do que faz a filosofia da representação, esta imagem moral ou dogmática do pensamento, a fim de realmente liberar a diferença das mediações identitárias. Pois, se só temos o Mesmo ou o idêntico, não há espaço para o novo, para a criação e a aprendizagem. Para o francês “a aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como encontro com o Outro)” (DELEUZE, 1988, p. 54). A nova imagem do pensamento, inaugurada por Deleuze, estabelece uma constante crítica ao pensamento dogmático e moral da representação, que privilegia a si mesmo como sentido universal e toma como erro o desvio de sua doutrina. Essa nova maneira de pensar é produto de um choque, um violento encontro. “Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é o objeto de um *encontro* fundamental e não de uma *reconhecimento*” (DELEUZE, 1988, p. 231). Para o francês, o pensamento não pensa sozinho. Ele constitui seu sentido a partir de forças que se encontram fora do pensamento. Este encontro com a potência do não-pensado, não-conhecido, do ainda não criado, produz uma violência no pensamento que o força a pensar. Quem pensa não precisa de um método prévio. Pensar é estar aberto ao fora, a essa violência do fora, que torna o pensamento um processo de criação, ativo e afirmativo. Com isso, Deleuze promove uma revolta que visa desordenar a ordem moral, a ordem identitária. Um pensamento que se choca com um problema que o faz criar, que o transforma, fazendo-o se livrar do senso comum e do bom senso, que tentam mantê-lo em estado de torpor (HEUSER, 2008).

Deleuze (1988) quer que a filosofia se construa sem as mediações de uma imagem dogmática do pensamento. Sem uma imagem moral do pensamento.

Quer que a filosofia se desenvolva no intempestivo. Contra este tempo, a favor de um tempo por vir. Num terreno novo para o pensamento, um plano de imanência onde se possa pensar sem imperativos morais, técnicos, políticos, históricos e econômicos. Onde seja possível pensar contra o senso comum e o bom senso, estas construções meramente morais e culturais. Ora, a filosofia pode negar o que “todo mundo sabe” e “ninguém pode negar”. Isto não é de forma alguma dizer de maneira arrogante que “o que todos sabem” não é de fato o saber. Muito pelo contrário, para Deleuze (1988), é apresentar a modéstia de alguém que afirma não saber o que todos sabem. Não se deixar representar por ninguém. Só assim é possível quebrar a representação e dismantelar a primazia da identidade sobre a diferença.

Alguém que não se deixa representar e que também não quer representar quem quer que seja. Não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um singular cheio de má vontade, que não chega a pensar nem na natureza e nem no conceito. Só ele não tem pressupostos (DELEUZE, 1988, p. 217).

Para Deleuze (1988), a imagem dogmática do pensamento fornece de antemão o que significa pensar, orientando a produção de conhecimento. Nesta imagem, o pensador quer e ama o verdadeiro. O pensamento, portanto, acredita possuir formalmente o verdadeiro. E pensar é apenas um exercício natural de uma faculdade. Esta imagem nega as forças exteriores, o corpo, as paixões e instintos, afirmando que estas são responsáveis pelo erro. Que são forças que nos fazem tomar o falso pelo verdadeiro. Acredita-se que basta um método para pensar bem. O método tomado como artifício pelo qual apenas reencontramos a natureza do pensamento. Por meio do método, aderimos a essa natureza e conjuramos os efeitos das forças externas, forças que nos distraem do caminho da verdade universal. “Pelo método nós conjuramos o erro. Pouco importa a hora e o lugar se aplicamos o método: ele nos faz penetrar no domínio do “que vale em todos os tempos, em todos os lugares”” (DELEUZE, 1976, p. 49).

O filósofo da diferença diz que o mundo da representação pode até esquecer sua origem moral e seus pressupostos morais. Estes, no entanto, não deixarão de agir distinguindo a identidade da diferença, o originário do derivado, o geral do particular, o fundamento do fundado, “distinção que anima as

hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementaridade do modelo e da cópia” (DELEUZE, 1988, p. 420). Em grande parte de sua obra, Deleuze denuncia as amarras morais que são utilizadas como pressupostos pelo modelo da representação, como o senso comum e o bom senso, a boa vontade da razão e a busca de verdades universais. O senso comum constrói uma representação universalizante. O bom senso a qualifica moralmente. Tudo que a representação produz está fundado no pressuposto de que este pensamento possui uma espécie de “boa vontade” propensa ao que é bom e verdadeiro. Como se o pensamento pudesse ter tamanho controle! E assim nasce, supostamente ideal e universal, a noção de identidade e, somente decorrente dela, é possível pensar a diferença. “O primado da identidade, seja qual for a maneira pela qual esta é concebida, define o mundo da representação” (DELEUZE, 1988, p. 15-6).

A nova imagem, proposta por Deleuze, faz uma inversão deste pensamento. Toma a diferença como primeira, privilegiando não mais o uno, mas o múltiplo, não mais o Mesmo, mas o outro. Trata-se de uma nova imagem não-ortodoxa do pensamento. Inverte-se a imagem moral, e nesta imagem imoral que temos, dá-se um novo funcionamento para os conceitos de identidade e diferença e uma resposta para a criação e a novidade na filosofia. Um pensamento livre de modelos e pressupostos que venham a mediatizar seu desenvolvimento. “Nunca nada de conhecido, mas uma grande destruição do reconhecido, em favor de uma criação do desconhecido” (DELEUZE, 2006, p. 176). Para o filósofo da diferença, a criação de uma nova imagem do pensamento depende da superação da ideia de que existe uma verdadeira forma de pensar, única e universal e a de que as paixões, os sentidos e os interesses desviam o pensamento deste “bem pensar”. Portanto, a nova imagem se institui sobre a superação dos universais e da filosofia como controle do corpo, paixões, interesses e sentidos e de um método que venha a alcançar o bem pensar. “Uma nova imagem do pensamento significa inicialmente o seguinte: o verdadeiro não é o elemento do pensamento. O elemento do pensamento é o sentido e o valor” (DELEUZE, 1976, p. 49). Esta nova forma de pensar nasce de um choque com o inusitado, com o não-pensado do pensamento. Com a representação havia um processo de fixação de noções, conceitos e categorias, de adequação do

pensamento às verdades ideais e de substituição do caos pela ordem. Com a filosofia da diferença há uma convivência com o caos¹¹, com a potência criadora do pensamento, que experimenta com o não-pensado e com elementos heterogêneos.

Para a filósofa e comentadora de Deleuze, Anne Sauvagnargues (2013), um dos pontos mais importantes da crítica deleuziana a Hegel está ancorada no conceito de “disparação”, do filósofo francês Gilbert Simondon. Este conceito servirá para a crítica deleuziana da dialética hegeliana, que toma a ontologia não mais como uma relação de identidade de diferença, mas uma disparação construtiva que deriva de uma diferença não redutível à identidade. Deleuze está interessado nesse conceito porque ele sustenta seu argumento de que qualquer individuação requer a diferença como condição.

O termo disparação vem da fisio-psicologia da percepção. Ele refere à produção percepção-profundidade na visão binocular, à incompatibilidade de imagens da retina e à disparidade irreduzível que produz a visão tridimensional como solução criativa. Cada retina é coberta por uma imagem bidimensional, mas as duas imagens não coincidem devido a uma diferença de paralaxe. Isso pode ser percebido se fechamos um olho de cada vez. Essa incompatibilidade mútua de imagens é chamada por Simondon de “axiomática da bidimensionalidade”. Tal axiomática, na terminologia de Simondon, significa a estruturação objetiva de um campo problemático. Na tentativa de resolver a incompatibilidade das duas retinas, o cérebro humano acaba por criar uma nova axiomática, a tridimensionalidade. A percepção de volume e profundidade, portanto, emerge como a resolução de um problema e a criação de uma terceira dimensão, que as imagens da retina não continham antes (SAUVAGNARGUES, 2013).

Mas isso não quer dizer que a terceira dimensão faz o conflito entre as duas retinas desaparecer. Não se trata de trazer uma síntese que resolva uma suposta contradição. Pelo contrário, a terceira dimensão incorpora o conflito em um novo sistema: a profundidade. O conceito de disparação escapa da síntese

¹¹ Deleuze e Guattari (1992, p. 59) afirmam que o que fazem os filósofos é traçar planos sobre o caos. "O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física)".

hegeliana e sua dialética da contradição. Trata-se de uma operação completamente diferente, uma construção inventiva. Supera a dialética identitária. “Essa solução não vem como a resolução de uma contradição inicial, mas da geração de uma dimensão que é genuinamente nova¹²” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 40, tradução nossa). Para Sauvagnargues (2013), em Simondon, o processo de disparação se estende do domínio da percepção à lógica do devir. Assim, permite a emergência da criação e da novidade. Em Hegel, em contrapartida, a novidade não é possível, pois o pensamento só se dá em relação a uma identidade já concebida, uma oposição imaginada, tomada como negativa e levada à contradição.

Ao glorificar a criação em detrimento da universalidade e a diferença em detrimento da mediação, Deleuze empreende uma revolta desrazoada. O francês denuncia que o primado da identidade, que definiu grande parte da história da filosofia, está em ruínas. O novo pensamento nasce da falência da representação e das identidades; da descoberta de forças que agem sob a representação do idêntico (DELEUZE, 1988). É hora de permitir que os devires sejam alçados, que a diferença seja tomada por si mesma e não mais subordinada ao Mesmo e ao semelhante. Que escapemos dos pressupostos que a moral impôs à filosofia. Que vislumbremos o meio-dia da diferença no pensamento e façamos valer o múltiplo. Sejam os filósofos do futuro anunciados por Nietzsche. Ultrapassemos a moral em favor de diferentes e novos modos de existência. “Velai e escutai, ó solitários! Do futuro chegam ventos com misteriosas batidas de asas; e boas-novas alcançam ouvidos delicados” (NIETZSCHE, ZA, *Da virtude dadivosa*, §2).

Os filósofos do futuro devem estar prontos para o combate. Afinal, em pleno século XXI ideais de estabilidade e universalidade ainda são defendidos a plenos pulmões. Como o mundo pode ser ainda tão platônico? O grego acredita que a pólis só poderá progredir enquanto for una e estável e que se deve conceder a cada um apenas aquilo que lhe cabe, para que a totalidade não cresça múltipla. No entanto, vivemos num contexto no qual não se pode mais pensar a sociedade como “um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade,

¹² “This solution does not come from a resolution of the initial contradiction, but from the generation of a dimension that is genuinely novel” (SAUVAGNARGUES, 2013, p. 40).

produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo” (HALL, 2006, p. 17). Esta apresenta-se em constante desconstrução e diversificação. As perspectivas éticas, diferente da esperança confiada ao projeto moderno de uma única e universal moralidade, são inúmeras. A contemporaneidade revela que a diversidade moral é um fato e este se torna cada vez mais evidente com o passar dos anos. Como uma colcha de retalhos, a contemporaneidade é uma realidade que em todos os seus domínios se heterogeneiza cada vez mais (MAFFESOLI, 1996). Também não há, nem nunca houve, uma linha identitária fixa, universal e estável, como a modernidade tentava estabelecer. Anteriormente, as políticas públicas “garantiam” àqueles que se encontram mais próximos do modelo de identidade uma posição mais elevada em relação aos pretos, estrangeiros, mulheres, gays, pobres, etc. Em outras palavras: garantia a cada um o que lhe cabe, ou seja, que todos estivessem em seus “devidos lugares”. Platônico, não? O contexto contemporâneo, por outro lado, inaugurou um novo discurso no que diz respeito às relações de alteridade, colocando em pauta novas discussões sobre limites e fronteiras (VILLAÇA, 2010). Em outras palavras: a contemporaneidade possibilitou uma ampliação da ética que a modernidade estabeleceu. Deixou de se pautar em modelos universais para estabelecer diálogos mais abertos com aqueles que estavam para lá do universo. Estabeleceu, portanto, um plano possível para pensar a alteridade, pois, em vez de se fechar em dicotomias moralistas, ditando o que se entende por bem e por mal, inaugurou um pensamento mais aberto “que sabe integrar a catástrofe, a incompletude e o heterogêneo, sem querer reduzi-los a qualquer preço” (MAFFESOLI, 1996, p. 61).

Mas nada disso importa ao senhor, homem médio. O senhor ainda é a maioria. Um homem interessado em seguir “o sentido da história”, aquilo que o modelo estabeleceu como verdade, como razão, como liberdade. Aquilo que é absolutamente universal e normal. É comum que a moral tente atribuir uma certa naturalidade aos seus valores. Como se o que fosse por ela imposto fosse apenas “aquilo que sempre existiu”, como se uma entidade divina tivesse a instituído, previamente às relações sociais (NIETZSCHE, CI). Assim, não é difícil

tomá-la como verdadeira, como racional, ideal, única e universal. Enquanto o pensamento estabelecer a ideia de uma universalidade moral estaremos fadados à tirania moral de homens como o senhor. “Os grandes assassinos deste século, de Stalin e Hitler à Gangue dos Quatro e Pol Pot, nasceram das tentativas de forçar os Estados a se restringir a uma só comunidade moral. Apesar da brutal repressão, a diversidade persiste” (ENGELHARDT, 2008, p. 38). Persistiremos! Resistiremos! Insurgiremos!

CAPÍTULO 3. UMA FILOSOFIA MARGINAL

Que má notícia, homem-médio! Parece que o senhor já não tem mais como defender sua moral. O senhor, diferente do que pensava e do que foi pensado até então sobre o senhor, não pertence à uma identidade superior e certamente não possui uma moral mais elevada! É um senhor mesquinho, conservador, que não consegue ver além de seus pressupostos. Que não consegue enxergar a beleza do múltiplo, o mundo da diferença. Assim, o senhor se tornou um tirano! Pois submeteu a diferença à opressão identitária, limitando-a às suas relações com o Mesmo e o semelhante.

A submissão da diferença às categorias impostas pela representação acabou por anular uma diferença pensada por si mesma, enquanto múltipla e diversa. Consequentemente, este pensamento passou a se estender a toda alteridade. Qualquer marginalidade em relação à identidade, qualquer desvio em relação ao modelo, deve ser eliminado ou normatizado. O estabelecimento da primazia e domínio da identidade sobre a diferença contaminou a relação entre Eu e outrem, condenando seu vir-a-ser. Outrem se recusa a aceitar o totalitarismo do Eu, logo, sua existência é vista como um ultraje, como a oposição e o negativo do Eu. Essa lógica reduziu outrem ao Mesmo e ao semelhante, em prol de uma identidade absoluta. Tornou-o “desviante”, “imoral”, “marginal”. Assim, fomentou discursos fundamentalistas e supremacistas, incitando intolerância e violência.

Afinal, há pessoas que se beneficiam muito do ódio às minorias e dos retrocessos sociais. Uma vontade moral está presente. Uma vontade de verdade, de absolutez, de unicidade e de universalidade. De modelo e dogmatismo. Discursos, como os que são comuns na Belmar contemporânea, acabam por estimular exclusões e intolerâncias, infestando nosso contexto com reverberações retrógradas. Trata-se de uma glorificação do Mesmo em detrimento do diferente. A República de Belmar assim elegeu seu mais recente governante, o Messias, defensor dos valores morais cristãos e da suposta identidade majoritária. Um senhor medíocre e preconceituoso que coloca a si mesmo como modelo moral e identitário. Este senhor já endossou inúmeros

discursos de ódio contra vários tipos de minorias. Seus discursos visam a predileção da identidade sobre a diferença, da maioria sobre as minorias, de uma moral tomada como universal e única correta sobre qualquer outra. São discursos que refletem nada mais que um senso comum, os deste senhor tão baixo, eleito presidente da República de Belmar pelos cidadãos belmarianos de bem. “Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como *sensu comum (cogitatio natura universalis)*” (DELEUZE, 1988, p. 420).

Mise-em-scène 3

Há de se revoltar contra a moral! Contra o modelo da reconhecimento e da representação, que encurralou a diferença no fundo do oceano em ato de tirania identitária. Para tanto, no terceiro ensaio desta tese, opera-se um mapeamento da filosofia da diferença no que diz respeito à sua relação com o conceito de outrem. Discute-se a atualização da diferença em outrem, por meio de Deleuze e Guattari, e o conceito de outrem como mundo possível, a partir de Deleuze e Tournier. Denuncia-se que a tradição platônica, ao transformar a diferença em um monstro moral, acabou por fazer o mesmo com outrem. Este, portanto, passou a sofrer a ira dos moralistas, que criaram maneiras de demonizá-lo para que sua eliminação fosse vista como algo positivo.

Com a finalidade de entender as implicações culturais de uma diferença tomada como monstro, explora-se o conceito de cultura como discurso, com a ajuda de Michel Foucault e da semiótica da cultura, especialmente, do semiótico russo Ivan Bystrina. Por fim, com o objetivo de encontrar o problema ao qual responde o conceito de outrem e tornar o abstrato concreto, discute-se o desviante de gênero.

3.1 Reversão do Platonismo

A tradição platônica é profundamente identitária. É comum e tomado

“natural” concebermos a diferença como produto da identidade, pois a identidade é a referência. Isto, no entanto, é tomar aquilo que somos como a norma, inclusive na hora de descrever ou avaliar o que não somos (SILVA, 2000). Assim, homem médio, o senhor se torna um branco que se opõe ao discurso antirracista, um homem que “simplesmente discorda” das pautas feministas, um heterossexual que se sente no direito de repudiar por “achar estranha” a pluralidade de gênero e de sexualidade.

Mas o senhor precisa ter em mente que o que o senhor entende por identidade não foi previamente estabelecido por uma entidade superior. Aquilo que está estabelecido como identidade e diferença na sociedade não são elementos da natureza, mas o resultado de um processo de produção cultural, simbólica e discursiva. Logo, tais noções são criações sociais e culturais, constituídas por discursos e profundamente ligadas a valores morais e relações de poder. Identidades são impostas e não somente definidas. A relação entre diferença e identidade é, portanto, uma disputa cultural, uma relação sociocultural.

Para o filósofo brasileiro Tomaz Tadeu da Silva (2000), instituímos valores sociais para identidade e diferença a partir de atos de fala. A definição de uma identidade nacional, por exemplo, “é o resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferente de outras identidades nacionais” (SILVA, 2000, p. 77). Dizer, portanto, “eu sou belmariano”, é dizer que eu sou diferente daqueles de todos os outros países que não são a República de Belmar. Ser belmariano, portanto, está ligado à uma rede de tecidos textuais que fazem parte da identidade belmariana. A identidade é uma construção simbólica e cultural e não pode ser compreendida fora de seus sistemas de significação. Seus elementos, os signos, não possuem valor absoluto ou mesmo qualquer sentido se considerados isoladamente. Silva (2000, p. 77) nos fornece um exemplo:

Se consideramos apenas o aspecto material de um signo, seu aspecto gráfico ou fonético (o sinal gráfico “vaca”, por exemplo, ou seu equivalente fonético), não há nele nada intrínseco que remeta àquela coisa que reconhecemos como sendo uma vaca - ele poderia, de forma igualmente arbitrária, remeter a um outro objeto como, por exemplo, uma faca. Ele só adquire valor - ou sentido - numa cadeia infinita de outras marcas gráficas ou

fonéticas que são diferentes dele. O mesmo ocorre se consideramos o significado que constitui um determinado signo, isto é, se consideramos seu aspecto conceitual. O conceito de "vaca" só faz sentido numa cadeia infinita de conceitos que não são "vaca".

O estabelecimento social da identidade e da diferença, portanto, depende de relações humanas, inscritas em sistemas de poder. Identidades não são simplesmente definidas, mas impostas, assim, identidade e diferença estão sempre em disputa sociocultural. A moral, por meio da linguagem, cria a oposição, mas ela é uma oposição forjada, que se dá na superfície, na cultura. Não há combate fundamental, profundo. "Há uma falsa profundidade do combate, mas, sob o combate, há o espaço de jogo das diferenças" (DELEUZE, 1988, p. 99). Logo, a oposição entre diferença e identidade é criada, fundada sobre uma moral e forjada na cultura.

Este pensamento é reforçado por Silva (2000), quando afirma que mesmo a linguagem não é um sistema homogêneo, mas um sistema de diferenças. A diferença é o processo básico de funcionamento da língua e, portanto, anterior a instituições culturais e sociais como a identidade. A identidade, pretenciosamente, julga a si mesma como exterior, anterior e superior à diferença. E, assim, institui a oposição entre diferença e identidade no plano cultural. A identidade só pode pensar-se colocando a lei moral como primeira, como exterior e superior. Deste modo, a lei moral, em vez de nos dar uma verdadeira repetição, uma repetição da diferença, deixa-nos ainda na generalidade, na lógica da reconhecimento e identidade (DELEUZE, 1988).

Segundo Deleuze (1988), a repetição sempre foi vista dessa forma pela tradição platônica. Acreditava-se que somente o Mesmo se repetia e, assim, a filosofia ficou presa àquilo que permanece, ao que é fixo. Os filósofos pareciam ter esquecido que o Sol reaparece todos os dias, mas nunca da mesma maneira. Na repetição, portanto, há algo de inédito. Para o francês, a diferença é o que se repete. Ela se posiciona contra qualquer lei, contra qualquer modelo, pois sua natureza é ser extra-modelo, constituindo novas formas, inéditas e criativas possibilidades. Sua repetição afirma esta contrariedade à lei. A repetição é por natureza transgressão.

O filósofo da diferença tem como empreendimento a reversão do platonismo. Deleuze (1988) quer glorificar o mundo dos simulacros. Fazer luzir um mundo de diferenças livres. De devires-loucos, sempre outros. Transgredir o pensamento dogmático da representação, da identidade, do Eu. Quando Deleuze ousa reverter o platonismo, subverte não só o modelo representativo, mas a ideia de que é necessário um modelo para o pensamento. Trata-se de revelar um mundo possível até então impossível para os filósofos da representação. Um mundo de alteridades livres, mais profundo e marginal. Certamente influenciado por Nietzsche, o filósofo francês afirma que foi a partir de uma visão moral de mundo que a filosofia da representação se fundou. De acordo com Deleuze, antes da construção da identidade e da demonização da diferença, há uma motivação moral.

Em seu mais puro estado, é uma visão moral do mundo, antes que se possa desdobrar a lógica da representação. É por razões morais, inicialmente, que o simulacro deve ser exorcizado e que a diferença deve ser subordinada ao mesmo e ao semelhante (DELEUZE, 1988, p. 211).

A representação, portanto, pressupõe a moral e, enquanto a moral dita as regras, não se pode pensar a diferença, menos ainda encarná-la. Sob as exigências morais da tradição platônica, a diferença é transformada em um monstro, a figura mais distante da Ideia e, por consequência, do Bem. “O pensamento ‘estabelece’ a diferença, mas a diferença é o monstro. Não deve causar espanto o fato de que a diferença pareça maldita, que ela seja a falta ou o pecado, a figura do Mal destinada à expiação” (DELEUZE, 1988, p. 65). Deleuze, por meio da filosofia da diferença, quer tirar a diferença do estado monstruoso que a impuseram e dar um novo funcionamento à filosofia. Se a lógica da representação, fundada por Platão e Aristóteles, estabelece uma imagem dogmática ou ortodoxa, ou ainda uma imagem moral do pensamento, logo, assim como Deleuze (1988, p.66), perguntamos: “é a diferença verdadeiramente um mal em si? Seria preciso levantar a questão em termos morais?”

De acordo com Friedrich Nietzsche (BM, *Pela História Natural da Moral*, §202), a moral é uma autoridade dogmática. Se não houvesse quem se

submetesse a ela, prontamente perderia sua força. Há, contudo, um poder de sedução inerente à moral. A moral persuade-nos, pois busca suprimir qualquer dúvida de que não há vida fora dela. Então, ela institui a obrigação, a qual torna-se uma estrutura intimidadora que ameaça dominar a existência. Logo, ela nos amarra a suas obrigações. Institui o que é permitido e o que é proibido, o que é justo e o que é injusto. Quem não adota ou subverte o modelo moral está sujeito à condenação moral e deve, portanto, ser normatizado ou excluído. A moral fabrica modelos, normas, leis inquestionáveis e intocáveis. É a ditadora da cultura. Ela é normativa; aniquiladora dos desvios. Para o filósofo alemão, a uniformização e a absolutização da moral, ou seja, a vontade de uma única moral, constitui uma tirania, pois assim haveria apenas uma maneira de viver permitida, em detrimento de qualquer outra. Apenas uma identidade humana, considerada perfeita em sua composição, seu caráter e conduta (NIETZSCHE, CI).

Consideremos, por último, quanta candura há em dizer: o homem deveria ser desta maneira. A realidade nos mostra uma maravilhosa riqueza de tipos, uma verdadeira exuberância na variedade e na profusão das formas. Todavia, surge qualquer moralista de praça e afirma: “Não, o homem deveria ser de outra maneira” (NIETZSCHE, CI, *Moral como antinatureza*, §6).

Na perspectiva de Deleuze (1988), a identidade é incompleta, pois depende de séries de diferenças, suas variações, seus desvios. Uma identidade é um efeito ótico que esconde um profundo jogo de diferença e repetição. Seriam, portanto, identidade e semelhança ilusões engendradas pelo pensamento da representação, constituídas por hábito, por convenção. É como se os filósofos da representação enxergassem apenas o que estão acostumados a ver, o que está nítido e a olhos vistos, desconsiderando aquilo que está oculto ou difícil de ver, tomando-lhes como erros. Assim, a filosofia da representação não pode constituir um pensamento da diferença, pois ela não pode nem mesmo enxergá-la como tal. Para o francês, a diferença se estabelece fora de qualquer padrão identitário. Não é nem um igual nem um similar. Ela é multiplicidade, diversidade. Logo, na visão moralista da tradição platônica, a diferença é algo que deve ser normatizado ou eliminado, pois é uma afronta à perfeição e à unidade que constitui o pensamento da representação. Deleuze (1988) defende

que a diferença deve ser pensada por si mesma e não a partir de noções de identidade ou semelhança, pois ela é exterior ao modelo identitário. A diferença é anarquia coroada, a contínua afirmação de algo extra modelo, que recusa enquadrar-se às categorias da representação, logo, a qualquer moral que seja. A filosofia da diferença é, portanto, transgressora, pois se posiciona ativamente à margem dos valores morais.

3.2 *Diferença encarnada*

Assim, a filosofia da diferença inaugura também um novo pensamento para outrem: “a filosofia da diferença recusa o Uno e pensa o mundo como múltiplo. E, assim, o outro ganha novo sentido” (GALLO, 2008, p.9). Desse modo, torna possível o pensamento do “outro tomado enquanto tal, por si mesmo – o que significa pensar o outro como diferença” (GALLO, 2008, p.2). Outrem constitui-se nos limites, nas margens. Manifesta-se enquanto multiplicidade, enquanto elemento diferencial.

Todavia, para explicitar este argumento, é necessário que o processo de diferenciação ou atualização seja explicado. A filosofia deleuziana apresenta a atualização como um processo pelo qual toda virtualidade passa. A gênese vai do virtual ao atual (DELEUZE, 1988). Este virtual não se encontra em oposição ao real, mas ao atual, tendo sua própria realidade enquanto virtual. Segundo Williams (2012), não se pode entender nenhuma situação atual sem antes compreender as virtualidades às quais ela se relaciona, assim como não há problema virtual até que ele seja um problema para uma situação atual. O atual é objeto ou produto da atualização, mas o sujeito deste processo é o virtual. A atualização pertence ao virtual. “A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída” (DELEUZE, 1996a, p. 51).

O processo de atualização se dá da seguinte maneira: há, por exemplo, uma ideia, não à maneira que Platão concebe as Ideias, como sendo da ordem de supostas essências ideais, mas como Deleuze (1988) as concebe¹³, isto é, o

¹³ Em Deleuze (1988) não há qualquer primazia do virtual, onde habitam as ideias, sobre o atual. A ideia não é correlato de uma suposta essência. Ela se encontra do lado dos fluxos, dos

inverso, como sendo da ordem dos acidentes e afetos. Portanto, uma ideia é múltipla e diversa em suas relações, pontos singulares, fluentes. Tais relações encarnam-se em partes distintas, espécies distintas, características. Há uma determinação de seu conteúdo virtual, chamada diferenciação, assim como uma atualização dessa virtualidade em espécies distintas, partes distintas, isto é, uma diferenciação. A diferenciação é o caráter de diferença pura, singular. A diferenciação é o estado de séries qualitativas e extensivas, ou seja, coisas e pessoas. O processo de atualização é, portanto, um processo de diferenciação.

O que é primeiro no processo de atualização é a diferença - a diferença entre o virtual de que se parte e os atuais aos quais se chega, e também a diferença entre as linhas complementares segundo as quais a atualização se faz. Em resumo, é próprio da virtualidade existir de tal modo que ela se atualize ao diferenciar-se e que seja forçada a atualizar-se, a criar linhas de diferenciação para atualizar-se (DELEUZE, 2008, p. 78).

Conforme Deleuze (1988), diferença e repetição constituem o processo de atualização. Neste processo não há espaço para as identidades, para as semelhanças, pois elas constituem um pseudomovimento. A atualização sempre se faz por diferença, divergência ou diferenciação. Ela rompe com a semelhança como processo bem como com a identidade como princípio. Não há a repetição do Mesmo, mas da diferença, que compreende o outro. Se há uma atualização da diferença em sua interiorização, ela é, portanto, outrem. Seguindo a linha deleuziana, outrem é diferença interiorizada; corporificada; em devir. E devir é um processo. Nunca supõe um modelo majoritário, nem mesmo um alternativo, pois não visa uma forma definitiva, nem mesmo qualquer conclusão. Aliás, ele não tem nem um início. Ele tem apenas o meio. O meio não é uma média, mas a velocidade absoluta do movimento (DELEUZE; GUATTARI, 1980). O devir

acontecimentos. A ideia rompe com o exercício empírico das faculdades, experimenta o indeterminado, o sub-representativo ou inconsciente, e extrai singularidades que expressam novas condições para um determinado problema. Aliás, as ideias são os problemas mesmos. Estruturas que constituem o virtual, mas que são reais. Estão longe de qualquer concepção de mundo superior. Por meio das ideias que as faculdades atingem seu exercício superior, a criação e a aprendizagem. O conceito de ideia como problema revela a proposta criativa do plano deleuziano. Para o francês, a ideia tem duas caras: o amor e a cólera. “A primeira faz referência ao vínculo, ao encadeamento, à determinação progressiva; a cólera é essa situação revolucionária que faz explodir a ideia no atual. Adjunção e condensação” (PACHILLA, 2020, p. 147).

escapa à identidade. É a afirmação do Ser em sua multiplicidade. O devir é produto da diferença. A diferença dispara devires. Este pensamento é reforçado por Rolnik (1993, p. 4): “a gênese do devir é sempre uma diferença e que o devir é sempre um devir-outro”.

Para Deleuze e Guattari (1980), é mister que haja um processo de desterritorialização para a emergência de um devir. A desterritorialização é o movimento pelo qual “a linha libera-se do ponto como origem; a diagonal libera-se da vertical e da horizontal como coordenadas; da mesma forma, a transversal libera-se da diagonal como ligação localizável de um ponto a outro¹⁴” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 365, tradução nossa). No devir, só existe sujeito “como variável desterritorializada da maioria, e só há *médium* do devir como variável desterritorializante de uma minoria¹⁵” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 357, tradução nossa). Assim, um devir é sempre um devir-outro – sempre minoritário. O devir é duplo, mas nunca simétrico, nunca em equilíbrio. Sua heterogeneidade é radical. Ele implica dois movimentos simultâneos - “um pelo qual um termo (o sujeito) se subtrai à maioria, e outro, pelo qual um termo (o *médium* ou o agente) sai da minoria¹⁶” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 357, tradução nossa). Devir, no entanto, não é nem o primeiro ou o segundo movimento, mas o “entre”. O “entre” é uma zona de vizinhança ou indiscernibilidade - “uma terra de ninguém, uma relação não localizável carregando os dois pontos distantes ou contíguos, levando um para a vizinhança do outro, - e a vizinhança-fronteira é indiferente à contiguidade bem como à distância¹⁷” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 360, tradução nossa).

Para o filósofo da diferença, “maiorias e minorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme” (DELEUZE, 2013, p. 214). Já a minoria não possui modelo. Ela é extra-modelo, como um devir; um

¹⁴ «la ligne se libère du point comme origine; la diagonale se libère de la verticale et de l'horizontale comme coordonnées; aussi bien la transversale se libère de la diagonale comme liaison localisable d'un point à un autre » (1980, p. 365).

¹⁵ «comme variable déterritorisée de la majorité, et il n'y a de médium du devenir que comme variable déterritorisante d'une minorité» (1980, p. 357).

¹⁶ «l'un par lequel un terme (le sujet) se soustrait à la majorité, et l'autre, par lequel un terme (le médium ou l'agent) sort de la minorité» (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 357).

¹⁷ «un no man's land, une relation non localisable emportant les deux points distants ou contigus, portant l'un dans le voisinage de l'autre, - et le voisinage-frontière est indifférent à la contigüité comme à la distance» (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 360).

processo. Esta é a razão de não haver um devir-homem. O homem é uma maioria; um modelo; uma identidade. O devir escapa de qualquer destino conhecido ou molar. Ele projeta uma transversalidade – uma linha de fuga abstrata para além dos clichês. Tal transversalidade é necessária para o entendimento do devir como um ato criativo. De acordo com Deleuze e Guattari (1980, p. 363),

As criações são como linhas abstratas mutantes que se livraram da tarefa de representar um mundo, precisamente porque elas agenciam um novo tipo de realidade que a história só pode recapturar ou substituir nos sistemas pontuais¹⁸ (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 363, tradução nossa).

Aquele que alça o devir é um desertor. Os desertores, como a palavra sugere, dirigem-se ao deserto, tornam o deserto uma ação, voltam-se àquilo que ainda não foi explorado – à novidade, à criação (DEMÉTRIO, 2017). O devir não é história, mas intempestivo. É anti-memória; contra a lembrança, contra a história, a favor de um tempo e um povo por vir. O devir constitui-se enquanto singularidade. O processo inventa algo inteiramente novo. Não há um Eu ou um outro como sujeitos separados, mas um “entre”, que é o devir de um novo mundo.

Afinal, devir é experimentar as potências, os afetos. É contágio, rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 1980). Bloco de coexistência. A aliança de dois reinos (DELEUZE; PARNET, 1998). Para Deleuze e Guattari (1980), devir é nunca imitar. Massumi (2014) argumenta que devir não é um “como se” (*as if*), mas um “logo” (*thus*). O devir é um ato criativo. Um exemplo: uma criança que brinca de ser tigre. A criança não finge ser um tigre. Ela entra em processo de devir-tigre. Trata-se de uma intensidade; uma qualidade de “tigretude”. Há uma zona de indiscernibilidade na qual é incerto o que é criança e o que é tigre. A criança é afetada por uma qualidade-tigre assim como o tigre é afetado por uma qualidade-criança. O devir é, portanto, um estado de variação. Afirmação do ser enquanto multiplicidade; enquanto diferença. É o vir-a-ser outrem. O tornar-se outrem.

¹⁸ Les créations sont comme des lignes abstraites mutantes qui se sont dégagées de la tâche de représenter un monde, précisément parce qu'elles agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 363).

Deleuze (2007a, p. 315) aponta que o primeiro efeito de outrem é a organização de um mundo marginal. “Em suma, outrem assegura as margens e transições no mundo. Ele é a doçura das contiguidades e das semelhanças. Ele regula as transformações da forma e do fundo, as variações de profundidade”. O filósofo francês acreditava que o erro das concepções que existem sobre outrem, anteriores à sua, é que o reduziram ao estado de objeto ou enquadraram-no à noção de sujeito. Assim, outrem tornava-se objeto quando um Eu era o sujeito. Igualmente, outrem não poderia se tornar sujeito sem que um Eu fosse objeto. “Mas outrem não é nem um objeto no campo de minha percepção, nem um sujeito que me percebe: é, em primeiro lugar, uma estrutura do campo perceptivo, sem a qual este campo no seu conjunto não funcionaria como o faz” (DELEUZE, 2007a, p. 316). Tal estrutura é responsável pelo condicionamento de minha percepção, uma estrutura que pode ser preenchida por corpos físicos, mas que não se confunde com eles, pois é anterior (SILVA; KASPER, 2014).

Para o francês, outrem revela a existência do possível. “Nossos possíveis são sempre os Outros” (DELEUZE, 1988, p. 413). Deleuze remete ao seguinte exemplo: um rosto assustado. Diante de um rosto assustado, outrem não aparece como sujeito ou objeto, mas como a possibilidade de um mundo assustador. “Um semblante assustado é a expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo” (DELEUZE, 2007a, p. 317). Para o autor, um mundo possível não pode existir atualmente fora do que o exprime. Este mundo possui uma realidade própria enquanto expressão do possível. Basta que outrem diga “tenho medo” para que a realidade se constitua. Portanto, outrem é um mundo possível tal “como existe num rosto que o exprime, e se efetua numa linguagem que lhe dá uma realidade. Neste sentido, é um conceito com três componentes inseparáveis: mundo possível, rosto existente, linguagem real ou fala” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 29).

O conceito de outrem como mundo possível foi inspirado no livro *Sexta-feira ou Os limbos do Pacífico*, de Michel Tournier (2022), uma espécie de fabulação a partir da obra *Robinson Crusoé*, de Daniel Defoe (2011). Tournier conta a história de Robinson Crusoé, homem inglês, único sobrevivente de um

naufrágio, que acaba por viver em uma ilha deserta, perto da costa do Chile, que ele batiza de Sперanza. “O livro é ele próprio uma espécie de desvio, de linha divergente, em relação ao texto anterior, procedimento característico do mundo dos simulacros” (SILVA; KASPER, 2014, p. 713).

De acordo com Deleuze (2007a), o romance de Defoe se ocupa do seguinte problema: o homem sem outrem em sua ilha. Afinal, o que pode ocorrer a um homem sozinho, sem outrem, em uma ilha deserta? Já o livro de Tournier é o desenvolvimento de todas as consequências dessa questão. A versão de Tournier da história de Robinson Crusóé expõe a dissolução progressiva da estrutura de outrem pela circunstância do isolamento de Robinson na ilha. Trata-se de um experimento em torno da ausência de outrem que nos permite não apenas ver o que acontece num mundo sem outrem, mas também nos ensina sobre o seu papel.

A obra de Tournier começa com o naufrágio do navio *Virginie*. Robinson, então, é jogado ao caos. Depara-se com um mundo assustador, sem limites, sem contornos. Há poucos vestígios de humanidade. Com o naufrágio, o mundo de Robinson e suas significações ruíram. Foi-se a ordem, a civilização, fazendo aparecer o desordenado, o caótico. Tournier mostra a dissolução progressiva da estrutura outrem pela circunstância em que Robinson se encontra. “Minha visão da ilha está reduzida a si mesma. O que não vejo é uma incógnita absoluta. Em todos os lugares onde não estou atualmente reina uma noite insondável¹⁹” (TOURNIER, 2022, p. 156, tradução nossa). O mundo sem outrem não nos apresenta o possível. A categoria do possível desmoronou.

Uma das primeiras ações de Robinson na ilha é a tentativa de domesticá-la. O inglês estabelece uma rotina repleta de hábitos “civis” (cria um calendário, leis, domestica cabras, cultiva cereais, faz da gruta um armazém) com a finalidade de transformar a ilha em algo familiar. Tal rotina, no entanto, opera impedindo a mudança e a novidade, fazendo com que Robinson não veja a ilha em sua alteridade, em suas diferenças singulares, um local “povoado de elementos perturbadores, desestabilizadores, inclassificáveis segundo os moldes da civilização a que Robinson se habituara antes do naufrágio” (SILVA;

¹⁹ «Ma vision de l'île est réduite à elle-même. Ce que je n'en vois pas est un inconnu absolu. Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable» (TOURNIER, 1967, p. 156).

KASPER, 2014, p. 716). Robinson passa por uma série de transformações. Depois de moldar a ilha a seu modo, o inglês se encontra com Sexta-Feira, com quem cria primeiro uma relação de amo e senhor e depois de amizade. Esta transição começa quando Sexta-feira provoca a explosão de tudo que Robinson tinha construído na ilha ao jogar um charuto aceso na gruta onde havia um armazenamento de pólvora, dando à ilha seu caráter elementar (não-civilizada) de volta. Sexta-Feira, a partir de então, começa a ser visto por Robinson como alguém dotado de sentimentos e pensamentos e o inglês passa a aprender com ele e, finalmente, com a ilha (TOURNIER, 2022). Robinson começa a ser tomado pelos elementos da ilha, abandonando sua subjetividade fundada em uma identidade previamente moldada (homem, branco, civilizado) e engajando em novos modos de subjetivação, modos diferenciais e imprevistos (SILVA; KASPER, 2014).

Sexta-Feira desestabiliza a organização da ilha feita por Robinson, dando uma nova perspectiva possível para sua vida. Este é o motivo de Robinson não ter vontade de voltar à civilização, pois com Sexta-feira, aprendeu a viver diferentemente. Para Deleuze (2007a), é exatamente este o procedimento de outrem. Outrem perturba o mundo. A verdade se racha e abre espaço para as perspectivas. Outrem lança luz àquilo que está à margem de nossa perspectiva. E assim, torna possível o que antes era sequer percebido ou pensado. Ele relativiza o não-sabido, o não-percebido. Introduce o signo do não-percebido no que Eu percebo, logo, determina que Eu apreenda aquilo que não percebo como perceptível para outrem. Com ele emerge a possibilidade de um mundo assustador, ou tranquilizador, um mundo sempre outro para mim. Ele povoa o mundo de possibilidades, fundos e transições. Outrem possibilita outras perspectivas, outros pontos de vista. De acordo com o filósofo francês, definir outrem como mundo possível faz dele o princípio *a priori* da organização de todo campo perceptivo. Sem ele não há funcionamento ou “categorização” deste campo. A estrutura do possível coloca o campo perceptivo em profundidade.

Outrem é a estrutura que desestabiliza meu mundo. Que destrói o modelo identitário e confere ao processo novas possibilidades. É a diferença corporificada como expressão do possível. Para Deleuze (1988), um corpo estabelece o princípio de repetição. No entanto, esta repetição, como vimos, não

compreende o Mesmo ou o semelhante, mas o outro, que compreende a diferença. A repetição transporta a diferença pelo espaço repetitivo constituído. Outrem, portanto, é a existência do possível em contínua diferenciação, atualização, interiorização, individuação, repetição da diferença.

3.3 Fábrica de monstros

Mas outrem é também as marginalidades do mundo. É aquele que está além do modelo, da identidade e da moral e, portanto, da verdade e do Bem. Não vê, homem médio? Constituir-se enquanto outrem – devir-outro – é uma atividade perigosa. Outrem ameaça as estruturas morais que fundam e organizam as sociedades. Assim, torna-se o maior alvo dos moralismos, preconceitos e intolerâncias do mundo. *Outsiders*; estigmatizados; marginalizados; impuros; bárbaros. Rapidamente transformados em inimigos. A imagem de outrem, de natureza transgressora, que não pode ser reduzida aos modelos de identidade instituídos pela moral, é, assim, facilmente transformada na imagem de um monstro. Aliás, “Uma receita barata para se produzir um monstro é amontoar determinações heteróclitas ou sobredeterminar o animal” (DELEUZE, 1988, p. 64). Acentuar suas diferenças como traços negativos, sejam eles físicos ou morais.

Qualquer relação de alteridade pressupõe um modelo. “Há a “necessidade de um grupo de referência (um grupo social dominante) para a existência de qualquer forma de alteridade; e a complexidade dos vários tipos de relações estabelecidas com o outro” (PATERSON, 2008, p. 14). De acordo com o sociólogo Norbert Elias e o professor e pesquisador John L. Scottson (2000), este grupo de referência é um *establishment/established* (estabelecido), ou seja, um grupo que vê a si mesmo e é visto como uma boa sociedade, possuidora de uma identidade constituída pela autoridade, influência e tradição. Para os autores, os *established* fundam seu poder no fato de eles constituírem um modelo moral para toda a sociedade. São eles que estabelecem quem está dentro e quem está fora do modelo. Aqueles que estão fora, também chamados

de *outsiders*, são vistos como desordeiros; não civilizados; renegados; imorais (ELIAS; SCOTSON, 2000). Os *established* são a maioria, que oprime e muitas vezes exclui parcelas significativas da sociedade – chamadas minorias. A maioria estabelece a si mesma como o modelo (DELEUZE, 2013). Uma vez que um modelo é institucionalizado, é aceitável que uma maioria, ligada às estruturas de poder, oprima uma ou mais minorias por meio da moral, marginalizando suas vozes e perspectivas, demonizando seus discursos e até mesmo transformando essas minorias em monstros.

Para outro pós-estruturalista francês, Michel Foucault (2001), - em seu curso no Collège de France de janeiro à março de 1975 publicado sob o título de *Os Anormais* - a monstruosidade é uma construção social que passa pelo domínio jurídico-biológico. O monstro constitui-se enquanto a forma mais extrema de oposição à norma. Ele é um desvio de comportamento social e biológico. Um transgressor. Transgride não apenas as leis sociais, mas também viola as leis naturais. “Ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma” (FOUCAULT, 2001, p. 69). O monstro é o limite, o ponto de inflexão da lei. Ele contradiz a lei. A transgressão provocada pelo monstro suspende as leis civis, religiosas ou divinas. É a transgressão levada a seu ponto máximo. “Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso de fato que se trata, na monstruosidade” (FOUCAULT, 2001, p. 79). Seu próprio corpo carrega consigo a transgressão, logo, a apresentação de sua imagem está ligada à sua moral.

De acordo com o filósofo português José Gil (2000), o monstro é uma demência do corpo, uma loucura da carne. Enquanto devires-outro, como o animal ou a divindade, estão para além da humanidade, constituindo-se radicalmente como outros, o monstro assinala o limite interno da humanidade. Ele é uma aberração da realidade – um excesso de realidade. Ele induz, por oposição, “a crença na ‘necessidade da existência’ da normalidade humana. Uma existência que seja um dado adquirido: é imprescindível não questionar a nossa identidade de homens como seres reais. A nossa facticidade é de direito”

(GIL, 2000, p. 174-175). Para o autor, o monstro incorpora o fora, o próprio caos. Habita uma zona de indiscernibilidade entre o devir-outro e o caos. Viveiros de Castro (2015) corrobora com Gil quando diz que o monstruoso é o limite da vitalidade. A humanidade não pode suportá-lo, pois ele desregra os sentidos. E, assim, faz um esforço para encobrir o múltiplo, que é o também o criativo.

O monstro é um problema, ele mesmo é problemático. Ele aparece em épocas de crise, de dúvidas, com a finalidade de problematizar. “O monstro é que é a figura essencial, a figura em torno da qual as instâncias de poder e os campos de saber se inquietam e se reorganizam” (FOUCAULT, 2001, p. 78). O monstro é um híbrido, uma categoria mista, que supera os binarismos, as oposições e exige a polifonia. O monstro permite um jogo profundo de diferenças, possibilita a multiplicidade, a diversidade, o polimorfismo. Vê-se aqui uma relação direta do conceito de monstro com o de diferença, trabalhado por Deleuze (1988). A diferença é, para o francês, problemática. Ela incita problemas. Mas o problemático é o novo, aquilo que se apresenta sem solução. Para o pesquisador estadunidense Jeffrey Jerome Cohen (2000, p. 30), os monstros são criaturas híbridas, “cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma - suspensa entre formas - que ameaça explodir toda e qualquer distinção”. Ele é a aberração. O deslocamento. A diferença – problemática - que recusa ser classificada. Não é, portanto, à toa quando Cohen conclui sobre o monstro: “ele é, em seu cerne, “diferença feita de carne”” (COHEN, 2000, p. 32).

Cohen (200) argumenta que o corpo monstruoso é pura cultura. Pura representação. Como um constructo ou projeção cultural. Ele existe apenas para ser lido, visto, representado. “o *monstrum* é, etimologicamente, “aquele que revela”, “aquele que adverte”, um glifo em busca de um hierofante” (COHEN, 2000, p. 27). Ademais, a transformação da diferença em monstruosidade é um processo extremamente comum à cultura. Uma tática já utilizada diversas vezes para que se possa distorcer uma imagem com a finalidade de submetê-la, normatizá-la ou exterminá-la. Qualquer alteridade pode ser construída através de um corpo monstruoso. “Representar uma cultura prévia como monstruosa justifica seu deslocamento ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio

apareça como heroico” (COHEN, 2000, p. 33). Para o estadunidense, podemos compreender as culturas por meio dos monstros que elas fabricam. Monstros aparecem em épocas de crise e problematizam as estruturas binárias da cultura. O monstro se propõe a destruir as hierarquias e exige polifonia. Ele desaprova as fronteiras e muros. Ele é, sem si mesmo, um ataque à moral. O monstro, assim, é o transgressor, o sexual, o fora-da-lei, o imoral. E, assim, “o monstro e tudo o que ele corporifica devem ser exilados ou destruídos” (COHEN, 2000, p. 48).

Mas o que é a cultura? A palavra “cultura” é incrivelmente complexa. Uma das mais complexas de que se tem conhecimento. Em constante e profunda mutação, o que se entende por cultura é relativo, dependente da história, do contexto, dos grupos (EAGLETON, 2011). Diante de um conceito tão complexo, faz-se necessário um recorte. Segundo os semióticos de Tártu-Moscou, criadores da teoria semiótica da cultura, a cultura é “um mecanismo supra-individual de conservação e transmissão de certos comunicados e elaboração de outros novos” (MACHADO, 2003, p. 13). Uma espécie de tecido de relações e informações geradas, acumuladas, organizadas, sistematizadas, processadas e transmitidas ao longo das gerações. Tais fenômenos (enquanto informação não processada) transformam-se em cultura por meio da capacidade do homem de imaginar, de narrar sua existência. Para a semiótica da cultura, cultura é um universo simbólico - “segunda existência”, “segunda realidade”, “semiosfera” – e o texto sua unidade mínima (BAITELLO JUNIOR, 1999). Para o semiótico russo Iúri Lotman (apud BYSTRINA, 1995, p. 16), cultura é “o conjunto sincrônico dos textos imaginativos e criativos”.

Outro semiótico russo, Mikhail Bakhtin (2006), argumenta que a linguagem se estabelece de maneira dialógica. Ela revela uma abertura ao outro. Este, portanto, é parte integrante de todo ato enunciativo. Não há sujeito adâmico, ou seja, um primeiro humano a dizer as primeiras palavras dotadas de um primeiro sentido. Para o russo, o discurso é um lugar de disputa ideológica. Ele revela diversas concepções de mundo. É parte integrante dos processos sociais (BAKHTIN, 1997). Estabelecendo a inseparabilidade entre sociedade e discurso, Bakhtin questiona a suposta objetividade de representação. Assim, estabelece um deslocamento na relação Eu e outrem. Bakhtin (2013), ao analisar

a obra de Dostoiévski, afirma que todo discurso é resultado de uma trama de vozes diversas, polêmicas e contraditórias. O mundo e seu discurso, portanto, são polifônicos. Outrem é uma presença constante e inerente a ambos. Em todo enunciado estão contidos “outros que falam, cada qual uma língua diversa, umas nas outras. É o discurso indireto livre que conduz Bakhtin à sua concepção polifônica ou contrapontística da língua no romance” (DELEUZE, 2016, p. 389). Para o semiótico, a linguagem é uma realidade intersubjetiva e dialógica. Nela, portanto, não há indivíduo completo ou fechado. Ele é aberto, incompleto e atravessado pela coletividade. Assim, o dialogismo do discurso afirma a alteridade como algo inerente a todo processo humano (BAKHTIN, 2013).

Há um outro que nos habita. Que é parte de nós. Que nos olha por todos os lados. Que nos constitui enquanto “eus”. Que nos transforma e é transformado por nós. Que nos compõe e desconstrói. Que é absorvido, mas polemizado por nós. As composições de alteridade são complicadas. Problemáticas. Revelam contradições e conflitos que podem nunca ser superados. Isso porque o mundo é polifônico; um mundo múltiplo de diferentes vozes. Vozes polêmicas. Um mundo de diferença (HEUSER; DIAS; SCIENZA, 2019, p. 288)

Nesse mundo polifônico, o discurso não é apenas a maneira pela qual alguém expressa seu desejo, mas também é objeto de desejo. Ele não simplesmente traduz as lutas ou os sistemas de dominação. Ele é “aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar” (FOUCAULT, 1999, p. 10). Em sua aula inaugural no *Collège de France*, publicada depois com o título de *Ordem do discurso*, Michel Foucault argumenta que existe um *modus operandi* do discurso. Uma maneira particular por meio da qual ele se compõe, ligada às relações de poder e saber.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1999, p. 8-9).

Foucault argumenta que o discurso é algo pelo qual se disputa. A cultura é um campo de combate. Para o francês, logo, o discurso estabelece também

procedimentos de exclusão. O mais evidente e familiar deles é a interdição. A ideia de que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância. É o exemplo dos tabus, do falar sobre a sexualidade, sobre a política. Outro procedimento é a separação, que Foucault explica explicitando a relação entre razão e loucura. “Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância” (FOUCAULT, 1999, p. 10-11). O louco não oferece um testemunho válido para a justiça, nem confiança ao autenticar um ato ou contrato. Sua palavra é rejeitada na mesma hora que é proferida. Quando percebida, é tomada como atestado de sua loucura. É o lugar de sua separação (FOUCAULT, 1999). O louco está fora da episteme, do discurso racional e moral. Excluído do discurso oficial.

Ambos os procedimentos de exclusão são atravessados por um terceiro: a vontade de verdade. O discurso verdadeiro reina. Ele é o discurso proferido por quem tem o direito de fazê-lo, apoiado por um suporte e distribuição institucional. Em relação ao verdadeiro só se tem respeito e terror, portanto, só é possível se submeter. Ele exerce sobre todos os outros discursos “uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 1999, p. 18). Assim, só a verdade enquanto riqueza, fecundidade e força é apresentada a nós. Uma verdade essencialmente boa, divina e universal. Ora, a moral! Entre Platão e os sofistas um processo de exclusão foi claramente traçado, separando o discurso dos filósofos, que expressam o verdadeiro, do dos sofistas, que expressam nada mais que simulacros. Trata-se de uma vontade de verdade, moral que atravessa todo o discurso filosófico platônico. Mas não só em relação aos sofistas. O grego também se utilizava da crítica *ad hominem* da separação, quando, visando invalidar a filosofia de Diógenes - que criticava violentamente o platonismo -, chamava-o de “Sócrates louco”.

Como era a Atenas do tempo de Platão, o plano cultural é um plano de combate. Ele institui oposições, separações e exclusões, mesmo que sob ele exista um profundo jogo de multiplicidade e polifonia. É a cultura que desenvolve os textos reguladores e generalizadores da identidade, mas é a moral que impõe a lógica identitária, dizendo aos outros quem eles devem ser no plano cultural. A lógica identitária não quer nada com diferenças que não podem ser apreendidas,

que não podem ser submetidas ao Mesmo e ao semelhante. O negro, por exemplo, não pode fugir de sua identidade. Não lhe é permitido esquecer isso em nenhum momento. Sua autodefinição não é importante “para o banqueiro que lhe negará crédito, ou o policial que o prenderá por estar no bairro errado, ou o médico que, no caso de um braço quebrado, provavelmente irá sugerir a amputação” (GRAEBER, 2011, p.179).

Infelizmente, mesmo que esta não seja a natureza das coisas, a moral as estabelece assim por meio da cultura, por meio do discurso. A cultura institui a simplificação daquilo que é múltiplo. Impõe o preto e o branco à relação de todas cores existentes. A oposição diferença/identidade, entendida como uma oposição construída num plano cultural, se estabelece por meio de textos culturais baseados em operações que os inserem em processos de codificação. De acordo com o semiótico russo Ivan Bystrina (1995), o modo mais básico de codificação da cultura, logo, o mais comum, é o binário. A codificação binária da cultura provoca uma rachadura no espaço simbólico, dividindo-o em dois espaços distintos. “Tais oposições binárias dominam com enorme força o pensamento da nossa cultura particular e o desenvolvimento da cultura em geral” (BYSTRINA, 1995, p. 6). Portanto, no plano cultural, as oposições binárias emergem devido a codificações binárias.

As relações de identidade e diferença ordenam-se em oposições binárias, como macho/fêmea, Nós/Eles, Branco/Preto, Eu/Outro. Logo, questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam. (SILVA, 2000, p. 83)

Para Bystrina (1995), uma vez que a binariedade é instituída, a oposição binária passa, primeiramente, pelo processo de polarização. Tal processo se dá da seguinte forma: a codificação binária da cultura atribui valoração aos polos de uma oposição. Um se torna o polo positivo e o outro negativo. “Desde seu princípio, o binarismo é valorado polarmente. A necessidade de dar valor vem em primeiro lugar para, logo em seguida, subsidiar a decisão” (BYSTRINA, 1995, p. 6). Assim, a polarização existe para facilitar a decisão, comportamento ou ação. Na oposição diferença/identidade há uma evidente polarização. Esta polarização é imposta pela identidade, que estabelece a si mesma como positiva

e impõe à diferença o polo negativo. A diferença, entretanto, como nos diz Deleuze (1988), não é negativa, mas constitui uma afirmação eticamente positiva, pois esta incita a novidade; a criatividade. Contudo, reduzida às categorias da representação, logo ao pensamento moral, há uma ilusão que visa forjar uma negatividade. A diferença, portanto, é tomada como polo negativo.

É mister que se faça uma pontuação aqui. Deleuze (1988) afirma que enquanto a diferença está subordinada à representação, ela não pode ser diferença; não se pode, de fato, pensá-la enquanto diferença. A diferença, quando não pensada, dissipa-se no não-ser tomado como negativo. No entanto, o não-ser, para o francês, não é o negativo, mas o problemático, o que desestabiliza o ser. Aliás, o próprio negativo é ilusório. Há uma abertura ou dobra no cerne do ser. Nesta abertura, o ser é a própria diferença. “O ser é também não-ser, mas o não-ser não é o ser do negativo, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo: ao contrário, o não-ser é que é a Diferença” (DELEUZE, 1988, p. 118). Deleuze elenca alguns exemplos de noções negativas na história da filosofia: o múltiplo em relação ao Uno, a desordem em relação à ordem, o nada em relação ao ser. Nesses exemplos, o processo encontra-se fundado em Deus ou no Eu, que são, na realidade, a mesma coisa – reconhecimento. A diferença não é o negativo. A negação que é a imagem revertida da diferença operada pela representação. Em contraponto, o filósofo da diferença afirma um Ser que se diz como multiplicidade unívoca. Isso quer dizer que ele se diz num único sentido de todas suas diferenças singulares, de todas suas variações. “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença” (DELEUZE, 1988, p. 75). O Ser de Deleuze é, portanto, múltiplo e unívoco. A ontologia deleuziana é uma ontologia da diferença.

No coliseu cultural, entretanto, o polo tomado como negativo é sempre percebido de maneira mais intensa que o polo positivo. Segundo Bystrina (1995), isso ocorre porque a estrutura polar é assimétrica. A constituição dos códigos terciários²⁰ – portanto, da cultura - tem sua origem na oposição entre vida e morte. No conceito de assimetria, procedimento que se soma à polarização, a

²⁰ Segundo Bystrina (1995), há processos de trocas em nível biológico ou informacionais, os chamados primários ou hipolinguais, processos sógnicos, chamados códigos secundários ou da linguagem, e códigos terciários ou culturais ou ainda hiperlinguais.

morte é maior e mais forte que a vida. Para a moral identitária, se a diferença existe ela é o monstro destinado à expiação. Ela é percebida como o erro, o desvio da identidade, a oposição, a contradição, o negativo. “Daí se conclui que a diferença em si permanece maldita, devendo expiar” (DELEUZE, 1988, p. 416). Portanto, a representação (a imagem moral do pensamento) torna a diferença o negativo e, conseqüentemente, um monstro moral. Ela não é vista e muito menos pensada enquanto diferença. Ela é apenas percebida de maneira mais intensa que a identidade, pois é problemática. Apresenta-se sempre nos limites, incitando problemas, constituindo ideias e possibilitando o novo.

A sociedade estabelece padrões morais e identitários. A partir destes, determina suas estratégias para lidar com outros modos de vida e pensamento, problemáticos ou perigosos. Os polos, então, institucionalizam-se. Estereótipos passam a ser adotados. Problemas começam a ser atribuídos a certos grupos (BURNS; KAMALI; RYDGREN, 2001). Uma vez que o polo negativo possui maior força simbólica, a tendência é a criação de mecanismos para sua supressão (BYSTRINA, 1995). Esses mecanismos são os procedimentos de exclusão descritos por Foucault. A partir das categorias de Bystrina (1995), o que parece corresponder às relações apresentadas na oposição diferença/identidade é a eliminação, uma vez que é atribuída à diferença uma polaridade negativa e assimétrica com a finalidade de demonização e exclusão (evidente ou não). A eliminação é tentativa de supressão, a qualquer preço, do polo negativo. Para Deleuze (1988), a vontade do platonismo é evidente. Platão quer eliminar os simulacros. Excluir as diferenças livres oceânicas, limitar as distribuições nômades que contestam não só as cópias como também o modelo. Este pensamento, conforme denuncia o francês, se estendeu a grande parte da história da filosofia. Assim, a diferença deve submeter-se ao modelo, que só pode compreender o Mesmo ou o semelhante. A eliminação pode ser evidente ou não. A normatização é também uma espécie de eliminação, pois reduz a diferença às categorias da representação, impossibilitando-a de, simplesmente, sê-la. A eliminação é atravessada do começo ao fim por uma vontade de verdade, um desejo de eliminar os simulacros e submeter o divergente ao modelo identitário.

Entretanto, não é a diferença (que está ligada ao caos criador, aos fluxos e singularidades pré-individuais) que sofre as consequências físicas da codificação cultural, mas outrem, ou seja, diferença em processo de atualização, diferenciação e interiorização. Processos de diferenciação estão atrelados a estruturas de poder e implicam operações de incluir e excluir, ditando quem pertence e quem não (em relação ao modelo identitário), quem está dentro e quem está fora. Este é o jogo da identidade: eu e outrem, nós e eles, os estabelecidos e os *outsiders*. Nós, que somos belmarianos, não somos todas as outras identidades que não são belmarianas. Quando uma fronteira é afirmada, com ela é afirmada uma identidade.

São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir ("estes pertencem, aqueles não"); demarcar fronteiras ("nós" e "eles"); classificar ("bons e maus"; "puros e impuros"; "desenvolvidos e primitivos"; "racionais e irracionais"); normalizar ("nós somos normais; eles são anormais") (SILVA, 2000, p. 81-2).

Nossos próprios corpos são textos, elementos culturais. Não existe corpo que escape aos discursos. Entretanto, há discursos que se naturalizam e outros que são ofuscados ou ainda sistematicamente eliminados (BENTO, 2008). Questiona-se, portanto, quais são os fatores que produzem tais ofuscamentos e eliminações? O que transforma o desviante em anormal? O que causa essa sensação de anormalidade? Voltemos a Foucault. Em sua obra, *Os Anormais*, Foucault (2001) chama atenção para o fato de que o conceito de monstro foi substituído pelo de anormal. Assim, a noção monstruosa jurídico-biológica é agora principalmente moral. "A atribuição de uma monstruosidade que não é mais jurídico-natural, que é jurídico-moral; uma monstruosidade que é a monstruosidade da conduta, e não mais a monstruosidade da natureza" (FOUCAULT, 2001, p. 91-2). Para o francês, a partir do início do século XIX, toda uma série de esquisitices, imperfeições e deslizos morais começam a ser considerados monstruosos. "Ora, essas esquisitices, essas más conformações, esses deslizos, esses gaguejos da natureza são, talvez, em todo caso, o princípio ou o pretexto de certo número de condutas criminosas" (FOUCAULT, 2001, p. 91).

Para o francês, as análises jurídicas e médicas sobre aquele que comete um crime procuram assemelhar o acusado ao seu ato criminoso. O criminoso “é esse personagem incapaz de se integrar, que gosta da desordem, que comete atos que vão até o crime” (FOUCAULT, 2001, p. 22). O direito e a medicina reconstituem uma espécie de série de faltas sem infrações, de defeitos sem ilegalidade, mostrando que a pessoa criminosa possui um desvio moral, um defeito em relação à identidade majoritária. Para o francês,

O que o juiz vai julgar e o que vai punir, ponto sobre o qual assentará o castigo, são precisamente essas condutas irregulares, que terão sido propostas como a causa, o ponto de origem, o lugar de formação do crime, e que dele não foram mais que o duplo psicológico e moral (FOUCAULT, 2001, p. 22).

Para Foucault (2001), a construção da monstruosidade e da anormalidade é uma prática de exclusão. O fim da construção monstruosa ou anormal será ou a violência e vontade de supressão, ou ainda a piedade e os cuidados médicos. Eliminação ou normatização. Os dois casos são práticas de exclusão, pois normatizar significa eleger (arbitrariamente) uma única identidade como parâmetro em relação a todas as outras, que serão valoradas e dispostas de maneira despótica pela identidade eleita (SILVA, 2000).

Em suma, eram de fato práticas de exclusão, práticas de rejeição, práticas de "marginalização", como diríamos hoje. Ora, é sob essa forma que se descreve, e a meu ver ainda hoje, a maneira como o poder se exerce sobre os loucos, sobre os doentes, sobre os criminosos, sobre os desviantes, sobre as crianças, sobre os pobres (FOUCAULT, 2001, p. 54).

Tais práticas fazem-se de maneira discursiva, por meio das representações. A monstruosidade e a anormalidade são estigmas, pois, assim como conceituado pelo sociólogo e psicólogo social Ervin Goffmann (1963), o estigma corresponde à situação em que um indivíduo é desqualificado da aceitação social completa. O estigma pode encarnar múltiplas formas, como deformidades sexuais, homossexualidade, prisão, vício, distúrbios mentais, desemprego e até mesmo “o estigma tribal de raça, nação e religião, os quais podem ser transmitidos através de linhagens e contaminar igualmente todos os

membros de uma família”²¹ (GOFFMAN, 1963, p. 7, tradução nossa). O portador do estigma é dono de um fardo que carregará consigo enquanto for visto como um estigmatizado. Trata-se de uma descredibilidade, principalmente, de ordem moral, que está ligada ao seu corpo. De acordo com Goffman (1963), foram os gregos que criaram este termo.

Os gregos, que eram aparentemente fortes em recursos visuais, originaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais que expunham algo incomum e ruim sobre o estatuto moral do significante. Os sinais eram cortados ou queimados no corpo e era anunciado que o portador era um escravo, um criminoso, ou um traidor - uma pessoa desonrosa, ritualmente poluída, a ser evitada, especialmente em lugares públicos²² (GOFFMAN, 1963, p. 5, tradução nossa).

Outrem não pode fugir de seu estigma. Não pode correr de sua monstruosidade e anormalidade. Enquanto a identidade monopolizar a moral e o poder, a diferença estará sempre subordinada. Será sempre inferior ao modelo. “Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 17). No caso de diferenciais muito grandes de poder e de uma violenta opressão, outros são vistos até mesmo como sujos e inumanos (ELIAS; SCOTSON, 2000). Conforme Heuser (2008, p. 39-40), o estabelecimento do poder da representação é a “vitória da baixaza, da representação que só faz reconhecer e nada criar. Fazer do poder objeto de representação é fazê-lo depender do que já é representado e reconhecido, isto é, valores em curso na sociedade”. O poder da representação apenas afirma a identidade e o que está estabelecido, sem espaço para o novo e a diferença.

Não se esqueça, homem médio, o monstro é mera representação! Não

²¹ “The tribal stigma of race, nation, and religion, these being stigma that can be transmitted through lineages and equally contaminate all members of a family” (GOFFMAN, 1963, p. 7).

²² “The Greeks, who were apparently strong on visual aids, originated the term stigma to refer to bodily signs designed to expose something unusual and bad about the moral status of the signifier. The signs were cut or burnt into the body and advertised that the bearer was a slave, a criminal, or a traitor — a blemished person, ritually polluted, to be avoided, especially in public places” (GOFFMAN, 1963, p. 5).

são óbvias as razões de uma representação desumanizada? Se desumanizá-los, o senhor não estará eliminando humanos. Se demonizá-los, matará demônios. A eliminação de outrem torna-se, portanto, o fim de uma causa nobre: acabar com o Mal. Varrer a imoralidade de nossa terra. “As pessoas tendem a projetar mortalidade e maldade em forasteiros, alienígenas, outros. Dominando ou até destruindo a morte – e o mal – no outro, o grupo dominante se sente como se tivesse conquistado a morte e o mal”²³ (ZIMMERMAN, 2002, p. 156, tradução nossa). Afinal, eles são sujos; indignos; indisciplinados; inumanos. Não são humanos como nós, mas bestas imorais e monstruosas. “E é assim que seres humanos tentam desumanizar outros, num esforço para assegurar que eles são superiores — e que matar o inimigo não significa matar seres humanos iguais a eles” (ZWEIG; ABRAMS, 1991, p. 19).

O monstro é uma construção cultural, fundada em codificações binárias que engendram polarizações assimétricas e, conseqüentemente, eliminações. A oposição entre diferença e identidade, forjada no plano cultural, promove a demonização da diferença e, conseqüentemente, a exclusão de outrem, pois este, enquanto diferença, torna-se um monstro sob os olhos moralistas da identidade, pois transgredir os valores morais que a sociedade impôs. A moral, enquanto vigente, estabelece sua lei na cultura. Ela financia fundamentalismos e preconceitos e fabrica modelos sociais opressores e excludentes da diferença. Institui dicotomias que polarizam a cultura e tornam impossível o possível que outrem exprime.

3.4 O desviante de gênero

O que pensa o senhor em relação às pessoas trans mortas todos os dias nas ruas de Belmar? Afinal, Belmar é, há mais de 10 anos, o país que mais mata trans em todo o mundo. Motivo de orgulho para o messias. Motivo de dor

²³ “People tend to project mortality and evil onto outsiders, aliens, others. By dominating or even destroying the death- and evil-bearing other, the dominant group feels as if it has conquered death and evil” (ZIMMERMAN, 2002, p. 156).

para tantos outros. Ora, homem médio, sei o quanto o assunto lhe causa repulsa, mas o senhor precisa ver o problema de maneira concreta.

Se tomarmos como exemplo os desviantes em relação ao gênero, estes desafiam o que se entende por identidade de gênero, todo nosso argumento se torna mais concreto. “A evidente artificialidade da identidade das pessoas travestidas e das que se apresentam como *drag-queens*, por exemplo, denuncia a - menos evidente - artificialidade de *todas* as identidades” (SILVA, 2000, p. 89). Transgêneros transexuais binários, por exemplo, invertem as identidades. Transgêneros não binários e os que não fizeram a mudança de órgão genital (muitas vezes por escolha), bem como os gênero-fluído, desafiam ainda mais a fixidez dos modelos identitários e os binarismos impostos pela moral à cultura. A sociedade, no entanto, em uma lógica representacional, estabelece moralmente e, portanto, de maneira tirânica, o que deve e o que não deve ser. A moral institui o que é permitido e proibido, o que é justo e injusto, o que é bom e o que é mau. Aquele que transgride os valores impostos por ela, está sujeito à condenação moral (NIETZSCHE, GM). As ideias de incoerência e descontinuidade de gênero, por exemplo, são estabelecidas a partir das normas existentes – que são meras construções morais - de continuidade e coerência (BUTLER, 2003). É “a partir de uma visão teológica, ou mesmo normativa, do mundo, que esse fecho individualista se elabora. Em outras palavras, é porque o mundo ‘deve ser’ isso ou aquilo, que o indivíduo deve ter uma identidade” (MAFFESOLI, 1996, p. 305). E é assim para as identidades de gênero.

O difícil projeto de construir e manter as identidades de gênero provoca uma série de respostas ansiosas por toda a cultura, dando um outro ímpeto à teratogênese. A mulher que ultrapassa as fronteiras de seu papel de gênero arrisca tornar-se uma Scylla, uma Weird Sister, uma Lilith (“*die erste Eva*”, “*la mère obscuré*”), uma Bertha Mason, ou uma Gorgon. A identidade sexual “desviante” está igualmente sujeita ao processo de sua transformação em monstro (COHEN, 2000, p. 35).

Para a filósofa estadunidense Judith Butler (2003, p. 48), a identidade de gênero por si mesma não existe. Ela é performativamente constituída. Numa interpretação nietzschiana do conceito de gênero, a filósofa afirma ser

(..) mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra - a obra é tudo”. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como resultados.

Segundo Butler (2003, p. 37), o gênero é uma coalizão aberta. Instável, não-fixa. “O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada”. Para a norte-americana, “não há nem uma ‘essência’ que o gênero expressa ou externaliza nem um ideal objetivo a que aspira o gênero; porque o gênero não é um fato, os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, nem existiria gênero”²⁴ (BUTLER, 1990, p. 273, tradução nossa). Não há, portanto, identidade de gênero por trás das expressões de gênero. São apenas atos de estilização dos corpos. O gênero é uma construção; uma repetição estilizada de atos, assim como a identidade é uma construção.

Entender gênero dessa forma desestabiliza as normas de gênero e seus binarismos, possibilitando novos modos de existência. Na contramão, identidades fixadas são construções dogmáticas, que tomam a si mesmas como únicas e universais e institucionalizam a si mesmas até o ponto de não termos escolha a não ser performá-las. “Nascemos e somos apresentados a uma única possibilidade de construirmos sentidos identitários para nossas sexualidades e gêneros” (BENTO, 2008, p. 41). As instituições operam naturalizações, normatizações e exclusões de gêneros e sexualidades de várias maneiras. Atravessada por uma vontade de verdade, a regulação binária é uma delas. Uma oposição entre desvio/ideal, hierarquia na qual o ideal ocupa uma posição dominante em relação ao desvio. Para Butler (2003, p. 41), “a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica”.

²⁴ “There is neither an ‘essence’ that gender expresses or externalizes nor an objective ideal to which gender aspires; because gender is not a fact, the various acts of gender creates the idea of gender, and without those acts, there would be no gender at all” (BUTLER, 1990, p. 273).

O desviante passa a questionar-se: por que tenho este corpo? Por que odeio coisas de menina ou de menino? Logo, passa a sentir-se uma aberração, uma impossibilidade de existência. As formas idealizadas dos gêneros geram hierarquia e exclusão. Os regimes de verdades estipulam que determinadas expressões relacionadas com o gênero são falsas, enquanto outras são verdadeiras e originais, condenando a uma morte em vida, exilando em si mesmos os sujeitos que não se ajustam às idealizações (BENTO, 2008, p. 14).

A heteronormatividade, isto é, a capacidade da heterossexualidade de apresentar-se como norma, estabelece a si mesma como lei moral, regulando e determinando a impossibilidade de vida fora de seu modelo hegemônico de inteligibilidade de gênero. Para as leis heteronormativas, um corpo para ter coerência e sentido deve possuir um sexo estável expresso em conformidade com um gênero estável, isto é, masculino deve expressar homem e feminino deve expressar mulher (BENTO, 2008). Assim, “a identidade normal é ‘natural’, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade” (SILVA, 2000, p. 83). A homofobia, um dos métodos heteronormativos mais agudos, impõe o grotesco, o ridículo e o imoral a quem é visto como um desvio dos padrões heteronormativos. Para Louro (2000, p. 19-20),

a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse “contagiosa”, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais: a aproximação pode ser interpretada como uma adesão a tal prática ou identidade.

Eis aqui a sua repulsa! O medo do diferente! Ora, homem médio, é muito mais fácil quando se acredita estar do lado do Bem e de Deus. É muito mais fácil para o senhor que participa claramente de uma identidade, fundada moralmente, estabelecida culturalmente. Quando seu mundo aparenta estabilidade e universalidade. A verdade, para o senhor, pertence ao senhor e aos seus, os já estabelecidos “cidadãos de bem”. Mera predileção pelo Mesmo em detrimento do diferente. Mera inclinação moral. Platão, assim como o senhor, não queria perder seus privilégios. Queria um mundo estável, no qual cada um tem o que lhe pertence, formando um todo belo. Um mundo no qual todo cidadão

deve ser encaminhado para a atividade que nasceu e somente para ela. Afinal, quando cada um cuida do que lhe diz respeito, a cidade cresce na unidade e não na multiplicidade (PLATÃO, 1987). O horror ao múltiplo em Platão tornou a diferença um pária num sistema de castas. E pior: é isto que configura sua justiça! “O desempenhar cada um a sua tarefa” (PLATÃO, 1987, 433b). Às almas de ouro, o governo, às de prata, a guerra, às de bronze e ferro, o trabalho simples e a servidão.

Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade - como diremos ao contar-lhes a história - mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices (PLATÃO, 1987, 415a).

Imagine um escravo que quer deixar de sê-lo, homem médio! Como poderia? Se a moral nos impõe suas regras, como será possível alçar novos devires e criar outros modos de existência? Se já se tem posto por Deus ou pela razão o que é Bem, o que é mal, o que é justo e injusto, o que é verdadeiro e falso, o que é o conhecimento... Como fazer uma filosofia que não seja mero reconhecimento daquilo que está pressuposto ou fortalecimento da moral estabelecida? A institucionalização das estruturas binárias da cultura (como a oposição identidade/diferença) culmina na fabricação de um sistema de todo mal e de outro de todo bem (LIPPMANN, 1998). Assim, outrem é nada mais que um refém da moralidade. Uma besta imoral, um demônio destinado à eliminação. Segundo esse sistema, outrem é perverso. No entanto, para Deleuze (2007a), o mundo perverso é, na realidade, o mundo sem outrem. Isto é, um mundo sem possível, pois outrem é o que possibilita. Toda perversão é um outrem-cídio, um assassinato do possível. Pois então, homem médio, perverso é o senhor! Perverso é o seu mundo!

No atual estado de coisas, “não se pode mais, de um modo moralista, compreender a vida social a partir de uma dicotomia, seja ela qual for: verdadeiro/falso, bem/mal, etc.” (MAFFESOLI, 1996, p. 159). E é para isto que Deleuze e os pós-estruturalistas chamam atenção. Liberar o pensamento de suas prisões e inventar novas possibilidades de vida. O francês - em contraposição a um plano transcendente, teológico e moralista de supostas

verdades absolutas e identidades ideais e estáveis -, estabelece uma nova imagem (sem imagem prévia) para o pensamento. Imanente, intempestiva, sem imperativos identitários, históricos, econômicos e morais. Aliás, há um verdadeiro imoralismo em sua missão de reversão do platonismo. "Podemos dizer que Deleuze, em sua nova imagem de pensamento, criou um novo imoralismo que vai além do senso comum²⁵" (CASTRO-SERRANO, 2018, p. 290, tradução nossa). Com a finalidade de remover a monstruosidade que atribuíram à diferença, Deleuze inverte a hierarquia da identidade sobre a diferença. "Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença" (DELEUZE, 1988, p. 65). Em seu novo funcionamento, a

hierarquia está na verdade mais próxima de uma anarquia dos seres do que de um princípio hierárquico. Nenhuma coisa, grande ou pequena, participa mais ou menos do ser, nenhuma o recebe por analogia", o menor torna-se igual ao maior uma vez que não está separado daquilo que pode (FORNAZARI, 2011, p. 17).

Na concepção de Deleuze (1988), a diferença supera os binarismos e possibilita o novo. Entretanto, muitos dizem: mas a moral não foi o novo um dia? O francês explica que quando Nietzsche separa a criação de valores novos da reconhecimento de valores estabelecidos, não é para mostrar que os valores que um dia foram novos apenas precisam de tempo para se estabelecer. Na verdade, "o novo permanece para sempre novo, em sua potência de começo e de recomeço" (DELEUZE, 1988, p. 219). É próprio do novo provocar no pensamento forças distintas das da reconhecimento. A filosofia de Deleuze, portanto, recusa o conhecido em favor de um novo desconhecido. O francês sabe que só assim é possível fazer insurgir a diferença e, conseqüentemente, outrem como possibilidade no mundo.



senhor preste atenção, pois novos mundos possíveis irão insurgir! Insurgirão contra a moral, contra os modelos, contra as identidades, contra os binarismos. Esses imorais degenerados alçarão um novo devir no mundo. A

²⁵ "Podamos decir que Deleuze, en su nueva imagen del pensamiento, ha creado un nuevo imoralismo que va más allá de un sentido común" (CASTRO-SERRANO, 2018, p. 290).

criação de um novo povo. Será um movimento transgressor. Um movimento imoral, que ultrapassará a vontade de sistemas, que combaterá a instituição de verdades absolutas, que superará a totalidade do Eu pela constituição de outrem enquanto outrem. Quando esse dia chegar, superaremos a moral e seus discursos intolerantes, que reduzem a diferença ao negativo e tornam o outro um inimigo. Superaremos as dicotomias e mergulharemos num fundo de diferença, possibilitando novos discursos de alteridade.

CAPÍTULO 4 - O IMORALISMO DE NIETZSCHE COMO MOVIMENTO DE UMA ÉTICA PÓS-MORAL

Insurgir contra a moral? Não seria isto imoral? Contra Deus? Contra a verdade? É o que nos resta se queremos viver. Enquanto a moral estabelece as condições de vida na Terra, sua tirania nos mata todos os dias. Seu Deus nos impõe a monstruosidade. Sua verdade nos causa sofrimento. Precisamos disparar contra a moral, já dizia o Imoralista (NIETZSCHE, CI). E depois? Não temos medo das ruínas, pois sabemos criar.

Mise-em-scène 4

Emprestado o martelo nietzschiano e contaminado de um imoralismo crítico, neste ensaio objetiva-se potencializar o imoralismo de Nietzsche e sua relação com o conceito de vontade de potência, a fim de fazer luzir uma ética pós-moral em Nietzsche. Problematiza-se: como operar um movimento que vá para além dos dogmáticos valores que nos construíram? Empreende-se um movimento transgressor no qual a moral é posta em questão e a vida, como vontade de potência, é tomada como critério de julgamento. O imoralismo nietzschiano é discutido, portanto, em relação aos conceitos de moral e vontade de potência. A característica múltipla e criativa da vontade de potência, junto de uma imoralidade afirmativa, é interpretada como um movimento diferencial, que alça novos caminhos éticos para além da moral e da identidade.

Um movimento imoral, para ir além da vontade de dogmas e de sistemas fechados; para combater a instituição de verdades absolutas. Tal movimento não tem necessidade de impor modelos ou se adequar a qualquer modelo que seja. Como pensar um movimento de deposição dos valores? O imoralismo e a vida como vontade de potência apresentam uma resposta interessante, pois, quando Nietzsche recusa a instituição de uma única e universal moral, estabelece um perspectivismo para a sua filosofia, que valoriza múltiplas perspectivas. Então, potencializa essa criatividade e pluralidade por meio de uma vontade de potência que afirma a diferença, o múltiplo. A estratégia imoralista nietzschiana opera do

ponto de vista de uma ética pós-moral, um movimento para além do Bem e do Mal. A vontade de potência, porque afirma um tipo de vida ascendente em vez de se fundamentar em valorações morais, afirmaria também uma ética pós-moral.

4.1 O imoralista

Nietzsche foi seguramente o mais importante, incisivo e ousado crítico da moral. Considerava-se um imoralista (*Immoralist*), aliás, o primeiro imoralista, uma vez que sua filosofia inaugura uma campanha contra a moral. Como uma medalha de honra, Nietzsche afirma: “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (NIETZSCHE, EH, *Por que sou um destino*, §2). A proposta imoralista nietzschiana quer a superação ou mesmo autossuperação da moral. Para o filósofo alemão, trata-se de uma tarefa não apenas trabalhosa, mas também perigosa, um trabalho para poucos. “Este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje, na condição de ardentes pedras de toque da alma” (NIETZSCHE, BM, §32).

Mas por que um imoralista? Segundo a comentadora norte-americana Maudemarie Clark (2013), quando Nietzsche chama a si mesmo de “imoralista” e, de fato, “o primeiro imoralista”, ele quer dizer que é o primeiro filósofo a considerar a moral algo ruim, algo que estaríamos melhor sem. Para a autora, o imoralismo nietzschiano evidencia que a moral não tem direito, valor ou autoridade. Que a moral deve ser superada (CLARK, 2015). Entretanto, “o imoralismo nietzschiano não é uma rejeição de todas as reivindicações éticas. Ele rejeita o modo moral de pensar e sentir, o modo que nos leva a nos comportarmos moralmente e nos julgarmos imorais quando violamos normas morais²⁶” (CLARK, 2013, p. 838, tradução nossa).

Nietzsche, portanto, não estaria a martelar toda e qualquer concepção ética possível. Sua crítica é contra a moral em um sentido específico. A autora

²⁶ "Nietzsche's immoralism is not a rejection of all normative claims. It rejects the moral way of thinking and feeling, the way that leads us to behave morally (to be motivated by specifically moral reasons) and to judge ourselves immoral when we violate moral norms" (CLARK, 2013, p. 838).

argumenta que seu imoralismo pressupõe uma distinção entre dois tipos de moral (CLARK, 2013; 2015). Nietzsche (BM, §202; GM, §I) frequentemente clama por moralidades superiores e argumenta em favor de moralidades como, por exemplo, a moral nobre. Portanto, nota-se que a palavra moral pode ter sentidos diferentes em seus escritos. Clark (2015) elenca dois tipos de moral trabalhados por Nietzsche: uma moral em um sentido mais restrito e uma num sentido mais amplo. Para a autora, a campanha imoralista e perspectivista de Nietzsche é claramente contra a moral em um sentido mais restrito. A moral que estabelece para si mesma o status de único modo ético de vida. E isto não é dizer que a moral é um nome particular de vida ética e, portanto, todos os outros termos devem ser chamados outra coisa, mas que o termo moral foi monopolizado por um modo particular de vida ética, o qual nos levou a falhar no reconhecimento da possibilidade de outras formas de vida (CLARK, 2015). A crítica de Nietzsche à moral é, portanto, à moral que é prescritiva e dogmática, que estabelece a si mesma como única e universal. O imoralista quer que nos livremos de nossos grilhões morais.

Outra forma de entendermos esta proposta é estabelecendo uma distinção entre moral e ética. De acordo com Clark (2015), o imoralismo de Nietzsche é uma rejeição ao que, por exemplo, Bernard Williams chama 'moral', mas não é uma rejeição ao que o mesmo filósofo chama 'ética'. Para Williams (2005), a ética seria qualquer esquema para regular as relações sociais que funciona por meio de sanções informais e disposições internalizadas. A moral, contudo, é uma orientação ética particular ou uma variedade de atitudes e discursos, os quais estão já muito atrelados à sociedade. Clark (1985), portanto, propõe que a crítica de Nietzsche é contra um sistema particular de conceitos normativos que regulam as relações sociais. "Um que se tornou dominante a tal ponto que cegou os filósofos para outras (e melhores) possibilidades para a ética e que são até capazes de achar plausível que a moral deva ser caracterizada em termos de sua supremacia"²⁷ (CLARK, 2013, p. 838, tradução nossa). Portanto, o que Nietzsche ataca é um tipo específico de moral. A moral que precisamos obedecer. Uma moral dogmática e autoritária que nunca pode ser

²⁷ "One that has become dominant to such an extent that philosophers have been blinded to other (and better) possibilities for ethics and are even able to find it plausible that the moral should be characterized in terms of its supremacy" (CLARK, 2013, p. 838).

questionada, uma vez que esta estabelece a si mesma como 'a moral em si'. Para a autora, este é precisamente o posicionamento de Nietzsche: “Ele considera que o que chamamos de “moral” (ou ao menos o que foi chamado “moral” quando ele estava escrevendo) está “de tal modo conosco” porque se apresenta como a única forma possível de uma vida ética” (CLARK, 2017, p. 184).

De acordo com Clark (2013), o imoralismo pode ser entendido como uma ponte para uma nova vida ética que deixa para trás tendências dogmáticas, obrigações e sintomas morais. Ser um imoralista é negar “que esses são os únicos ou melhores meios para encorajar a disciplina e as restrições que a vida ética requer”²⁸ (CLARK, 2013, p. 839, tradução nossa). Para a autora, quando Nietzsche apresenta a moral como uma falsa interpretação, quer dizer que a moral é uma falsa interpretação para a constituição de uma vida ética. O imoralismo seria, portanto, uma posição filosófica que denuncia uma ilusão envolvida nos julgamentos morais (CLARK, 2015). Nietzsche rejeita os valores morais em favor de diferentes formas de vida ética e alega que a moral reduz as possibilidades para tais formas de vida. Portanto, Nietzsche acredita em uma ética pós-moral e o ponto do qual ele rejeita a moral pertence a esta ética pós-moral.

Se concordarmos com Clark (2013; 2015), então podemos ver o imoralismo de Nietzsche como movimento de uma ética pós-moral. Portanto, a transvaloração dos valores – a abolição e superação de valores e a criação de novos – como um movimento no sentido de uma nova ética. Entretanto, para que seja possível criar novos valores – operando, assim, o processo de transvaloração -, é necessário transgredir e subverter valores já estabelecidos, romper com os valores que nos construíram. “Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? A quem lhes despedaça as tábuas de valores, ao infrator, ao destruidor. E este, porém, o criador” (NIETZSCHE, ZA, *Preâmbulo de Zaratustra*, §9).

Clark (2013) argumenta que, para Nietzsche, a contínua presença da moral serve apenas para minar novas possibilidades para a vida ética. Mesmo

²⁸ “Immoralism can then be understood as a claim that ethical life would be better off without guilt and blame, a denial that these are the only or the best means for encouraging the discipline and constraint that ethical life requires” (CLARK, 2013, p. 839).

sendo o criador, o imoralista é tomado como um adversário da virtude. Mas esta é uma virtude moral! O imoralista é o opositor, mas ele opõe-se à moral castradora, à vontade de verdade. Ele as prejudica. “Nós imoralistas prejudicamos a virtude? — Tanto quanto os anarquistas prejudicam os príncipes. Só depois de terem sido atingidos de novo se sentam firmemente nos seus tronos. Moral: *é preciso disparar contra a moral*” (NIETZSCHE, CI, *Máximas e Sátiras*, §36). Disparar contra a moral, portanto, não é um ato contra a ética. A ética permite a eventual recusa do modelo, logo, a imoralidade, pois não se submete aos valores rígidos e dogmáticos da moral. A moral, pelo contrário, não pode permitir tamanho ultraje. Assim, o imoral diante da moral é um alvo destinado à eliminação e, portanto, não há ética possível se submetida à moral. Afirma-se como corolário: só pode existir ética se a imoralidade é possível e permissível. Pois, se é assim, a moral não é tomada como absoluta, porque mesmo aqueles que estão sob suas regras colocam-na como objeto de avaliação. E isto é precisamente ser um imoralista no sentido nietzschiano: não é acreditar que tudo é permitido, mas se atrever a colocar a moral como objeto de questionamento e julgamento; é arriscar opor-se a valores que são perniciosos à vida.

Para Nietzsche (EH), a questão da origem dos valores morais é de primeira ordem porque a moral estabelece as condições em que o futuro da humanidade se desenvolve. Para o imoralista, nunca houve antes dele qualquer questionamento acerca do valor dos valores morais e esta questão não foi sequer considerada. Mesmo os filósofos, que se colocaram à disposição da análise do juízo do bom, não colocaram o valor desse valor em questão. A pergunta pelo valor dos valores não se apresenta na filosofia anterior a Nietzsche. Tais valores são considerados dados e absolutamente verdadeiros. A moral, portanto, sempre foi tomada como pré-existente, como se tivesse sido anteriormente estabelecida por uma entidade divina. A moral é tomada como 'a verdade mesma', e a ciência e a filosofia são transformadas na busca por esta verdade – uma vontade de verdade (GM; BM).

Entretanto, como Nietzsche (GM) aponta, valores morais não são padrões invariáveis de avaliação, não correspondem a verdades eternas e absolutas, logo não estão isentos de mudanças. “Em verdade, eu vos digo: bem e mal que

sejam perenes — isso não existe!” (NIETZSCHE, ZA, *Da Superação de Si Mesmo*). Portanto, não há certeza que não possa ser duvidada assim como não há verdade que não possa ser contestada. Para o imoralista, valores morais são apenas percepções institucionalizadas por uma moral vigente e a única coisa que refletem são relações de poder e dominação. Portanto, “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (NIETZSCHE, BM, §108). Não há um reino ideal, onde os conceitos morais absolutos e universais habitam, que remonte aos primórdios da humanidade, anterior a qualquer relação (de força) social. Um fragmento do aforismo §3, do Livro I de *Aurora*, no qual Nietzsche fornece um exemplo acerca das mudanças de perspectiva e valores morais, contribui para mostrar o que se quer expressar.

Tudo tem seu tempo. — Quando o homem deu a todas as coisas um gênero, não acreditou estar brincando, mas haver obtido uma profunda compreensão: — apenas muito tarde, e talvez ainda não completamente, ele deu-se conta da enormidade desse erro. — De igual modo, o homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um significado ético. Um dia, isso terá tanto valor quanto hoje tem a crença na masculinidade ou feminilidade do Sol (NIETZSCHE, A, *Livro I*, §3).

O que Nietzsche (A, GM) está nos alertando é que a moral não pode ser a única a julgar, mas esta deve ser também objeto de avaliação. Como denuncia o imoralista, é mister que se faça “uma ‘crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se o ‘valor destes valores’, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e o meio ambiente em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram” (NIETZSCHE, GM, *prefácio V*). Para o autor, tal conhecimento nunca existiu ou foi sequer desejado até sua aparição. O valor dos valores era tido como existente, absoluto, verdadeiro, postulado.

O imoralista propõe como estratégia para seu estudo e crítica sobre a moral, uma Genealogia. A Genealogia dirige-se, ao mesmo tempo, contra a ideia de fundamento, que faz com que os valores sejam indiferentes à sua própria origem, mas também contra a ideia de causa e começo, de uma origem indiferente aos valores. Tal procedimento permite a reconstituição da gênese dos valores morais, mas também coloca o valor desses valores em questão. Assim, opõe-se ao caráter absoluto dos valores, mas também ao seu caráter relativo e

utilitário. Busca-se o elemento diferencial dos valores, que engendra tais valores. A Genealogia é, simultaneamente, o valor da origem e a origem dos valores (DELEUZE, 1976). O problema moral nietzschiano pode ser introduzido a partir dos seguintes questionamentos:

De que modo inventou o homem estas apreciações de valor: o bem e o mal? E que valor têm em si mesmas? Foram ou não favoráveis ao desenvolvimento da humanidade? São um sintoma funesto do empobrecimento vital, de degeneração? Ou indicam, pelo contrário, plenitude, força e vontade de viver, coragem, confiança no futuro da vida? (NIETZSCHE, GM, *prefácio III*).

Para o imoralista, é necessário que nos atrevamos a questionar e criticar os valores morais para que possamos chegar à raiz de suas invenções e entender se estes são valores que afirmam a vida ou o ressentimento. Nietzsche apresenta como critério de avaliação, portanto, o tipo de vida que uma pessoa leva. O alemão quer saber: existe um tipo de vida ascendente ou decadente? A serviço de que tipo de vida a moral se coloca? (NIETZSCHE, GM). Segundo Mota (2009), o próprio motor do imoralismo nietzschiano é o ideal de afirmação da vida como antípoda do ideal ascético e o valor da liberdade como antípoda da moral. “Liberdade, aqui, compreenderia não um estado de desimpedimento, mas uma atitude de ruptura com as exigências de homogeneidade que estariam no coração da moral” (MOTA, 2009, p. 74). A liberdade ética como traço de seu perspectivismo filosófico.

Afinal, jamais seremos livres se houver a moral! De acordo com Nietzsche (BM, *Pela História Natural da Moral*, §202), a moral é uma dogmática impositora de valores. “Diz teimosa e implacavelmente ‘eu sou a própria moral, e não há moral fora de mim!’”. Se partirmos de considerações nietzschianas, logo será possível afirmar: a moral apresenta uma vontade de unicidade e universalidade. Sua pretensão é não apenas ser a única verdade ética, mas também ser compartilhada por todos. Ela é a vontade de modelo, de norma, de lei, inquestionável e intocável, que deseja normatizar ou excluir qualquer ponto deserto, qualquer coisa que fuja ao modelo. O imoralismo nietzschiano se refere a esta moral quando tece suas críticas.

Conforme Mota (2009, p. 74), “a renúncia de Nietzsche a afirmar qualquer conteúdo universalizante parece exprimir um tipo de absoluto respeito pelas diferentes perspectivas, na medida em que a ‘perspectiva’ seria o ‘aspecto fundamental’ da própria vida”. A ideia de que um tipo de moral pode ser a “moral em si” é falsa. Trata-se de uma interpretação errônea. Nietzsche (CI) faz frente às estruturas morais dominantes que oprimem outras possibilidades de vida ética, questionando suas autoridades supostamente absolutas. Para o autor, a uniformização e absolutização da moral, ou seja, ansiar por uma única moral, constitui uma tirania, pois assim haveria apenas uma maneira de viver permitida, em detrimento de qualquer outra. Apenas um tipo humano, considerado perfeito em sua composição, caráter e conduta.

A moral, de acordo com Nietzsche (A; BM; GM), promove um ideal absoluto do que é verdade, do que é Bem e Mal, e institui-se como o modelo adequado por meio de sedução e imposição. Para o imoralista, o cristianismo, em particular, foi bem-sucedido na promoção de seus dogmas nesse sentido. Na esperança de uma recompensa póstuma, o crente condenou sua vida a dogmas que suprimem os instintos e desejos, à miséria, à culpa e à punição, e, desta forma, confortou-se em ressentimento (NIETZSCHE, AC). Trata-se da imposição (tirânica) de uma identidade a qual deve-se estar conforme para que o crente suba aos céus. Caso não o faça, sofrerá a culpa e o castigo.

Afinal, questionar a moral, não seria isto imoral? Para Nietzsche (A), a autoridade da moral jaz nessa falta de questionamento acerca de seu valor e, quando ela se sente forte o bastante, estabelece a lei, o que é permitido e o que é proibido, o que é justo e injusto (NIETZSCHE, GM). A moral impõe; ordena; legisla. Aqueles que se submetem a ela estão sujeitos a um diverso conjunto de hábitos que constituem a moral e são necessários para a sua institucionalização. A moral é uma autoridade exigente. Ante à moral, devemos obedecer.

Na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí - se *obedece*! Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? isso não era — não é — imoral? (NIETZSCHE, A, *Livro I*, §3).

Segundo Nietzsche (HHII, §52), o conteúdo da consciência moral é aquilo que nos foi exigido na infância. É a partir dele que se definem as obrigações morais. Não questionávamos tal conteúdo, pois ele era passado por autoridades que temíamos ou adorávamos. “A crença em autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa” (HHII, §52). A moral é coerção. É o porrete. Acomodamo-nos à moral para, simplesmente, evitar o desprazer. “Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama virtude” (HHI, §99).

A moral, portanto, tenta atribuir uma certa naturalidade aos seus valores. Como se o que fosse por ela imposto fosse apenas “aquilo que sempre existiu”. Logo, não haveria esforço em adotá-la como uma espécie de manual de instruções da existência (NIETZSCHE, CI). Assim opera o que Nietzsche (A) chama de moral de costume. Para o filósofo, o costume é mais fácil de ser adotado, pois ele já nos foi imposto socialmente e parece ser parte integrante de nossas vidas. Uma vez que une o útil ao agradável, não pede reflexão. Logo, torna a obediência à lei muito mais fácil e, às vezes, até prazerosa, pois as leis são fundadas em um referencial regulador superior – o da tradição. Para o imoralista, a moral não seria nada mais que obediência a costumes regulados pela instância superior da tradição. Mas “o que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena” (NIETZSCHE, A, *Livro I*, §9). Determina-se o grau de moralidade de uma pessoa a partir de sua respeitabilidade ao costume. Quem não obedece ao costume, enfrenta a tradição. Aquele que se sacrifica ao costume é o mais ético.

Ora, homem médio, o senhor, a esta altura, deve estar farto de saber que seus costumes e tradições não passam de construções culturais impostas pela moral e reforçadas por meio dos hábitos e discursos de identidades dominantes. Não há sentido vital no culto à tradição. Ademais, a primeira característica dos regimes fascistas é o culto à tradição (ECO, 1995), que leva as pessoas a tomar sua cultura como superior à dos outros e, conseqüentemente, à perseguição de bodes expiatórios - outros de diferentes

culturas e “raças”. Qual é o valor de uma tradição se ela não afirma a vida e a criatividade? Se ela afirma o ressentimento, a repressão e a exclusão?

4.2 À luz da vontade

Zaratustra anuncia, após se despedir do santo: “como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (NIETZSCHE, ZA, *Prólogo 2*). O santo não sabia do ocorrido, muito menos o senhor, homem médio. E se Deus está morto, portanto, os velhos valores se depreciaram. É necessária a criação de novos valores.

Compreendi finalmente o que em verdade sois! Deus está morto, combatei também então sua sombra! As tábuas de valores que até aqui elevastes sobre vós não têm nenhuma validade! Não vos deixeis mais determinar por esses valores, determinai vós mesmos os valores! Transvalorai os valores antigos, a partir de vossa autocompreensão como querer-poder, criai novos valores (MÜLLER-LAUTER. 1997, p. 135).

De acordo com Clark (2015), a moral morre no mesmo momento da morte de Deus e seus efeitos se tornariam cada vez mais aparentes com o passar do tempo. De fato, o contexto contemporâneo é constituído pela dessacralização de valores absolutos, ceticismo diante da vontade de verdade, de dissolução moral. Nunca fomos tão niilistas. Entretanto, embora o niilismo leve a moral à sua morte, atrai também o pensamento de que não há nada novo para substituí-la. Trata-se do abismo niilista onde nada mais tem valor. Então, a questão é: agora que os velhos valores se depreciaram, como transvalorá-los?

Na filosofia nietzschiana, o conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*) funciona como um experimento ou ensaio (*Versuch*) que responde a essa questão. Para o filósofo alemão, a vida como vontade de potência serve como critério para a criação e avaliação dos valores morais. Em um de seus *Fragments Póstumos*, Nietzsche (FP, Outono de 1885 – Outono de 1886, §190) pergunta: “Qual é o valor de nossas estimativas de valor e nossas próprias tábuas de valores? O que resulta do seu domínio? Para quem? A respeito de

quê? - Resposta: para a vida”²⁹. Mas o que é vida para Nietzsche? “Aqui, portanto, uma versão mais precisa do conceito de "vida" é necessária: minha fórmula para isso é: a vida é vontade de potência³⁰” (FP, Outono de 1885 – Outono de 1886, §190). Que tipo de vida é superior? Uma vida que afirma ou uma que nega a vontade de potência? Conforme Nietzsche (AC, *Prólogo* §2): “O que é bom? - Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”. Assim confirma Azeredo (2000), quando diz que a crítica nietzschiana se posiciona para além de qualquer fundamento moral, pois avalia a partir da própria vida, como vontade de potência. Desse modo, um tipo de vida ascendente ou decadente serviria de critério para sua promoção ou obstrução. A vontade de potência nietzschiana, portanto, nos conduziria a uma ética pós-moral.

Em seu *Zaratustra*, Nietzsche (ZA, *Nas ilhas bem aventuradas*) escreve: “querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade — assim Zaratustra a ensina a vós. Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!” A vontade de potência é a destruidora de túmulos. Ela é o poder criativo que torna possível a superação do niilismo. Afinal, “para longe de Deus e dos deuses me atraiu essa vontade; que haveria para criar, se houvesse — deuses!” (NIETZSCHE, ZA, *Nas ilhas bem aventuradas*). A vontade de potência é a vontade de tornar pensável tudo o que existe, é a vitória sobre si mesmo, uma afirmação geradora, a criação de valores distintos, próprios. “Quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez” (ZA, *Da superação de si mesmo*). Mas é necessário salientar: não há objetivo final para a minha vontade, “aquilo que o homem quer, aquilo que quer toda ínfima parte de um organismo vivente, é um *plus* de poder” (FP, primavera de 1888, *caderno 14*, §174).

Conforme a interpretação nietzschiana, a vontade de potência está presente em tudo que existe no mundo. “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu "caráter inteligível" - seria justamente

²⁹ “¿Qué valor tienen nuestras estimaciones de valor y nuestras tablas de bienes mismas? ¿Qué resulta de su dominio? ¿Para quién? ¿Respecto de qué? — Respuesta: para la vida.

³⁰ “Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto ‘vida’: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder”.

‘vontade de poder’, e nada mais” (NIETZSCHE, BM, §36). Nietzsche apresenta uma espécie de teoria das forças como princípio para uma filosofia da natureza, na qual toda força, enquanto vontade de potência, está em uma relação essencial com uma outra força. Trata-se de uma vontade plural, múltipla (DELEUZE, 1976). A vontade de potência é a multiplicidade de forças em combate umas com as outras. Para o imoralista, a realidade é composta de forças. Portanto, o mundo nietzschiano é um jogo de forças, uma batalha de vontades de potência. As forças são o que põe tudo em relação.

Há dois tipos de força: as forças reativas que se opõem ao mundo e à vida, pois não podem se colocar no mundo e produzir seus efeitos sem destruir e mutilar outras forças; e as forças ativas que, por outro lado, são afirmativas e não estão interessadas em mutilar outras forças, entendem que afirmar a vida é afirmar também a diferença ativamente, pois uma força só é definida na luta, no combate entre forças. As forças só se mantêm crescendo porque existe uma pluralidade (DELEUZE, 1976).

De acordo com Müller-Lauter (1997) e Deleuze (1976), o mundo para Nietzsche é um e múltiplo. E o mundo é vontade de potência. Portanto, a vontade de potência é una e múltipla. Mas esta unidade é meramente uma organização ou concerto, por exemplo, como uma comunidade humana ou um corpo são aparentes unidades. O múltiplo apenas deixa se compreender a partir do um. “A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de “quanta de poder”, se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 73-4). Os *quanta* de poder aumentam e diminuem de maneira ininterrupta, portanto, só é possível falar de unidades continuamente mutáveis e não da unidade. Para Nietzsche “um *quantum* de potência [*Machtquantum*] se define pelo efeito que produz e o efeito ao que se resiste³¹” (FP, 14 [79], *primavera de 1888*). A vontade de potência como tendência ao plus de potência, esse crescimento é o *quantum* de potência. O mundo se constitui por quanta dinâmicos, em relação de tensão com outros quanta. Composições,

³¹ Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste (NIETZSCHE, FP, 14 [79], *primavera de 1888*).

configurações complexas, disputas de ação e resistência. Esse processo agônico é o que constitui a vida na Terra.

Afirmar a vontade de potência, portanto, não é afirmar o uno, pois este é apenas uma organização, convenção ou estratificação de um fundo múltiplo e caótico. Portanto, só se pode afirmar a vontade de potência enquanto múltipla. Em um de seus *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche escreve (FP, *Caderno 36*, Junho – Julho de 1885, §21): “Quanto maior é o impulso para a unidade, mais a fraqueza pode ser concluída; quanto mais o ímpeto para a variedade, à diferença, à desintegração interna, mais força existe³²”. A filosofia nietzschiana é em seu núcleo uma filosofia pluralista. Conforme Deleuze (1976, p. 3):

A filosofia de Nietzsche só é compreendida quando levamos em conta seu pluralismo essencial. E, na verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) e a filosofia são uma única coisa. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único fiador da verdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo. Os deuses morreram, mas eles morreram de rir ouvindo um Deus dizer que era único. ‘Não será precisamente isto a divindade, que haja deuses, que não haja um Deus?’. E a morte deste Deus que se dizia único é, ela mesma, plural: a morte de Deus é um acontecimento cujo sentido é múltiplo. Eis porque Nietzsche não acredita nos ‘grandes acontecimentos’ ruidosos, mas na pluralidade silenciosa dos sentidos de cada acontecimento.

A afirmação do múltiplo e desigual, portanto, da diferença, será imprescindível para Nietzsche na distinção entre uma moral mais elevada ou nobre (lê-se ética) e uma moral escrava ou inferior (lê-se moral, no sentido estrito). “Enquanto a moral de senhores tem como ponto de partida o sentimento de distância e superioridade para introduzir avaliações, a moral de escravos faz da igualdade e da fraqueza o móvel de suas avaliações” (AZEREDO, 2000, p. 63). O mestre afirma a si mesmo, estabelecendo uma diferença entre ele, enquanto criador de valores, e os demais. O estabelecimento da diferença enquanto diferença faz com que seus valores sejam afirmadores de sua existência, signos da potência como poder criador. O modo de valorar nobre, a moral nobre de Nietzsche, portanto, não seria um modo de valoração moral, mas

³² “*Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto más se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanto más fuerza hay*”.

amoral (CLARK, 2015). O escravo, por outro lado, visa despotencializar o diferente, visando a supremacia de seus iguais, estabelecendo generalizações e igualações (NIETZSCHE, BM, §260). O escravo é tomado “como precursor de uma moral de rebanho, pois a supressão da diferença implica necessariamente a preservação do populacho” (AZEREDO, 2000, p. 64).

Para a filósofa lituana Emma Goldman (2012), a aristocracia de Nietzsche não era de berço nem de bolso, mas de espírito. Seu mestre não era de casta ou riqueza econômica. Era mestre da possibilidade humana. Mestre em superar as tradições e os velhos valores em favor da criação do novo.

O medo, em contrapartida, é fundador da moral escrava, que teme o diferente. Não lhe soa familiar, homem médio? Não lhe soa um tanto platônico? Por medo, o escravo funda a moral generalizante, universalizante. A generalização é, portanto, uma reação ao medo que a diferença inspira, que é, então, tomada como imoral. Há uma inversão de valores da moral de senhores na moral escrava, pois esta funda seu poder na despotencialização de morais diferentes.

A partir da inversão dos valores da moral de senhores, o escravo passa a estabelecer sua moral como dada, como efetiva, para além de qualquer reflexão. Ora, a absolutização da moral tem como pano de fundo a autodefesa, que visa justamente a mascarar o medo através da universalização de seus preceitos. Desse modo, uma dada interpretação moral é posta como “a moral”, única existente e de validade incondicional. Seus mandamentos, ou, pelo menos, o valor deles, é intocável e inquestionável (AZEREDO, 2000, p. 74).

Nietzsche (ZA, *Das Tarântulas*) repudia aqueles que pregam a igualdade. “Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por ‘igualdade’; vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude!”. Para o autor, é a vontade de potência que possibilita a superação do niilismo, pois esta é o poder criador, logo, a afirmação da diferença, que faz emergir novos mundos e modos de existência. A vontade de potência afirma a diferença, e não o mesmo ou o semelhante, pois toma a vida em sua multiplicidade como critério de julgamento. Afinal, como poderia a

vontade de potência ser contra a vida se esta é seu fundamento? Se afirmar a diferença é justamente sua definição? (DELEUZE, 1976).

A crítica de Nietzsche à moral é também uma crítica à identidade como um modelo humano estável, identidade como uma, supostamente, pré-existente, completa e absoluta entidade. De acordo com Frezzatti Jr. (2013), para Nietzsche, a personalidade se afirma pelo hábito de ações nervosas e não por reflexão, logo, as noções metafísicas de unidade e identidade devem ser substituídas pela hierarquia dos fenômenos fisiológicos. Cada novidade é classificada de maneira instintiva como parte da personalidade, ou como estranha a ela, e não por um julgamento explícito. Identidade e memória são, pois, a mesma coisa para o organismo. O Eu é um substrato unitário que torna uma identidade e uma consciência possíveis, mas há múltiplos processos inconscientes antes da construção identitária. Portanto, na filosofia de Nietzsche não há identidade moral que seja perfeita. Em meio à uma multiplicidade de seres, colocar-se como o modelo correto constitui uma tirania (NIETZSCHE, CI).

Para a filosofia nietzschiana, o próprio corpo é um ponto de incidência de vários impulsos, uma multiplicidade que se imagina enquanto unidade. Mas isso não passa de um engano ou falsificação. “A consciência, o intelecto, serve como meio com o qual ‘eu’ ‘me’ engano a mim mesmo. Com efeito, há que haver ‘uma porção de consciência e vontade em todo complicado ser orgânico’ (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 79). Segundo Deleuze (1988), a identidade é incompleta, pois depende de séries de diferenças, suas variações e desvios. Identidades são simulações produzidas por um efeito ótico. Entretanto, sob a estrutura aparentemente sólida e estável de uma identidade, há o profundo jogo de diferença e repetição.

O conceito de vontade de potência estabelece as bases para o entendimento da fisiologia e da psicologia nietzschianas. Se o mundo é vontade de potência e nada mais, se cada ser vivo é vontade de potência e nada mais, se o critério para a avaliação de valores morais é a vontade de potência, logo vê-se a ética nietzschiana apoiada em sua concepção cosmológica. “Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico” (MARTON,

1990, p, 87). Conforme argumenta Marton (1990), Nietzsche vê um mesmo procedimento tanto na vida social quanto fisiológica. É a vontade de potência que compõe o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e às do espírito.

Mas seja na natureza ou nas relações sociais, as hierarquias entre forças nunca são definitivas. Nenhuma relação de domínio se cristaliza. Para Nietzsche (FP, Junho - Julho de 1885, *Caderno 38*, § 12), o mundo é uma monstruosidade de forças. Uma monstruosidade, pois o *quanta* de força é gigantesco, infinito, logo não há início ou fim para ele. O jogo de forças é constante. Uma luta de todos contra todos e a todo momento. Só há o mundo enquanto disputa, não há, portanto, aniquilação de nenhuma das forças, pois isso significaria a extinção do mundo. “Na medida em que o mundo não tem fim, não tem fim a guerra. Ele é o dionisíaco eternamente-criar-a-si-próprio e eternamente destruir-a-si-próprio” (MOTA, 2009, p. 50). Nietzsche certamente endossa o referido discurso: “Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa” (ZA, *Da guerra e dos guerreiros*). Mas não devemos compreender o termo guerra como o senso comum o concebe e sim como os gregos entendiam o termo *ágon*: uma disputa que pressupõe adversários. Para que o confronto jamais cesse, é necessário que nenhuma das forças venha a ser aniquilada por outra (MOTA, 2009). Na concepção nietzschiana (DELEUZE, 1976; MÜLLER-LAUTER, 1997), uma força só pode ser definida por sua relação com outra força. Todas as forças contrapõem-se entre si. Portanto, sua fisiopsicologia só pode ser compreendida como um processo agonístico contínuo.

Mas por que Nietzsche determina sua teoria das forças a partir da desigualdade de forças? Por que as forças não podem ser iguais? Qualquer jogo ou arranjo de forças possui uma resultante. As forças se distribuem no espaço e se relacionam umas com as outras. Se forças em contraposição possuem a mesma intensidade, a resultante será zero. Tomemos como exemplo o cálculo da resultante de vetores: se dois vetores em sentidos opostos possuem a mesma intensidade, a resultante será zero ao passo que se a configuração for diferente desta, ou seja, se ela não tende à igualdade ou simetria, a resultante será sempre positiva. Assim, as forças não atingem equilíbrio, estando sempre em

movimento. A igualdade de forças inibe o movimento, leva-o a zero. A desigualdade, por outro lado, estimula o movimento, o *ágon*, a diferença. O conceito de vontade de potência só faz sentido se pensado como uma pluralidade de forças. Não há força que não está em relação com outra força.

que todo corpo específico anseia tornar-se senhor, expandir sua força (sua vontade de poder:) sobre todo o espaço e repelir tudo o que resiste à sua expansão. Mas ele se choca permanentemente com iguais anseios de outros corpos e termina por se arranjar ("reunir") com aqueles que lhe são suficientemente aparentados: assim, eles conspiram juntos pelo poder e o processo segue adiante... (NIETZSCHE, FP, primavera de 1888, *caderno 14*, §81).

Numa competição, a busca pela vitória não é, necessariamente, a coisa mais importante. O mais importante é a superação. É ultrapassar os próprios limites. A vontade de potência como tendência ao plus de potência. Numa disputa, nada é mais importante do que um bom rival. Ele nos faz ir além de nossos limites. "Da escola de guerra da vida. — O que não me mata me fortalece" (CI, *Máximas e Flechas*, §8). Sócrates e Platão venceram os sofistas e, assim, chamaram sua verdade de A verdade. Para o imoralista, a luta deve ser constante. Nem paz, nem o aniquilamento do perdedor, pois ambos fazem a luta cessar.

Se a moral suprime aquilo que é diferente de si mesma, então não é a diferença o ponto exato a se potencializar? A afirmação da vontade de potência como processo de diferenciação, como o processo de vir-a-ser. Como afirma Nietzsche (ZA, *De velhas e novas tábuas*, §3), "o homem é algo que tem de ser superado, — que o homem é uma ponte e não um fim: declarando-se bem aventurado por seu meio-dia e entardecer, como o caminho para novas auroras". Portanto, o homem como uma ponte para o *Übermensch* é um processo de diferenciação — um devir.

4.3 Criatividade ética

Mas como devir? Como fazer luzir a Aurora? Como vislumbrar a diferença que há no mundo? Devemos nos manter cautelosos quando pensamos

especulativamente sobre os valores, uma vez que os valores que elencaremos delinearão nossa nova ética. Portanto, como pensar uma ética pós-moral? De acordo com Nietzsche, a vontade de potência seria a resposta. Mas antes, o criador é o destruidor. Aqui está uma proposição: promovamos o questionamento e julgamento dos valores morais vigentes e nos atrevamos a alçar devires para além de nossas amarras morais. As perspectivas seriam muito mais interessantes e numerosas.

Os imorais prejudicam a tradição. Seus atos são um lembrete de que é possível agir de outra forma. Mas não é isso criar? “Em todos os estados originais da humanidade ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (NIETZSCHE, A, §9). Conforme argumenta Medrado (2020), o compromisso com a pauta imoralista de Nietzsche, no seu período chamado de filosofia do espírito livre, é de um combate à cultura da punição. Já no último período de sua filosofia, o problema tratado por Nietzsche são as condições de cultivo dos tipos de exceção.

É dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual*: são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o diverso. Inúmeros seres desse tipo sucumbem à própria fraqueza, sem produzir efeito visível, mas em geral, sobretudo se têm descendência, afrouxam e de quando em quando golpeiam o elemento estável de uma comunidade (NIETZSCHE, HHI, §224).

De acordo com Nietzsche (A, *Livro II*, §98), por exemplo, uma pessoa considerada criminosa, uma vez que violou uma regra moral, pode ser considerada boa posteriormente, quando o paradigma moral mudar. E há um outro ponto positivo acerca disto: esta pessoa trabalhou no sentido de uma inovação no pensamento ético. “Mudança da moral. — Há uma contínua transformação e elaboração da moral — ocasionada pelos crimes com desfecho feliz (entre os quais estão, por exemplo, todas as inovações do pensamento moral)” (NIETZSCHE, A, *Livro II*, §98). Para Nietzsche (A, *Livro I*, §20),

Todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como homem mau: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; — a história trata

quase exclusivamente desses homens maus, que depois foram abonados, considerados bons!

Homens médios de todas as épocas podem nos acusar de criminosos, imorais, depravados, malfeitores e mesmo loucos. No entanto, como aponta o imoralista, apesar da moral, “sempre irromperam idéias, valorações, instintos novos e divergentes, isso ocorreu em horripilante companhia: em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova idéia” (NIETZSCHE, A, *Livro I*, §14). Seja na instauração de novas leis, na constituição de novos hábitos e até mesmo na inovação artística, aqueles que assim procederam foram tomados como loucos. Frequentemente, a novidade é acompanhada de um pouco de loucura. A novidade na ética, portanto, é acompanhada de um pouco de imoralismo.

O escravo, por outro lado, é o *bonhomme*. O homem médio. Mas, em realidade é que, de certa forma, aqueles que são considerados bons são estúpidos (NIETZSCHE, BM, §260). “Os bons – eles não *conseguem* criar: eles são sempre o começo do fim: — eles crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas, eles sacrificam *a si mesmos* o futuro — eles crucificam todo o futuro dos homens!” (NIETZSCHE, ZA, *De Velhas e Novas Tábuas* XXVI). Conforme Deleuze (1976), o criador de valores é inseparável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: um crítico da moral vigente, da baixez, dos valores decadentes. A moral dogmática não deixa espaço para o novo, para a criação. O divergente, portanto, opõe-se a essa moral, resiste criativamente; ele é um inventor, um criador.

Toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade (NIETZSCHE, A, *Livro II*, §164).

Nietzsche (GC, §374) acha ridículo aquele que acredita que só a partir de seu ângulo é possível ter perspectivas. Ora, não podemos ver além da nossa esquina. Este é o motivo de não haver qualquer universalidade no imoralismo, pois as condições imoralistas são distintas para cada perspectiva. “Perspectiva, a condição básica de toda vida” (NIETZSCHE, BM, *Prólogo*). As perspectivas

estão sempre atadas a avaliações. Avaliam-se até mesmo os processos orgânicos. O imoralismo, portanto, depende da interpretação. Assim, Nietzsche afirma uma ética da experimentação. Uma ética da pluralidade de vontades de potência. Afinal, conforme Müller-Lauter, a vontade de potência só existe mediante a “multiplicidade de vontades que se contrapõem umas às outras” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 70).

A vontade é a libertadora das prisões que homem médio constrói. “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (NIETZSCHE, ZA, *Da superação de si mesmo*). A ação moral, muito pelo contrário, é inimiga da vida singular. Ela ordena que sacrifiquemos aquilo que temos de mais singular. É assim na vida, bem como na filosofia. Para o imoralista, os filósofos “não devem mais deixar que lhes presenteiem os conceitos, nem somente limpá-los e aclarara-los, mas antes de tudo que comecem a *fazê-los, a criá-los*”³³ (NIETZSCHE, FP, 34 [195] abril/junho de 1885). Na vida, temos que saber criar para além das instituições que a moral estabelece. Afinal, nós, os filósofos do futuro, “*queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!*” (NIETZSCHE, GC, §335).

É necessário criar as condições para que espíritos livres floresçam. Segundo Foot (2002), quando Nietzsche critica a moral, ele critica a ideia de que a moral deve se aplicar aos seus tipos escravos bem como a tipos superiores. Para a filósofa britânica, Nietzsche era um aristocrata. No sentido de que sua ética traz em si um egoísmo estético. Esse egoísmo está interessado na invenção de um humano superior, o *Übermensch*, a obra de arte nietzschiana por excelência. Cameron (2002, p. 43, tradução nossa) sustenta essa ideia quando afirma que a ética nietzschiana é vitalista e “está enraizada em uma noção de florescimento humano. Sua preocupação ética é com a produção de seres humanos exemplares”³⁴. E esse ser humano superior não se contenta com os modelos identitários, com a moral e nem mesmo com a história. Ele cria para

³³ “ellos ya no tienen que dejar que les regalen los conceptos, ni sólo limpiarlos y aclararlos, sino ante todo harcerlos, crearlos”

³⁴ “Nietzsche’s ethics is rooted in a notion of human flourishing. His ethical concern with the production of exemplary human beings is a persistent theme throughout his philosophical career” (CAMERON, 2002, p. 43).

além desses elementos, pois afirma a vida, a vontade de potência e, portanto, a diferença.

Nietzsche afirma que a moral é um instinto de negação da vida. “Há de se aniquilar a moral para liberar a vida³⁵” (FP, 7[6], Final da 1886/primavera de 1887). Logo, apenas uma sociedade liberta da moral poderá fazer florescer o *Übermensch*. Para Lipovetsky (2005), uma sociedade pós-moralista quer dizer uma “sociedade que se nega a inscrever em caracteres de bronze os supremos deveres do homem e do cidadão ou a entoar hinos de exaltação à renúncia pessoal” (LIPOVETSKY, 2005, p. 185). No entanto, isso não significa dizer que os objetivos morais desaparecerão. Com a moral do dever em declínio, uma nova ética emerge. A ideia de que a Terra está em perigo de morte também impõe um novo elemento a essa ética. Propõe uma dimensão imediata a mesma. Afinal, diferente de pensar apenas em como bem viver no mundo, é necessário se perguntar como fazer bem viver o próprio mundo. Afinal, se não aprendermos, será o fim. “Ou o século XXI será ético ou não será nada” (LIPOVETSKY, 2005, p. 185).

 senhor, homem médio, coloca em risco a vida futura do planeta. A luta contra a moral só se mantém em curso porque o senhor não abre mão de seu dogmatismo. Por sua causa, os fundamentalistas tomaram conta de Belmar. O Estado institucionalizou sua opressão. E o capital destrói todos os dias o único mundo concreto.

É chegada a hora anunciada por Nietzsche (EH, *Aurora: Pensamentos sobre a moral como preconceito*, §1): “em uma *tresvaloração de todos os valores*, em um desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito”. A genealogia nietzschiana aliada ao seu imoralismo é um exercício de perspectivismo, uma interpretação que abre possibilidade para novas visões de mundo sem privilegiar uma à outra. Nietzsche denuncia que pressupostos morais prejudicam o conhecimento, pois eles estabelecem o que e como pensar. É necessário que abandonemos a ambição metafísica de um mundo uno, de uma vontade de verdade, de uma moral absoluta. Tal ambição “preferirá sempre um punhado de

³⁵ “Hay que aniquilar la moral para liberar a la vida”.

‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (NIETZSCHE, BM, §10). Para o imoralista, “isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (NIETZSCHE, BM, §4).

A fim de esboçar uma nova ética pós-moral, o imoralismo se mostra uma estratégia interessante, pois argumenta que a ética não deve ser modelada muito menos modeladora. Não deve enquadrar-se, mas diferenciar-se; potencializar-se. Considerar a vida enquanto potência criativa. Enquanto diferença. O imoralismo é um ato de desobediência diante das leis morais. Esta ética, portanto, virá a ser desobediente; desertora. Há algum tipo de prudência no imoralismo? Justamente a sua composição. O não se tornar moral. Não condenar e suprimir a diferença. A campanha de Nietzsche contra a moral consiste em uma ativa dessacralização dos valores. Trata-se do Crepúsculo dos ídolos. Nada afirmar com dogmática certeza. Nada tomar como modelo. Uma prudência muito diferente da *phronesis* de Aristóteles, que visava justamente “resolver a diferença” forçando-a a caber no conceito em geral, do qual ela é independente. Este ato explicitava justamente uma vontade de manter os valores, o senso comum e o *status quo*.

Se tomarmos transgêneros e pessoas de gênero fluido e não-binário como exemplos, é possível vermos o imoralismo atuando em plena luz do dia. Seguindo a linha nietzschiana, essas pessoas resistem à heteronormatividade e à heterossocialidade, como modelos morais, quando afirmam uma vida ética diferente, para além do modelo binário que diz que homens são aqueles que nasceram com um pênis e mulheres aquelas que nasceram com uma vagina. Eles vivem além da moral como modelo dogmático e mostram que novas possibilidades de vida ética são possíveis. Não se pode ver a beleza que seres esplêndidos como Buck Angel³⁶ podem despertar? Transgêneros e pessoas de gênero fluido e não-binário são criadores de novas éticas. O Louco, o criminoso, o *queer*, o desertor, o imoralista, eles trazem à luz a novidade. E é isso que a criatividade na ética propõe: a criação de novos povos, novos modos de

³⁶ Estrela pornô e ativista dos direitos LGBTQIA+. Buck Angel é um homem transgênero que manteve seu órgão sexual de nascimento, uma vagina.

existência. A vontade de potência é uma vontade de gerar. Uma vontade de criatividade. Múltipla e mutante. Uma vontade de diferença.

CAPÍTULO 5. A FABULAÇÃO COMO ESTRATÉGIA FILOSÓFICA

Uma filosofia ancorada na verdade? Que pretensão, homem médio! Como poderia um filósofo, de maneira arrogante, apreender o verdadeiro? O Bem? O moralmente correto? Seria ele o detentor do conhecimento? O único que consegue enxergar o sentido da vida e do universo? Que mentira! Bom, sabemos que todos mentimos. Uns fingem que não, mas nós sabemos. Já os desmascaramos. Um livro de filosofia como há muito tempo se fez já não é mais possível. Não se pode mais aspirar ao verdadeiro, afirmando que este é o fim último do pensamento, como se a falha razão humana pudesse alcançar aquilo que é bom, que é justo, que é ideal. O velho estilo está morto. Um livro de filosofia, como nos diz o filósofo da diferença, deve ser como um romance policial ou uma espécie de ficção científica. Ele é uma ficção. Potência do falso. Um livro imaginário, fingido.

A busca por novos meios de expressão filosófica empreendida por Nietzsche se mostra necessária agora que a verdade e a moral moderna se revelam, explicitamente, em ruínas. Ademais, com o imoralista, descobrimos que a filosofia se faz no intempestivo. Contra este tempo e a favor de um tempo por vir. Ela não descreve aquilo que está dado ou que foi pensado. É criadora. Inventa conceitos que remetem a problemas reais, a situações reais. E, às vezes, o real é insuportável. Como parece ser Belmar.

Mise-em-scène 5

Neste ensaio, trata-se a potência da faculdade fabuladora como estratégia filosófica. Parte-se do seguinte problema: como vislumbrar uma nova Belmar para além dos contornos morais fascistas que tomaram conta do discurso? Para tanto, é na filosofia do francês Gilles Deleuze e de dois de seus intercessores, Friedrich Nietzsche e Henri Bergson, que se encontram os rastros para um argumento que responda ao referido problema. Com a finalidade de realizar tal empreendimento, inicialmente, distingue-se uma vontade de potência afirmativa

e múltipla de uma vontade de poder fascista, que teme a diferença. Argumenta-se que o Fascismo possui uma moral e que esta estabelece preconceitos e inimigos. Então, discute-se a crítica de Nietzsche ao ideal de verdade, bem como sua crítica à primazia do pensamento racional sobre o artístico, elencando, com base nas potências do falso de Deleuze, a capacidade do humano de criar falsas imagens, um poder criativo capaz de relacionar intimamente a filosofia à prática artística. Em seguida, toma-se o conceito bergsoniano de fabulação como estratégia filosófica de resistência, uma faculdade visionária capaz de chocar o pensamento para além do contorno moral, criando novas éticas e modos de existência. Em terceiro, discute-se o plano de composição da arte, conceituado por Deleuze, em relação à sua ética da composição de corpos. Então, ensaia-se sobre a composição de uma vida tomada como obra de arte, por meio de Nietzsche e Camus. Ao final deste empreendimento, como exercício de resistência criativa, a fabulação toma forma.

5.1 Tirania moral

Que momento entristecedor vivemos! Afetos tristes nos rodeiam, nos transpassam, cerceiam nossas vozes e tentam tapar nossos olhos... Este contorno moral que se apoderou da república de Belmar tem obviamente traços fascistas. Um tecido canceroso, que se apodera de tudo, bloqueando toda a circulação de signos, pois não pode suportar a fabricação do outro (DELEUZE; GUATTARI, 1980). Esta moral infestou todos os cantos do país e seu fedor é insuportável. O perigo do fascismo está em seu *modus operandi*. Ele se espalha de maneira contagiosa. Para Deleuze e Guattari (1980, p. 261, tradução nossa), o fascismo opera desta forma, pois “é inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a um outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos³⁷” num Estado fascista. Há fascismos de bairro, cidade, de partido, fascismo jovem. Microfascismos, ou seja, micro buracos negros que se comunicam antes de ressoarem num grande buraco negro central generalizado.

³⁷ « (...) est inséparable de foyers moléculaires, qui pullulent et sautent d'un point à un autre, en interaction, avant de résonner tous ensemble » (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 261).

Para que se possa entender melhor essa perspectiva sobre o fascismo, é necessário que se estabeleça uma distinção entre potência e poder. Conforme Deleuze (1996b), enquanto o poder impede a potência do outro, a potência é causa de si. O poder, como a moral escrava, portanto, despota a potência do outro. Possui a finalidade de dominá-lo. De colocar-se acima dele. Apropriar-se dele. Para o francês, impedir alguém de fazer o que pode é o que constitui a maldade. O poder é o mais baixo grau da potência. Não há potência ruim, apenas poderes maus. O francês argumenta que todo poder é triste, uma vez que este sempre obstrui a efetuação de uma potência. “O poder sempre separa as pessoas que lhe estão submissas, separa-as do que elas podem fazer (...) O poder é sempre um obstáculo diante da efetuação das potências” (DELEUZE, 1996b). A potência, entretanto, afirma-se em si mesma; por si mesma; para si mesma. Trata-se de uma força ativa, afirmativa. Uma força de vida. Acima de tudo, criadora. Quando cria, afirma aquilo que não está dado, o desconhecido, o múltiplo, a diferença.

O fascismo não é justamente o poder a se exercer? O fascista é o aniquilador da diferença. Para a anarquista ítalo-uruguaia Luce Fabbri (2020, p. 32), trata-se de “um esforço desesperado para conservar o poder contra qualquer tendência de mudança”. O fascismo não pode suportar outros e seus mundos possíveis. Mesmo que este já seja extremamente poderoso, há também “um sentimento de inferioridade que leva a situar a luta no campo da violência física, ferindo adversários, que são ‘os outros’” (FABBRI, 2020, p. 30). O fascismo italiano foi o resultado do desejo das classes dominantes de se manter no poder. “O poder foi dado a Mussolini para defender os valores tradicionais: pátria, propriedade, ordem, família, religião, hierarquia, contra a ralé” (FABBRI, 2020, p. 25). A ralé, era o povo na rua a gritar “Queremos revolução! Viva o socialismo!”. Liderados por Mussolini, os fascistas emergiram contra o socialismo, como uma contrarrevolução preventiva. O fascismo teve como problema central a popularidade do socialismo na Europa, que teve na revolução francesa seu ponto de partida. Fabbri (2020, p. 11-2), inclusive, o conceitua como “um movimento conservador a serviço do patronato e fundamentalmente antissocialista”. O fascismo é um movimento de preservação da moral

dominante. As forças fascistas são forças reacionárias, que têm por finalidade excluir o diferente.

Preste atenção, homem médio! No dia 22 de novembro de 1921, seu velho *Duce* (apud FABBRI, 2020, p. 19) afirmou: “o fascismo é a criação mais formidável de uma vontade de poder individual e nacional”. Mas o que tem a ver a vontade de potência com o fascismo? A vontade de potência nietzschiana nada tem a ver com o fascismo. Trata-se de uma instrumentalização desse conceito. Na Alemanha do Terceiro Reich, por exemplo, tal conceito foi bastante corrompido para servir aos ideólogos nazistas, que viam na vontade de potência um motor político para a história, a vitória sobre aqueles que se opunham ao Nazismo, a vontade de potência como expansão imperialista. Na concepção dos nazistas, a vontade de potência sugere uma agressão, uma política de expansão perfeitamente ilustrada pela ascensão de Hitler ao poder (BRINTON, 1940). “E é aí que repousa inteiramente a organização nacional-socialista. É na submissão do rebanho à ‘vontade de poder’ do chefe” (REGO, 2016, p. 89). O documentário *Triumph des Willens*, ou o Triunfo da Vontade, dirigido por Leni Riefenstahl³⁸, é um dos filmes de propaganda política mais conhecidos da história. Tem como conceito orientador o triunfo de uma vontade de poder torpe, mostrando a grandiosidade do governo alemão e de seu ideal eugênico. Apesar das diferenças entre o fascismo italiano e o nazismo, “a natureza profunda dos dois fenômenos é a mesma: consiste na vontade de poder das forças sociais que dominaram por muito tempo e se sentiam ameaçadas de morte” (FABBRI, 2020, p. 22). Portanto, não é uma vontade de potência a vontade dos fascistas, mas uma vontade de poder. “Esta forma mórbida ou bestial da vontade de poder consiste no desejo individual de dominar os demais, no prazer, muitas vezes sádico, de dobrar a vontade alheia, de pôr o pé sobre as cabeças alheias inclinadas”³⁹ (FABBRI, 2000, p. 51, tradução nossa). Diferenciamos a vontade de potência nietzschiana, afirmativa e múltipla, da vontade de poder fascista,

³⁸ Cineasta alemã e figura importante para a construção imagética nazista e a propaganda de seus ideais.

³⁹ “Esta forma morbosa o bestial de la voluntad de poder consiste en el deseo individual de dominar a los demás en el placer, muchas veces sádico, de doblegar la voluntad ajena, de poner el pie sobre las cabezas ajenas inclinadas” (FABBRI, 2000, p.51).

uma vontade escrava, que teme a diferença, que quer a despoticização do outro e a conservação do seu próprio poder.

Para Benito Mussolini (2019), o fascismo é expressão da verdade. Ele é universal. Um tanto familiar, certo? Para que o fascismo exista é necessária uma lei ou código moral. O Fascismo “vê não apenas o indivíduo, mas também a nação e o país; indivíduos e gerações unidos por uma lei moral” (MUSSOLINI, 2019, p. 14). O fascista tem uma vida austera e religiosa. Toda a vida é regida por forças morais. Para o *Duce*, não se trata de uma doutrina completamente elaborada, mas de uma fé.

Segundo Mussolini (2019), portanto, a vida fascista é regida pela moral, pela verdade. E quem decide o que é moral e o que é verdade? O Estado. “A pedra fundamental da doutrina Fascista é sua concepção de Estado, da sua essência, suas funções e seus objetivos” (MUSSOLINI, 2019, p. 33). Aqui vemos o ovo da cobra hegeliana. O Estado é quem torna o povo consciente de sua união moral. Ele é uma força espiritual, pois soma todas as manifestações da vida moral. E assim, ele deve estabelecer as regras de conduta, bem com a disciplina. O Estado é absoluto. Indivíduos só são admitidos enquanto estão dentro do Estado. Ele limita as liberdades inúteis ou nocivas. Preserva somente aquelas que são essenciais. O juiz dessas liberdades deve o ser o Estado. Para o italiano, o Estado Fascista é desperto e tem vontade própria e, por essa razão, ele é moral. De acordo com Mussolini (2019, p. 36), o fascismo é revolucionário “no campo ético, pela necessidade de ordem, disciplina, obediência aos ditames morais do patriotismo”. Estes são os valores que o fascismo funda, ensina e promove.

O fascismo convence o homem médio de que a sociedade precisa ser salva de um declínio moral. Ele fala de um tempo ideal. “Em uma origem idílica em nosso reino, tudo eram flores, até que com o correr dos tempos os inimigos ali se infiltraram e produziram uma decadência ética, um declínio moral e uma degeneração sexual” (PIOVEZANI, 2020, p. 196). Os inimigos são impuros, indignos, marginais. O fascismo institui uma polarização simplista entre nós, os amigos da pureza, os patriotas, e eles, os outros, inimigos da pureza.

A vingança de Hitler e dos alemães tinha como motor o ressentimento em relação à humilhação que a Alemanha sofreu na primeira guerra mundial, o

Tratado de Versalhes que impôs a ela a perda de territórios e pagamento dos prejuízos causados pela guerra. O ódio e a sede de vingança cresceram nos alemães e, como atesta Paschoal (2011, p. 219), “o ódio e a sede de vingança nascem do espírito do ressentimento”. Era nesse sofrimento originário que a vingança teve sua raiz psicológica. O sofredor busca instintivamente uma causa ou agente para o seu sofrimento (NIETZSCHE, GM, *Terceira dissertação*, §15). Diante disso, os judeus foram tomados como bode expiatório e culpados por todos os males pelos quais a Alemanha atravessava. Os argumentos eram de que os judeus faziam parte de uma “conspiração judaica mundial”, que monopolizavam a economia e os meios de comunicação. Eles eram responsáveis pela miséria econômica alemã durante a depressão no final da década de 1920 e começo da década de 1930. Hitler dizia também que os judeus tinham traído os alemães na primeira guerra mundial e que, portanto, eram responsáveis pela sua derrota. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (NIETZSCHE, GM, *Segunda dissertação*, §3). Aliado ao sofrimento “causado” por esse bode expiatório, os nazistas classificavam os judeus como uma raça inferior e defendiam um império germânico de arianos puros. Outros grupos eram também considerados impuros, como, por exemplo, os ciganos, os homossexuais, bem como os pretos e os deficientes físicos. Os supremacistas arianos não podiam aceitar a potência daqueles que eram diferentes deles e, portanto, buscavam suprimir essa potência. Conforme nos diz Nietzsche (GM), o escravo é um ressentido que, com uma prodigiosa memória calcada na dor aliada a uma sede de vingança, visa a despotencialização do outro, a aniquilação daquele diferente dele. Trata-se de uma tirania moral. De fazer curvar aqueles que são diferentes, as minorias, os outros.

Não lhe soa familiar, homem médio? Deixe-me colocar às claras então: “as minorias têm que se curvar às maiorias”. “As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem”. Ora, homem médio, o Messias é alguém que nunca nem disfarçou sua tirania moral. Sua vontade de oprimir, de massacrar o outro, de despotencializar sua potência, de excluir a diferença. Este senhor possui uma agenda de microfascismos, atacando minorias, estimulando

opressões e violência diariamente. Para ele, só há uma verdade, a que lhe diz respeito. Mas seria sua verdade compartilhada por todos? Seria melhor se as minorias se adequassem à maioria e, caso não o fizessem, fossem eliminadas?

Majorias ressentidas

É tirânico que exista somente a vontade da maioria. A maioria é o modelo e, frequentemente, não está em maior número. “A maioria supõe um estado de poder e dominação⁴⁰” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 133). Ela é aquilo ao qual deve se estar conforme. As minorias por sua vez – que, seguidamente, se apresentam em maior número – expressam o excêntrico, a criação e a novidade (DELEUZE, 2013). Elas não podem ser massacradas, pois, se forem, nunca haverá invenção, aquilo que está para além da estrutura moral, que traz novas possibilidades éticas. Emma Goldman (2008) reforça este discurso por meio de uma crítica à maioria, que ela chama de massa compacta: “sem ambição ou iniciativa, a massa compacta odeia a inovação mais do que tudo. Sempre se opôs, condenou e desprezou qualquer um que inovasse, que sugerisse uma nova verdade” (GOLDMAN, 2008, p. 124-5). Para a lituana, todo esforço para o progresso, para o conhecimento e para a liberdade emana das minorias e não da maioria. A massa compacta, muito pelo contrário, nunca lutou por justiça. Apenas suprimiu as vozes minoritárias, acorrentando seus corpos e marginalizando suas inovações. A maioria sempre desprezou, aprisionou, torturou e matou as minorias.

O fascismo é uma ideologia direcionada à maioria. Tanto o fascismo de Mussolini como o Nazi-fascismo de Hitler apelaram para signos identitários, signos que se identificam com a maioria. A pátria, a nação, a família. Ambos também tomaram minorias como bodes expiatórios. Essas minorias são inimigas da nação. Assim, a moral fascista interpreta o massacre dessas minorias como um ato patriótico. Goldman (2008) chama atenção para a formação de minorias inteligentes. Para a lituana, um processo em favor do bem-estar social e econômico só se dará por meio da organização, zelo e determinação de minorias

⁴⁰ «La majorité suppose un état de pouvoir et de domination» (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 133).

inteligentes. Apenas minorias inteligentes serão corajosas e eficientes para derrubar a tirania moral das maiorias.

E quem compõe a maioria, homem médio? O participante do modelo Que não sabe criar, somente seguir. O homem medíocre. Wilhelm Reich, psicanalista austríaco, fala em seu livro *Escuta, Zé Ninguém!* de um homem que dança conforme a música, que abre mão de qualquer singularidade. "Conhece Hitler melhor que a Nietzsche" (REICH, 1974, p. 26). Aliás, este é o homem que seguiu não só a Hitler, mas também Mussolini, Franco, Mao e Kin-Jong-Sung. Este é o homem que segue hoje o Messias. Que grita "mito" a plenos pulmões diante de um novo *Führer*. "Foi-te oferecida a escolha entre a exigência de superação do *Übermensch*⁴¹ de Nietzsche e a degradação do *Untermensch*⁴² em Hitler. Berrando "Viva", escolheste o *Untermensch*" (REICH, 1974, p. 62). Aqui em Belmar, confundiram o *Übermensch* com o poder sobre os outros e não com a potência de si próprio.

Para Reich (1974), homem médio, seus gritos paralisam a sua natureza criadora. Você é daqueles que preferem o simples; prefere a palavra única: ditadura. Ressentidos não sabem criar, podem apenas seguir. Mas tudo bem, para o Estado, não é preciso criar, muito menos pensar. É preciso ter fé. É a fé que instrumentaliza a massa. A massa não é o povo sem Estado como pensava Hegel, mas um povo cego pela moral que o Estado impõe. É o povo que tem fé no Estado. Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche (BM, §186) argumenta que a fé é o problema da "ciência da moral". Afinal, não é estranho que, na chamada ciência da moral, o próprio valor da moral não é colocado em questão? O imoralista afirma que os filósofos antes dele tinham tomado a moral como dada. Aquilo que os filósofos chamavam "'fundamentação da moral", exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua Fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la" (NIETZSCHE, BM, §186).

Em sua obra seguinte, *Genealogia da Moral*, Nietzsche (GM, *Primeira dissertação*, §10) denuncia que os escravos passaram a dominar quando o ressentimento passou a criar valores. Pois então lhe pergunto, homem médio!

⁴¹ Além-do-homem.

⁴² Termo nazista que se dirigia a quem era considerado "subhumano".

Não seria a criação do Estado justamente uma forma de proteger os fracos daqueles que são fortes? O rei do povo faminto? Os morais dos imorais? O Estado é um mecanismo de defesa moral. Ele é, em sua concepção, reacionário. A partir dele, o ressentido elege inimigos, estabelecendo uma dialética do bem e do mal, na qual ele mesmo é o bom e o outro é o mau.

Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si própria, a moral dos escravos opõe um "não" a tudo o que não lhe é próprio, que lhe é exterior, que não é seu; este "não" é o seu ato criador. Esta mudança no olhar que mede os valores, essa direção necessariamente exterior, ao invés de ser para si, é próprio do ressentimento: a moral dos escravos necessitou sempre de um mundo oposto, exterior; necessitou, falando psicologicamente, de estimulantes externos para entrar em **ação**; a sua ação desde a profundidade é uma **reação** (NIETZSCHE, GM, *Primeira dissertação*, §10, negrito do autor).

Para Nietzsche (EH), é mister que questionemos o valor dos valores morais, porque a moral estabelece as condições em que o futuro da humanidade se desenvolve. Se os valores morais são considerados dados e absolutamente verdadeiros, a moral é tomada como pré-existente, como se tivesse sido estabelecida por uma entidade divina (NIETZSCHE, GM; BM). Não há moral mais perniciosa que uma dogmática impositora de valores. Uma moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata o belo pluralismo presente na vida (NIETZSCHE, A). Não se pode mais, portanto, querer unicidade e universalidade moral. Este, como anteriormente explicitado, foi o fracassado projeto moderno de atribuir objetividade à moralidade por meio da razão. O discurso racional não foi e não é capaz de chegar à essência das coisas ou dar unidade às perspectivas (NIETZSCHE, VM). É preciso a inserção de novos elementos para a filosofia.

5.2 A estratégia fabulatória

O imoralista argumenta que o que as palavras contam nunca é a verdade. Aliás, se fosse, não haveria sentido a existência de tantas línguas. O homem, no entanto, dá nome às coisas como se pudesse apreendê-las. Acredita saber algo acerca das próprias coisas quando fala delas, pois assim as nomeou. Confia que

sua verdade, tão demasiadamente humana, é verdadeira, pois assim a concebeu (NIETZSCHE, VM).

Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém em um único ponto sequer que fosse "verdadeiro em si", efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem (NIETZSCHE, VM, p. 40).

Para Nietzsche (VM, p. 33-4) “nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais”. As verdades humanas mostram apenas as relações humanas com as coisas. A “coisa em si”, conforme Nietzsche (VM, p. 31), “é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se”. O imoralista concebe a verdade como um exército de mentiras. Nada além de metáforas, metonímias e antropomorfismos. Um composto de relações humanas realçadas poética e retoricamente e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e até obrigatórias.

As verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, VM, p. 36-7).

A fé na ideia de que o mundo está dado é, para Nietzsche (GM), uma manifestação da doença do ressentimento, uma confissão de impotência. A vontade de verdade, portanto, é a impotência da vontade de criar. “— A vontade de verdade requer uma crítica — com isso determinamos nossa tarefa —, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...” (NIETZSCHE, GM, *Terceira dissertação*, §24). Para o imoralista, “*com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, *Como o ‘Mundo Verdadeiro’ se Tornou Finalmente Fábula*, § 6). Buscamos tanto tempo por uma suposta verdade que nunca alcançamos. Assim, esquecemos da vida, de afirmar a vida em sua vontade de potência, sua potência criadora. Ora, homem médio, se a moral não possui critérios para se afirmar universalmente, muito menos dogmaticamente,

ela não pode ser fundamento de uma suposta verdade. Aliás, toda verdade é criação. É antropomórfica de fio e pavio (NIETZSCHE, VM). Mas como superar a imagem dogmática do pensamento? A de um pensamento prescritivo, doutrinário, excludente. Se a filosofia não pode mais ser a busca por uma suposta verdade, então ela também não pode, de maneira prepotente, conferir absolutez a qualquer verdade que seja. Pode somente, por meio de seus conceitos, criar outras possibilidades para a vida e o pensamento. Pode, assim como fazem as artes, liberar a vida das prisões humanas.

Uma filosofia do futuro pode dizer que outro mundo é possível. Nietzsche o fazia quando propunha o vislumbre de uma dimensão mais visceral por meio de seus aforismos, que não são a mera expressão da palavra, mas se projetam para além dela, abordando aquilo de inexplorado na mesma. Os aforismos transcrevem forças do fora e, assim, desterritorializam a representação. E o que dizer de seu Zaratustra? Sua narrativa poética estabelece personagens conceituais e fornece a seus leitores uma apresentação extremamente singular de conceitos. Abandonando a razão clássica e o seu ideal de representação, Nietzsche faz emergir um mundo de fluxos e diferenças livres. O impulso artístico devolve ao filósofo sua potência criadora. Mas, dessa vez, não é o verdadeiro ao qual se deseja aspirar, mas ao falso.

Afinal, como resistir senão por meio da arte? O Messias glorifica uma moral tirânica escancaradamente, estimulando ódio e intolerância. Sabe-se, por meio de Deleuze (1996b), que para resistir é necessário criar para além das tiranias humanas, pois resistir é criar. O francês também diz que é mais fácil para os artistas entender a resistência. A arte é o que resiste “à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha” (DELEUZE, 2013, p. 219). É a libertadora das prisões que o homem constrói. Potência criadora de novos mundos possíveis e pode, portanto, ser estratégia de resistência.

A arte pouco tem a ver com a memória. Se a obra de arte é um monumento, ela é de um tipo diferente, pois não comemora um passado. Ela “é um bloco de sensações presentes que conservam por si mesmas, pois sustentam-se sozinhas. O ato do monumento, portanto, não é a memória, mas a fabulação” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 218). Segundo Deleuze (2005a), a fabulação nasce das potências do falso; a capacidade do ser humano de criar

falsas imagens, substituindo memórias por imagens-fábula. Mas isto não é de maneira alguma pernicioso em si mesmo. Conforme Nietzsche (VM), a própria noção de verdade é uma construção moral, pois ela sempre pressupõe uma moral, um conjunto de ilusões que estão conforme uma convenção consolidada. É nada mais que mentira contada em rebanho. Nietzsche toma a arte como a mais alta potência do falso, pois, em oposição à vontade de verdade, glorifica uma vontade de ilusão (FORNAZARI, 2010). Glorifica o reino dos simulacros.

A simulação é o próprio fantasma, isto é, o efeito do funcionamento do simulacro enquanto maquinaria, máquina dionisíaca. Trata-se do falso como potência, *Pseudos*, no sentido em que Nietzsche diz: a mais alta potência do falso. Subindo à superfície, o simulacro faz cair sob a potência do falso (fantasma) o Mesmo e o Semelhante, o modelo e a cópia. Ele torna impossível a ordem das participações, como a fixidez da distribuição e a determinação da hierarquia. Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas. Longe de ser um novo fundamento, engole todo fundamento, assegura um universal desabamento (*effondrement*), mas como acontecimento positivo e alegre, como *effondement* (DELEUZE, 2007a, p. 268).

Toda inovação filosófica requer uma quebra com seu passado, uma superação, uma declaração de ruptura. Uma nova ideia introduz uma alternativa. As potências do falso não se fundamentam em um modelo pressuposto de verdade. Sua potência deriva da força virtual da criação e de seu próprio devir, do qual emergem novos conceitos filosóficos, novos valores e narrativas. Trata-se de um procedimento nietzschiano. A vontade de potência substitui a vontade de verdade. "A vontade de potência é o elemento genético da ficção, na medida em que é constitutiva das ficções. É o elemento diferencial. Mas é também o que torna possível uma nova avaliação e uma nova ficção de forças"⁴³ (ROBINSON, 2008, p. 129, tradução nossa). Não se trata da ideia de que cada um possui a sua própria verdade. É mais que isso. É uma potência do falso que substitui, que supera a forma do verdadeiro, estabelecendo a simultaneidade de presentes impossíveis.

⁴³ "Will to power is the genetic element of fiction in that it is constitutive of fictions. It is the differential element. But it is also that which makes a new evaluation and a new fiction of forces possible" (ROBINSON, 2008, p. 129).

A arte é que nos permite falsear. A fabulação, portanto, combate a verdade modelo, ideal, uma versão dogmática e supostamente preexistente da verdade. As potências do falso rejeitariam qualquer suposta preexistência de verdade, logo, só nos restaria a criação. O homem verdadeiro está morto, bem como o mundo verdadeiro. Todo modelo de verdade arruinado, em favor de uma nova narrativa. O artista cria a verdade, pois ela não precisa ser alcançada ou reconhecida, reproduzida. A verdade é criada. “Não há outra verdade senão a criação do Novo” (DELEUZE, 2005a, p. 179).

Pois então, parte-se daqui para a criação de uma nova ética, a favor de um tempo e um povo por vir. Utópico? Para Deleuze (2013, p.219), “a utopia não é um bom conceito: há antes uma ‘fabulação’ comum ao povo e à arte”. Para o autor, é necessário que retomemos a noção bergsoniana para dar-lhe um sentido político. Propõe-se, portanto, uma estratégia fabulatória.

Retomando a noção bergsoniana de fabulação para dar-lhe um sentido político, Deleuze não só restitui toda a sua potência à arte, mas ao mesmo tempo a liberta dos compromissos assumidos com as filosofias da história, fazendo da mesma um problema de saúde (da saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura, como diria Nietzsche). Problema político da alma individual e coletiva, onde o artista, o escritor, o filósofo clamam por um povo do qual têm necessidade, e em cuja expressão uma gente dispersa nas mais diversas condições de opressão pode chegar a encontrar um vínculo aglutinante ou uma linha de fuga (PELLEJERO, 2008, p. 63).

Em *Duas fontes da moral e da religião*, o filósofo francês Henri Bergson (1978) argumenta que desde o surgimento das sociedades humanas há fatores irracionais necessários para uma certa coesão social, pois com a razão, o homem inventa faculdades que visam potencializar as individualidades, mas que rompem com o instinto social. Assim, surge o egoísmo, ausente em seres não-humanos. Como resposta ao egoísmo e seus perigos, a natureza estabeleceu uma espécie de “instinto virtual”: a função fabuladora. Tal função cria ficções contrapostas à representação racional, estabelecendo equilíbrio entre o social e o individual. O conjunto de ficções, para Bergson, constitui uma espécie de inteligência social complementar às inteligências individuais. Trata-se de uma faculdade visionária, que falsifica a memória, criando novas possibilidades. As

fabulações são representações coletivas alucinatórias, pois frustram nosso julgamento e a razão. Podemos chamá-las também de criação de mitos ou ficção. Belmar certamente soube criar seus mitos opressores e tirânicos que provocaram a alucinação e a completa deturpação das avaliações. Agora é a nossa vez.

De acordo com Bergson (1978, p. 103), o primeiro elemento irracional no qual a sociedade se apoiou para manter a coesão social foi a religião. “A religião primitiva, vista pelo aspecto que encaramos primeiro, é uma precaução contra o perigo que se corre, desde que se pense, de se pensar apenas em si”. A religião é uma defesa contra a inteligência, mas por meio dela o elo entre os indivíduos se restabelece. Posteriormente, a faculdade fabuladora passa a inventar outros elementos irracionais menos dogmáticos, como a literatura, o teatro e, mais tarde, o cinema.

A ficção, como diz Eduardo Pellejero (2016, p. 27), poder ser “uma forma essencial de interrogar a realidade, de reflexionar sobre o que se oferece aos nossos sentidos e estabelecer nexos onde não existia nexos algum”. Por meio da ficção pomos em jogo aquilo que está estabelecido, os hábitos e tradições. A ficção mostra que o mundo não é tão simples, que não há uma realidade objetiva, e que o desvelamento da realidade pelo discurso é uma mentira. A escrita fabulatória, portanto, abre espaço para discursos diferentes do imposto. Ela abre espaço para o inconcebível, o inverificável, multiplicando as possibilidades vida. Uma fabulação pode dismantelar aquilo que entendemos como verdadeiro, como real, como moral. Sua função é de turbulência, de nos alucinar, nos afetar intensamente. A linguagem de uma fabulação é ambígua e abre a discurso para variações inusitadas, não previstas e não autorizadas pela moral.

Entretanto, para fabular, é necessária uma emoção. Segundo Bergson (1978, p. 37), “criação significa, antes de tudo, emoção. Não se trata apenas da literatura e da arte”. É a emoção que dirige a inteligência no sentido da superação frente aos obstáculos. É a emoção que vivifica, que vitaliza os elementos intelectuais. Conforme o francês, qualquer pessoa engajada com escrita já esteve em posição de sentir a diferença entre uma inteligência que caminha sozinha e essa mesma inteligência quando queima com o fogo de uma única e original emoção. A emoção é capaz de se cristalizar e pode até mesmo criar

doutrinas éticas. A emoção, portanto, contribui grandemente para a gênese da disposição moral. Para Bergson (1978), a emoção está sempre ligada a uma representação, mas a precede. Confundimos a emoção com a representação, mas a emoção é sua potência. “Na verdade, a emoção precede toda representação, sendo ela própria geradora de idéias novas” (DELEUZE, 2008, p. 90). A emoção é, portanto, a criadora das fabulações. Se eficaz, opera como alucinação, contrariando o juízo e o raciocínio, faculdades propriamente intelectuais (BERGSON, 1978). A emoção é onde a linguagem falha, onde a razão falha, é abertura para o outro, diálogo com a diferença.

Há de se criar uma emoção! Uma emoção que toque as pessoas. Que as transforme e as inspire. A realidade se tornou muito pesada, muito cruel. A esperança de um povo unido se viu ruir nas atrocidades da segunda guerra, na escalada de Hitler ao poder e as massas assujeitadas. Há, portanto, na filosofia, a necessidade de acreditar no mundo de novo. Há de se inventar um novo povo. Não mais um povo homogêneo, uma maioria, mas um povo outro, minoritário, marginal, um povo por vir (DELEUZE, 2005a). Para Deleuze e Guattari (1992), um povo é criado a partir de sofrimentos que são comuns àqueles que o constituem. Um povo tem uma resistência comum. O povo resiste à morte, à servidão e à vergonha. Resiste ao intolerável. Ao presente insuportável. O filósofo e o artista são incapazes de criar o povo. O máximo que eles podem fazer é chama-lo com todas as suas forças. O fabulador é um agente coletivo - fermento, catalisador desse povo. Ele é interior ao povo. Forja enunciados coletivos, “como germes do povo por vir, e cujo alcance político é imediato e inevitável” (DELEUZE, 2005a, p. 264).

Conforme aponta Pellejero (2009), para o povo vir, falta algo que os agencie em comunidade. Eis o papel do fabulador, do fermento ou catalisador dessa comunidade. A prática fabulatória visa a liberação desse povo. Trata-se de provocá-lo a devir. De convocá-lo a insurgir. Assim, a fabulação é um ato que visa a destruir as prisões e valores, criando outras formas de se pensar a vida. Não se trata de uma esperança em outro mundo ou uma sociedade futura. Não se trata de um horizonte comum, mas de um questionamento da ordem, uma insurreição contra a norma, contra aquilo que está estabelecido, contra aquilo é tomado como moral, para que possamos criar novos possíveis, mais livres, mais

outros. “Não há política para o fim do mundo. Fabular não é uma utopia, mas a possibilidade de alcançar uma linha de transformação, através da expressão, em situações históricas que fazem aparecer toda a mudança como impossível” (PELLEJERO, 2009, p. 86). A fabulação não aspira à verdade ou ao universal. Ela aspira aquilo que é tomado como impossível e, assim, encontra sua potência de transformação. “Não é uma solução para tudo nem para todos (e esta é a sua debilidade), mas pode ser o único para alguns (essa é a sua potência). Não a arte (técnica) do possível, mas a arte (transformação) do impossível” (PELLEJERO, 2009, p. 86).

O senhor se prepare. Esse povo insurgirá! Transformarão o mundo, pois mudarão o que se entende por possível. Esses imorais serão os criadores de uma nova ética que irá superar as práticas moralistas da representação. Que pensará outrem como diferença. Debaixo do braço esse povo não trará bíblias, mas a fabulação de um novo por vir. Sua emoção, seu sofrimento, sua resistência. Aguarde os filósofos do futuro!

5.3 A arte de compor, viver e se revoltar

É necessário, entretanto, conceituar o plano em que a fabulação tomará forma. Assim como há um plano de imanência para o pensamento, há um plano de composição para a arte. De acordo com Deleuze e Guattari (1992, p. 247), “composição, composição, eis a única definição da arte. A composição é estética, e o que não é composto não é uma obra de arte”. Em um plano de composição, criam-se blocos de sensações. Estes compostos de perceptos e afetos. A fabulação, portanto, está intimamente relacionada aos perceptos e afetos. “A fabulação diz respeito à visão de perceptos e os devires de afetos⁴⁴” (BOGUE, 2010, p. 17, tradução nossa). Perceptos, no entanto, não são percepções e afetos não são afecções ou sentimentos. Perceptos são paisagens da natureza, um grupo de sensações e percepções, e afetos são devires não-humanos do homem; homem transformando-se em animal; eu tornando-me outro. Perceptos

⁴⁴ “*Fabulation concerns the vision of perceptos and the becoming of affects*” (BOGUE, 2010, p. 17).

como forças e afetos como devires são complementares. Os perceptos existem independentes daqueles que os experienciam, assim como os afetos nunca deixam de superar aqueles que são afetados por eles. A função dos perceptos é tornar sensível as forças invisíveis do mundo, as forças que nos afetam e nos fazem devir. Logo, a função dos afetos é devir (DELEUZE; GUATTARI, 1992). De acordo com Deleuze e Guattari (1992, p. 222), o artista “excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna”. Para a dupla francesa, a utopia não é um bom conceito porque mesmo quando oposta à história é ainda sujeita a ela. Já o devir, mesmo nascido da história, não pertence a ela. O devir, não tendo começo nem fim, apenas um meio, é muito mais geográfico que histórico. Ele escapa da história. Resiste porque cria. Assim, age contra o tempo, a favor de um tempo por vir.

Mas como compor a vida? Que tipo de vida e de pensamento o que criamos exprime? Como, de fato, devir-artista? Como criar uma ética artista? Deleuze, em seu livro *Spinoza – Philosophie Pratique*, propõe uma distinção entre moral e ética agenciando-se ao pensamento spinoziano. Para Deleuze (2002, p. 29), a moral é o sistema de julgamento de Deus. A ética desarticula tal julgamento. “Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos”. A oposição Bem/Mal, essencialmente moral, é substituída por uma diferença qualitativa dos modos de existência: Bom e Mau.

O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue (DELEUZE, 2002, p. 28).

A ética afirma o jogo, possibilita a mudança e a abertura, viabiliza, portanto, a diferença. Deleuze recusa modelos e afirma a composição de corpos. Enquanto a moral preocupa-se com julgamentos, louvor e culpa, responsabilidades e obrigações, sua ética se preocupa com a relações afetivas entre corpos de uma composição ou coletivo (BRYANT, 2011). A ética deleuziana

entende o mundo como um coletivo de diferenças e isso torna possível que outrem simplesmente viva sua diferença. Todavia, não é assim que a sociedade se constituiu. Não há ética em vigor. Vivemos um regime moralista. Em grandes, médias e pequenas escalas. O jogo humano é um jogo moral. Suas distribuições são sedentárias e necessitam de regras categóricas e dicotomias. “Esta maneira humana, esta falsa maneira de jogar, não esconde seus pressupostos: são pressupostos morais, a hipótese é a do Bem e do Mal, e o jogo é uma aprendizagem da moralidade” (DELEUZE, 1988, p.444). Foucault (1977) chama atenção, em seu prefácio à edição inglesa de *O Anti-Édipo* (obra de Deleuze e Guattari), para uma liberação das velhas categorias do negativo, a lei, o limite, a castração, a falta. Uma vida não-fascista libera a ação política de formas paranoicas, unitárias e totalizantes. Afirma o múltiplo, a diferença, o nômade, a potência. Desgarra-se do poder, do dogmático, do moral.

Não há um único modo de existência, supostamente verdadeiro e absoluto. Assim, cada ser pode inventar uma arte de viver. Ao invés de procurar fundamentos e ideais, a filosofia poderia explorar modos de existência. Fazer do humano um criador de sua vida, de seus valores. Em Nietzsche (GC), o *amor fati* é afirmação da singularidade, da existência autêntica. A aceitação de uma condição trágica, a do destino, do necessário. É confiar no devir e em sua potência. É afirmar seu poder criador. Afinal, se não existe nada além da vida, há de se concluir que ela merece o nosso amor. Amar o destino é encontrar a beleza naquilo que é necessário. É contribuir para que a vida se torne mais bela, mais potente. Aqui está imbricada uma relação entre vida e arte. Uma estética da existência.

A arte existe para estimular a vida. Ela torna a existência suportável. Desgarrar-se da moral, que despotencializa a vida e a torna pesada, assim, possibilita a projeção de uma vida mais livre, leve e dançante. Ao apostar na arte, Nietzsche aposta também no simulacro. Assim, empreende uma reversão do platonismo, uma batalha contra o mundo superior de Platão e suas verdades absolutas. Nietzsche combate uma filosofia que não assume seu caráter fictício, que toma a si mesma por absoluta, eterna e inquestionável. O imoralista afirma “que a arte tem mais valor que a ‘verdade’⁴⁵” (NIETZSCHE, FP, *maio/junho de*

⁴⁵ “que el arte es de más valor que la verdad” (FP, *maio/junho de 1888*, 17[3], §4).

1888, 17[3], §4). O artista lança um olhar para o mundo e, com esse olhar, desafia a realidade. Com sua arte, faz nascer uma nova realidade e, portanto, uma nova perspectiva de vida. Ele ousa destronar o deus-verdade até então imposto em favor de diferentes perspectivas.

Portanto, *amor fati* não é resignar-se. Não é se submeter ou se acovardar. Não é virar a outra face. Não é, definitivamente, dizer sim a tudo, inescrupulosamente. Não é dizer sim ao nacional-socialismo, ao genocídio, aos *Gulags*. Afinal, pode haver espaço para o homem médio na nova ética que desenhamos? Isso seria uma utopia. Devido ao caráter dogmático do homem médio, ele só poderia não ser uma ameaça a essa nova ética se ele deixasse de tomar sua moral como absoluta, portanto, se ele deixasse de ser um homem médio. O *amor fati* culmina em negar tudo aquilo que desvaloriza a vida, que a acusa e a condena. É amar a luta, a resistência. É amar a revolta. É dizer não como efeito de um sim mais belo e potente. “A arte como única força antagônica superior, contra toda vontade de negação da vida⁴⁶” (NIETZSCHE, FP, maio/junho de 1888, 17[3], §2).

Em sua obra *O homem revoltado*, o filósofo franco-argelino Albert Camus (1985, p. 104, tradução nossa) argumenta que “dizer sim a tudo supõe que se diz sim à morte⁴⁷”. É dizer sim ao opressor, àquele que quer nos eliminar. Em contraposição, o revoltado é alguém que diz não àquilo que diz não à vida. Camus argumenta que o *amor fati* culmina em recusar o que é detestável no mundo. Afinal, afirmar a vida passa por uma recusa da injustiça. O revoltado toma consciência de um processo que o subjuga e “opõe o princípio de justiça que está nele ao princípio de injustiça que ele vê em obra no mundo⁴⁸” (CAMUS, p. 1985, p. 42).

A revolta não aspira à verdade, ao universal, ao racional. Ela não pretende tudo resolver. E assim, ela pode pelo menos tudo enfrentar. Camus (1985) contrapõe o valor positivo da revolta ao ressentimento. Para o filósofo, a revolta libera fluxos furiosos. Na fonte da revolta há uma atividade superabundante. Ela

⁴⁶ “*El arte como la única fuerza antagónica superior contra toda voluntad de negación de la vida*” (NIETZSCHE, FP, maio/junho de 1888, 17[3], §2).

⁴⁷ « *Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre* » (CAMUS, 1985, p. 104).

⁴⁸ « *Il oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'oeuvre dans le monde* » (CAMUS, 1985, p. 42).

é potência; blasfêmia. Ela pergunta: longe do sagrado, do absoluto, é possível vislumbrar uma nova ética? O revoltado recusa a divindade e compartilha a sua luta. Camus (1985, p. 37, tradução nossa) mesmo o diz: “Eu me revolto, logo, nós somos⁴⁹”. A revolta, como a fabulação, é capaz de criar um povo. Aliás, a criação de um povo é a arte própria da revolta.

Para Camus (1985), o artista impõe uma transformação ao real. O que o artista realiza por meio de sua arte é a redistribuição de elementos do real, e isso se chama estilo. O artista é um revoltado, ou como diria Deleuze, um resistente, pois ele resiste ao mundo, transforma-o, dando a ele novos valores. Afinal, não seria isso resistir? Resistir às prisões que o homem médio constrói? O artista, bem como o revoltado, impõe uma resistência à realidade. De fato, ele se utiliza da realidade, mas a transforma, criando uma nova possibilidade para a mesma. Se ele nega algo, ele o faz para criar.

O mesmo Camus, durante a ocupação nazista na França, escreveu e publicou clandestinamente 4 cartas fictícias sob a perspectiva de um membro da resistência francesa. Nas cartas, o franco-argelino contrapõe o nacionalismo nazista ao amor pela justiça do resistente francês (CAMUS, 1991). As cartas foram compiladas pela primeira vez em 1945, mas permanecem atuais, inspirando novas resistências e revoltas. Camus, ao receber o prêmio Nobel de literatura em 1957, afirmou que o escritor não pode servir a quem faz a história, mas àqueles que estão sujeitos a ela. Afinal, a arte permanece dissidente pois se projeta fora da história. Está do lado dos fluxos, dos devires, da diferença. Os artistas agem contra o tempo. E por isso, eles permanecem intempestivos.

Camus escreveu cartas a homens que se renderam à moral fascista. Homens que seguiram seus messias. Incapazes de criar e motivados pelo ressentimento. Bem, homem médio, é chegada a hora de lhe escrever uma carta.

⁴⁹ « *Je me révolte, donc nous sommes* » (CAMUS, 1985, p. 37).

Carta ao Homem médio

Homem médio,

Escrevo-lhe, pois hoje me lembrei de uma crítica que o senhor me havia feito: "falta-lhe moral!". Pensei muito sobre isso. Durante pelo menos quatro anos. E hoje, após muita reflexão, digo-lhe que a moral é o seu problema, bem como o problema de Belmar. O senhor, provavelmente, me questiona: "como poderia ser um problema moral se hoje somos guiados por um homem de Deus? Escolhido por Deus!" O Messias, afinal, é um cidadão de bem, um homem como o senhor, homem médio! Mas não seriam todos os tiranos homens médios?

Ora, seu problema, bem como o dos belmarianos, é de ordem moral, pois a narrativa messiânica é assentada em uma moral bastante específica, mas que toma a si mesma como única e universal. Crê que sua moral é aplicável a todos os outros, como alguém que tenta insistentemente fazer caber uma estrela numa forma de quadrado. Este é o problema da moral! Seu dogmatismo. Sua suposta absolutez e universalidade! É prepotente! Impositora!

Bom, você conseguiu. Belmar se tornou enfim o reino da mediocridade. Uma sociedade de homens médios! Afinal, o senhor representa a maioria em Belmar, mas não só aqui. Sua personagem se repete em diferentes partes do mundo e em momentos diferentes da história. Seu rosto se modifica, mas seu caráter moralista, sua negação do diferente, sempre se mostra explícito, mais cedo ou mais tarde. O senhor, homem médio, é um ser mesquinho, que zela fervorosamente por valores já tão arraigados na sociedade. Recusa aquilo que diverge e, portanto, impossibilita a criação do novo. É um escravo do costume. Um patriota! Um religioso! O que sempre atira a primeira pedra!

Não, homem médio, não sou patriota como o senhor. Não tenho amor algum por linhas imaginárias traçadas por colonizadores e imperadores. Não tenho amor pelos símbolos nacionais belmarianos ou por qualquer governo que seja. Meu único amor é pela natureza deste lugar e por algumas pessoas e animais que aqui habitam. Não, homem médio, não sou religioso. Não creio em nenhum dos inúmeros deuses que aqui se inventaram, nem mesmo em messias ou salvadores. Mas não o condeno por ter uma crença. Também tenho uma.

Minha crença é no mundo e em seu poder de transformação. Há de fato algum problema moral no que creio? Ou seria o caráter imoralista de minha crença que tanto lhe perturba? O fato de que ela não se adequa a sua doutrina?

Eu, no entanto, mantenho a cabeça erguida, pois tenho amor pelo destino. Sei que mesmo que o senhor condene o meu imoralismo, estou propondo uma saída dessa prisão. Já o senhor, acima de tudo, é um ressentido. O motivo de seu ressentimento? Não sabe criar. Afinal, somente alguém incapaz de aceitar sua condição de criador quer seguir e não alçar-se a seus próprios devires. O senhor, homem médio, integra a massa compacta e manipulável. É parte do que Nietzsche, com desprezo, chamava: “rebanho”. Porque somente um ser medíocre, influenciável por forças reativas e moralistas, poderia eleger o Messias, que apresentava como aquele que salvaria a pátria diante de uma ameaça comunista e da corrupção. O herói que daria um novo rumo para a grande nação de Belmar. Como o senhor pôde ser tão simplista? Tão cego?

“Eu buscava a Verdade”, um dia, talvez dirás. “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará!” A verdade! A verdade! Que verdade é essa? De que adianta uma verdade que só causa sofrimento? De que adianta a verdade de uns sobre outros? A busca pela verdade traiu a felicidade, já dizia o alemão Adorno, bem como a história alemã. E olha que beleza é o mundo do ressentimento! Um mundo que somente homens médios e ressentidos poderiam construir. Homens impotentes, que não conseguem experienciar o devir. Sempre em busca de deuses, ídolos e heróis.

O senhor se lembra do dia em que a autoridade tomou posse? Ao som de Wagner, rodeado por centenas de homens com suas fardas brancas e ao lado de uma majestosa cruz, o Messias fez seu pronunciamento: “Eu, que hoje consolido minha posição como a mais alta autoridade da grande nação de Belmar, afirmo que o meu compromisso é com a verdade do Deus cristão. A República de Belmar, portanto, não será mais o governo dos degenerados. Daqui em diante, ninguém sai do caminho de Jesus. Cristo será soberano, rei de nossa pátria!”. O discurso foi seguido de uma oração.

Muitos acreditavam que isso não acabaria bem. E avisaram. Afinal, não passava despercebida a maneira autoritária de se portar do Messias. Aliás, era explícita como o sol. Como um dia quente de verão no inferno. O Messias

sempre se apresentou como um ser grotesco, medíocre, ignorante, covarde, preguiçoso, incompetente, corrupto, preconceituoso, dogmático, hipócrita, racista, um pilantra mentiroso, canalha, sorrateiro, rude, oportunista, grosso, machista, nojento, odioso e odiável. Foi um militar fracassado, que jamais teve qualquer participação expressiva em guerras. A única atividade a qual se dedicou durante toda a vida foi o parasitismo. Antes mesmo de tomar o poder, sua família já estava ocupando cargos altos no exército - cargos que lhe conferiram o título de general -, bem como posições de poder na maior igreja do país, a Deus Único e, principalmente, no extinto Congresso. Aliás, nenhum parlamentar sequer apareceu quando o Messias mandou um de seus filhos, acompanhado de um cabo e um soldado, fechar o Congresso no dia 18 de Brumário deste ano. No dia seguinte, o chefe da Suprema Corte foi assassinado “sob circunstâncias misteriosas”. Fato consumado, os membros do judiciário, alvos de alarmantes e infundadas acusações, se mandaram para longe de Belmar em seus jatinhos. Daí em diante acabaram as denúncias com direito à pizza e tapinha nas costas, bem como os pedidos de impeachment nunca acatados. Demonstrações públicas a favor de impeachment não adiantaram, pois não tiveram expressão suficiente e, bem, não havia mais parlamentares. A boiada passou...

Foi então que algo realmente inesperado aconteceu. O ex-presidente de Belmar, também conhecido como Salvador, foi linchado até a morte e em plena luz do dia. Seus ceifadores? Milicianos evangélicos, cidadãos de bem que agiram em nome de Deus e contra o comunismo. Salvador, no entanto, tinha grande apelo popular e protestos tomaram conta de Belmar. A foto de seu corpo circulou nas redes sociais e causou verdadeira indignação. Manifestantes atearam fogo em carros, prédios públicos e bancos em todo o território nacional, exigindo a punição dos responsáveis pela morte de Salvador. Neste dia, a sede da Deus Único, a majestosa Deus Único I, teve uma de suas torres incendiada por jovens *headbangers*.

O pânico moral estava instalado. O presidente, encolerizado, prontamente acionou as forças armadas e as milícias evangélicas contra os manifestantes “arruaceiros”, massacrando-os. Sangue correu pelas ruas de todo território. A mídia opositora, de fato, não perdoou. A capa de vários jornais trazia em destaque frases como “A ascensão de um tirano”, “A morte da democracia”,

“Exército nas ruas de Belmar”. Atentados a jornais se tornaram rotineiros. Dias de incerteza se seguiram...

E seguem. O que resta aos outros? O que nos é possível? O senhor e os seus acreditam que o Messias governa, pois foi escolhido por Deus, pois é um predestinado. Predestinado a reinar sobre a Terra. E, para infelicidade de todos, os senhores são a maioria. E as minorias se adequam ou então desaparecem, não é?! E assim a verdade do Messias reinou e continua a reinar. Sabe, Belmar já foi um bom lugar de se viver. Mas isso, há algum tempo, se foi. O mundo sem outrem é uma realidade, ao menos a olhos vistos. A moral do Messias foi imposta, instituída, institucionalizada, vigilada, cobrada. Sua obstrução foi estigmatizada, punida e eliminada. Só nos falta fazer dela um costume, para que se torne cada vez mais prazerosa. Como os belmariansos puderam se tornar tão indiferentes? Tão perversos? Como permitiram tamanha tirania? Simplesmente aconteceu.

Tudo isso começou com o senhor, homem médio. A tirania se instalou por sua culpa e isso só aumenta o seu ressentimento. Só lhe deixa mais doente. O senhor bem sabe: é um privilegiado representante da identidade e até hoje foi tomado, por si e pelos seus, como próximo ao modelo. Por isso, é incapaz de conceber a diferença por ela mesma, inapto para perceber a beleza dos mundos possíveis que outros expressam e a novidade que esta abertura desperta. O senhor construiu muros enormes e se enclausurou em sua própria moral quando o senhor a tomou como única e universal. O destino de outrem, daquele que subverte sua ordem, que questiona seus preceitos, que vive à margem de seus dogmas, é a eliminação. Sua vontade de sangue se escancarou. Assim, um tirano nasceu. E ele está lá, sentado em seu palácio, brincando com seu exército. Repito: não seriam todos os tiranos homens médios? Homens incapazes de ver a pluralidade, a multiplicidade de perspectivas que não a sua própria? Homens sempre prontos para esmagar aquilo que não é moral?

Basta! Preste atenção, homem médio! Não é à toa que as maiores crueldades de que temos notícia foram praticadas em nome de causas virtuosas, quando nações inteiras, assujeitadas, projetaram monstruosidades sobre as faces de seus inimigos. A morte de um grupo estigmatizado, monstruoso e imoral é prazerosa. É como eliminar uma barata ou um verme. Como solucionar um

problema; vencer o mal. Sob a tirania da moral, diferenças foram massacradas durante toda a história. A diferença, sempre segunda, sempre negativa em relação à identidade. A moral diz à diferença que ela não pode ser o que é, pois tal categoria não é possível. É indigna. Imoral. O que o senhor com desprezo chama “marginal”, é alguém que está para além dos modelos, das identidades, da moral. E, portanto, da verdade e do Bem! Este imoral deve ser calado; subordinado; enquadrado; exterminado. Ele se torna o estrangeiro que ‘quer roubar nossas mulheres e trabalhos’. O morador de rua que chama a sua atenção e que ‘não é bom para a imagem da cidade’. O indígena que ‘podia estar trabalhando e ganhando dinheiro’. E tantos outros que não se enquadram. Que não se deixam submeter.

O que fiz para lhe causar tamanho desprezo? O que não poderia ser feito! Afinal, como alguém poderia questionar a moral? Não seria isto imoral? Contra Deus? Tal ato, no entanto, acredito: será apenas o primeiro de uma insurreição. Ora, homem médio, depois de um cotidiano de ameaças à vida das minorias, de violência para com todos aqueles que são diferentes da norma, do modelo, da identidade... Que tivesse acontecido antes! Talvez assim não haveria também a fome.

Uma bandeira se hasteará contra sua tirania. Em oposição à bandeira branca da rendição, a negra da resistência. Resistiremos contra a moral e seus ideais identitários, sua vontade de verdade tirânica, contra qualquer tipo de opressão; a favor de tudo que é livre; da criatividade e da vida. Afinal, a criatividade é despertada nos desvios, nas linhas de fuga, na diferença, naquilo que, segundo a moral, não deveria ser, mas é. Eis-me aqui, homem médio! Criei-me como possível. Sou um mundo possível. E vivo para além de sua moral e identidade! E afirmo: o que o senhor teme é ver a justiça bater à sua porta e denunciar seus privilégios. Teme ver seu ponto de vista abalado pelas mais diferentes perspectivas. Teme o outro e seus mundos possíveis até então impossíveis. Teme uma concreta liberdade. Ver um mundo livre das prisões que o senhor construiu. Ver a arte de viver tomar o mundo e expor que outros modos de existência, mais livres e potentes, são realizáveis.

Não se engane, homem médio. Tenho flores no canhão, mas também pode haver uma bala. Afinal, tenho vontade de viver. E ao senhor, uma

advertência: prepare-se para a insurgência dos imorais! O que até então o senhor acreditou ser moral, natural e tradicional está prestes a cair. Por meio de um imoralismo afirmativo, traremos a ruína das instituições e tradições que sustentam o domínio da moral sobre as alteridades, da identidade sobre a diferença. Ousaremos questionar o que se entende por ético com a finalidade de criar outras e desobedientes possibilidades de vida. Trata-se de uma vontade de destruir os velhos valores e criar novos, de transvalorá-los longe de imperativos, da ordem, da moral. Munidos de um imoralismo afirmativo, experimentaremos vislumbrar a aurora de uma nova ética. Não seria essa a sutil tarefa dos filósofos do futuro?

Afinal, e se as margens insurgissem? Se uma insurreição se desenhasse a partir dos excluídos do sistema? Se minorias inteligentes, espíritos livres da moral, delineassem uma nova ética? Como ela seria? Como seríamos? Uma ética para além de qualquer moral, na qual outrem possa afirmar-se enquanto diferença. Um povo que se desenhe para além do Bem e do Mal. Um povo marginal, com uma resistência comum. Com um devir comum. Um povo e com ele a sua ética. Esse povo trará consigo um novo modo de existência: uma ética da diferença, que pensa o mundo como um coletivo de diferenças. Uma ética de todos os outros. O senhor, provavelmente diria que isto é um sonho. Ora, homem médio, não somos muito mais do que o que sonhamos. Há de se ter vontade, pois um mundo novo é possível, aqui mesmo e agora. Se para o senhor, a liberdade é liberdade de opressão do outro, eu lhe digo: a liberdade do outro estende nossas liberdades a um infinito de múltiplas possibilidades. Este povo insurgirá! Unidos contra a ditadura da unidade, pois seremos múltiplos. Seremos outros, de todos os cantos, de todos os mundos. E assim, os outros se farão ouvir!

De um povo e um tempo porvir.

CAPÍTULO 6. BANDEIRA NEGRA: ENSAIO DE UM ANARQUISMO POR VIR

Homem médio, diga-me honestamente, e se um poder executivo, com fortes tendências autoritárias, quisesse impor toda sua episteme, isto é, todo seu discurso moral à população? Repetindo incessantemente enunciados como "Deus fez o homem e a mulher" (uma imposição moral religiosa), "bandido bom é bandido morto" (uma imposição da moral capitalista não aos bandidos, mas aos pobres e pretos) ou "Belmar acima de todos" (uma imposição da moral de Estado), o senhor acataria sem pestanejar. É por isso que estamos aqui. Para vigiá-lo. Para impedir a sua tirania. A sua vontade de universalidade, de verdade, de identidade. A sua vontade de moral!

mise-em-scène 6

Estamos aqui para ousar perguntar "e se?" Afinal, e se pensarmos diferente? Se tivermos fé nem em Deus, nem no Estado e nem no dinheiro, mas na mudança? Na potência que o mundo tem de mudar. Se tivermos fé na anarquia? Neste ensaio, propõe-se tomar a diferença como fundamento ético. Argumenta-se que uma ética baseada na diferença pode conceber inovações éticas, inventar novos modos de existência e estabelecer relações sociais diferenciais, que saibam lidar com a alteridade sem aniquilá-la. Desenvolve-se a relação entre a anarquia coroada da diferença e o Anarquismo. Discute-se a crítica dos anarquistas à representação política e sua relação com a crítica dos pós-estruturalistas e de Nietzsche à filosofia da representação. Expõe-se também a relação entre o anarquismo e a multiplicidade, característica imanente à ética anarquista. Neste empreendimento, entende-se a realidade como um processo, logo, pensa-se a luta anarquista também de maneira processual. O processo anarquista é tomado, portanto, como um processo de rupturas contra qualquer tipo de dominação ou imposição moral, contra instituições aniquiladoras dos possíveis. Um processo de destruição das velhas instituições morais para a criação de novos modos de existência.

As proposições e criações do anarquismo são muitas. Há uma variedade de linhas teóricas, uma infinidade de autores importantes muito distintos uns dos outros. Alguns serão citados aqui – os que podem contribuir para esta proposta, seja em seu rigor teórico e seu alinhamento com os pós-estruturalistas, como é o caso dos autores pós-estruturalistas anarquistas como Todd May, Saul Newman e Daniel Colson, seja em sua potência revolucionária e fabulatória, como é o caso de vários pensadores anarquistas espalhados por esse globo azul, como Mikhail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon, Piotr Kropotkin, Sébastien Faure, Emma Goldman, Luce Fabbri e Murray Bookchin.

Anarquia coroada da diferença

Deleuze se refere à diferença também pela alcunha de anarquia coroada da diferença. Mas o que é a anarquia coroada da diferença? Deleuze (1988) se utiliza desse termo influenciado pelo livro *Heliogabalo ou o Anarquista Coroado* (1991) de Antonin Artaud, poeta, escritor e diretor francês. Artaud (1991, p. 9) abre o livro com uma dedicatória e, nela, declara: “e para iluminar a sua inactualidade profunda, o seu espiritualismo, a sua inutilidade, dedico-o à anarquia e à guerra por êsse mundo”. *Heliogabalo ou o Anarquista Coroado* conta a história da vida do imperador da Roma antiga, Heliogabalo, que reinou entre os anos de 218 e 222. O livro narra, de maneira muito imaginativa e fantástica, seu nascimento, sua chegada ao poder, bem como seu governo, declínio e morte. Neste livro, Artaud atribui a sua personagem o conceito de anarquia coroada. Para o autor, a anarquia é a verdadeira unidade. A unidade da multiplicidade. “Ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da anarquia [...] Quem tem o sentido da unidade tem o sentido da multiplicidade das coisas” (ARTAUD, 1991, p. 47-8). Isso é precisamente o que Deleuze e Guattari (1980, p. 196) entendem por anarquia. Para a dupla, “anarquia e unidade são uma e mesma coisa, não mais a unidade do Uno, mas uma unidade mais estranha que se diz somente do múltiplo⁵⁰”.

⁵⁰ « *l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple* » (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 196).

O jovem Heliogabalo, como nos descreve Artaud, é um anarquista-nato. Suporta mal a coroa e todos seus atos são inimigos da ordem pública. Expulsa os homens do senado e os substitui por mulheres. Promove um bailarino a chefe da guarda pretoriana. Escolhe seus ministros pelo tamanho de seus órgãos sexuais. Mas, sua insurreição é em primeiro lugar contra si mesmo. Heliogabalo humilha o monarca romano quando se prostitui por quarenta reis às portas das igrejas cristãs e dos templos dos deuses romanos. “A primeira anarquia está nele e devasta-lhe o organismo afundando-lhe o espírito numa espécie de loucura precoce que tem nome na terminologia médica actual” (ARTAUD, 1991, p. 97). É um anarquista corajoso e perigoso, pois prejudica a ordem estabelecida, faz da obscenidade um hábito, empreende uma destruição dos valores, a desorganização moral. Sua tirania não tem o povo como alvo, mas os aristocratas, nobres e parasitas do palácio. Heliogabalo é fiel à anarquia. A anarquia de Heliogabalo, da maneira que o mesmo a leva, é poesia realizada. No entanto, se Heliogabalo leva Roma à anarquia é somente porque é fermento para uma anarquia já latente em Roma.

E se todos os heliogabalos saíssem de seus esconderijos e fizessem a festa em Belmar? Seria este o mundo da diferença e da multiplicidade? Pois hoje, o que temos é a moral. E essa moral é claramente identitária. Sua vontade é de eliminar todos que diferem da norma, os simulacros. Aqueles que não se conformam à regra moral. “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômade, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (DELEUZE, 1988, p. 420). Mas foi condenando-nos que o senhor deixou a reinar a tirania, a perversidade.

6.1 Crítica à representação política

A relação entre o pensamento anarquista e a fundamentação teórica adotada na presente pesquisa é evidente. Para o estadunidense Todd May (1989), filósofo político e estudioso do pós-estruturalismo, o desafio do pós-estruturalismo é oferecer-se como uma teoria política. Este desafio, no entanto,

não pode ser pensado a partir das duas ideologias tradicionais que definiram o espaço político do século XX: o Marxismo e o Liberalismo. Para o autor, o pós-estruturalismo é, de fato, anarquista. Aliás, mais consistentemente anarquista que a própria teoria anarquista, pois supera as ideias universalistas e racionalistas, perspectivas adotadas pelo pensamento anarquista quando começara a se desenvolver no século XVII e XVIII (MAY, 1989). O pós-anarquismo, a favor do qual May advoga, é um pensamento que une as correntes teóricas anarquistas e o pós-estruturalismo. O pós-anarquismo rejeita o universal, pois entende o universal como uma barreira à liberdade das pessoas de determinar seus próprios valores morais, de criar novos valores (FRANKS, 2008). Saul Newman (2010), pós-anarquista britânico, argumenta que o desafio do pensamento anarquista na contemporaneidade é questionar suas próprias fundações, questionar não apenas a autoridade do Estado e do capitalismo, mas também dos sistemas de conhecimento e pensamento, das identidades. Entender que o conhecimento não pode ser dissociado do poder e das lutas por poder.

O pós-estruturalismo confronta o Estado, pois rompe com seus pressupostos. “O reconhecimento da pluralidade se torna a base para resistência àquilo que impõe universais. Em termos políticos, a resistência é direcionada contra o Estado⁵¹” (KOCH, 2011, p. 24). May (1989) destaca que umas das críticas de Bakunin a Marx era sua necessidade da ideia de representação como conceito político, uma vez que onde há representação, há opressão; subordinação da diferença. De acordo com o norte-americano, o anarquismo pode ser definido como a luta contra a representação na esfera pública. “Representação, como conceito político, é a passagem do poder de um grupo de pessoas para outro grupo de pessoas ostensivamente, com a finalidade de ter os interesses do primeiro grupo realizados”⁵² (MAY, 1989, p.169, tradução nossa). O grupo representante age em nome do grupo representado e suas decisões não podem ser derrubadas pelos representados. Conforme Negri e

⁵¹ “The recognition of plurality becomes the basis for resistance to that which would impose universals. In political terms, (i)that resistance is directed against the state” (KOCH, 2011, p. 24).

⁵² “Representation, as a political concept, is the handing over of power by a group of people to another person or group of people ostensibly in order to have the interests of the former realized” (MAY, 1989, p. 169).

Hardt (2014, p. 43), mesmo se a representação funcionasse com perfeição e transparência, “a representação é em si mesma, por definição, um mecanismo que separa a população do poder, os comandados daqueles que comandam”. Em Rousseau, por exemplo, a representação era estabelecida por uma passagem metafísica de uma suposta “vontade de todos” para uma suposta “vontade geral”. “Isto é, a vontade daqueles selecionados previamente por todos, mas que não respondem a ninguém” (NEGRI; HARDT, 2014, p. 44). A democracia representativa é extremamente relativa, pois conecta o povo pelo voto e o separa das estruturas de poder. Afinal, o que sobra para o representado? Ele deixa de ser um participante ativo da vida política. A anarquia, em contrapartida, derruba a representação. O filósofo anarquista francês Daniel Colson (2001) sustenta esse argumento. Para o francês, o anarquismo entende que quando cada pessoa luta sua própria luta, não há necessidade de ser representado. Ele opõe a democracia direta à democracia representativa, rechaça todo representante que pretende falar em nome dos outros, e toda representação exterior e manipuladora.

Para Colson (2012), com Deleuze e a renovação do pensamento libertário, tornou-se possível compreender a não-universalidade e originalidade do projeto emancipatório anarquista. Sabe-se, por meio de Deleuze e Guattari (1980, p. 13, tradução nossa), que “não é suficiente dizer viva o múltiplo⁵³”. É preciso fazê-lo. Para Colson (2012), a anarquia é multiplicidade infinita; transformação incessante. “A anarquia é uma multidão infinita de modos de ser e de possíveis que se entrecrocamos, se compõem, se desfazem e se destroem sem cessar, ao acaso” (COLSON, 2012, p.78). Diversidade ilimitada de seres e sua capacidade para compor um mundo sem dominação (COLSON, 2001). A afirmação do múltiplo em detrimento do um, do descontrole em detrimento do controle, da diferença em detrimento do Mesmo, da incessante mudança em detrimento do idêntico e estável, é precisamente o que torna possível a emancipação que os anarquistas defendem. “O anarquismo está sempre do lado dos movimentos que se pode qualificar emancipatórios, do lado das revoltas contra toda forma de dominação ou exploração, contra toda mutilação dos

⁵³ « *il ne suffit pas de dire Vive le multiple* » (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 13).

possíveis” (COLSON, 2012, p. 80). Ele entende que a vida é agonística, luta constante, mas sem o aniquilamento do diferente.

Anarquismo como a fabulação do múltiplo; ética da transformação e da diferença. Não há submissão às autoridades, mas desprezo. Não há moral absoluta, mas um jogo perspectivista. Trata-se de uma ética da alteridade. Uma ética que valoriza o outro enquanto diferença. Para o anarquismo, outrem está nele mesmo e abrir-se a esse outrem é abrir-se às forças coletivas que o levam ao limite do possível (COLSON, 2001). “‘O outro’, ele o carrega exatamente em si próprio, e a ‘diferença’ por mais radical que seja, ele a experimenta no próprio movimento que o conduz a pretender ocupar toda a realidade social” (COLSON, 2008, p.149). Assim, o anarquismo glorifica a diferença. Possibilita, portanto, a existência plena de outrem enquanto outrem. Segundo Gallo (2008, p.13), “tomando o outro em si mesmo, o outro enquanto outro, produz-se então uma política da diferença que pensa o coletivo como conjunto de diferenças”. Este é precisamente o pensamento anarquista contemporâneo, que pensa a anarquia como um coletivo de diferenças. Afinal, não se pode mais acreditar num povo hegemônico. O filósofo norte-americano Murray Bookchin dizia que

Para o ressurgimento de uma autêntica esquerda, o mito de um grupo "hegemônico" de pessoas oprimidas, que buscam reajustar as relações humanas em uma nova pirâmide hierárquica, deve ser substituído pelo objetivo de se chegar a uma ética de complementariedade, na qual as diferenças enriqueçam o todo (BOOKCHIN, 2011, p. 141).

O Anarquismo propõe um devir-livre, múltiplo e intempestivo. Mas é assim também a maneira que opera a vida. Para o filósofo francês Pierre-Joseph Proudhon, “Nada permanece estático – diziam os antigos sábios –: tudo muda, tudo transcorre, tudo vir-a-ser; portanto, tudo se prolonga e se encadeia, e, por conseguinte, tudo é oposição, balanço e equilíbrio no universo” (PROUDHON apud HEINTZ, 1963, p. 51). Uma sociedade anarquista, como descreve o filósofo russo Piotr Kropotkin em seu verbete sobre o anarquismo na *Enciclopédia britânica* de 1910, “não representaria nada imutável. Pelo contrário – como é visto em larga escala na vida orgânica – a harmonia resultaria em constantes

ajustes e reajustes para o equilíbrio entre as múltiplas forças e influências⁵⁴ (1910, p. 914, tradução nossa). O autor reforça: o anarquismo é um princípio de luta de todos os dias. E se é um princípio de luta, é porque se relaciona com as aspirações do povo, esmagadas pelo estatismo, mas sempre vivas e ativas, criando o novo e resistindo aos opressores (KROPOTKIN, 2004). O anarquista russo afirma: "Lute! A luta é a vida, e quanto mais intensa é a luta, mais intensa é a vida"⁵⁵ (KROPOTKIN, 2004, p. 79). Numa clara referência à filosofia nietzschiana, Kropotkin afirma uma vida de luta, que transborda vivacidade. "Lute para possibilitar a todos esta vida rica e transbordante. E tenha certeza de que você encontrará nesta luta alegrias tão grandes que você não encontraria em nenhuma outra atividade"⁵⁶ (KROPOTKIN, 2004, p. 79).

O pensamento anarquista é, assim como o de Nietzsche, imoralista. Sua crítica ao *status quo* é uma crítica à moral, pois é contra a ideia de que só pode o homem-modelo dominar. Para Goldman (2012), Nietzsche era, de fato, um anarquista⁵⁷. O anarquismo é o destruidor dos valores dominantes, bem como o arauto de novos valores. Colson (2008) também defende a ponte entre a filosofia nietzschiana e o anarquismo destacando o caráter múltiplo e afirmativo do pensamento nietzschiano e da ideologia anarquista. Para o autor, o conceito de

⁵⁴ "Such a society would represent nothing immutable. On the contrary — as is seen in organic life at large — harmony would (it is contended) result from an ever-changing adjustment and readjustment of equilibrium between the multitudes of forces and influences" (KROPOTKIN, 1910, p. 914).

⁵⁵ « Lutte ! La lutte, c'est la vie, d'autant plus intense que la lutte sera plus vive » (KROPOTKIN, 2004, p. 79).

⁵⁶ « Lutte pour permettre à tous de vivre de cette vie riche et débordante, et sois sûr que tu trouveras dans cette lutte des joies si grandes que tu n'en trouverais pas de pareilles dans aucune autre activité » (KROPOTKIN, 2004, p. 79).

⁵⁷ Há a necessidade de se pontuar um fato que contrapõe a afirmação de Goldman. Apesar de muitas ideias anarquistas se aproximarem da filosofia nietzschiana, o imoralista foi um violento crítico do anarquismo. Em *O crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, Nietzsche (CI) compara os anarquistas aos cristãos, tomando ambos por ressentidos. Para o alemão, os anarquistas postergam seu momento de gozo para o futuro, na revolução, como o cristão espera o dia do juízo final. Para o imoralista, os anarquistas também colocam a culpa de seu mal-estar em outros, sendo o Estado e a burguesia os agentes culpados de seu mal-estar. A ideia de revolução, nesse sentido, é nada mais que um sentimento de vingança que é santificado como uma justiça. Entretanto, como afirma Shahin (2016), Nietzsche leu muito pouco da literatura anarquista de seu tempo, que era pouco numerosa, visto que o anarquismo apenas começava a engatinhar enquanto teoria política. É claro que ele não estava completamente errado em suas considerações, sobretudo quando trata dos anarquistas do século XIX, mas seu conhecimento do anarquismo vinha muito do que era retratado em jornais e em literatura secundária. Ademais, em nosso favor, os próprios anarquistas lidaram com as críticas de Nietzsche e o anarquismo se alterou muito desde o tempo em que o imoralista estava vivo e escrevendo.

vontade de potência traduz o pensamento anarquista em sua multiplicidade de forças e sua proposta criativa.

O pensamento anarquista, portanto, apresenta uma perspectiva interessante para que se comece a pensar em uma ética da diferença. Uma ética na qual a moral não tenha vez. Na qual o outro possa devir livremente, sem medo ou repressão. Na qual não exista tirania. O anarquismo vislumbra um processo criativo pela insurgência de todos os outros. Eis uma ética diferencial! Uma ética de alteridade! Se tomamos a anarquia coroada da diferença como uma ética, o anarquismo se mostra como uma filosofia que o pensamento e as esquerdas devem analisar com seriedade.

Um processo de rupturas

Questiona-se: como pensar um projeto ético que consiga contemplar a diferença? Que consiga potencializar a existência das alteridades? Este projeto ético leva em consideração, primeiramente, o outro enquanto devir. Argumenta-se que só assim produzirá uma experiência de fato diferencial. Outrem, conforme conceituado anteriormente, é diferença em processo de diferenciação. Diferença em processo de devir. Portanto, leva-se em conta não apenas o sentido da fabulação anarquista, mas principalmente o seu processo.

Segundo Whitehead (1978, p.166, tradução nossa), “o processo é o devir da experiência”⁵⁸. Como uma entidade atual torna-se aquilo que ela é. O autor torce a célebre frase de Heráclito “Todas as coisas fluem” para *o fluxo das coisas* – ideia que serve de pilar para seu sistema filosófico. Para Whitehead (1978, p.150, tradução nossa), “o processo é o estágio em que a ideia criativa trabalha para a definição e obtenção de uma determinada individualidade”⁵⁹. Trata-se de um processo contínuo de atualização, no qual “cada estágio carrega em si mesmo a potência de seu sucessor e cada estágio sucessor carrega em si mesmo o antecedente do qual ele ascendeu”⁶⁰ (WHITEHEAD, 1978, p.165, tradução nossa). Mas aqui, diferente da dialética hegeliana, não se trata de um

⁵⁸ “Process is the becoming of experience” (WHITEHEAD, 1978, p.166).

⁵⁹ “Process is the stage in which the creative idea works towards the definition and attainment of a determinate individuality” (WHITEHEAD, 1978, p. 150).

⁶⁰ “Each stage carries in itself the promise of its successor, and each succeeding stage carries in itself the antecedent out of which it arose” (WHITEHEAD, 1978, p.165).

processo identitário regido por uma moral, um suposto sentido da história. Não se trata de estabelecer uma diferença por meio de um modelo, levando-a à contradição, com a finalidade de se chegar a uma síntese. O que se atualiza no processo de Whitehead é a diferença, e sua realização é a própria criação. De acordo com Robinson (2010), comentador da filosofia de Deleuze e de Whitehead, o conceito de processo em Deleuze (e com Guattari) é imanente à diferença. Para Robinson (2010, p.130), “o real potencial do encontro Deleuze-Whitehead baseia-se em fazer o processo coalescer com e ao redor da diferença. Apenas assim o processo será completamente diferencial e a diferença inteiramente processual”⁶¹. Então façamos deste processo completamente diferencial. Façamos da diferença inteiramente processual. Assim, criaremos o novo, o diferencial de uma experiência. Robinson (2010) afirma que os pensamentos de Deleuze e Whitehead não são governados pelas regras da representação. É neste sentido que Deleuze diz: “a meu ver, a conclusão de *Mil Platôs* é uma tabela de categorias (mas incompleta, insuficiente). Não no estilo de Kant, mas no estilo de Whitehead”⁶² (DELEUZE, 2007b, p. 41, tradução nossa). Em Whitehead, assim como em Deleuze, há uma metafísica na qual seu único “princípio” e “fim” é a criatividade. A destruição do conhecido em favor de um novo desconhecido.

Visando o referido diferencial, a fabulação vislumbrada por esta pesquisa tomará o processo como guia para a composição social pretendida. A obra *El Camino*, de Luce Fabbri, apresenta uma possibilidade para se pensar a ética anarquista como um processo. Fabbri (2000) sustenta que o caminho até a anarquia é o que existe de concreto e é de importância fundamental que o caminho seja coerente com aquilo que se busca. O anarquismo, portanto, não deve ser pensado como um fim, mas por meio de múltiplos processos anárquicos, devires anárquicos. Não há um fim último e uma única revolução. Trata-se de um caminho no qual evoluções e revoluções se alternam (FABBRI, 2000). Para a autora, só haverá mudança social por meio de um processo

⁶¹ “*The real potentials of the Deleuze-Whitehead encounter lies in making process coalesce with and turn around difference. Only then will process be fully differential and difference fully processual*” (ROBINSON, 2010, p.130).

⁶² “*To my mind, the conclusion of A Thousand Plateaus is a table of categories (but an incomplete, insufficient one). Not in the style of Kant, but in the style of Whitehead*” (DELEUZE, 2007b, p. 41).

cultural implicado à sociedade como um todo, um processo fundado no socialismo e na autonomia. Repudiemos o “tudo ou nada” e respeitemos o que é possível se fazer de bom e o que o esforço humano criou durante os séculos. Acentuemos e melhoremos tudo que há de libertário, combatendo todas as manifestações autoritárias que nos deformam e se naturalizam.

O anarquismo defende um processo de rupturas. Segundo o filósofo francês Jacques Rancière (1996), é com a ruptura anárquica que a política se efetiva. Se existe política é porque houve uma ruptura (anárquica) com a ordem natural dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse. Rancière (2013), em entrevista a Duanne Rousselle, na Universidade de Trent, argumenta sobre a relação entre seu trabalho e o pensamento anarquista. Para o autor, a política acontece precisamente quando a anarquia aparece. Quando, através de uma ruptura anárquica, uma comunidade não se baseia em qualquer qualidade para que alguém governe. Quando é baseada exatamente na ausência de um título para governar.

A anarquia significa a ausência de um *arkhé*. [...] Um *arkhé* é ao mesmo tempo o começo e um princípio, sabe. Então, o que é *arkhé*? São aqueles que estão no começo e aqueles que têm capacidade, a capacidade para liderar. Para liderar a comunidade. E eu penso que a política acontece com a ruptura anárquica. [...] Trata-se de uma afirmação e uma prática de poder, que é o poder de realmente qualquer um, significando precisamente o poder daqueles que não têm razão para governar (RANCIÈRE, 2013).

O que no senso comum se chama política, ou seja, a organização dos poderes, dos papéis sociais; “o recorte do mundo sensível” (RANCIÈRE, 1996a, p.372), para Rancière, isso se chama *polícia*⁶³. A *polícia* é a ordem. A maneira que o comando se exerce. A lei que decide a visibilidade dos corpos e a audibilidade das vozes; que faz com que uma palavra seja entendida como discurso ou ruído. Ela é a distribuição sensível de corpos em um espaço discursivo. Define os modos de fazer, de ser, de dizer. Deseja nomes exatos, que refletem uma ideia de identidade, que marquem o lugar que as pessoas devem ocupar e o trabalho que devem desempenhar. Um exemplo do funcionamento

⁶³ Isso não quer dizer que a *polícia*, como conhecemos no senso comum, não esteja presente na *polícia* de Rancière e sim que ela é apenas uma parcela do controle policial.

da polícia é a antiga divisão da sociedade em sacerdotes, guerreiros e trabalhadores. Outro exemplo é o sistema de castas indiano, no qual temos no topo os Brahmin, seguidos dos Kshatriya e Vaishas e, por fim, os Shudras. Ainda, excluídos deste sistema, há os Dalit, que são considerados párias. Cada um tem seu devido lugar na ordem policial. É o sistema de Platão. Às almas de ouro, o governo, às de prata, a defesa militar, às de bronze e ferro, o trabalho duro e a servidão. Dentro dessa ordem, “todas as tentativas de autoinvenção ou auto-atribuição individuais ou coletivas precisam acontecer inteiramente dentro dos limites violentos impostos por essas amarras” (GRAEBER, 2011, p.179). Na concepção de Rancière (1996a; 1996b), as amarras policiais são o que mantêm todos em seus devidos lugares em uma sociedade, logo, cabe à política denunciar as injustiças que a ordem policial estabelece.

A política, conforme conceitua Rancière (1996a; 1996b), vem a perturbar a ordem policial. Ela põe em questão essa organização, rompendo a configuração sensível imposta pela polícia, pois desloca os corpos do espaço anteriormente designado. A política desfaz as divisões sensíveis da ordem policial. Onde aparentemente só havia ruído, pela perspectiva da política há fala. Se a polícia deseja nomes exatos, a política diz nomes impróprios, fazendo dos sujeitos mais do que aquilo que é designado a eles socialmente (RANCIÈRE, 1996a; 1996b). Ela não é algo natural, mas “um desvio extraordinário, um acaso ou uma violência em relação ao curso ordinário das coisas, ao jogo normal da dominação” (RANCIÈRE, 1996a, p.371). Ela é uma prática rara, uma exceção. Rancière nos fornece o seguinte exemplo: o ato de Rosa Parks, ativista negra norte-americana que se recusou a ceder o seu lugar no ônibus a um branco, desafiando a lei de segregação da cidade de Montgomery. Para o francês, este foi um ato político, pois foi algo da ordem da perturbação, do questionamento da ordem policial (RANCIÈRE, 2014). Trata-se de uma ruptura anárquica. Não pertence à identidade, mas à diferença, àquilo que é outro. A inovação ética.

6.2 Ruína das instituições

O anarquismo insiste na necessidade de um processo de ruptura da ordem policial que possibilite fazer com que todos os outros se tornem audíveis

e visíveis. Essa ruptura na ordem é uma ruptura com a moral, com o *status quo*. O anarquismo, portanto, possui em seu processo um gene imoralista que se direciona contra toda forma de poder. Para o filósofo russo Mikhail Bakunin (2019), não há liberdade possível sem a deposição das organizações de poder, que se destinam à negação da liberdade de todos poderem usufruir de seus potenciais, uma vez que isto tende a comprometer a expressão de seu poder. A anarquia ordena a extinção de instituições opressivas e coercitivas, como o capital, o Estado e a religião, que se aproveitam dos outros, drenam suas potencialidades e os eliminam quando conveniente. Portanto, traça-se um plano de ruptura contra as instituições responsáveis pela fundamentação e manutenção da moral vigente. Pretende-se destacar o papel das referidas instituições para a completa aniquilação da diferença e, conseqüentemente, da alteridade e da ética.

O Mais frio dos monstros

Ora, homem médio, é óbvio que o Estado é um dos maiores tiranos de nossa realidade. Os mecanismos estatais possibilitaram ao Messias um sistema de escalada ao poder. Deram a isso o nome de 'vontade popular'. Para Bakunin (1975), não há liberdade possível sob o Estado. O Estado impõe sua vontade sobre os outros de maneira dogmática. Ele institucionaliza sua moral e opera de maneira coercitiva contra aqueles que não se submetem a ela. “Qualquer justificação que se dê, é para dissimular esta natureza como violadora legal da vontade dos homens, como a negação permanente da sua liberdade” (BAKUNIN, 1975, p.16). Para o russo, o Estado é um grande sacrificador de homens, pois centraliza todos os interesses do povo, captura seus desejos, e elenca o dele na expressão 'vontade popular', que supostamente carrega o interesse comum, desejo comum e o bem comum. Ademais, conforme Bakunin (2019, p. 1), a ideia de uma democracia representativa não passa de ilusão. “Toda decepção com o sistema representativo está na ilusão de que um governo e uma legislação surgidos de uma eleição popular deve e pode representar a verdadeira vontade do povo”. Nietzsche (ZA, *Do novo ídolo*) reforça este

pensamento quando argumenta que crer que o Estado é o verdadeiro representante do povo é crer em uma grande e fria mentira. “Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’”. O Estado não é o povo. Ele afirma apenas seus próprios interesses. E uma sociedade submissa ao Estado nunca alcançará a liberdade. Nunca gozará de sua plena potência. Nunca deixará prevalecer a sua vontade. Nietzsche (ZA, *Do novo ídolo*) chama atenção para um olhar para além do Estado. “Ali onde cessa o Estado — olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem?”.

A recusa ao governo do Estado é uma proposta anarquista. Para os anarquistas, o Estado é o maior inimigo do povo. Seja ele como for, mesmo um Estado socialista de bem-estar social, defende seus próprios interesses. Sua perpetuação. Um dos primeiros a dizer foi Proudhon (1975): a anarquia é a organização dos seres no mundo sem necessidade de autoridade externa. Em seu texto *Ser governado*, Proudhon descreve com bastante fervor as ações perniciosas do Estado.

Ser governado é: ser guardado à vista, inspecionado, espionado, dirigido, legisferado, regulamentado, depositado, doutrinado, instituído, controlado, avaliado, apreciado, censurado, comandado por outros que não têm nem o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado é: ser em cada operação, em cada transação, em cada movimento, notado, registrado, arrolado, tarifado, timbrado, medido, taxado, patenteado, licenciado, autorizado, apostilado, admoestado, estorvado, emendado, endireitado, corrigido. É, sob pretexto de utilidade pública, e em nome do interesse geral: ser pedido emprestado, adestrado, espoliado, explorado, monopolizado, concussionado, pressionado, mistificado, roubado; Depois, à menor resistência, à primeira palavra de queixa: reprimido, corrigido, vilipendiado, vexado, perseguido, injuriado, espancado, desarmado, estrangulado, aprisionado, fuzilado, metralhado, julgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traído e, para não faltar nada, ridicularizado, zombado, ultrajado, desonrado. Eis o governo, eis sua justiça, eis sua moral! (PROUDHON, 2001, p. 114-5).

Proudhon (1975) defende que rompamos não apenas com a referida autoridade externa, mas também com a necessidade de existência de tal autoridade. O francês argumenta em favor da ausência de intervenção de intermediários e representantes sobre as pessoas, pois as vontades nunca

podem ser representadas. Somente as pessoas podem dizer aquilo que desejam. O governo não possui autoridade legítima. Portanto, se o governo ordena que eu siga algo que considero injusto, seu poder que pretende me obrigar é tirânico.

Nem a hereditariedade, nem a eleição, nem o sufrágio universal, nem a excelência do soberano, nem a consagração da religião e do tempo fazem a realeza legítima. Sob qualquer forma que se apresente, monárquica, oligárquica, democrática, a realeza ou o governo do homem pelo homem, é ilegal e absurdo (PROUDHON, 1975, p. 237).

O Estado exerce um poder de dominação sobre o cidadão. Utiliza-se dele como faz um jogador de xadrez ao movimentar um peão. O xadrez, afinal, é um jogo de Estado. Sacrificam-se os peões, mas nunca o rei. Para Deleuze (2013, p. 217), mesmo os chamados Estados democráticos são assim. “Não há Estado democrático que não esteja totalmente comprometido nesta fabricação da miséria humana”. Não há Estado que não tenha sido corrompido pelo poder. Bakunin (1977, p. 128) argumenta que o Estado só consegue se manter firme e fortalecido enquanto coloca a si mesmo como um fim supremo e absoluto. O russo argumenta que isto acontece porque há uma moral de Estado: “sendo o Estado o objetivo supremo, tudo o que possa contribuir para o aumento dos seus poderes é bom e tudo que se opuser a este objetivo, mesmo que seja a melhor das causas, é mau. A isto se dá o nome de Patriotismo”. O Estado sempre deseja assegurar-se de que seus súditos se inspirem em valores patrióticos, isto é, valores morais.

Emma Goldman (1969) associa o patriotismo à superstição. Uma injúria mais inumana que a religião. Para a autora, a superstição da religião surge da inabilidade do homem de explicar fenômenos naturais. Quando o homem primitivo ouviu os trovões e viu os raios, concluiu que tais fenômenos só poderiam ser criados por uma força maior que ele mesmo. Da mesma maneira, o patriotismo é uma superstição, mas artificialmente criada e mantida por uma rede de mentiras, uma superstição que rouba do homem a dignidade e o respeito próprio, e aumenta sua arrogância e vaidade. O patriotismo acredita que o planeta está dividido em territórios fechados, cada um deles cercado por um muro de ferro. Os que foram afortunados por nascer em um determinado lugar

consideram a si mesmos melhores, mais nobres, mais inteligentes que aqueles que nasceram em qualquer outro lugar. É dever deles, portanto, como cidadãos, matar ou morrer na tentativa de impor essa superioridade sobre todos os outros.

Por meio do patriotismo, casos de xenofobia e racismo, assim como a mistura de ambos, tornam-se orgulho, tradição, liberdade de expressão. “Enfrentamos, de forma crescente, um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque é capaz de alinhar ‘raça’ com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo” (GILROY, 1992, p. 87 apud HALL, 2006, p. 64). Na democracia representativa capitalista, o patriotismo cresce quando aliado ao discurso democrático, apresentando graves perigos. “Esta é uma das vulnerabilidades dos sistemas democráticos” (BURNS; KAMALI; RYDGREN, 2001, p. 18). Segundo Stuart Hall (2006, p. 49), “a lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional”. Para o sociólogo, a chamada cultura nacional é um discurso, pois apresenta-se como um modo de construção de sentidos que afeta e organiza as ações sociais e as concepções que as pessoas têm de si mesmas. Uma cultura nacional forja representações, constrói símbolos e institucionaliza as estereotipadas “identidades nacionais”.

Mesmo os marxistas se renderam aos discursos nacionalistas. As lutas de “libertação nacional” foram amplamente reverenciadas pelos bolcheviques e ainda são pelos marxistas-leninistas. Esse tipo de aceitação é possível de se perceber em relação às revoluções cubana e coreana, profundamente nacionalistas e que instituíram governos autoritários. Assim, o nacionalismo se tornou, cada vez mais, parte do primeiro plano da teoria e prática marxistas (BOOKCHIN, 2011). Afinal, se derrubada a burguesia mantendo-se o Estado, troca-se seis por meia dúzia, pois mesmo assim haverá uma elite política e econômica capaz (e, portanto, predisposta) de explorar, oprimir e manipular as massas. Quando tece suas críticas à teoria marxista, Bakunin (1977) afirma que se o Estado Marxista se concretizasse, talvez não houvesse uma burguesia exploradora e detentora do capital, mas certamente

haverá um governo e, deixem-me enfatizá-lo, um governo extremamente complexo, que não se contentará em governar e

conduzir as massas politicamente, como fazem agora todos os governos, mas passará a orientá-las também economicamente, concentrando em suas mãos a produção e a “justa” divisão da riqueza, da agricultura, da criação e desenvolvimento das fábricas, a organização e exploração do comércio e, sobretudo, a aplicação do capital para a produção, que será feita por um único banqueiro – o Estado (BAKUNIN, 1977, p. 129).

Camus (1985) também faz críticas duras a Marx. O francês questiona: como um socialismo que se dizia científico pôde entrar em tamanho conflito com os fatos? Stalin? Mao? A dinastia Kim? Bom, a resposta de Camus é que ele não era científico. Era matéria de fé. Marx era um profeta, um dogmático. O francês explicita: os proletários lutaram e morreram para dar o poder a militares e intelectuais, que também o escravizaram. Lutaram e morreram por isso, pois tinham fé neles. No final das contas, não era só tomar o poder do Estado burguês em favor dos trabalhadores. O próprio poder nas mãos de um Estado era o problema, pois o Estado possui uma moral. A sua eterna duração.

Mas sem o Estado, Belmar se tornará uma bagunça! Uma nação não pode existir sem um Estado. Assim também pensava Mussolini, homem médio. “O fascismo defende que uma sociedade civil ou imperial não pode ser concebida exceto em forma de Estado” (MUSSOLINI, 2019, p. 50). O Estado foi tirano sempre, pois sua vontade sempre foi se manter perpetuamente. Os moldes republicanos de Rousseau nos indicam isso. De acordo com Rousseau (2002), a vontade geral é definida pelo interesse comum. Esse interesse comum, como aponta Nunes da Costa (2017), é delineado a partir de uma consciência de coletividade que toma os interesses do homem como aqueles de todos e afirma uma igualdade moral e política que supera as desigualdades estabelecidas pela natureza por meio da inclusão de (quase) todos na soberania. É pelo contrato (ou uma constituição) que as vontades particulares criam uma vontade geral na qual todos devem se espelhar e à qual todos devem se sujeitar. Trata-se de unir o interesse ao dever. Todavia, segundo Rousseau (2002), isso não quer dizer que um indivíduo não pode ter uma vontade particular oposta ou distinta da vontade geral que possui como cidadão. Não quer dizer que seu interesse não possa ser diferente do interesse comum. Quer dizer, no entanto, que é prudente que tal interesse particular se curve diante do interesse comum.

Sabe aquela ideia de as minorias se curvarem às minorias, homem médio? Isso, no entanto, é forçar o homem a ser livre na filosofia de Rousseau. O francês explica da seguinte forma:

A fim pois de o pacto social não ser um vão formulário, nele tacitamente se inclui essa obrigação, a única que pode fortificar as outras; que, se qualquer um se recusa obedecer à vontade geral, todo o corpo o force à obediência; isso não significa outra coisa exceto que o obrigarão a ser livre porque a condição com a qual se dá cada cidadão à pátria lhe assegura toda a independência pessoal; condição que faz o artifício e jogo da máquina política, e que só legitima os compromissos civis, os quais sem isso se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores absurdos (ROUSSEAU, 2002, p. 34.)

Portanto, por meio do contrato social, as vontades pessoais (o corpo político), motivadas por um interesse comum, criam uma vontade geral e todos devem se sujeitar a essa vontade. Nem que o possível desviante tenha que ser forçado a se curvar à referida vontade. A liberdade de um cidadão torna-se, assim, curvar-se diante da vontade geral, pois ela é sempre a vontade correta para todos. “É sempre reta a vontade geral e tende sempre à pública utilidade; mas não se segue que tenham sempre a mesma inteireza as deliberações do povo” ROUSSEAU, 2002, p. 41). Aliás, segundo Rousseau (2002), não se deve nem deliberar, uma vez que a deliberação não levará nenhum povo à vontade geral. Para o autor, quando as discussões e deliberações reinam não há vontade geral.

E assim, Rousseau entregou o poder de bandeja para Robespierre e, então, a Napoleão. Camus (1985) afirma que a ideia do Estado vem para substituir o Deus das religiões. Substituíram-no por um deus humano, e é assim que o Estado opera. A pessoa política tornada soberana é tomada como uma pessoa divina. Ela é a razão em curso. Infalível e absoluta. O autor argumenta que palavras como “absoluto”, “sagrado” e “inviolável” são repetidas de maneira frequente no *Contrato Social* de Rousseau. A lei é comando sagrado. Camus argumenta que Rousseau institui a profissão de fé civil. Afinal,

se o homem é naturalmente bom, se a natureza nele se identifica com a razão, ele exprimirá a excelência da razão, com a única condição de que ele se exprima livremente e naturalmente. Ele,

portanto, não pode mais reconsiderar sua decisão, que agora paira sobre ele. A vontade geral é antes de tudo a expressão da razão universal, que é categórica. O novo Deus nasceu⁶⁴ (CAMUS, 1985, p. 151-152, tradução nossa).

Um novo Deus! Era tudo o que senhor precisava, não é homem médio? Tudo que era de Deus será então de César. “A individualidade tomou o lugar da fé, a razão o da Bíblia, a política o da religião e da Igreja, a terra o do céu, o trabalho o da oração, a miséria o do inferno, o homem o de Cristo⁶⁵” (CAMUS, 1985, p. 188, tradução nossa). Trata-se de uma lógica patriarcal. O Estado gosta do chefe. Do grande pai. Para Passeti (2000, p. 9), esta é justamente a lógica no comunismo contemporâneo. “Seu destino será sempre ditaduras e, neste sentido, se assemelha à monarquia, ou seja, governo pautado na indivisibilidade do poder de Estado, do chefe, do pai”.

Para o filósofo alemão Max Stirner (2004), a lei é o cimento que mantém a estrutura do Estado. É por meio da lei que a burguesia estabelece o seu poder. O Estado, por tanto, quer cidadãos leais, que respeitam a legalidade. Trata-se de um sistema de moralidade. “Se desaparecerem os ‘bons cidadãos’, desaparece também o Estado, que se dissolve na anarquia e na ilegalidade. ‘Respeitai a lei!’, é este o cimento que sustenta a totalidade do edifício estatal” (STIRNER, 2004, p. 188). Para Goldman (1969), o novo não caminha dentro da lei. Ele se nega a caminhar dentro da lei. Afinal, como poderia ser diferente se a lei é estacionária, fixa e não leva em conta as minúcias da alma humana.

Para combater o Estado, conforme nos diz Deleuze e Guattari (1980), necessitamos de uma máquina de guerra. As máquinas de guerra são capazes de produzir fissuras na ordem social e identitária, elas subvertem a lógica do aparelho de Estado. “A máquina de guerra tem uma outra origem, que ela é de outro agenciamento que do aparelho de Estado”⁶⁶ (DELEUZE; GUATTARI, 1980,

⁶⁴ «Si l'homme est naturellement bon, si [148] la nature en lui s'identifie avec la raison 31, il exprimera l'excellence de la raison, à la seule condition qu'il s'exprime librement et naturellement. Il ne peut donc plus revenir sur sa décision, qui plane désormais au-dessus de lui. La volonté générale est d'abord l'expression de la raison universelle, qui est catégorique. Le nouveau Dieu est né. »

⁶⁵ « L'individualité a pris la place de la foi, la raison celle de la Bible, la politique celle de la religion et de l'Église, la terre celle du ciel, le travail celle de la prière, la misère celle de l'enfer, l'homme celle du Christ. » (CAMUS, 1985, p. 188).

⁶⁶ “*la machine de guerre a une autre origine, qu'elle est un autre agencement que l'appareil d'Etat*” (DELEUZE; GUATTAR, p. 280).

p. 280, tradução nossa). A máquina de guerra é de uma outra lógica - de uma lógica outra. Ela é expressão de resistência em relação ao aparelho de Estado, pois enquanto o Estado busca formas de codificar e sistematizar forças exteriores, criando espaços estriados, a máquina de guerra alça devires e realiza agenciamentos com o fora, linhas de fuga transversais que se deslocam num espaço liso, fazendo do fora um território no espaço.

Para Deleuze e Guattari (1980, p. 465, tradução nossa), “o Estado dá ao pensamento uma forma de interioridade, mas o pensamento dá à essa interioridade uma forma de universalidade”⁶⁷. Já a forma da exterioridade do pensamento – onde se criam as máquinas de guerra – não é uma mera imagem de oposição ao aparelho de Estado, mas a força que destrói a imagem e as cópias. Destrói tanto o modelo como suas reproduções. A máquina de guerra é uma invenção nômade, aquele que cria modos de existências abertos à multiplicidade da vida. Ela expressa uma política inventiva, que intui a novidade.

A forma de exterioridade do pensamento — a força sempre exterior a si ou a última força, a enésima potência — não é de modo algum uma outra imagem que se oporia à imagem inspirada no aparelho de Estado. Ao contrário, é a força que destrói a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc). Um "método" é o espaço estriado da *cogitatio universalis*, e traça um caminho que deve ser seguido de um ponto a outro. Mas a forma de exterioridade situa o pensamento dentro de um espaço liso que ele deve ocupar sem poder contá-lo, e para o qual não há método possível, reprodução concebível, mas somente revezamentos, *intermezzi*, relances⁶⁸ (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 467-8, tradução nossa).

⁶⁷ “L'Etat donne à la pensée une forme d'intériorité, mais la pensée donne à cette intériorité une forme d'universalité” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 465).

⁶⁸ *Mais la forme d'extériorité de la pensée - la force toujours extérieure à soi ou la dernière force, la nieme puissance - n'est pas du tout une autre image qui s'opposerait à l'image inspirée de l'appareil d'Etat. C'est au contraire la force qui détruit l'image et ses copies, le modèle et ses reproductions, toute possibilité de subordonner la pensée à un modèle du Vrai, du Juste ou du Droit (le vrai cartésien, le juste kantien, le droit hégélien, etc.). Une « méthode » est l'espace strié de la cogitatio universalis, et trace un chemin qui doit être suivi d'un point à un autre. Mais la forme d'extériorité met la pensée dans un espace lisse qu'elle doit occuper sans pouvoir le compter, et pour lequel il n'y a pas de méthode possible, pas de reproduction concevable, mais seulement des relais, des intermezzi, des relances.* (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 467-8).

Não interessa ao nômade o ponto de chegada ou partida, mas sim o percurso. A pausa é uma vírgula, não um ponto final. Assim, pensar de maneira nômade é se encontrar com o imprevisto, com o impensável. Nele, sempre há o novo e a criação. “O nômade é alguém cuja força crescente se desenvolve em um espaço aberto e liso no qual recua a floresta e cresce o deserto; em um espaço sem partilha, sem fronteiras nem cercas ou clausuras” (LINS, 2017, p. 272). O nômade é um criador. Criador de possíveis no impossível. “Não se trata de sobreviver ao mundo, mas reinventar outros mundos, outros possíveis. Reinventar a reinvenção” (LINS, 2017, p. 273). Segundo Lins (2017, p. 273), uma das grandes sabedorias do pensamento nômade é desvelar no invisível o visível velado. “O que é o visível velado? A capacidade de reinventar a si e ao mundo”. Portanto, o nômade é um inventor de si mesmo. Artista de sua vida.

A máquina de guerra é a destruidora *par excellence*. Mas o destruidor é também quem cria. A máquina de guerra não tem por objetivo a guerra. Seu objetivo é destruir o Estado. Uma máquina de guerra pode ser muito mais revolucionária ou artística que bélica⁶⁹ (CASTRO-SERRANO, 2018, p. 335, tradução nossa). Seu trabalho é traçar uma linha de fuga criadora. Compor um espaço liso.

A fabulação proposta é uma estratégia de guerra. Fabular é criar modos de existência que nos descarrilham, que nos desterritorializam. A criação inventa uma máquina de guerra contra a moral e a representação, pois cria linhas de fuga, linhas de ruptura com os estratos e clichês que nos conduzem sempre às mesmas representações. O Estado é uno, a máquina de guerra é múltipla. O Estado é do ser, a máquina de guerra é do devir. O Estado é moralista, a máquina de guerra é amoral e imoralista. A máquina de guerra devém revolucionária, anárquica. Ela é resistência ao Estado. É revolta contra o Estado.

A anarquia não está à venda

No entanto, o Estado não é o único obstáculo para a construção de uma sociedade livre e justa. Segundo Fabbri (2000), não há liberdade real possível

⁶⁹ “Uma máquina de guerra puede ser mucho más revolucionara o artística que bélica” (CASTRO-SERRANO, p. 335).

enquanto houver o predomínio econômico de uns sobre outros. A riqueza privada não é instrumento de liberação, mas de opressão. Este é o motivo pelo qual o chamado “anarcocapitalismo” não poder ser considerado uma vertente do movimento anarquista, mas do ultraliberalismo. Anarcocapitalistas são incapazes de enxergar o capital em sua face podre. Como instrumento de opressão, exploração e exclusão. Uma sociedade construída sob a lógica do capital nunca será anarquista. Jamais será livre.

Como argumenta Lazzarato (2017), não há valores no capitalismo, apenas o “valor”. Sua moral é o próprio capital, sua acumulação. “Assim, o capital não possui qualquer limite exterior, exceto sua própria valorização, o que significa (novidade absoluta) que ele é também a primeira sociedade a introduzir o “infinito” na economia e na produção” (LAZZARATO, 2017, p. 135). Essa moral se mantém de duas maneiras. Uma delas é o constante consumo. De acordo com Haug (1997), o capitalismo se apodera de nossos desejos para vender suas mercadorias. Antes da mercadoria há o desejo. O capital, portanto, apropria-se do desejo. Faz dele a engrenagem principal de sua máquina e nos torna escravos de sua moral. A aparência de um produto, por exemplo, “oferece-se como se anunciasse a satisfação; ela descobre alguém, lê os desejos em seus olhos e mostra-os na superfície da mercadoria” (HAUG, 1997, p. 77). No entanto, os desejos do consumidor nunca são satisfeitos, pois não é assim que eles funcionam, fazendo com que ele sempre volte ao ato da compra. Este é o princípio da estética da mercadoria. Ademais, se o capitalismo inclui alteridades é apenas para orientá-las para o consumo. Somos instrumentalizados e articulados para o mercado. Outros que não possuem poder de compra são excluídos. Para Lazzarato (2017), o poder do capital age de maneira transversal em relação à economia, à política e à sociedade. “A governamentalidade se define precisamente como técnica de agenciamento que possui como tarefa principal articular, para o mercado, a relação entre o econômico, o político e o social” (LAZZARATO, 2017, p. 120). O capitalismo governa máquinas sociais e subjetividades compatíveis com essas máquinas. Assim, “a constituição da “economia política” é inseparável de uma “genealogia da moral” (LAZZARATO, 2017, p. 168). Tudo deve funcionar regido pelos parâmetros do capital, orientado ao consumo, à comunicação e aos serviços que o mantém acumulando,

valorizando. Mesmo a natureza é instrumentalizada dessa forma. No capitalismo “todos os aspectos da natureza são convertidos em bens, um recurso para ser manufaturado e negociado desenfreadamente” (BOOKCHIN, 2010, p. 144). E assim, passamos a explorá-la ainda mais violentamente, colocando em risco a vida da Terra e, conseqüentemente, as nossas vidas.

Outra importante característica da moral capitalista é a exploração dos pobres. O capitalista representa o modelo moral, pois ele obtém seu capital às custas de uma infinidade de pessoas que vivem com muito mais dificuldade. Em sua obra, *O Sistema Capitalista*, Bakunin (2007, p. 2) denuncia a lógica capitalista: “para o capitalista e para o detentor da propriedade, eles significam o poder e o direito, garantidos pelo Estado, de viver sem ter de trabalhar”. O russo argumenta que o capital não produz coisa alguma se não fertilizado pelo trabalho. O capitalista, portanto, vive da exploração do trabalho alheio. O capital garante que o capitalista explore aqueles que não possuem capital e que são forçados a vender sua força produtiva aos afortunados.

Suponha que eu seja seu empregado e que você seja meu empregador. Se eu lhe ofereço meu trabalho pelo menor preço, se eu permito que você viva do meu trabalho, isso certamente não se deve à minha devoção ou amor fraternal por você. E nenhum economista burguês atrever-se-ia dizer o contrário, não importando o quanto seu pensamento torne-se idílico e crédulo quando se trata de afeições recíprocas e relações mútuas que deveriam existir entre empregadores e empregados. Não, eu o faço porque minha família e eu morreríamos de fome se eu não trabalhasse para um empregador. Portanto, sou forçado a vender a você meu trabalho, pelo menor preço possível, e sou forçado a fazê-lo sob a ameaça da fome (BAKUNIN, 2007, p. 3).

Bakunin (2007) argumenta que embora os capitalistas e detentores de propriedades sejam forçados a buscar e a comprar o trabalho do proletariado, eles não são na mesma medida que o proletariado é forçado a vender seu trabalho. Os trabalhadores, “uma vez que não possuem qualquer outro meio de existência além do seu próprio trabalho manual, eles são levados, por medo de se verem substituídos por outros, a venderem-no pelo menor preço” (BAKUNIN, 2007, p. 3). Para o russo, essa tendência é o que consolida a pobreza do proletariado. O que atrai o capitalista para o mercado não é uma necessidade. É a vontade de enriquecer, de satisfazer suas ambições e aumentar seu capital. O

trabalhador, entretanto, é atraído por uma necessidade: a de comer hoje e amanhã. Devido ao capital que tem acumulado, “o capitalista, quando vem ao mercado, não está ameaçado pela fome; ele bem sabe que, se não encontrar hoje os trabalhadores que procura, ainda tem o que comer por um bom tempo” (BAKUNIN, 2007, p. 8). Ele quer apenas extrair lucro suficiente em cima do trabalho dos outros para viver uma vida confortável sem ter que trabalhar.

Diferente do que uns ultraliberais mal-intencionados pregam, o trabalhador não é livre para deixar o seu empregador a qualquer momento. Ele não tem recursos para isso. Se ele o faz, tem que se vender para outro empregador, levado pela mesma fome que o levou a vender-se para o primeiro. Se ele foi capaz de juntar um dinheirinho, este pode ser facilmente consumido por dívidas, períodos de desemprego e doenças em sua família. Conforme Bakunin (2007, p. 10), “assim, a liberdade do trabalhador, tão exaltada pelos economistas, juristas e republicanos burgueses, é apenas uma liberdade teórica”, sem meios para sua realização concreta. Portanto, uma bela mentira. Uma liberdade real, a possibilidade de que outros possam exercer suas vontades de potência plenamente, esta não é possível.

O capitalista e seu filho jamais precisarão trabalhar, enquanto a população, seja ela sua empregada ou não, estará em constante dívida com o capitalista. De acordo com Deleuze (2013), o endividamento é um dos sintomas das sociedades de controle⁷⁰. O homem não está submetido ao confinamento, como na sociedade disciplinar. Ele está submetido à dívida. O efeito da dívida é o trabalho árduo e constante. Conforme Negri e Hardt (2014), o endividado vive sob o peso da responsabilidade da dívida. A dívida expõe que 99% da população está sujeita a 1%. Deve trabalho, dinheiro e obediência a essa elite.

Atualmente, ter dívidas está se tornando a condição geral da vida social. É quase impossível viver sem contrair dívidas: crédito educativo para a faculdade, hipoteca para a casa,

⁷⁰ Segundo Deleuze (2013), vivemos sob o regime das sociedades de controle. O controle opera como um refinamento da disciplina. Conforme Foucault (2013), a disciplina é um tipo de captura. Ela regula e aprisiona a diferença. Limita o devir. Reprime a existência das alteridades. Decide o permitido e o proibido. Institucionaliza a lei e aplica a coerção. As sociedades disciplinares são caracterizadas pelo agenciamento do poder disciplinar e do poder biopolítico. O controle, no entanto, atua de maneira diferente. Se a disciplina é a toupeira, o controle é a serpente. As sociedades de controle operam por redes moduláveis, auto deformantes, como uma peneira cujas malhas mudam de um ponto ao outro. O controle é, portanto, o tipo de captura de nosso tempo. Dinâmico, modulável e auto deformante (DELEUZE, 2013).

financiamento para o carro, seguro para a saúde, etc. A rede de segurança social passou de um sistema de *bem-estar social* para um de *endividamento*, pois os empréstimos se tornaram o principal meio de satisfazer as necessidades sociais (NEGRI; HARDT, 2014, p. 22).

Negri e Hardt (2014) afirmam que o endividado vende todo o seu tempo de vida. Sua vida foi vendida ao inimigo. No entanto, o endividado culpa a si mesmo, afinal, ele é responsável pela sua vida. Foi ele quem escolheu pagar uma dívida. Culpa-se pelas dificuldades que as dívidas lhe causam, por não poder aproveitar a vida. Ele está enclausurado pela moral capitalista. “Incapaz de se livrar da miséria à qual está reduzido, o devedor está preso por cadeias invisíveis, que devem ser reconhecidas, compreendidas e quebradas a fim de se tornar livre” (NEGRI; HARDT, 2014, p. 27). Quando a dívida se torna impossível de pagar sua miséria está completa. Segundo Deleuze (2013, p. 228), a miséria é a condição para o perpetuamento do capitalismo. Para o francês, o capitalismo manteve em constante miséria três quartos da população mundial, “pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento”.

De acordo com Negri e Hardt (2014, p. 51), “devemos descobrir a força que reconecta a ação de estar juntos”. Esse sofrimento e indignação que nos conecta e potencializa nossa recusa. Dizer *Não* nos é necessário quando impera a injustiça. “Não quero. Não queremos pagar *sua* dívida. Recusamo-nos a ser despejados de nossas casas. Não nos submetemos às medidas de austeridade. Em vez disso, queremos nos apropriar de sua - ou, na realidade, *nossa* - riqueza. (NEGRI; HARDT, 2014, p. 51-2). A recusa da dívida diz não ao poder do dinheiro e às obrigações por ele criadas. Diz não a moral capitalista.

É vital que recusemos o capital e sua moral. Enquanto não o fizermos, seremos escravos de seus mecanismos e sua dominação. Não poderemos nem mesmo impedir que os capitalistas continuem a destruir o planeta. Conforme o pesquisador brasileiro Luiz Marques (2015), em seu livro *Capitalismo e o colapso ambiental*, o capitalismo estabeleceu uma aceleração da destruição da natureza. Isso acontece justamente por ser um sistema expansivo e infinito. Ele precisa se expandir para se manter “saudável” (afinal, esta é sua moral). Essa expansão, no entanto, se choca com os limites do planeta. A biosfera não tem mais condições de suportar o vetor expansivo do

capitalismo. O agravamento da crise ambiental está num ritmo mais acelerado que a nossa capacidade de reagir e, se continuarmos assim, o colapso ambiental será iminente. Mas o capitalismo também estabelece a ideia de que não há realidade fora dele. Não há alternativa. A única maneira supostamente realista de se combater o capitalismo são suas reformas. Qualquer maneira de se combater mais frontalmente o capitalismo é tomada como idealista ou utópica. Podemos conceber o fim do mundo, mas nunca o fim do capitalismo, como dizia o filósofo britânico Mark Fisher (2009), e é para o fim do mundo que caminhamos com o capitalismo.

Em nome de Deus

Uma das críticas mais potentes empreendidas pelo anarquismo é certamente a sua crítica à religião. Para Bookchin (2011), os anarquistas consideravam a adoração de deuses uma forma de subjugar as criações humanas. A crítica anarquista denuncia a manipulação dos medos humanos, a alienação e a ilusão que as igrejas e sacerdotes operam, bem como a profunda relação das igrejas com a ordem social opressora defendida pelas elites.

Em seu famoso texto, *Deus e o Estado*, Bakunin (1970, p. 28) inverte a frase de Voltaire e diz que, “Se Deus realmente existisse, seria necessário abolí-lo”⁷¹. O russo afirma que as religiões tornam as pessoas estúpidas e corruptas, pois reduzem-nas à imbecilidade, que é a condição para a escravidão. A existência de Deus implica a escravidão de tudo que está abaixo dele. Deus, portanto, só poderia libertar o homem se deixasse de existir. O anarquista francês Sébastien Faure (1999) argumenta que não importa quão perfeito o homem se torne, ele nunca chegará ao patamar de Deus. O homem dependente de Deus é um escravo. Deus, conforme Deleuze (2005b, p. 134), é “a explicação universal, o desdobramento supremo”, uma força externa e infinita justaposta ao humano e sua finitude. O homem não é nada diante de seu Deus. “Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe” (DELEUZE, 2005b, p. 139).

⁷¹ “if God really existed, it would be necessary to abolish him” (BAKUNIN, 1970, p. 28).

Ensinar a submissão e a escravidão é precisamente o papel das religiões. Outro anarquista francês, Michel Onfray, em seu livro *Tratado de Ateologia*, argumenta que a religião é o ódio à inteligência. Não há qualquer julgamento de seus valores, apenas obediência e submissão, negação da liberdade. “A lógica lícito/ilícito tranca o crente dentro de uma prisão onde a abdicação da vontade significa um ato de lealdade”⁷² (ONFRAY, 2011, p. 103-4). Kropotkin (2004), em seu livro *A Moral Anarquista*, denuncia o papel dos padres ao tornar crianças adultos passivos por meio do medo de Deus. Para o russo, uma criança é fácil de ser coagida pelo medo. Assim, os padres e pastores constroem adultos passivos e tementes a Deus, ao Estado e ao que é estabelecido pela sociedade. Falam dos tormentos do inferno e da fúria de um deus implacável, dos horrores da revolução, fazendo da criança uma amiga da ordem estabelecida.

A moral da religião sustenta-se sobre o dogma. A verdade de fé, absoluta e incontestável, pois produto de suposta revelação. O dogma serve para que o crente não seja levado ao erro, mas o que de fato faz é impedi-lo de ir à diferença, ao problemático, ao imoral. Segundo Deleuze, esta é uma imagem moral do pensamento, que só reconhece o erro como desventura do pensamento, em detrimento do múltiplo, do diferente e do novo. A religião, logo, mesmo que não passe de uma interpretação da vida e do mundo, de moral anti-natural, ensinada, e inimiga dos instintos vitais (NIETZSCHE, BM), posiciona-se de maneira dogmática, como imperativo categórico. “A fórmula geral que serve de base a toda religião e a toda moral pode ser expressada assim: “Faça isto, e mais isto, não faça aquilo e mais aquilo — e então serás feliz, do contrário...”” (NIETZSCHE, CI, *Os quatro grandes erros*, §2). Há milhares de religiões hoje. No entanto, cada uma delas clama para si a posse exclusiva da verdade e de Deus. Cada uma delas promove a crença de que existe um conjunto de ensinamentos religiosos que contém a verdade fundamental e essencial sobre a humanidade. Esta verdade essencial é (a única) necessária e está em constante combate em relação às forças do mal. Quando uma religião reivindica a verdade absoluta, o ensino de outras religiões é visto como uma ameaça à salvação humana. Para cada uma dessas religiões, todos os outros deuses são falsos,

⁷² “The licit/illicit logic locks the believer into a prison where abdication of will signifies an act of allegiance” (ONFRAY, 2011, p. 103-4).

ridículos e merecem a destruição (FAURE, 1999). Há, portanto, um caráter autoritário na moralidade religiosa. Como Altemeyer (1988) aponta, religião e autoritarismo alimentam um ao outro.

Para Deleuze e Guattari (1980), o Estado, quando aliado à religião (quando não também), anseia pelo absolutismo, e é a religião que converte o absoluto. A religião, portanto, “é uma peça do aparelho de Estado (e isto, sob as duas formas, do ‘liame’ e do ‘pacto ou da aliança’), mesmo se ela tem a potência própria de elevar esse modelo ao universal ou de constituir um *Imperium* absoluto”⁷³ (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 475, tradução nossa). A anarquista brasileira Maria Lacerda de Moura (2012, p. 17) se alia à perspectiva de Deleuze e Guattari quando denuncia, em sua obra *Fascismo - Filho Dileto da Igreja e do Capital*, que “a Igreja é, hoje, uma potência econômica e política, é um Estado dentro do Estado e aspira a ser o Estado único, a monarquia ditatorial e universal dentro do fascismo ou nacionalismo imperialista”. Para a brasileira, a Igreja sempre teve o cuidado de se servir das leis e do Estado para estabelecer seu domínio e exercer suas vinganças. Uma quantidade assustadora de santos e padres foram escravocratas. “E os últimos servos foram os dos mosteiros e conventos! Foi a Igreja a última entidade que libertou os escravos ou os servos!” (MOURA, 2012, p. 27).

Não há regime mais absoluto e autoritário, mais repressor e dogmático que o teocrático. Onfray (2011, p. 198) declara que “o que define os regimes totalitários hoje corresponde ponto a ponto ao estado cristão conforme foi construído pelos sucessores de Constantino”⁷⁴. Suas ferramentas reguladoras, técnicas de tortura, destruição de bibliotecas e lugares simbólicos, poder absoluto ao líder, extermínio de oponentes, monopólio dos meios de comunicação e o aniquilamento da diferença. Num regime teocrático, não haveria diferença entre um ateu e alguém que acredita em outro deus. Ambos seriam descrentes, hereges e, portanto, imorais aos olhos de Deus.

⁷³ “La religion en ce sens est une pièce de l'appareil d'Etat (et cela, sous les deux formes du « lien », et du « pacte ou de l'alliance »), même si elle a la puissance propre de porter ce modèle à l'universel ou de constituer un *Imperium* absolu” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 475).

⁷⁴ “What defines totalitarian regimes today corresponds point by point with the Christian state as it was constructed by Constantine's successors” (ONFRAY, 2011, p. 198).

A religião tem muito poder de destruição. Quando armada contra outros, fomenta as formas de intolerância que produzem o racismo, a xenofobia, o colonialismo e injustiça social (ONFRAY, 2011). Os religiosos mais fervorosos tendem a ser frequentemente intolerantes com pessoas que não concordam com eles. A religião pode levar ao preconceito de diferentes formas: reivindicando sua verdade como absoluta, ensinando que outros grupos são inferiores, criando estereótipos, estimulando o nacionalismo, encorajando o autoritarismo, etnocentrismo e a lógica do dentro e fora de grupos (HUNSBERGER, 1995). A suposta existência dos “escolhidos de Deus” levou a todos os tipos de perseguição e crueldade que mancharam de sangue a história. Uma vez que Deus é por aqueles que estão dentro, aqueles estão fora não devem possuir os mesmos privilégios e em casos extremos são eliminados pela espada ou pelo fogo (ALLPORT, 1966). A mulher, que foi continuamente subjugada e demonizada pelo discurso religioso, devia submissão em relação ao homem e estava restrita ao espaço particular. Todos discursos sustentados em fundamentos religiosos. Ademais, para a Igreja, o feminino era perigoso, descontrolado e maligno. A caça às bruxas, que começou a ser empreendida no século XV e que se estendeu pelos quatro séculos seguintes, foi apenas uma consequência do poder de destruição religioso e de sua moral tirânica direcionada às mulheres.

A maioria das religiões se baseia na ideia de um mundo superior, divino, a causa de tudo que existe no nosso mundo. A miragem de um mundo superior, o “reino dos céus”, e uma visão assustadora do inferno, de acordo com Faure (1999), tornou possível séculos de miséria, escravidão e aniquilação. A religião estabelece a morte na terra pela eternidade no céu, estragando a única concreta felicidade que se pode ter: uma existência elevada à sua própria potência. Para Bakunin (1970), deveríamos começar de baixo. Do inferior ao superior, do inorgânico ao orgânico, do químico ao vivo. A religião faz o contrário, começa com Deus. E aí o segundo passo é uma queda terrível do sublime ao mundo material. Da absoluta perfeição para a absoluta imperfeição. Do ser supremo ao nada.

Faure (1999) clama por uma nova justiça sem deus. Por uma nova filosofia sem Deus. Nietzsche não foi o primeiro a anunciar a morte de Deus, como ele é

famoso por ter feito, mas ele certamente supriu a vontade de Faure de uma filosofia sem Deus. Nietzsche (ZA, *Prólogo de Zaratustra*, §3) exclama: “*permaneçei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não*”. Para o alemão, “foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, ZA, *Os Transmundanos*). Para Nietzsche (BM), Platão queria provar que a razão e o instinto nos dirigem ao Bem e a Deus. Desde então, todos os filósofos e teólogos seguiram o mesmo caminho. Uma vontade de verdade o que Platão tinha, mas a verdade mesma já estava dada – pré-estabelecida, vinda de um suposto mundo superior. O cristianismo, portanto, é apenas platonismo para as massas.

Todo esse sangue em nome de uma abstração! “Quantos crimes foram cometidos em Seu nome! Que ódio, guerras e desastres seus representantes causaram! De quanta dor esse Deus tem sido a fonte! Quanto dano Ele ainda causa!”⁷⁵ (FAURE, 1999, p. 23, tradução nossa). Ainda assim, somos reféns de seus dogmas, seus preconceitos. Ora, homem médio, num lugar como a república de Belmar, que apenas trocou os domingos de missa pelos domingos de culto. Onde evangélicos conquistam cada vez mais espaço na política, elegendo candidatos a cargos importantes, o senhor não consegue perceber o perigo disso? Os evangélicos de Belmar fazem parte de uma derivação do protestantismo. De acordo com Bakunin (1970), o protestantismo é a religião burguesa por excelência, pois encontra uma forma de conciliar as aspirações celestes com as condições econômicas terrestres, possibilitando ao burguês que enriqueça sem qualquer tipo de danação.

O protestantismo que se apoderou de Belmar é de uma doutrina recente. Chama-se neopentecostalismo. No neopentecostalismo, é pregada a chamada teologia da prosperidade, que funciona como uma proposta de transformação socioeconômica. Para os neopentecostais, os cristãos são crianças do Rei e,

⁷⁵ “How many crimes have been committed in His name! What hatred, wars and disasters His representatives have brought about! Of how much pain this God has been the source! How much harm He still engenders!” (FAURE, 1999, p. 23).

portanto, merecedores de suas riquezas. É uma visão mercantil do cristianismo. As pessoas tendem a desejar mais a prosperidade do que a espiritualidade. Portanto, quanto mais o crente acreditar, mais bens obterá de Deus. Nessa visão, os pastores são os verdadeiros donos de seus empreendimentos religiosos. Eles dirigem todas as atividades da igreja, econômicas e políticas. Quando o negócio começa a dar certo, eles frequentemente colocam suas famílias em posições importantes dentro da igreja, criando uma dinastia espiritual. Os pastores, respeitadas as exceções, não pertencem a igrejas, pelo contrário. Os crentes são seus clientes, que pagam um dízimo para contribuir com a igreja e os serviços que ela oferece (GUADALUPE, 2018).

Os evangélicos neopentecostais ainda contam com uma extensa rede de locais de culto. Possuem milhares de estações de rádio e canais de TV espalhados por toda a Belmar. Além disso, eles têm forte presença nas redes sociais. Seus crentes são altamente disciplinados e seguem as opiniões e recomendações de seus líderes de igreja (GUADALUPE, 2018). Como aponta Onfray (2011, p. 236), se “um homem da igreja dá sua opinião, citando trechos de seu livro, opor-se a ele torna-se o equivalente a dizer não a Deus em pessoa. Quem possui a força moral e convicção para recusar a palavra de (um homem de) Deus?”⁷⁶.

O protestante neopentecostal é politicamente conservador, anticomunista, anticatólico, antiespírita e, especialmente, contra religiões de matriz africana. Quando eleito um representante político vindo do neopentecostalismo, a agenda moral evangélica é sempre uma de suas prioridades. Esta agenda moral é basicamente de ataque àquilo que os evangélicos tomam como moralmente errado, àquilo que não está de acordo com os ideais do deus deles. Isso frequentemente leva a pregação de discursos de ódio e ideias excludentes em relação a vários tipos de minorias. Instrumentalizando o pensamento liberal e sua liberdade de expressão, lideranças evangélicas atacam o secularismo, o feminismo e os movimentos LGBTQIA+, alegando se defender de uma suposta “ideologia de gênero” que pretende destruir a família tradicional e a moral (GUADALUPE, 2018).

⁷⁶ “When a man of the church gives his opinion, quoting pieces from his book, opposing him becomes the equivalent of telling God no in person. Who possesses the moral strength and conviction to refuse the word of (a man of) God?” (ONFRAY, 2011, p. 236).

O Messias da direita, eleito presidente de Belmar, foi pintado como um catalisador de mudanças que transformaria a economia e acabaria com a corrupção estrutural do Estado belmariano. A imagem messiânica reforçava o sentimento de que um salvador iria libertar os pobres belmarianos. O Messias era o escolhido, o eleito por Deus. A narrativa messiânica foi reforçada com uma suposta tentativa de assassinato durante sua campanha. Alusões bíblicas eram frequentes durante todo o processo de campanha, como a frase de João 8:32, “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará...” (BÍBLIA, 2006, João 8:32). Afinal, a verdade está com ele e mais ninguém. Ele era tomado como o detentor e representante da verdade, da moral. Os evangélicos se derretem com essas frases que os fazem sentir-se em casa, como se, apesar do pluralismo religioso até então presente, Belmar fosse governada por um homem de Deus – o deus deles.

Ora, homem médio, o objeto da religião é a verdade absoluta, já dizia Hegel (1997). Na religião, não há espaço para dúvidas, somente fé. Não há espaço no céu para aqueles que desobedecem a lei de Deus. De acordo com Kropotkin (2004), só criaremos uma ética boa o suficiente quando não houver juízes e padres na sociedade, quando os valores morais perderem seu caráter obrigatório. O russo se questiona: “por que eu deveria seguir os princípios desta moralidade hipócrita?’ Pergunta o cérebro, liberto dos terrores religiosos. ‘Por que deveria qualquer moralidade ser obrigatória?’⁷⁷” (KROPOTKIN, 2004, p. 9-10).

6.3 Nem deuses, nem mestres

Quais são os problemas do mundo, homem médio? Isso, ao menos, o senhor deveria saber. Seria a desigualdade econômica e social um problema? Seria a devastação da natureza um problema? Seria o fundamentalismo religioso um problema? Seriam as guerras, o crescente nacionalismo, a

⁷⁷ « « Pourquoi suivrais-je les principes de cette morale hypocrite? » se demande le cerveau qui s'affranchit des terreurs religieuses. – « Pourquoi n'importe quelle morale serait-elle obligatoire? » » (KROPOTKIN, 2004, p. 9-10).

repressão policial e a corrupção problemas? Bem, homem médio... todos esses problemas dependem de instituições e suas morais específicas, mas que tomam a si mesmas por únicas e absolutas. O que eu estou tentando lhe mostrar é que enquanto a moral absoluta não for superada, essa perspectiva que se entende como primeira e única verdade, continuará a reinar, eliminando os possíveis, a diferença e o novo. Se não a superarmos, estaremos sempre reféns de seus poderosos e vítimas de seus processos.

Murray Bookchin (2005; 1983) argumenta que o anarquismo tem uma proposta verdadeiramente libertadora, uma vez que liberta as pessoas da mentalidade autoritária. O norte-americano ressalta a importância da crítica à dominação, segundo ele, ignorada pelo pensamento radical. Para o autor, não haverá libertação de fato ou harmonia entre os seres enquanto não for erradicada a dominação. Não só a dominação de classe e a exploração econômica. A mentalidade autoritária fez o homem acreditar não ser apenas senhor de outros homens, mas também senhor da natureza, passando a explorá-la. Aristotélico, não? O homem governa sobre os animais, escravos, mulher e filhos. Essa mentalidade, segundo Bookchin (2005), fez do humano um parasita, e seu hospedeiro é a Terra. Enquanto agirmos com uma mentalidade autoritária, continuaremos a destruir o planeta.

Para o norte-americano, diferente do marxismo, o anarquismo não questiona simplesmente a luta classes baseada na exploração econômica. Ele questiona a dominação, seja ela econômica, social, de gênero, religiosa. O marxismo sempre se vê em grande dificuldade frente a movimentos que não são movimentos de classe econômica. É incapaz de pensar tais movimentos em sua autonomia e independência, em sua novidade radical. A classe não pode implicar todo o mosaico do universo. Ao pressupor que o mundo do capital é uno, acaba por deixar de fora toda a diferença. Seu esforço pela unidade é autoritário, excludente (LAZZARATO, 2006). Bookchin (2010; 2011) diz que se queremos evitar os erros cometidos pelo socialismo proletário do século XX, devemos nos voltar ao anarquismo, pois somente ele questiona o problema não apenas da dominação de classe, mas da dominação em todas as hierarquias e somente ele problematiza não meramente a exploração econômica, mas a exploração em todas as esferas da vida. Bookchin argumenta em favor de uma ética de

complementariedade, que põe fim ao ideal de hegemonia da classe trabalhadora. Para o estadunidense, no anarquismo

As diferenças entre as pessoas não só serão respeitadas, mas estimuladas. As relações tradicionais que opõem sujeito e objeto serão alteradas qualitativamente, o "outro" será concebido como parte individual do todo que se aprimora pela complexidade (BOOKCHIN, 2010, p. 149).

O empreendimento de um anarquismo aliado ao pós-estruturalismo opera desta forma. Critica a instituição de um poder hegemônico que não corresponde à uma lógica ética, mas moralista. Afinal, há éticas que não se baseiam em valores transcendentais que afirmam apenas seus próprios preceitos e preconceitos. Há éticas que afirmam a diferença. O anarquismo propõe uma ética da diferença, pois pensa uma outra lógica para as relações que não esteja dominada por uma moral, por uma vontade de verdade, de modelo, de unicidade e universalidade. Ele denuncia que a moral instituída possui uma lógica do consenso, uma lógica representativa e identitária, que exclui e subjuga tudo aquilo que difere dela. O anarquismo é mais ético, pois estabelece um pluralismo e um perspectivismo radical. É assim em relação às suas linhas e correntes de pensamento, em suas assembleias populares. Seu federalismo descentraliza os territórios e expõe a harmonia que reside na diferença.

Para Deleuze e Guattari (1980), a raiz da dominação está na maneira como enxergamos a realidade. A filosofia (bem como a ciência), durante muito tempo, foi pensada de maneira arbórea. Como dizia Descartes (1989, p. 14, tradução nossa), "a filosofia é como uma árvore, na qual as raízes são a metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências⁷⁸". Assim são os sistemas arborescentes. Neles existem centros de significância e de subjetivação. A crítica da dupla francesa está ancorada na relação de verticalidade que tal modelo opera. Se os galhos só podem se comunicar com o tronco, mas nunca entre si, estamos lidando com um centro regulador. Deleuze e Guattari (1980) põem em funcionamento e defendem uma

⁷⁸ « *La philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences* » (DESCARTES, 1989, p.14).

maneira rizomática de se pensar. Avessos à lógica da dominação, os rizomas são como caules que crescem horizontalmente e de maneira heterogênea. No rizoma não há ordem central. Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro. Sob a terra, suas “raízes” se conectam e se multiplicam de maneira irregular. Se a árvore é filiação, o rizoma é aliança, conexão. O rizoma se comporta de maneira polissêmica. É o jogo da multiplicidade. Se um rizoma sofre uma ruptura, estabelece novas conexões, pois as linhas de um rizoma nunca param de remeter umas às outras. Ele opera em uma realidade mutante. Está sempre a caminho. Não começa nem conclui. Ele tem apenas o entre. O *intermezzo*. Portanto, pertence ao devir.

Há necessidade de uma ruptura com a moral. Com essa imagem dogmática, essa mentalidade autoritária, essa maneira arbórea de pensar. Para os anarquistas, é necessária a deposição da moral e a criação de uma contracultura, na qual os fins não justifiquem os meios, na qual exista uma defesa da alteridade contra qualquer tipo de opressão e em qualquer aspecto da vida. É necessário que aconteça uma profunda transformação na lógica que vivemos. Talvez, assim, criaremos um mundo mais justo, mais livre, um mundo diante do qual possamos nos ajoelhar (NIRTZSCHE, ZA, Da superação de si mesmo).

A liberdade, portanto, é um dos grandes pilares do processo anarquista. Quando os anarquistas falam de liberdade, não se trata de uma “liberdade” como a apresentada pela retórica neoliberal, uma “liberdade” de poucos. Quando os anarquistas falam de liberdade não falam apenas da liberdade daqueles que fazem parte do modelo, mas sobretudo daqueles que estão marginalizados. Trata da liberdade dos outros. Daqueles que encarnam a diferença. A liberdade das minorias contra a tirania das majorias. Assim, o anarquismo propõe a possibilidade de que todos os outros possam exercer suas vontades de potência. Conforme Colson (2001), a potência de alguém reside na possibilidade de ir até o limite do que ele pode e de compor potências com outros. Esta posição pode ser resumida pela célebre frase de Bakunin (1975, p.21): “a liberdade dos outros aumenta a minha até ao infinito”. O russo afirmava que só poderia ser verdadeiramente livre quando todos os outros que o cercam fossem livres. Quanto mais vasta e profunda fosse a liberdade dos outros, mais vasta e profunda seria a sua.

Importa-me muito o que os outros homens são, porque por muito independente que me julgue ou que pareça pela minha posição social, mesmo que eu fosse Papa, Czar, Imperador ou até primeiro ministro, não deixaria de ser o produto dos últimos entre eles; se eles são ignorantes, miseráveis, escravos, a minha existência é determinada pela sua ignorância, pela sua miséria e escravidão. Eu, um homem esclarecido e inteligente, por exemplo – se for o caso – sou tolo pelas suas tolices; se bravo, sou escravo da sua escravatura; se rico, tremo com a sua miséria; se privilegiado, empalideço diante da sua justiça. Mesmo que eu queira ser livre, não posso, porque à minha volta ainda nenhum homem quer ser livre e não o querendo, eles transformam-se contra mim, em instrumentos de opressão (BAKUNIN, 1975, p. 21).

A crítica a toda forma de dominação e opressão que o anarquismo promove é uma crítica à moral instituída. Quando o anarquismo critica as instituições que esta moral estabelece, ele critica o núcleo de suas fundações. Há uma moral de Estado, uma moral religiosa, uma moral econômica, uma moral patriarcal, uma moral étnica, uma moral intelectual. Uma moral, única, exclusiva e dominante para todos os aspectos da vida social, e não devíamos mais conceber o mundo dessa forma. Por meio de moralidades fechadas, que se dizem únicas e universais.

O anarquismo é resistência à dominação. É uma máquina de guerra contra o absolutismo e a universalidade. Uma ética a favor da vida. O que as instituições morais que o anarquismo pretende abolir têm em comum, além de sua óbvia predileção pelas identidades em detrimento da diferença, da unidade sobre a multiplicidade, é que todas exercem poder sobre a vida, mas não a potencializam, apenas a depreciam. E assim, o anarquismo é a resistência criativa. Profeta da destruição da moral e criador de novas perspectivas éticas. Ele resiste às leis econômicas, sociais e morais. O anarquista é um ilegal. Um imoral. Mas é nessa ilegalidade e nessa imoralidade que reside o novo. O que é ilegal requer integridade, autossuficiência e coragem. Espíritos livres! (GOLDMAN, 1969). O imoralista, quando subverte os valores estabelecidos, estabelece novos valores para si. É legislador de sua própria vida.

Os anarquistas, assim como Nietzsche, sabem que para construir novos valores, há de se destruir os velhos. Afinal, já dizia Bakunin (2022), que “a paixão

pela destruição é uma paixão criadora também”⁷⁹. A perspectiva anarquista hoje propõe uma ética dos processos, uma ética que se faz todos os dias e que valoriza tanto a destruição como a criação de valores. O anarquismo suspende a suposta barreira entre ética e política. Os valores anarquistas são observáveis e abertos para discussão, mas não são universais. São imanentes às práticas e relações sociais (FRANKS, 2008).

E é no devir que o anarquismo se encontra. Rizoma; contágio; aliança entre os mundos. O anarquismo é anarquismo por vir, pois se constrói no intempestivo. Contra este tempo e a favor de um tempo e um povo por vir. Contra a moral e a dominação. Um anarquismo por vir pode, assim, libertar o mundo da moral, pois rechaça qualquer prescrição exterior, dogmática e opressiva. Sua ética se constitui no interior das coisas, naquilo que foi vivido por diferentes coletivos. Um anarquismo por vir é um ensaio em favor da vida, da diferença. Contra a lei, o ensaio é emancipador e nos liberta da representação, pois sua emancipação está fundada na criação e repetição. Afinal, a anarquia é experimentação, seu solo é a experimentação, a anarquia coroada, o fato de que é a diferença que retorna. Um anarquismo por vir é a composição de corpos de um mundo amplo e intenso. É a diferença que se faz à luz do meio dia, concretamente.

Para Deleuze e Guattari (1980), experimentar não é dizer sim a tudo. Às vezes, é necessário dizer não. A experimentação requer uma arte das doses, uma prudência. Mas, diferente da *phronesis* de Aristóteles, esta prudência não se funda sobre uma suposta sabedoria ou razão prática. Não há um tipo prudente que é capaz de discernir a medida exemplar para cada situação. Não se trata de encontrar o meio termo entre dois extremos. A prudência de Deleuze e Guattari nos leva aos extremos, aos limites da potência. Leva em consideração aquilo que compõe com o corpo, que experimenta e aumenta a sua potência de agir. À medida que mantém possível a intensidade do múltiplo, dos fluxos vitais. Afinal, sem a prudência podemos cometer grandes tragédias. Logo, ela deve ser considerada na nossa experimentação. Nossa prudência é impedir a moral. Revoltar-se contra aquilo que nega a vida. Dizer não à tirania do absoluto, do único, do universal e verdadeiro.

⁷⁹ "The passion for destruction is a creative passion, too" (BAKUNIN, 2022).

O senhor se prepare, pois sabemos da necessidade que temos de nos revoltar. Apenas quando insurgirmos, enquanto minorias atuantes de um por vir possível, poderemos vislumbrá-lo. Um anarquismo por vir é saber que sempre haverá outros Messias e que de devemos estar prontos para resistir à sua verdade dogmática; sua moral tirânica. Um anarquismo por vir afirma um mundo possível aqui e agora e mantém sua fé no poder de mudança, de criação e insurgência que possui a diferença.

A insurgência é de todos os outros já tomados como imorais aos olhos do governo, da igreja, do capitalismo. Aos transformados em monstros sob a sombra de nações inteiras. Aos estigmatizados porque tão diferentes. Ato daqueles que não têm poder, mas potência. A insurgência tem um princípio ativo. Uma dor incomensurável. Uma emoção alucinante. A luta das minorias, dos outros. Luta daqueles que se opõem aos estabelecidos, aos homens médios. Daquele que se opõe à autoridade da moral, à lei moral, por uma nova ética. Que mostra que o poder da moral é ilegítimo.

A insurgência é política. Uma ruptura anárquica. A liberação de fluxos furiosos de diferença. Ela é polimorfa, polifônica, múltipla, heterogênea. Ela é partilhada e, por isso, criadora de um povo. Ato de resistência, que resiste a tudo que despreza a vida, às prisões que o homem médio constrói. Recusa um conhecido insuportável a favor de um novo desconhecido. Uma ética dos processos, que se faz todos os dias. Que destrói e cria valores. Que derruba os muros entre teoria e prática, entre ética e política. Uma ética imanente às práticas e às relações sociais. Sem fronteiras, sem a palavra final de um supostos Deus. Sem outrem-cídios. Relações horizontais. Por que não pensar assim a vida com outrem? Por que não fazer assim a vida com outrem?

Por que, homem médio? Porque o senhor é um escravo da moral. Essa é a razão de nossa bandeira ser negra. Ela é a antibandeira. Em oposição à bandeira branca de desistência, a negra expressa uma resistência. Ela é a negação da nação. A bandeira dos revoltados. Ela diz um *Não*, fruto de um *Sim* mais livre, mais potente. É a bandeira das greves e dos famintos, como dizia Louise Michel. Daqueles que tem um sofrimento comum. Estava com os piratas, rebeldes sem Estado e lei em aliança improvisada. Estava na Comuna de Paris

com os *communards*. Na *Makhnovtchina* com o exército negro. Com operários brasileiros em 1918. Com os resistentes na Catalunha. Com os estudantes em maio de 1968. A bandeira negra expressa as margens e sua resistência, convoca os outros para a revolta, invoca os anarquistas para a insurgência. A insurgência é a arte da anarquia se fazendo ativamente, afirmativamente; é a anarquia em ato.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrever é escolher. O que deixar de fora do mundo? Homem médio, se chegou até aqui e não me compreendeu, não sei mais como lhe afetar. Prefiro apenas me afastar do senhor. Compor com outros corpos, mais livres, mais outros. Mas não terei medo de sua moral. Afinal, tenho que cometer heresias. Esta é a minha natureza imoralista. E assim como Nietzsche, estarei sempre de vigília, para me defender do senhor e de sua moral dogmática.

Aqui em Belmar a vida pode melhorar, mas a esperança não é um bom conceito para os filósofos. E talvez não seja para mim também. Nem sempre teremos quem nos salve da tirania. E nunca é bom acreditar em um salvador. Isso nos levou a grandes tragédias. Ainda assim, penso numa potência, que está aqui, uma diferença que ferve nas entranhas de Belmar. Uma potência tão linda, tão espontânea! Sei que ela está aqui pois está na arte e na natureza desse povo que há de vir. Nessa revolta da diferença, da anarquia.

Ora, homem médio, não sou ingênuo. Sei que uma mudança muito radical é necessária para que uma Belmar realmente harmoniosa seja possível. Que não é fácil deixar a moral para trás. Não é fácil escapar de suas amarras, de suas cadeias invisíveis, suas operações discursivas... Nunca disse que isso seria fácil! Num lugar onde a moral é quem manda, estipula, estabelece, espia, controla, certamente isso é uma tarefa difícil, e seu processo é perigoso. Mas não sou o primeiro a denunciar a moral e também não serei o último. Há filósofos do futuro entre nós, eles estão por todo o mundo e resistirão.

Afinal, quem são os filósofos do futuro? Todos aqueles que conseguiram se livrar da moral. Uma tarefa de poucos, já dizia o imoralista. Seriam os anarquistas por vir um povo, enfim, livre da moral? Livre de seus grilhões? Libertos das prisões que o homem constrói? O dogma não se mostrou um bom fundamento para a vida. Há de se depreciar os valores absolutos. Enquanto o senhor se agarrar a eles seremos todos reféns de sua moral. E quando o senhor finalmente entender, talvez seja tarde demais para a vida na Terra. Talvez seja “porque Deus quis assim”.

Mise-em-scène final

Ao investigar a influência dos pressupostos moralistas da filosofia platônica e aristotélica, denunciou-se que a tradicional concepção dos conceitos de identidade e diferença estabelecidos sob o jugo moral, subordinou a diferença à lógica identitária, tomando-a sempre a partir do semelhante e do mesmo. Tal lógica influenciou não só as filosofias de Platão e Aristóteles, mas também grande parte da história do pensamento, que ficou infectado com pressupostos moralistas.

Em seguida, por meio de uma análise das filosofias morais de Descartes Kant e Hegel, desenvolveu-se uma crítica ao projeto moderno de dar objetividade à moral. Argumentou-se que o referido projeto foi um fracasso, pois não passou de um acordo das faculdades estipulado por uma razão fundada no senso comum, portanto, em uma moral. Uma vez que a razão, fundamentada no senso comum, estipula a verdade, o Bem e o Mal, não se pode criticar qualquer ponto estipulado por ela, pois criticá-los seria condenar a própria razão. A falha razão humana não é capaz de determinar uma moral provisória, uma boa vontade ou um sentido da história. Esses pressupostos estão assentados no senso comum, naquilo que já foi estabelecido e pensado, a verdade que está “dada”, a moral. Com Deleuze e Nietzsche, faz-se um esforço pelo não-pensado do pensamento, destruir o conhecido a favor de um não-conhecido, dando à filosofia uma nova estratégia.

Sob a perspectiva de Deleuze, explicitou-se a inversão do platonismo, lógica responsável por subordinar a diferença à identidade, tornando a diferença um monstro moral a ser eliminado. A argumentação em torno do conceito de outrem, a partir de Deleuze e Tournier, bem como os conceitos de monstro e discurso de Foucault, foram aliados importantes no argumento de que uma moral que coloca a si mesma como única e universal, portanto, como modelo, é perniciosa para a diferença e, conseqüentemente, para as relações de alteridade. Uma moral assim fabrica monstros com a finalidade de exterminá-los.

Avançando em busca de uma proposta ética, ensaiou-se um movimento que ultrapassasse a moral no imoralismo nietzschiano e seu conceito de vontade de potência. Com a noção de imoralismo, evidenciou-se que a crítica

nietzschiana à moral é destinada a uma moral de caráter dogmático e absoluto. Negando a moral, o Imoralista estabelece terreno para novas e diferentes possibilidades e perspectivas éticas. Atestou-se a vontade de potência como afirmadora da diferença, pois esta é sua composição, a pluralidade de forças e de vidas.

A posição sincera daquele que admite uma filosofia que não está ancorada na verdade se faz necessária. Com Nietzsche, desnudou-se a verdade enquanto criação, enquanto potência do falso. Por meio do conceito de fabulação, criado por Bergson, em contexto religioso e moral, e tornado conceito político por Deleuze, vislumbrou-se a potência que há na arte em favor da criação filosófica. Propôs-se a criação de um novo povo, de uma nova ética baseada na diferença, na anarquia, na multiplicidade. Uma ética que valorize a alteridade, que pense outrem como diferença. Para o seu azar, homem médio, uma ética de todos os outros. Afinal, não seria essa a tarefa sutil dos filósofos do futuro? A criação de novos valores?

Argumentou-se em favor de uma perspectiva anarquista, pois esta é capaz de quebrar os paradigmas das velhas instituições morais e contribuir para a criação do novo. Um novo delineado por múltiplos processos que visam a supressão de instituições responsáveis pela dominação moral, instituições que oprimem a diferença e sedimentam a identidade e a própria moral. Que condenam outrem à monstruosidade e à exclusão. Promoveu-se a relação entre a crítica pós-estruturalista à representação e à moral e a crítica anarquista à representação política e à dominação. Argumentou-se a favor da fundação de uma ética da alteridade, que possibilita a existência plena de outrem enquanto diferença, que pensa o social como um conjunto de diferenças. Uma ética anárquica. Dos devires-livres. Uma ética da diferença.

Invocação

Outros insurgentes, das margens de Belmar! O esquizo assassinado na câmara de gás! Músico e catador, mortos à 80 tiros! Queimado enquanto dormia em um ponto de ônibus! Mortos por defender a vida na Terra!

Assassinada por ousar questionar a moral! Por serem pobres! Por serem pretos! Por serem loucos! Mulheres! Estrangeiros! Indígenas! *Queers!* Imorais! Escolhidos para morrer. Marcados para morrer! Nosso imoralismo incomoda, pois revela a farsa que é a moral. E o senhor tem medo, pois são os homens médios que dominam o mundo. Que instituem a lei, o sagrado, aquilo que tem valor. Um dia, se o senhor acordasse e não tivesse tamanho conforto; tamanho privilégio. Ora, homem médio, insurgir nos é necessário para viver. A insurgência é o que nos resta para que sejamos possíveis. Já é hora, pois a hora é agora e sempre, contra o presente insuportável, o sofrimento que sua verdade causa, a tirania que sua moral impõe. A hora de insurgir é intempestiva. A favor de um tempo por vir. Ato de um povo por vir, que há de vir! Que há de destruir o mundo do ressentimento e inventar novos possíveis para todos os outros. Novos valores e vidas, novas composições de alegria, de potência e diferença. Esse povo há de vir, com seu sofrimento, sua emoção, sua anarquia. Sua vontade de fazer a diferença valer. De fazer a diferença viver. Vivamos! Vivamos! Vivamos a arte que é fazer da vida potência! Em nossa espontaneidade, nossa singularidade, nossa alteridade!

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. pp. 15-45.
- ALLPORT, Gordon. The Religious Context of Prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 5, n. 3, 1966, p. 447-457.
- ALTEMEYER, B. *Enemies of freedom: Understanding right-wing authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass, 1988.
- ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução, Prefácio e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA, 1985.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora EDIPRO. 2018.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Organização de Fidel Garcia Rodriguez. São Paulo: Edições Loyla, 2002.
- ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou o anarquista coroadado*. Tradução de Mário Cesariny. Lisboa: Assírio & Alvim, 1991.
- AZEREDO, Vânia. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. *O animal que parou os relógios: ensaios sobre comunicação, cultura e mídia*. São Paulo: Anablume Editora, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BAKUNIN, Mikhail. A ilusão do sufrágio universal. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 2, n. 16, 2019.
- BAKUNIN, Mikhail. *Conceito de Liberdade*. Tradução de Jorge Dessa. Porto: Edições RÉ S limitada, 1975.

BAKUNIN, Mikhail. Os Perigos de um Estado Marxista. In: WOODCOCK, George. (org.). *Grandes Escritos Anarquistas*. Tradução de Júlia Tettamanzi e Betina Becker. Porto Alegre: LP&M, 1977. p. 128-131.

BAKUNIN, Mikhail. *O Sistema Capitalista*. São Paulo: Faísca, 2007. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/bakunin/1870/09/sistema.pdf>> Acesso em 15 de junho de 2022.

BAKUNIN, Mikhail. *God And The State*. New York: Dover Publications, 1970.

BAKUNIN, Mikhail. *The Reaction in Germany*. 1842. Disponível em: <<https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1842/reaction-germany.htm>> Acesso em 15 de junho de 2022.

BAKUNIN, Mikhail. *A Ilusão do Sufrágio Universal*. Revista Espaço Acadêmico, Vol. 2, n. 16, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/46140>> Acesso em: 15 de junho de 2022.

BARBOSA, Ildenilson. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. v. 3, n. 1, p. 71-89, 1º semestre de 2010.

BENTO, Berenice. *O que é a transexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 2008.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BÍBLIA. N. T. João. Português. Santa Bíblia. Tradução de João Ferreira de Almeida. [S.l, s.n.], 2006. Publicação eletrônica. cap. 8, vers. 32. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>>. Acesso em: 15 de junho de 2022.

BOGUE, Ronald. *Deleuzian fabulation and the scars of history*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2010.

BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo, Crítica e Autocrítica*. Tradução de Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo: Hedra, 2011.

BOOKCHIN, Murray. *Ecologia social e outros ensaios*. Organização e prefácio de Mauro Jose Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: the emergence and dissolution of hierarchy*. 3ª ed. Oakland: AK Press, 2005.

BOOKCHIN, Murray. [Entrevista] In: ANARCHISM IN AMERICA. Direção: Steven Fischler, Joel Sucher. EUA, 1983, 1 DVD (75 min). son. color. Eng.

BRINTON, Crane. The National Socialists' Use of Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, v. 1, n. 2, pp. 131-150, April 1940.

BRYANT, Levi R. The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Apxn. In: JUN, Nathan; SMITH, Daniel [Org]. *Deleuze and Ethics*. Edinburgh: Universit press, 2011.

BURNS, Tom; KAMALI, Masoud; RYDGREN, Jens. *The social construction of xenophobia and other-isms*. Workshop on "Racism and Xenophobia: key issues, mechanisms, and policy opportunities. Brussels, April 5-6, 2001.

BUTLER, Judith. Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. In: CASE, Sue-Ellen (Ed). *Performing feminisms: feminist critical theory and theatre*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYSTRINA, Ivan. *Tópicos de semiótica da cultura*. São Paulo: CISC, 1995.

CAMERON, Frank. *Nietzsche and the 'Problem' of Morality*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

CAMUS, Albert. *Lettres à un ami Allemand*. Paris: Gallimard edition, 1991.

CAMUS, Albert. *L'homme Révolté*. Paris: Gallimard, 1985.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz, Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTRO-SERRANO, Borja. *Resonancias políticas de la alteridad: Emmanuel Lévinas y Gilles Deleuze frente a la institución*. Santiago: Nadar Ediciones Ltda, 2018.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Ethics and Politics*. New York: Oxford University Press, 2015.

CLARK, Maudemarie. Immoralism. In: BECKER, Lawrence C; BECKER, Charlotte B. *Encyclopedia of Ethics*. New York, Routledge, p. 838-840, 2013.

CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. Tradução de Ícaro Meirelles Figueredo. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, n.3, p. 181-203, setembro/dezembro 2017.

COHEN, Jeffrey. *A cultura dos monstros: sete teses*. In: SILVA, Tomaz [org]. *Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COLSON, Daniel. *Petit lexique philosophique de l'anarchisme: De Proudhon d Deluze*. Paris: Librairie Général Francaise, 2001.

COLSON, Daniel. O Anarquismo Hoje. Tradução de Nildo Avelino. *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, n. 36, 2012. pp.75-90.

COLSON, Daniel. Nietzsche e o Anarquismo. Tradução de Martha Gambini. *Verve*, 13, p. 134-167, 2008.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusóé*. Tradução de Sergio Flaksman; organização, introdução e notas John Richetti. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Tradução de Heloísa B. S. Rocha. Editora 34, 1996a.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Pierre-André Boutang. França. 1996b, 8 hours: son., color. Legendado. Port.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffity Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Organização da edição e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. Tradução de Milton Nascimento. São Paulo: iluminuras, 2006, p. 319-329.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de A. Ribeiro; São Paulo: Brasiliense, 2005a.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabiel Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. Responses to a Series of Questions [Entrevista]. In: MACKAY, R. *Collapse II*. Falmouth: Urbanomic, 2007b.

DELEUZE, Gilles. Foucault. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005b.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In: *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 407-413.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DEMÉTRIO, Silvio. Elegia à deserção. *RelevO*. n. 5 a.7. Paraná, Janeiro de 2017.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Lisboa: Edições 70, 2016.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. Les principes de la philosophie, « Lettre-préface », In : *Œuvres de Descartes*, IX-2, Paris, CNRS-Vrin, 1989.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. In: ARISTÓTELES. *Das Categorias*. Livro Primeiro do Órganon. Tradução, notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Editora Matese, 2017.

DURRUTI, Buenaventura. [Entrevista concedida a] Van Passen, 1936. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eSVtyZlrfQI>> Acesso em 2 de julho de 2022.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ECO, Umberto. *UR-FASCISM*. The New York Review of Books June 22, 1995. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/1856>> Acesso em 14 de junho de 2022.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENGELHARDT, JR. H. Tristram. *Fundamentos da bioética*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.

FABBRI, Luce. *Fascismo: definição e história*. São Paulo: Microtupias, PS_São Paulo, 2020.

FABBRI, Luce. *El camino: hacia el socialismo sin Estado*. En cada paso la realidad de la meta. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 2000.

FAURE, Sébastien. *Twelve Proofs of The Inexistence of God*. Translated by Aurora Alleva and D. S. Menico. New Jersey: Kropotkin Library, 1999.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Tradução de Octanny S. da Mata Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A., 1977.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* UK: Zero Books, 2009.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A crítica deleuziana ao primado da identidade em Aristóteles e em Platão. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 3-20, 2011.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A crítica genealógica no limiar da filosofia da diferença. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.122-131, 2010.

FOOT, Philippa. Nietzsche's Immoralism. In: *Moral Dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 144–158.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. Preface. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977, p. XI-XIV.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2013.

FRANKS, Benjamin. Postanarchism and Meta-Ethics. *Anarchist Studies*, v. 16, n. 2, p. 135, 2008.

FREZZATTI JR, Wilson. Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade. *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, v.18, n. 2, p. 263-291, JUL./DEZ. 2013.

GALLO, Silvio. Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença. In: Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos, 2. 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2008.

GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: SILVA, Tomaz [org]. *Pedagogia dos monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

GOFFMAN, Erving. *Stigma*. London: Penguin, 1963. Disponível em: <<http://www.freelists.org/archives/sig-dsu/11-2012/pdfKhTzvDli8n.pdf>> Acesso em 13 de junho de 2022.

GOLDMAN, Emma. *Living my life vol. I*. Mineola: Dover Publications, 2012.

GOLDMAN, Emma. Minorias versus maiorias. *Verve*, v. 13, p. 123-133, 2008. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5201/3734>> Acesso em 12 de julho de 2022.

GOLDMAN, Emma. *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications, 1969.

GRAEBER, David. *Fragmentos de uma Antropologia Anarquista*. Tradução Coletivo Protopia. Porto Alegre: Deriva, 2011.

GUADALUPE, José Luis. ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos. In: GUADALUPE, José; GRUNDBERGER, Sebastian (Eds.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Peru: Instituto de Estudios Social Cristianos; Konrad Adenauer Stiftung, 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAUG, Wolfgang. *Crítica da estética da mercadoria*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEINTZ, Peter. *Problemática de la autoridad en Proudhon: ensayo de una crítica inmanente*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1963.

HEUSER, Ester M. D. *Pensar em Deleuze: violência às faculdades no empirismo transcendental*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

HEUSER, Ester Maria Dreher; DIAS, Adriana Muniz; SCIENZA, Roberto Corrêa. Escrever o discurso de outros, com outros: uma experiência imanente de escrita-pesquisa. *Atos de Pesquisa em Educação*. Blumenau, v.14, n.3, p.982-1005, set./dez. 2019.

HUNSBERGER, Bruce. Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest, and Right-Wing Authoritarianism. *Journal of Social Issues*. Vol. 51, No. 2, 1995, p. 113-129.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*. Lisboa: Edições 70, 2012.

KOCH, Andrew M. Post-structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism. In: ROUSSELLE, Duane; EVREN, Süreyya [Orgs]. *Post-Anarchism: A Reader*. New York: Pluto Press, 2011. pp. 23-40.

KRETSCHEL, Verónica. Eterno retorno. In: PACHILLA, Pablo [et al.]. *Introducción en diferencia y repetición*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. 'Anarchism' from the Encyclopaedia Britannica (eleventh ed.). 2010. Disponível em: <<https://archive.org/details/PeterKropotkinEntryOnanarchismFromTheEncyclopaediaBritannica/page/n3>>. Acesso em: 15 de junho de 2022.

KROPOTKIN, Piotr. *La morale anarchiste*. France: Mille et une nuits, 2004.

LAZZARATO, Maurizio. *O Governo do Homem Endividado*. Tradução de Daniel P. P. da Costa. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LAZZARATO, Maurizio. *Por una política menor*. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Traducción de Pablo Rodríguez. Traficantes de sueños mapas, 2006.

LINS, Daniel. O Pensamento Nômade. Nietzsche: Vida Nômade ou Estadia Sem Lugar. *Revista Lampejo*, vol. 6 nº 2, pp. 271-286, 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri: Manole, 2005.

LIPPMANN, Walter. *Public Opinion*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 1998.

LOURO, Guacira Lopes (Org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Cotia: Ateliê Editorial; São Paulo: FAPESP, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da Unicamp; 2015.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche: Das Forças Cosmicas Aos Valores Humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MAURICIO, Eduardo; MANGUEIRA, Mauricio. Imagens do pensamento em Gilles Deleuze: representação e criação. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23, n. 2, p. 291-304, Maio/Ago 2011.

MAY, Todd. Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist? *Philosophy and Social Criticism*, v. 15, n. 2, pp. 167–182, 1989.

MEDRADO, A., Imoralismo – Uma ética nietzschiana?. *Cadernos Nietzsche* vol. 38 n. 3. São Paulo, Set/Dez, 2017.

MEDRADO, Alice Parrela, Liberdade e Imoralismo em Nietzsche. Belo Horizonte. 2020. 193 pp.. *Tese* (Doutorado em Filosofia Moderna). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet e edição de Victor Civita. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MORRALL, John B. *Aristóteles* (Coleção Pensamento Político). Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MOTA, Thiago. Nietzsche e a Vontade de Poder: Uma metafísica política. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei-MG, n. 2, p. 38–51, 2009.

MOURA, Maria Lacerda de. *Fascismo: filho dileto da igreja e do capital*. Campinas: Barricada Libertária, 2012.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

MUSSOLINI, Benito. A Doutrina do Fascismo. In: MUSSOLINI, Benito; TRÓTSKI, Leon. *Fascismo*. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michel. *Declaração*: Isto não é um manifesto. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

NEWMAN, Saul. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*: Maldição ao cristianismo. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com o martelo; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*: Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*: um livro para espíritos livres II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen III (1882-1885). Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra Ltda, 2007.
- NUNES DA COSTA, Marta. *Os Dilemas de Rousseau: Natureza Humana, Política e Gênero em Perspectiva*. Ijuí: Editora Unijuí, 2017.
- ONFRAY, Michel. *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam*. New York: Arcade Publishing, 2011.
- PACHILLA, Pablo [et al.]. *Introducción en diferencia y repetición*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020.
- PASCHOAL, Antônio. Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”. Curitiba: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 32, p. 201-221, jan./jun. 2011.
- PASSETTI, Edson. Anarquismos e Sociedade de Controle. In: Colóquio Foucault/Deleuze. São Paulo. *Anais...* São Paulo: Unicamp, 2000. pp.1-13
- PATERSON, Janet. Pensando o conceito de alteridade hoje [Março de 2008]. Belo Horizonte: *Aletria*, v. 16. Entrevista concedida a Sandra Regina Goulart Almeida.
- PELLEJERO, Eduardo. Literatura e fabulação: Deleuze e a política da expressão. Fortaleza: *Polymathea*, v. IV, n. 5, p. 61-78, 2008.
- PELLEJERO, Eduardo. O espaço da ficção: linguagem, estética e política. *Geografares: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES*. nº 22, v. II, Julho - Dezembro, 2016.
- PELLEJERO, Eduardo. *A Postulação da Realidade: Filosofia, Literatura e Política*. Tradução do espanhol de Susana Guerra. Lisboa: Edições Vendaval, 2009.
- PIOVEZANI, Carlos. O candidato lacônico. In: PIOVEZANI, Carlos; GENTILE, Emilio. *A linguagem fascista*. São Paulo: Hedra, 2020.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Salvador: UFB, 2003.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

PROUDHON. *O que é a propriedade?* Tradução de Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM Pocket. 2001.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996a.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo, Editora 34, 1996b.

RANCIÈRE, Jacques. Anarchism, Para-academia, pure politics, and the non-human. Entrevista concedida a Duanne Rousselle na Universidade de Trent. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8n9I6QvfjXA&t=28s>> Acesso em: 15 de junho de 2022.

REGO, José Lins. O Nietzsche de Hitler. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.3, outubro/dezembro, p. 88-90, 2016.

REICH, Wilhelm. *Escuta, Zé Ninguém!* Tradução de Maria de Fátima Bivar. Santos: Martins Fontes, 1974.

ROBINSON, Keith. Back to Life: Deleuze, Whitehead and Process. *Deleuze Studies*, v. 4, n. 1, p. 120-133, March 2010.

ROBINSON, Keith. Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism. In: ROBINSON, Keith [Ed.]. *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*. PALGRAVE MACMILLAN Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2008, p. 128-143.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de Subjetividade*, v.1 n.2: 241-251. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós Graduated de Psicologia Clínica, PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato social*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

SAUVAGNARGUES, Anne. Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction? In: HOULE, Karen; VERNON, Jim [Orgs.]. *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*. Evanston: Northwestern University Press, 2013. pp. 38-53

SHAHIN. *Nietzsche and Anarchy*. USA: Elephant Editions/AK Press, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Traduções de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Cíntia; KASPER, Kátia. Diferença como abertura de mundos possíveis: aprendizagem e alteridade. Uberlândia: *Educação e Filosofia*, v. 28, n. 56, p. 711-728, jul./dez. 2014.

SOARES, Marcio. *A ontologia de Platão: um estudo das formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF, 2001.

SONNA, Valeria. Deleuze lector de Platón. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, n. 38, pp. 201-223, enero-junio 2014.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona: Editores Refractários, 2004.

TAYLOR, Charles. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense e Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1990.

TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. 1967. Disponível em: <https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/498165/mod_resource/content/1/Tournier-Vendredi%20roman%20complet.pdf> Acesso em: 13 de junho de 2022.

VILLAÇA, Nizia. *Mixologias: comunicação e o consumo da cultura*. Estação das Letras e Cores, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis, Vozes, 2012.

ZIMMERMAN, Michael. Encountering Alien Otherness. In: SAUNDERS, Rebecca (ed). *The Concept of the Foreign*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002. p. 153- 177.

ZWEIG, C; ABRAMS, J. (orgs). *Ao encontro da sombra: O potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. Tradução de Merle Scoss. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.