

Formação como deformação: esgotamento entre Nietzsche e Deleuze

Alexandre de Oliveira Henz

Psicólogo. Filósofo. Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor da Universidade Federal de São Paulo – Campus Baixada Santista.

End.: R. Iperoig, 864-34, Perdizes. São Paulo, SP.
CEP: 05016-000.

E-mail: alexandrehenz2000@yahoo.com.br

Resumo

O objetivo deste artigo é oferecer ferramentas conceituais que possam ajudar na reflexão acerca da questão da formação como deformação a partir de alguns movimentos na obra de Nietzsche e de Gilles Deleuze. Para Nietzsche, “estamos cansados do homem, nós sofremos do homem”. Com isso, ele quer dizer que o que nos cansa e o que nos faz sofrer é o fato de que o homem se tornou algo como médio, medíocre e insosso. É o diagnóstico de Nietzsche do que emerge no final do século XVIII na cultura. E essa mesmice do homem, este apequenamento do homem, tornou-se a meta da nossa civilização, não um acidente de percurso, mas uma meta. Como resistir a essa forma-homem? Com essa pergunta, Gilles Deleuze diz que: “Resistir significa extrair desse homem as forças de uma vida mais afirmativa”. Para isso tudo, auxilia-

nos um filete cortante, um fio tênue e potente que atravessa a obra de Deleuze e se inscreve em uma das maneiras pelas quais ele leu Nietzsche. Na sensibilidade contemporânea, este fio diz respeito a muitas de suas configurações, em sobreposição. Essa linha de força é capaz de amarrar ou desamarrar muitos feixes de fenômenos atuais, problematizando quatro movimentos justapostos na alma dos tempos de agora, permitindo pensar coexistências e simultaneidades. Tratarei detidamente esses movimentos e traçarei um arco histórico para problematizar as formas autodeformantes em sua nocividade e fecundidade na contemporaneidade. Questão tratada por Deleuze no seu último longo texto, publicado em 1992, intitulado “L'épuisé” [“O esgotado”], cujo tema é o esgotamento do possível. O esgotamento não é um estado de prontidão, que guardaria um certo campo pragmático. A ativação no esgotamento é uma vibração intensiva, não é para alguma coisa. É poder dizer um sim à vida, tal como ela seja.

Palavras-chave: formação, deformação, forma-homem, esgotamento, vibração intensiva.

Abstract

The objective of this article is to offer tools of evaluation that could be able to help in the complication about the question of the formation as deformation from some movements inscribed in the work of Nietzsche and Gilles Deleuze. For Nietzsche, “we are tired of the man, we suffer from the man”. What tires us and what make us suffer is the fact that the man became something as medium, mediocre and flavorless. It is the diagnosis of Nietzsche of what emerges in the culture in the end of the century XVIII. And that sameness of the man, this diminution of the man, became the goal of our civilization, not an accident of journey, but a goal. How to resist that man-form? With that question, Gilles Deleuze indicates that: “resist means to extract of this man the forces of a more affirmative life “. For all of that helps us a cutting fillet, a powerful and faint thread that travels through the work of Deleuze and itself inscribes in one of the ways by the which he read Nietzsche. In the contemporary sensibility, this thread gives concerns to many of its configurations, in superimposition. That line of force is capable of tie or unties many bundles of present phenomenon, complicating four movements juxtaposed in the soul of the times

of now, permitting think coexistences and simultaneities. I will treat thoroughly those movements and I will draw a historical arch to complicate the auto deformed forms in its harm and fertility in the contemporary. Question tried by Deleuze in his last long text, published in 1992, that titles “L'épuisé” [“The exhausted”] whose matter is the exhaustion of the possible one. The exhaustion is not a state of readiness that would guard a certain pragmatic field. The activation in the exhaustion is an intensive vibration, is not for something. It is a yes can say to the life, as being.

Keywords: formation, deformation, man-form, exhaustion, intensive vibration.

O homem, e os animais, e as flores, vivem todos dentro de um caos estranho e permanentemente revolto. Chamamos cosmo ao caos ao qual nos acostumamos. Chamamos consciência – e mente, e também civilização – ao indizível caos interior de que somos compostos. Mas trata-se, em última instância, do caos, iluminado por visões, ou não iluminado por visões. Exatamente como o arco-íris pode ou não iluminar a tempestade. E, tal como o arco-íris, a visão perece. Mas o homem não pode viver no caos. Os animais podem. Para o animal tudo é caos, havendo apenas algumas poucas e recorrentes agitações e aparências em meio ao tumulto. E o animal fica feliz. Mas o homem não. O homem deve envolver-se em uma visão e construir uma casa que tenha uma forma evidente e que seja estável e fixa. No pavor que tem do caos, começa por levantar um guarda-chuva entre ele e o permanente redemoinho. Então, pinta o interior do guarda-chuva como um firmamento. Depois, anda à volta, vive, e morre sob seu guarda-chuva. Deixado em herança a seus descendentes, o guarda-chuva transforma-se em uma cúpula, uma abóbada, e os homens começam a sentir que algo está errado. O homem ergue, entre ele e o selvagem caos, algum maravilhoso edifício de sua própria criação, e gradualmente torna-se pálido e rígido embaixo de seu pára-sol. Então ele se torna um poeta, um inimigo da convenção, e faz um furo no guarda-chuva;

e oba!, o vislumbre do caos é uma visão, uma janela para o sol. Mas depois de um certo tempo, tendo se acostumado à visão, e não lhe agradando a genuína golfada de ar do caos, o homem do lugar-comum rascunha um simulacro da janela que se abre para o caos, e remenda o guarda-chuva com o remendo pintado do simulacro. Isto é, ele se acostumou à visão; ela faz parte da decoração de sua casa. De maneira que o guarda-chuva finalmente parece um amplo e brilhante firmamento, de vistas variadas. Mas, que pena! é tudo simulacro, feito de inumeráveis remendos. Homero e Keats, cheios de anotações e acompanhados de um glossário. Esta é a história da poesia em nosso tempo. Alguém vê Titãs no ar selvagem do caos, e o Titã torna-se uma parede entre as sucessivas gerações e o caos que elas deviam ter herdado. O céu selvagem pôs-se em movimento e cantou. Até isso torna-se um grande guarda-chuva entre a humanidade e o céu de ar fresco; ele tornou-se, então, uma abóbada pintada, um afresco num teto abobabado, sob o qual os homens empalidecem e se tornam infelizes. Até que um outro poeta faça um buraco no amplo e tempestuoso caos.

– D.H. Lawrence.

O que nos cansa e nos faz sofrer é o fato de que o homem se tornou algo como médio, medíocre e insosso. É esse um diagnóstico feito por Nietzsche do que emerge no final do século XVIII na cultura ocidental. A mesmice e o apequenamento do homem tornaram-se metas de nossa civilização. Não acidentes de percurso, mas metas.

Para agregar alguns elementos à questão da **formação como deformação**, proponho uma “vinheta histórica”, cujos pontos de intensificação serão trazidos de escritos de Nietzsche. Num deles, dos mais insolentes, **A genealogia da Moral**, há trechos em que diz: “Estamos cansados do homem”, “Nós sofremos do homem” (Nietzsche, 1887/1998, p. 34-5). Disto decorre a idéia de que o homem está doente. Mas, no que consistiria a doença do homem? A doença do homem consiste na forma que ele assumiu, expressão de uma negação da vida. A doença do homem, em suma, chama-se: homem.

O homem médio e morno, que reivindica sua mesmice e quer perseverar como tal, é um produto da história: produto, posto que não é natural. Ele foi criado, produzido ao longo dos séculos, domesticado desta maneira. Então, esse formato do homem, essa forma-homem é um **amoldado histórico**. É o humanismo da modernidade.

Descrições terríveis e interessantes sobre a violência e a tortura empregadas na formatação do bicho homem, para domesticar-lhe e dar-lhe essa forma são apresentadas por Nietzsche, associadas a uma idéia que vale para toda a seqüência histórica desde o século XVIII até meados do século XX, de que essa domesticação criou no homem uma interioridade psicológica, uma espessura interna: a “subjetividade” como o novo lugar da verdade. Gilles Deleuze, leitor de Nietzsche, traçou, nesse campo problemático, uma vertente de fuga com a pergunta: **Como resistir a essa forma-homem?** A partir dessa questão, Gilles Deleuze propõe a idéia intrigante de que resistir significa extrair desse homem as forças de uma vida mais afirmativa. Esse pensamento deve ser tomado com o entendimento de que a forma-homem aprisionou a vida e, por isso, seria preciso livrar-se do **homem** para liberar a vida (Deleuze, 1988, p. 140). O que não quer dizer, no entanto, matar os homens concretamente. A assertiva de **livrar-se do homem** incita a desfazer a forma-homem, a formatação que pesa sobre os homens.

Contudo, como liberar essas forças aprisionadas sob a carga da forma-homem? Desfazer-se da forma-homem não poderá acontecer com menos violência do que a que foi necessária para estabelecê-la. O processo que esculpiu essa forma, o mar de sangue que moldou essa forma-homem, também contém embutida muita violência que se pode considerar desumana, mas que foi determinante na constituição dessa forma considerada humana. Esse aspecto, em geral, é descartado, daí a importância de ressaltar a enorme violência, a desumanidade brutal que foi necessária para formatar o humano.

Contemporaneamente, essa formatação transforma-se continuamente, sutaliza-se, e continua sendo muito desejada. No entanto, inscreveu-se numa outra fé, que é mais hegemônica e que opera com novos elementos, a saber, aqueles relacionados ao universo da biotecnologia e às funções e disfunções neuroquímicas. Nesse novo cenário, marcadamente nas práticas *psi* e educacionais

vigentes, a abordagem dos sujeitos não reafirma a forma-homem, não mais privilegia os sentimentos experimentados, a história pessoal, mas sim os dados relacionados aos padrões e traços biológicos. Essa perspectiva inaugura e, simultaneamente, compõe configurações em que esses dados funcionam como efeitos de cura na trajetória dos casos clínicos e como efeitos de verdade na vida dos estudantes em formação. Com isso, é produzida a crença nas bioidentidades, isto é, na produção de subjetividades articuladas não somente à forma-homem e ao humanismo da modernidade, mas a itens, dados e cifras ligadas ao organismo e ao registro biológico. Permanece a noção de identidade (forma-homem), mesmo em declínio, porém seu “fundamento” não se encontra no “eu sentimental” e interiorizado, mas na perspectiva da biologia, a ciência que pretende apresentar os novos fundamentos e verdades últimas na virada do século XX ao XXI. A noção de **fundamento último**, já enfraquecida, se desloca do homem para a vida (bios) com efeitos tanto instigantes e fecundos, quanto nocivos e reducionistas no âmbito da formação. Talvez fossem necessários espectadores divinos para fazer justiça ao espetáculo que então começa, cujo fim não se prevê, espetáculo demasiadamente fino, portentoso e paradoxal.

Vivemos ainda sob a égide da forma-homem. Ao mesmo tempo, acompanhamos seu crepúsculo, o ocaso da forma-homem, o momento em que a biologia sobrepõe-se às antigas sociabilidades, mais articuladas a crenças religiosas, familiares, raciais, éticas e políticas. Acompanhamos a crise e a corrupção dessas sociabilidades e suas noções de unidade, totalidade, de dentro *versus* fora. A partir da segunda metade do século XX, a tendência dos (in)divíduos a serem **dividuais**, no sentido que Deleuze (1992b, p. 222) conferia a este termo, isto é, fluxos, dados, cifras, porcentagens, índices. Essas transformações da perspectiva institucional e da produção de subjetividades têm fortes efeitos sobre os encontros; por outro lado, também afetam as concepções que se alicerçam no âmbito do ensino, incidindo sobre a idéia que se faz de formação. Embora a formação, tal qual se manifesta exclusivamente no cotidiano do ensino, não seja a perspectiva que este artigo pretende privilegiar e problematizar, ela também é afetada pelas deformações que a subjetividade vem atravessando, que podem ser fecundas e inventivas, bem como nocivas e estéreis.

Trata-se da questão da **formação como deformação**, mas numa perspectiva mais ampla do que a escolar ou a universitária. Nas experiências que tenho acompanhado, de forma geral, os estudantes não têm inventado, exercitado nem empregado nenhuma ferramenta que permita introduzir mudanças nesse cenário. O capital relacional de boa parte dos estudantes parece pequeno. Há algumas décadas, existia a crença de que eles seriam capazes de produzir marcas ético-estético-políticas com suas mobilizações, mas após o final dos anos de 1980, já nos anos 90, isso se tornou mais e mais difícil. As formas de ação que eram úteis no passado deixaram de sê-lo. Mesmo as pequenas rupturas são sentidas como um gigantesco *iceberg*: alterar sua trajetória, para muitos, parece ser um projeto difícil, então, prevalece a rendição. Em 2007, vivenciamos uma espécie de parênteses nesta paisagem, com a mobilização dos estudantes da Universidade de São Paulo (USP) e a ocupação da reitoria por mais de cinquenta dias, que produziu mudanças, das quais, no entanto, ainda não se pode dizer muito. Talvez, a frase escrita em uma de suas paredes indique uma direção problematizadora: “Ocupe a reitoria que existe dentro de você!”

Sabe-se que o fato de haver jovens nas escolas e universidades não garante a possibilidade de uma configuração nova e inventiva. Em muitas situações, a juventude também pode compor com a mais conservadora das culturas. Para uma grande parcela dos que ingressam na rede de ensino, o que parece estar menos em questão é cuidar de sua formação, pois já chegam demasiadamente formados: paradoxalmente, muito jovens e muito fechados em certezas. A questão não é apenas a juventude e as escolas. Em alguma medida, trata-se do desafio de deformar, de abrir espaço na fôrma do pensamento e da cultura, de tornar porosa a blindagem a que todos – não só os jovens – estão submetidos.

Possivelmente, não podemos falar tão-somente em moldes ou fôrmas, isto é, formatações rígidas de modos de sentir, pensar e fazer. Importa, hoje, ressaltar outros movimentos, espécies de modulações, ondas de autodeformação contínua, que se fixam ora em modos mais impermeáveis, ora em outros mais abertos e porosos. Haveria linhas de fuga, saídas, novos espaços de resistência e invenção. A todo momento, escavamos novas e difíceis saídas.

Para a apresentação de um percurso que problematiza as formatações, serão acionadas questões da leitura que Gilles Deleuze fez das obras de Nietzsche, as quais aparecem em seus escritos. Estas questões e linhas de força são capazes de atar ou desatar conjuntos de situações e acontecimentos, e permitem pensá-los em coexistências, a partir do acompanhamento de quatro direções simultâneas nos movimentos vivos da atualidade. Elas serão apresentadas numa sequência de efeito para o texto, a qual não deve ser tomada, de modo algum, como uma sucessão histórica, pois são direções que não descrevem diacronicamente um plano de configuração da subjetividade.

O **negativo** é a primeira destas direções. Uma grande negação que se apresenta como uma desvalorização da vida em nome de valores supremos. Uma desvalorização criada pelo platonismo e reafirmada pelo cristianismo, os quais julgam e desqualificam a vida temporal a partir de um mundo supra-sensível e eterno, considerado como o bom e o verdadeiro. Em **A República**, de Platão (IV a.C./1996), pode-se acompanhar uma pequena passagem da história dessa **grande negação**, em um de seus sintomas.

A leitura que Deleuze faz de Platão em **Lógica do Sentido** (1969/2000, p. 259-71) desdobra-se numa importante análise que aponta que, ao final do livro seis de **A República**, preocupado com a constituição de um fundamento, Platão trata do que ele próprio denominou **a doutrina dos dois mundos**. A partir de uma distinção, ali se instauram dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível. Num **topos** inferior, de um modo menos valorizado, fica distribuído o que pertence ao mundo sensível, que é o mundo dos corpos, das percepções, da sensibilidade. De um modo superior, num espaço privilegiado, fica aquilo que pertence ao mundo inteligível, o mundo dos modelos. Essa bipartição se estabelece com a preocupação de Platão com a constituição de um fundamento.

O mundo sensível é mutante e ziguezagueante – características que impedem Platão de constituir um fundamento estável sobre as coisas nesse nível. Disto decorre sua evasão deste mundo inferior e sua conseqüente dedicação à construção de um fundamento no mundo inteligível. No mundo superior, aparecem os objetos matemáticos, as essências fixas e os modelos imutáveis. Tudo o que ali é edificado permanece estável e perene; é a fun-

dação do eterno. O mesmo não pode ocorrer no mundo sensível, onde a vida se passa, e que é repleto de variação e estranheza. Os modelos e essências estáveis que estão de um modo perfeito no mundo inteligível submetem o que está no mundo sensível e variável aos objetos desse mundo exemplar e ideal. Submetido a um modelo ideal, tudo se torna cópia daquilo que é considerado original nesta operação. As coisas do mundo sensível – o mundo em que se vive –, na medida em que se moldam a partir das coisas do mundo perfeito, não passam de cópias. Más ou boas, elas disputam, almejam a maior proximidade aos modelos do mundo inteligível, mas são cópias.

No escrito referido acima, Deleuze (1969/2000) problematiza o fato de a cultura ocidental e a filosofia racional inscreverem-se nesse movimento, num modelo de pensamento que demonstra que a busca por fundamentos e segurança é uma questão antiga. Com esta leitura, pode-se pensar que a pergunta pela verdade, pela essência, pelo fundamento das coisas, aquilo que supostamente elas são, é uma falsa questão, não no sentido de que haveria uma verdadeira, mas no de que ela não é o que importa. A divisão do mundo em dois, proposta por Platão – um, das essências; outro, das cópias –, postulava o primeiro como modelo para o segundo. Ao primeiro, habitado pelas ideias perfeitas, apenas poucos teriam acesso: os filósofos, principalmente. Estaria assim reservado aos demais homens, habitantes das aparências, o **destino da falta**, sem jamais alcançar êxito na tentativa de **ser conforme** a determinação do mundo das essências, condenados a permanecer na carência de... Tentar ser como o modelo, identificar-se com suas características, retificar-se conforme suas formas, copiar sua perfeição: esses eram os desígnios a serem perseguidos pelos homens comuns, cujas empreitadas estariam predestinadas ao fracasso.

Em rivalidade com os modelos (originais, autênticos) presentes no mundo inteligível, o mundo sensível – das cópias (sempre em falta, imperfeitas) – se configura. Almejados e desejados, a prioridade absoluta coloca-se sobre a identificação aos modelos. Tirar as máscaras, revelar as supostas **pureza, essência e estabilidade** das coisas do mundo das aparências. Ao revelar o encoberto, seriam então **descobertas A Origem, O Bem, A Verdade, A Justiça** etc., como se fossem sempre imutáveis, sempre as mesmas e

existissem como instâncias absolutas. Estabelecidas como idéias exclusivas, predeterminadas ou supradeterminadas – independentemente das circunstâncias de seus usos –, apresentam-se atreladas a artigos definidos. O uso imperativo de artigos definidos (o, a), bem como de construções de exclusão (ou...ou), e a insistência em exaustivas relações dicotômicas são assinalados por Deleuze para efetuar sua crítica ao platonismo, por meio da aproximação de seus procedimentos de escrita ao de escritores que habitam zonas de indeterminação e desertam estas formas absolutas e transcendentais de relação com o pensamento. William Burroughs, um destes escritores, em alguns de seus escritos, compõe esta crítica:

O É da Identidade. Tu és animal. Tu és um corpo. Ora sejas tu o que fores, não és um 'animal', não és um 'corpo', porque isso são rótulos verbais. O É da identidade compreende sempre a implicação disso e de mais nada e compreende também a afectação de uma condição permanente. Permanecer assim. Toda a apelação pressupõe o É da identidade. Este conceito é desnecessário numa língua hieroglífica, como o antigo egípcio, e é de facto freqüentemente omitido. Não é preciso dizer que o sol É do céu. Sol no céu basta. Podemos facilmente omitir o verbo em qualquer que seja a língua, o que fizeram os discípulos do conde Korzybski eliminando o verbo ser em inglês. É contudo difícil pôr ordem na língua inglesa excluindo arbitrariamente conceitos que continuam vigentes enquanto se fala a língua inalterável. Os artigos definidos O, A, OS, AS (the). O compreende a implicação de um só e único: O Deus, O universo, O caminho, O certo, O errado. Se existe um outro, então ESSE universo, ESSE caminho não são mais O universo, O caminho. O artigo definido será eliminado e substituído pelo artigo indefinido UM, UMA. Todo conceito de OU/OU. Certo ou errado, físico ou mental, verdadeiro ou falso, todo o conceito de OU será eliminado da língua e substituído pela justaposição, por E. Numa certa medida fazemo-lo em qualquer língua pictórica em que os dois conceitos se mantêm literalmente lado a lado. Essas falsificações in-

rentes ao inglês e a outras línguas alfabéticas ocidentais dão às ordens de reação mental o seu poder opressor nessas línguas (Burroughs, s/d, p. 87-9).

O cristianismo encontrou a cultura greco-romana num período em que esses ideais do modelo metafísico estavam bem instalados, o que favoreceu que ele se assentasse neste solo. Após os primeiros séculos, o cristianismo se fortaleceu, tornando-se a versão popular do platonismo ao qual Nietzsche e Deleuze tecem críticas. Nelas, eles denunciam a oposição criada pelo platonismo e pelo cristianismo entre um mundo sensível e mutante, mundo considerado aparente e, por outro lado ou acima, um mundo supra-sensível, eterno e imutável, considerado como mundo verdadeiro.

A concepção de Deus como a verdade e o bem supremo, que se deve à filosofia de Platão e também ao cristianismo, é, para Deleuze e Nietzsche, uma negação da vida, **a grande negação**. Quer dizer, a negação da vida em nome da **vida melhor**, a negação do mundo em nome de um certo mundo e a transformação do mundo em que vivemos em ponte para a vida verdadeira, para esse outro mundo superior. Deleuze, assim como Nietzsche, considera que, para os gregos anteriores a Sócrates e Platão, não existia uma doutrina dos dois mundos. Diferentemente do cristianismo, os gregos não propunham um transmundo, um mundo além deste mundo, considerado sob o critério do bem e da verdade, como recompensa depois da morte, como na versão do cristianismo.

Com o filete nietzschiano presente em Deleuze, pode-se dizer que houve um momento em que as coisas começaram a mudar para muitos. Os gregos, até um certo momento antes de Sócrates, tinham uma maneira de enfrentar a dor e a morte sem delas fugirem. Na época trágica, um momento bastante valorizado por Nietzsche, os gregos tinham a compreensão profunda de que a vida, no enfrentamento de maior intimidade com a dor e a morte, extrai delas uma vitalidade ainda maior. Uma espécie de força. No entanto, houve um momento em que eles começaram a se afastar da dor e da morte, e as insígnias que passaram a predominar aclamavam que: “Viver é perigoso, é sofrer, então, basta de vida”. Quando desertam desse mundo, constroem uma instância transcendente, o mundo inteligível. Depois, e mais tarde, num salto que

com pouca consistência pode-se ora apresentar, mas que pertence a essa série em sucessão, tem-se a verdade da ciência. Com efeito, essa deserção é apresentada por Deleuze nos esforços por assepsia, por anestesia: nada de dor, nada de morte. Limpeza, isto é, grau zero de tensão, grau zero de vida. Com todas as construções metafísicas, uma das coisas mais fecundas que Deleuze ensina é que Platão não venceu. A agonística – o embate das forças sem expectativa de estabilização – permanece.

Uma segunda direção dos traços de que estamos tratando neste texto é a da **grande reação**, esboçada no século XVII, a qual ganhou força nos séculos XVIII e XIX. Reação a quê? Reação aos valores superiores, contra Deus e a religiosidade cristã na modernidade etc. Nesse momento, houve um enfraquecimento de Deus como norteador, e a invenção da forma-homem, esse homem moderno, foi colocada no lugar do fundamento. Os antigos valores superiores enfraqueceram, na medida em que outros valores emergiram e passaram a coexistir de forma concorrente com eles. O indivíduo passou a ser supervalorizado, inventaram-se as marcas do individualismo burguês, do progresso que aposta no futuro como uma compensação das fraquezas e imperfeições do presente e tem o homem consciencioso como mestre e dominador da natureza. Emergiu a possibilidade de se pensar por **influências**.

Uma problematização pontual faz-se necessária: a palavra **influência** carrega a idéia de “sopro para dentro”, demonstrando que o termo **influência** é apassivante, pois assenta-se num suposto interior estabilizador. É um termo que deve muito ao romantismo, e é datado, estando implicado com o processo de **interiorização**. Com ele, ainda somos “falados” pelo idealismo e romantismo do século XIX. Quando operamos com este termo, ainda estamos inscritos na grande reação. A noção de **influência** cria um raciocínio de causa e efeito que comprometeria a fecundidade das relações que são mais complexas, conforme ajuda a pensar Deleuze, propondo outras chaves de pensamento, sinalizando que há crenças que se impõem.

Outra questão que merece um breve comentário é a da criação. Questão tratada abundantemente por Deleuze, convidando para seu emprego direto, como uma conceituação dada. No entanto, os variados usos da palavra criação e de seus derivados

(criatividade, criador etc.) podem permitir uma suposição estéril de que o ato de criar estaria relacionado a uma emergência natural, algo como um brotar do nada ou, diferentemente, o encontro da “resposta adequada” a uma dada situação. Esse uso da noção de criação como uma faculdade naturalizada, que não está em Deleuze, é facilitado pela constância com que o termo aparece em seus escritos. Embora o termo seja muito utilizado por ele, seria interessante deslocar-nos do uso de “criação” ao da palavra “invenção”, como um recurso de prudência. Então, essa problematização diz respeito a pensar que a palavra criação é um termo romântico, é o apanágio do nada. Alguns estudiosos referem que o termo criação não é um termo frequente nos textos do período que antecede o século XVIII. Por outro lado, o termo invenção é uma expressão latina retirada da retórica, que implica a acepção de **achar algo que não está lá, vai ser feito**. Proponho repensar a noção de criação, que é forte no romantismo do século XIX. *Inventio*: esse termo não tem a conotação divina do “criador” que traz algo novo. Inventar é a arte de achar. Mesmo Nietzsche, a quem se atribuiu, na tradução para a língua portuguesa, o uso dos termos “criação” e “criadores”, não os empregou em seus escritos. O verbo utilizado por ele em alemão era “shaffen”, que quer dizer “dar forma”. A atenção à articulação entre o termo criação e a **grande reação** moderna permite uma crítica à disseminação indiscriminada de seu uso.

Nos séculos XX e XXI – mas já iniciada por escritores, políticos e filósofos do século XIX –, uma outra e terceira direção emergiu. Esse momento é **passivo**, pois é causado pela impossibilidade de suportar que não haverá um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso. Surgiu como uma modalidade passiva, um momento coexistente aos demais e, talvez, com o qual se pode pensar numa das formas de evasão do individualismo, do voluntarismo e do ressentimento. Com ele, é acentuada a descrença no melhoramento da humanidade; sua passividade é tanto a etapa dos mortos-vivos que se lamuriam pelo homem “não ter dado certo”, quanto a fase da ausência de esperança e de investimento no **mundo interior** (psicológico). Não se espera um mundo supra-sensível, um paraíso com Deus ou um futuro que viria a redimir essa vida. Também nele, pode irromper uma espécie de **neo-narcisismo**, conforme a distinção efetuada por Luiz Orlandi

(2002, p. 15-53). Nessa distinção, o narcisismo inscreve-se na lógica da **grande reação**, e o neo-narcisismo refere-se a um certo gosto dominante na modalidade passiva:

O ardid desse comunicativismo parece consistir em levar cada eu, cada si, a viver com a impressão de ser pensado, visado, procurado, querido, bajulado, espelhado, biografado, noticiado, engrandecido, justificado, cuidado, venerado, agraciado, compreendido, aplaudido, cumprimentado, velado, representado etc., tudo isso e muito mais compondo mil espelhos para um neo-narcisismo, esse do eu exposto a mil e uma visgo-ofertas que acabam separando-o daquilo que sobrava ao velho Narciso, o tempo da perigosa contemplação de si. Perigosa, porque o espelho d'água podia virar água viva ou tremer revelando a fragilidade da fisionomia. Talvez não se trate mais da velha ilusão da identidade própria, mas da ilusão de não se ter qualquer poder, ou de se ter um poder absoluto de controle sobre a multiplicidade de suas exposições. Sou aliciado por linhas que me tecem como meu próprio inimigo ou aliado (Orlandi, 2002, p. 26).

Na modalidade passiva, há um impessoal enclausurado pelo mercado capitalista, que com ele acena para um novo ideal de vida em progresso, uma subjetividade que, embora dissipada e superficial, mantém sua inscrição no cansaço. A ilusão de não ter qualquer poder, ou a de ter um poder absoluto. Uma espécie de controle sobre a multiplicidade supostamente impessoal das exposições superficiais de si.

Para os antigos, a subjetividade se produzia na exterioridade. Os trabalhos de helenistas como Pierre Vidal Naquet e Jean-Pierre Vernant sugerem que a noção de “eu” não era ensimesmada. Na Grécia arcaica, o “eu não é nem delimitado nem unificado: é um campo aberto de forças múltiplas, diz H. Frankl. Sobretudo, essa experiência é orientada para o exterior, não para o interior (...) O sujeito (grego arcaico) não constitui um mundo interior fechado, no qual deve penetrar para se encontrar, ou antes para se descobrir” (Vernant, 1988, p. 38). A subjetividade era superficial, no sentido mais fecundo do termo.

Contemporaneamente, na modalidade passiva, podemos tender a uma subjetividade orientada para o exterior, superficial, neonarcísica, rendida e adoecida. A ação é desinvestida. Paradoxalmente, isso pode ser o começo de uma saúde. A cultura somática, das bioidentidades e biosociabilidades, é produzida em uma ambiência de **divíduos** (não somente indivíduos e narcisistas, que caracterizam a grande reação), de desconfiança, de insegurança e de insensibilidade. Predomina a sensação de “tudo é igual, nada vale a pena”. Busca de prazer a qualquer custo, infantilização, **anestésicos** para a dor, paz e segurança incondicionais. Grau zero de tensão. Com o processo de excessiva medicalização, e com a mutação da modalidade disciplinar em sociedades de controle (Deleuze, 1992b, p. 219-26), temos, **grosso modo**, esse “estado transitório patológico” em que o triste é depressivo, o travesso é hiperativo, e o indivíduo psicológico que emergiu com a cultura do sentimento (séculos XVIII e XIX) e a **grande reação** vão, pouco a pouco, se adelgando. Não há confiança no mundo, predominam um pessimismo romântico e uma excitação. Isso não é somente ruim; é a última agonia da reação. Claro, sem a confiança no mundo, há pouco investimento na ação, mais obediência e submissão. A modalidade **passiva** é o momento de um nada de vontade, de uma **interioridade em erosão** e de uma **vontade** e um **eu** que podem se tornar menos espessos (delgados, magros e fracos). São sinais de uma cultura que, com uma vontade já muito enfraquecida, resolve reverenciar coisas que, do alto, deem-lhe sentido, a saber, Deus, a verdade, o mundo das ideias...

Sem vontade, a vida muito enfraquecida resolve que ela mesma não tem mais sentido, e que o sentido sempre deveria vir de alguma outra instância, superior e transcendente. A partir desse ponto, a vida mesma fica desvalorizada e privada de seu sentido. Com o ocaso da grande reação humanista dos séculos XVIII e XIX, restou uma vida fraca, uma modalidade passiva, enfraquecida, que quer o mínimo de tensão. É um instante mais aflitivo, patológico e paradoxal. É também a oportunidade de uma reviravolta, de uma ruptura, de uma deserção do ressentimento e do ensimesmamento produzidos pela grande reação, é o seu “grande cansaço”.

Cansaço com o jogo da **esperança** e do **depois** que vão nos **salvar**, mas desta vez, aqui na Terra. Cansaço da aposta na

“interioridade recôndita” do exílio no psicológico, dentro de si. É um caminho de consumação, uma possibilidade de passagem do negativo ao afirmativo. Uma descrença até mesmo no intimismo, que agora se mostra estranho, quando não **reagimos** mais com esperança, quando alguns velhos hábitos não nos impelem mais. Em seu limite extremo, o negativo pode tornar-se o trovão e o relâmpago, no sentido daquilo que anuncia uma possível atividade (modalidade ativa), uma potência de afirmar (Deleuze, 1985, p. 28). O acesso ao fio de metamorfose pode se dar, acesso a um senso da exterioridade aberta, uma travessia do **passivo** ao **ativo**.

É interessante acompanhar as possibilidades de passagem do **reativo** ao **passivo**, mas é preciso não se deter nesta passagem, para proceder à análise de uma espécie de **vontade enfraquecida**. **A vontade do eu**, típica do romantismo e do liberalismo, **gagueja**, perde força, e pode tornar-se frágil de um modo interessante.

Na travessia dos dois movimentos, no jogo das modalidades reativa e passiva, instalam-se as sociedades de controle. A sociedade disciplinar iniciou-se no século XIX, e era constituída por instituições de confinamento, como a família, a escola, o hospital, a prisão, a fábrica e a caserna. Até meados do século XX, essas configurações forjaram moldes fixos (pai de família, aluno, soldado, operário) e circuitos rígidos, e com tal modelagem das subjetividades julgava-se assentar a garantia das formas de sociabilidade. As sociedades de controle, que começaram a se formar a partir da metade do século XX, funcionam com redes moduláveis, com a finalidade de exercer um controle contínuo. Por exemplo, no âmbito da formação, há uma tendência a não privilegiar tanto a escola, e sim um processo de formação permanente (Deleuze, 1992b, p. 221). A sociedade torna-se uma escola interminável, segundo um processo de avaliação incessante. Não há mais produção restrita à fábrica, lazer restrito aos espaços de lazer, ou consumo reservado aos espaços de consumo: ao produzirmos, estamos ao mesmo tempo consumindo e entretendo-nos, ou vice-versa. Quando as fronteiras entre os espaços se apagam, tudo é escola, tudo é empresa, tudo é família, tudo é caserna. Maior fluidez e mobilidade, acompanhada de maior controle. Com as sociedades de controle, desinvestimos a interioridade psicológica e acompanhamos o crepúsculo do humano (indivíduo nos moldes do século XIX). Como disse antes, somos

muito mais **divíduos**, isto é, índices, amostras, dados, cifras e fluxos. Estão dadas as condições para uma medicina baseada em evidências laboratoriais e computacionais, no limite, como referiu Deleuze, sem médico e sem paciente. É um movimento de **perda** do humano entendido como forma-homem interiorizada que foi constituído a ferro e fogo na grande reação moderna. Reação que começou a perder força em meados do século XX, ou que, pelo menos, passou a coexistir com um outro movimento.

A modalidade passiva aumenta sua força no século XXI. Esse esboroamento do homem, entendido como homem psicologizado e interiorizado, nunca foi lamentado por Deleuze, e muito menos, tratado como um triunfo. Nestas passagens, cujos sinais indicam a possibilidade de uma quarta direção, é necessária uma aguda sobriedade. Implicada com traços da grande reação, a modalidade passiva pode se articular nas sociedades de controle com um afundamento. É o enfraquecimento dos fundamentos. Tanto na esfera dos valores transcendentais quanto no fundamento ancorado no homem da grande reação, abalam-se todos esses artigos de fé, inclusive a crença na interioridade.

Nas sociedades de controle, sugere Deleuze que tudo o que tem um **interior** está em crise. Com isso, podem ser colocados em xeque os fundamentos que persistem. Há uma espécie de saída dos valores superiores e metafísicos e, especialmente, da aposta na interioridade, no corpo como lugar da unidade do ser, e a sociabilidade rende-se à biologia, como refere Paul Rabinow (2002). O agrupamento dos indivíduos/divíduos, ao invés de se dar por valores tradicionais, transcendentais ou características psicológicas interiores, passa a tomar traços biológicos como referência. A biologia, no final do século XX e início do XXI, é o que a física foi no início do século XX, isto é, a grande produtora de modelos e metáforas que vão organizando a maneira de pensar, sentir e fazer, demonstrando a aguda divinização da ciência, a intensificação da fé em sua verdade.

Traços biologicamente compartilhados e marcas corporais indicam as novas redescobertas de si e impõem algo da ordem do impessoal. Há pelo menos uma tensão entre o pessoal e o impessoal. É a crença nas bioidentidades que referi inicialmente, isto é, na produção de subjetividades articuladas não somente à

forma-homem, mas a itens, dados, cifras ligadas ao organismo e ao registro biológico. Há uma promessa, um grande sonho de limpeza que poderíamos chamar de **paz dos contentes**. A bioidentidade referida por Rabinow não é apenas individualista, ela também pode ser **dividualista**. Ela produz e opera uma política, portanto não é apolítica. Uma política do grande cansaço do homem.

Há um reducionismo ao mínimo biológico em tudo isso? Certamente, e ao mesmo tempo, a perda do fundamento ancorado no homem. Grande cansaço, em que a fé na ciência e a divinização da verdade, levadas ao extremo, em meio ao impacto das biotecnologias, produzem um esgarçamento do homem (da forma-homem da grande reação). Momento de forças em multiplicidade, pois há nesse movimento a oportunidade, não a garantia, de uma reviravolta, na medida em que, com a modalidade passiva, pode se dar a falência de alguns clichês e voluntarismos (românticos, liberais, nacionalistas).

As maneiras hegemônicas de sentir, pensar e fazer que asseguravam e, muitas vezes, asseguram o laço orgânico, por vezes adoecido, entre nós e o mundo, secam, vão sendo trincadas. Não há esperança. Nada há a se esperar. A vida pode parecer um filme ruim, permitindo-nos **reagir** menos, uma espécie de rendição, ela pode conduzir a uma redução da prontidão voluntarista que lubrifica as articulações que mantêm vivos os automatismos e naturalizações. Após séculos de um grande cansaço, resta-nos a possibilidade de um esgotamento vital.

Esgotamento, uma intensificação para nada. Questão tratada por Deleuze (1992a) em seu último longo texto, intitulado *L'épuisé* (**O esgotado**), cujo tema é o esgotamento do possível. No esgotamento não há passividade, há de se estar ativo para ir ao cinema, esperar, pular na água, mas é preciso suspender a utilidade prática da existência. O esgotamento não é nem mesmo um estado de prontidão, que guardaria ainda um campo pragmático, alguma utilidade. A ativação no esgotamento é uma espreita, uma vibração intensiva, não é para alguma coisa.

Deleuze inicia *L'épuisé* pelo desdobramento das idéias de cansaço e de esgotamento. Logo de entrada, assinala que “o esgotado é mais que o cansado”, e se volta às figuras do esgotado e do

fatigado nos trabalhos de Samuel Beckett, tratando as distinções entre o esgotamento e a realização do possível. Essas indicações podem se avizinhar do que Hannah Arendt denominou de uma **cálida impessoalidade**¹. A expressão dá o que pensar. Em nosso entendimento habitual, calidez e impessoalidade aparecem como pares opostos. De imediato, vem o paradoxo: se há vitalidade, quentura, como pode haver impessoalidade? E se há impessoalidade, como pode haver calor?

Nisso, há um jogo com a noção de maturidade do homem, conforme referido por Nietzsche, algo da seriedade da criança dedicada aos brinquedos (Nietzsche, 2004, p. 71), hiatos, peripécias, deiscências, silêncios.

Nietzsche, referindo-se a um sim à vida, sugere essa espécie de largueza quando atribui aos que ele denomina homens nobres:

Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus “malfeitos” inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento. Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam [...] (Nietzsche, 1998, p. 31).

Efetivações de uma espécie de “indiferença” aguda, **aguda indiferença** e esgotamento: esquecer, não levar a sério, não ter a que desculpar.

Uma deserção do eu. É interessante assinalar que, para Deleuze, “apenas o esgotado é suficientemente desinteressado, suficientemente escrupuloso” (Deleuze, 1992a, p. 61).

Há no *pathos* do esgotamento um agudo desinteresse que não desaba no indiferenciado passivo ou na dialética, um desinteresse ativo que, mesmo para nada, não nos exime do questionamento de si, de estarmos muito bem informados e implicados com uma vida para além da referência narcísica.

As personagens de Samuel Beckett passam pelo cansaço, mas não se detêm aí, vão de um nada de vontade a um desinteresse escrupuloso, e têm em comum o fato de terem visto algo que

excedia os dados da situação (Deleuze, 1988, p. 17-18). Partem de-sautomatizadas, liberadas do torniquete de seu laço orgânico com o mundo, carregando, leves, a aguda desafeição dos que não chegam a saber o que todo mundo sabe e que negam discretamente o que se julga ser reconhecido por todo mundo (Deleuze, 1988, p. 217).

O esgotamento não se inscreve na ilusão dialética do ter ou não um poder absoluto. Desinteressados do controle sobre a multiplicidade supostamente impessoal e sedutora das exposições de si, as personagens beckettianas desertam esses movimentos de poder – espécies de pirotecnia e iconoclastia. Superexcitações ruidosas, esses movimentos são também uma velha nova questão que implica cansaço e descanso, não um esgotamento.

Talvez pudéssemos, em ressonância com as personagens esgotadas que Deleuze analisa, pensar na positividade da impessoalidade como decomposição do agente², do volitivo, o impessoal como o assubjetivo³, como um movimento de heterogênese que não se confunde com uma pureza, pois em alguns momentos também estará contaminado por referências narcísicas e pela massificação. O novo papel da impessoalidade problematizada por Blanchot a partir da obra de Musil:

Que potência neutra é essa que de repente emerge no mundo? Como se explica que, no espaço humano que nos coube, já não tenhamos pela frente pessoas distintas que vivem experiências particulares, mas “experiências vividas sem que ninguém as viva?” O que é que leva a que haja em nós e fora de nós algo de anônimo que não cessa de se revelar ao mesmo tempo que se dissimula? Mutação prodigiosa, perigosa e essencial, nova e infinitamente antiga. Falamos, e as palavras, precisas, rigorosas, não se preocupam conosco e só são nossas devido a essa estranheza que passamos a ser para nós próprios. E, do mesmo modo, a toda a hora, “dão-nos réplicas” acerca das quais apenas sabemos que se dirigem a nós e “não nos dizem respeito” (Blanchot, 1984, p. 157-8).

Nesse sentido, a **cálida impessoalidade** e o esgotamento poderiam envolver a aliança paradoxal da exatidão e da indeterminação, relacionando comprometimento (um estar quente) – que

não implica necessariamente intimismo ou caridade – com impessoalidade – sem os excessos do narcisismo e do neonarcisismo, isto é, a possibilidade de maior porosidade, de produção de fissuras nos modelos e clichês domesticados, que pode abrir espaço para outros modos de relação. Uma impessoalidade que contém uma oportunidade de não se fixar na interioridade **psicológica**, sem privilegiar uma relação com o que é íntimo.

Na noção de Hannah Arendt – que arriscamos considerar como uma noção esgotada –, temos a extrema determinação do indefinido, o que pode implicar uma **largueza de alma**, isto é, um acesso ao indeterminado, uma possibilidade de aumento da superfície de contato, de expandir a gama de experiências efetivamente experimentáveis e toleráveis, desalojando e transformando os pólos dominantes (dos lugares do certo e do errado) que tentam monopolizar as interpretações de mundo, procurando manter suas paisagens congeladas numa tônica invariável. Largueza de alma que envolve, portanto, uma gradativa e sempre renovada expansão de nossa capacidade de dizer **sim** à vida em suas várias expressões. Um acolhimento fugidio, precário, efêmero, cuja afirmação não signifique uma purificação da alma, mas uma coragem de misturar-se, de lançar-se à multiplicidade e acolhê-la.

Essa largueza é, nas palavras de Deleuze, “uma moral da vida em que a alma só se realiza tomando a estrada, sem outro objetivo, exposta a todos os contatos, sem jamais tentar salvar outras almas, desviando-se das que emitem um som demasiado autoritário ou gemente demais, formando com seus iguais acordos/acordes mesmo fugidios e não resolvidos” (Deleuze, 1997, p. 101). É uma experiência que se produz e nos escapa várias vezes. Somos frequentemente afetados por experiências que, seja pelo inesperado da situação, pela violência do impacto produzido ou pelo imperativo dos clichês, fazem ecoar em nós um **não** em sua direção. Essa negação pode impedir que essas experiências sejam digeridas e assimiladas. Quando mergulhamos nisso, aspiramos a **controlar** a vida, podendo recair numa onipotência ou em seu avesso, que é o mesmo, a impotência. Podemos falar de impotência articulada à noção de **ingenuidade**. Há, porém, uma ética que encontra sua melhor definição no termo **inocência**⁴. Poderíamos propor, no âmbito das forças, tentando evitar simplificações e dicotomias, uma distinção entre **ingenuidade e inocência**.

A **ingenuidade** leva ao **infantil** no sentido adulto da palavra (no qual, em alguns momentos, acoplam-se perfeitamente humildade e arrogância), tentando se definir pelo desprezo e desconhecimento dos valores que tentam hegemonizar e dirigir o mundo. No esforço de despezá-los, muito os preza. Essa perspectiva ingênua afirma-se pelo negativo: não querer saber, ser pelo avesso, num ato reativo. Aparentemente, tem-se um desprendimento dos valores imperativos, mas, de fato, opera-se na esperança despótica de um mundo funcionando em torno de demandas narcísicas.

Em outra direção, os movimentos **inocentes** afirmam uma potência inventiva (difícil de ser localizada, um alvo não oferecido), desinvestindo a culpa, e favorecendo o acaso. Nesses movimentos, não há um desconhecimento dos valores instituídos. Apenas não lhes é dada importância maior, pois estão colocados fora do foco. A ênfase da vida se volta à invenção, ela é o foco.

A inocência possui vizinhança com o **amor fati** e o **esgotamento** nos votos de feliz ano novo de Nietzsche, em primeiro de janeiro de 1882, quando afirmava:

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor Fati* (amor ao destino): seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (Nietzsche, 1882/2001, p. 187).

Essas foram algumas notas, um percurso que dialoga intensivamente com a formação no sentido amplo, um processo que também transpassa escolas e universidades, mas que diz respeito fundamentalmente ao pensamento e às políticas de produção de novos modos de pensar, sentir e agir. Essa experimentação com o território de formação do pensamento, articulada à questão do esgotamento como vibração intensiva, pode funcionar como abertura a um campo vasto de problemas. Para interromper este percurso e relançá-lo, proponho um trecho de um escrito de Nietzsche,

intitulado **Pensamento sobre o futuro de nossos institutos de formação** (1996), em que ele escreve:

O leitor do qual espero alguma coisa deve ser calmo e ler sem pressa. [...] que ele não se intrometa de modo algum, à maneira do homem moderno, e não traga para a leitura a sua “formação”, algo como uma medida, como se com isso possuísse um critério para todas as coisas. Desejamos que ele seja suficientemente formado para pensar em sua formação de modo restrito e até desdenhoso (p. 37-39).

Notas

1. Richard Sennett lembra que Hannah Arendt privilegia uma **cálida impessoalidade** em contraposição à debilidade da procura de refúgio em uma subjetividade encapsulada e voltada para si. Cf. Sennett, Richard. **The conscience of the eye. The design and social life of cities**. Nova York: Alfred A. Knopf, Inc, 1990. p.134.
2. Sobre a liberação da forma, do agente e do eu na esteira das problematizações de Deleuze e Beckett, ver LAPOUJADE, David. “O corpo que não agüenta mais”. In LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio. **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Tradução de Tiago Themudo. Rio de Janeiro, 2002. p. 82-90. PELBART, Peter Pal. “O corpo do Informe”. In: PELBART, Peter Pal. **Vida Capital – Ensaios de Biopolítica**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003. p. 42-51.
3. Sobre a questão do impessoal (assubjetivo) e do dever imperceptível, ver DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**. vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 72.
4. Cf. a afirmação do caráter radicalmente inocente da existência In Deleuze, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Antônio M. Magalhães. Portugal: Editora Rés, s/d. parágrafos 8, 9 e 10. Bem como o artigo de ORLANDI, Luis Benedicto Lacerda. “Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche”. In SANTOS, Volnei Edson dos (org.). **O trágico e seus rastros**. Londrina, PR: Eduel, 2002. p. 21, que distingue a inocência da mera ingenuidade, candura ou pureza de belas almas.

Referências

- Burroughs, W. (s.d.). *A revolução eletrônica* (M. L. Telles & J. A. Mourão, Trans.). Lisboa, Portugal: Veja.
- Deleuze, G. (1985). *Nietzsche* (A. Campos, Trad.). Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault* (C. Sant'Anna Martins, Trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Deleuze, G. (1992a). *L'épuisé*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1992b). *Conversações* (P. P. Pelbart, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34.
- Deleuze, G. (2000). *Lógica do sentido* (L. R. S. Fortes, Trad., 4a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Lawrence, D. H. (1998). *Selected critical writings*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1996). *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (P. Sussekind, Trad.). Rio de Janeiro: Sette Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: Uma polêmica* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência* (Paulo César de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2004). *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Orlandi, L. B. L. (2002). Marginando a leitura deleuzeana do trágico em Nietzsche. In V. E. dos Santos (Org.). *O trágico e seus rastros* (pp. 25-37). Londrina, PR: Eduel.
- Platão (1996). *A república: Livro VII* (E. M Marcelina, Trad., 2a ed.). Brasília, DF: Editora UnB.
- Rabinow, P. (2002). *Antropologia da razão* (J. G. Biehl. Org. e Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Vernant, J. P. (1988). O indivíduo na cidade. In P. Veyne, J. P Vernant, L. Dumont, P. Ricouer, F. Dolto, F. Varela, & G.

Percheron. *Indivíduo e poder* (I. D. Braga, Trad., pp. 25- 44).
Lisboa, Portugal: Edições 70.

Recebido em 30 de março de 2008

Aceito em 23 de janeiro de 2009

Revisado em 11 de março de 2009