

história anômala e políticas de subjetivação

alexandre de oliveira henz*

História criação sem criador. História de rebanho. História bovina. História ruminação. História com tempo e a tempo. História de passeios e peles de cobras deixadas pra trás. História perdulária. História de dores, sofrimento, lamúria. História de não caber. História portátil. História de contar e contadores. História pequeníssima, fragmento e quase frase. História, sem fim, infinitazinha. História pipocando, cutucando. História de não dormir, insônia madrugada adentro. História de se perder, sem caráter e moral da história. História sem contra. História sem coração. História de crueldade, alegria. História do falso e da ilusão. História do enfraquecimento. História sem esperança e saudade. História em cena sem vida real ou fingimento. História sem vergonha, escancarada, enfiada. História sem verdade. História máscara superficial, sem atrás. História do esquecimento, de estômago frágil, de vomitar. História sem sexo moderno com nem duas caixinhas nem três. His-

* Psicólogo e filósofo, professor no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Maria/RS. Doutorando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC/SP.

tória nem Eu nem Nós. História sem prescrição e proscricção. História sem tampão portátil. História sem romantismo de festim e arma só para polir. História todo mundo, ninguém. História fendida. História ferida sem cura. História sábia clandestina. História de paradeiro. História sem jardim do sossego. História sem futuro nem segunda sessão. História de morte, guerra, sem paz eterna. História de tamponamento, vazamento, transbordamento sem hidráulica nem encanador. História nunca mais.

História recolhida pelo helenista Marcel Detienne em que apresenta a *Ilha das mulheres*: “Posidônio afirma que há no Oceano uma pequena ilha, por ele situada na embocadura do Loire, e não de todo em alto mar; que essa ilha é habitada pelas mulheres dos ‘namnetas’, mulheres possuídas por Dioniso e dedicadas a apaziguar esse deus por meio de ritos e toda sorte de cerimônias sagradas. Nenhum macho pode pôr o pé na ilha. Em contrapartida, as próprias mulheres, que são todas esposas, atravessam as águas para se unirem aos maridos, e regressam em seguida. Manda o costume que uma vez por ano elas retirem o telhado do santuário e coloquem um outro no mesmo dia, antes do pôr-do-sol, cada uma trazendo sua carga de material. Aquela cujo fardo cai no chão é estraçalhada pelas outras que passeiam seus membros em volta do santuário, gritando o evoé. Não cessam enquanto seu delírio (lúttê) não termina. E sempre acontece que uma ou outra caia e tenha de sofrer igual destino”¹.

As imagens desta versão insular de Dioniso² nos remetem a uma polissêmica, cuja força irrompe de súbito permanecendo incompreensível, alheia a qualquer classificação. Assim, que provocações nos propõe esta história? Que questões, o Dioniso que chamou a atenção do filósofo Posidônio de Apanéia pode trazer a uma abor-

dagem das políticas de subjetivação na contemporaneidade?

Um primeiro aspecto significativo na *Ilha das mulheres* possuídas por Dioniso que se apresenta como uma figura curiosa sobre os efeitos momentâneos de estabilidade, refere-se ao fato de serem mulheres casadas que cumprem regularmente seus deveres conjugais nos limites do domicílio, do *continente*. Existe ao mesmo tempo, por parte delas, ritos e cerimônias e, poderíamos dizer, estratégias e políticas que buscam apaziguar o caos Dionisíaco desfavorecendo a evocação de outras intensidades, o arrombamento do *mesmo*, da *forma* que é também um dos motes dos versos de Willian Blake quando indica: “a forma humana, uma forja de fogo, a figura humana uma fornalha lacrada, o coração humano, sua garganta faminta”³.

Mas mantendo a *fornalha lacrada* nessa estranha versão de Dioniso, o deus entre suas mulheres insiste nas formas, proteções, *telhados* que devem ser feitos e desfeitos no espaço de um dia, um trabalho sob a luz do sol⁴. Na troca da cobertura do santuário, um acidente, um *acaso que produz*⁵, faz estourar um corpo, deformação de uma forma, fornalha aberta por um Dioniso dos esgaçamentos, das dilacerações que carrega a outros lugares, deus que faz os fiéis tropeçarem. Mesmo permanecendo todo um ano em aparente apaziguamento, lembra em um só dia, aos esquecidos, que ele é o estrangeiro no interior, o disruptivo que nos habita e que continua implacável.

A mulher fulminada por Dioniso deixa cair seu fardo (se pensarmos no século XIX, a forma-homem que pesa sobre o homem) e na dilaceração de seus membros jorra no tempo fora dos eixos, tempo de transmutação.

Lançando setas na direção dos telhados⁶ da forma-homem e das promessas de segurança, nos fala Nietzsche, num de seus textos mais insolentes: “a visão do homem agora cansa”⁷. Nós sofremos do homem. O que é que ele está querendo dizer? O que nos cansa e o que nos faz sofrer é o fato de que o homem se tornou este verme manso, incuravelmente medíocre e insosso. É o diagnóstico de Nietzsche da cultura ocidental. O pior é que essa mesmice, este apequenamento do homem, este *apaziguamento de Dioniso*, este nivelamento do homem, tornou-se a meta da nossa civilização e não um acidente de percurso.

Assim, Nietzsche conclui que o homem está doente. Mas no que consiste a doença do homem? A doença do homem consiste precisamente nesta forma medíocre que ele assumiu, nesta forma que é expressão de uma negação da vida. Em suma, a doença do homem chama-se homem. Essa forma impotente que na *Ilha das mulheres* não é mantida, porque ali um acidente, um acaso, produz rupturas, isto é, movimentos de já ser ‘outro’ no jogo constante do *mesmo* e do *outro*. “Ao acaso irresistível de um fragmento de céu aberto em um telhado”⁸ temos a fratura do tempo domesticado, a irrupção da multiplicidade dionisiaca da vida, o desencadeamento de novas formas do viver.

O que Nietzsche insiste é que este homem manso, morno, monótono, que faz questão da sua mesmice, esse homem igual a si mesmo, idêntico a si e que quer se perseverar como tal é um produto da história⁹. Esse homem não é natural, foi criado, produzido ao longo dos séculos, ele foi domesticado desta maneira, existindo interessantes descrições sobre a violência que foi necessária para domesticá-lo e dar-lhe essa forma mansa, medíocre, insossa, essa forma que o homem tem

hoje¹⁰ e que é reafirmada através de estratégias e políticas de *manutenção dos telhados*.

Evidentemente outras questões poderiam ser libadas pela sabedoria trágica narrada por Detienne. A própria vizinhança entre saúde e loucura na agonística de forças impalpáveis, mas intensamente ativas e interativas que nos falam e levam tanto à rasteira do deus que faz saltar como potência de vida — o grande livramento de Nietzsche —, quanto ao destroçamento de si — nomadismo incondicional na embriaguez fatal de Dioniso —, que conduz à loucura¹¹. Pois, o que seria, na noite, um deus sem telhado, um *Dioniso a céu aberto*? Saber trágico que flagra o capitalismo contemporâneo alimentando a sua própria utopia: a utopia de uma vida que escapa a essa “miséria”, o ideal de uma vida consumidora sem dor, inteiramente passada na tranqüilidade e na proteção uterina dos telhados. O grande sonho de proteção ininterrupta sincrônica com a promessa de segurança em que os países pobres e ricos resumem hoje toda a sua política¹².

Diagnosticando esses perigos Nietzsche lembra: “a fôrma aprisionou a vida”. A forma-homem aprisionou a vida. Neste caso seria preciso livrar-se do homem para liberar a vida. Isso não quer dizer literalmente matar pessoas, destroçá-las e correr com os seus pedaços em volta de um santuário, como na alegoria indicada na história, mas sim se desfazer da forma-homem que pesa sobre os homens. Mas como liberar essas forças aprisionadas sob a carcaça da ‘forma aprisionadora’ na *Ilha das mulheres*? Talvez seja preciso dizer que aí, também, se requer muita violência. Como imaginar que se possa desfazer da forma-homem e das políticas de subjetivação que aí ressoam com menos violência do que foi preciso para estabelecer a forma-homem? Tal-

vez alguns indícios nos possam ser dados pelo escritor judeu-polonês Bruno Schulz quando refere:

“Nenhum mal existe em reduzir a vida a formas novas. O assassinato não é um pecado. Muitas vezes não passa de violência necessária perante entorpecidas e refratárias formas que deixaram de ser interessantes. Pode até ser um mérito quando cometido em benefício de uma experiência interessante e vital. E este é o ponto de partida para uma nova apologia do sadismo. O meu pai não cansava de glorificar este elemento extraordinário. Não há matéria morta — ensinava ele. A morte não passa de aparência onde se ocultam desconhecidas formas de vida”¹³.

Assim, haveria por um lado uma forma-homem que a nossa modernidade cristalizou e, por outro, haveria as múltiplas forças que essa forma-homem moldou, aprisionou. Essas forças, essas afecções Dionisiacas da *Ilha das mulheres* separadas de tudo o que é humano demasiado humano, poderiam ser chamadas de forças inumanas.

De um lado, temos esse formato, mantido por este estranho Dioniso, no qual nós nos reconhecemos como humanos, pelo menos por um certo tempo (período de um ano na história em questão). De outro lado, temos essas forças que nos atravessam, colocando em xeque constantemente essa forma humana a qual nós nos aferimos cada vez mais¹⁴. Quanto mais as forças colocam em xeque essa forma, mais nós fazemos questão dessa forma para nos proteger dessas forças; quanto mais nós sentimos essas forças ameaçando desmanchar essa forma, mais nós nos agarramos a essa forma e cristalizamos coisas. Perigo de uma dilaceração, *estouro de um corpo na Ilha das mulheres*, deformação da *forma-homem*.

Apresentarei a seguir, algumas questões entre as configurações trágicas da *Ilha das mulheres* e uma política de subjetivação na perspectiva do indivíduo. A noção de indivíduo pressupõe o mínimo de interioridade, contorno, autocentramento. Seria possível afirmar que essa noção pressupõe uma identidade, uma identidade consigo, mas com uma reapropriação daquilo que difere de si mesmo. O indivíduo reapropria-se do que é diferente dele nessa estrutura autocentrada de contorno delimitado e uma idéia de identidade referencia isso tudo. Na *Ilha das mulheres* temos algo mais complexo e que está menos referido à identidade própria do que a uma certa relação com a exterioridade. Este *si* na história em questão está mais relacionado com a exterioridade, com as forças presentes nessa exterioridade. É algo menos individual, menos privado¹⁵ e menos reapropriador, como uma das *Duas noites* nesse fragmento de Maurice Blanchot:

“A primeira noite é acolhedora. Novalis endereça-lhe seus hinos. Pode-se dizer dela: na noite, como se ela tivesse uma intimidade. Entra-se na noite e nela se repousa pelo sono e pela morte. Mas a outra noite não acolhe, não se abre. Nela, está-se sempre do lado de fora. Tampouco se fecha, não é o grande castelo, próximo mas inaproximável, onde não se pode penetrar porque a saída estaria guardada. A noite é inacessível, porque ter acesso a ela é ter acesso ao exterior, é ficar fora dela e perder para sempre a possibilidade de sair dela. Essa noite nunca é a noite pura. É essencialmente impura. Não é esse belo diamante do vazio que Mallarmé contempla, para além do céu poético. Mas é a verdadeira noite, é noite sem verdade, a qual, entretanto, não mente, não é falsa não é a confusão onde o sentido se desorienta, que não engana mas da qual não se pode corrigir os enganos. Na noite encontra-se a morte, atinge-se

o esquecimento. Mas essa outra noite é a morte que não se encontra, é o esquecimento que se esquece, que é, no seio do esquecimento, a lembrança sem repouso”¹⁶.

Para nos avizinhar da *outra noite* anunciada por Blanchot (*nela, está-se sempre de fora*) é interessante pensarmos em uma representação gráfica, o desenho de uma dobra, feita por G. Deleuze em seu livro *Foucault*¹⁷ que refere o modo como ele leu a questão da subjetividade. O desenho nos fala também da linha do fora. O que existe no fora? O fora possui forças, singularidades, velocidade selvagem. Deleuze apresenta-nos, entre outras questões, os planos do saber, do poder e, como último ponto do seu gráfico, da subjetividade. A subjetividade é uma inflexão da linha do fora, é uma desaceleração do fora. A subjetividade é o fora recurvado, encurvado, infletido. A subjetividade possui uma relação estreitíssima com a *outra noite*, mas, ao mesmo tempo, no desenho de Deleuze, é apresentado um gargalo, *um telhado do santuário da Ilha das mulheres*, mais ou menos obstruído porque precisamos de uma pequena obstrução em relação a ele, senão seria uma permeabilidade absoluta à noite que nos tornaria inviáveis como seres operativos.

A *outra noite*, o *fora*, o *céu aberto de Dioniso* durante a noite, o que são? Não são articulações, são as diferenças. São as diferenças ou as singularidades na sua velocidade selvagem. Então, a *noite* me habita ou me atravessa, eu sou apenas uma inflexão dela. Nesse sentido, a noite não está necessariamente exterior.

Para Deleuze, a subjetividade é uma dobra do fora. O que é o fora? Um campo pré-pessoal, inumano (talvez de um outro modo ainda povoado pelos deuses intra-mundanos da tragédia grega)¹⁸. É uma multiplicidade de for-

ças, sua velocidade infinita, sua invisibilidade. É esse campo de potências *é a verdadeira noite, é noite sem verdade, a qual, entretanto, não mente*. E a dobra que referi inicialmente, que é? A dobra é como uma dobra de tecido. Uma prega de tecido. A dobra não é diferente do tecido, ela acontece no tecido. Não tem, de um lado, a dobra, de outro lado, o tecido. Ela dobra do tecido, é uma curvatura, é uma certa curvatura do fora, é uma certa inflexão do fora, é uma maneira, por exemplo, de ver que essa velocidade das forças talvez se tornem um pouco mais lentas. Essas partículas se desaceleram da sua velocidade infinita quando sofrem essa inflexão subjetiva.

Essa inflexão do fora, essa desaceleração, cria uma certa *interioridade*, um certo campo interno de ressonância. Mas isso aí não é uma interioridade fechada em si, mesmo porque é justamente uma dobra do fora. É uma espécie de envergamento do fora. Claro, tem aí um 'certo' *si*, mas esse *si* não tem nada a ver com aquele que é totalmente individuado, centrado em si mesmo, contraposto ao mundo e idêntico a si mesmo.

O que aproxima *a outra noite, o fora, o céu aberto da Ilha das mulheres*, do universo dos gregos anteriores a Sócrates valorizado por Nietzsche, é esse mundo povoado por deuses intra-mundanos em que há a ordem humana e a ordem religiosa, dos deuses, embora já em algum nível discriminadas mas, indissolivelmente, imbricadas uma na outra. Um mundo ainda repleto de mistérios e um mundo ao qual o homem não controla, um mundo cujo sentido lhe escapa por todos os lados. O trágico de Nietzsche aproxima-se da *Segunda noite* de Blanchot porque se faz na ambivalência onde o sentido está sempre flutuando de um lugar para outro. Haverá sempre a ordem humana e a religiosa (com seus deuses de múltiplos matizes), uma certa configuração do dentro e do fora se confrontando como porta-vozes de

dois discursos diferentes que produzirão flutuações de sentido de um lado para o outro.

Os trabalhos de helenistas como Pierre Vidal Naquet e Jean Pierre Vernant, entre outros, indicam sobre a noção de “eu” individuado, que ele está sempre em individuação, tal e qual o frágil santuário aparentemente estável de Dioniso: “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 não constitui um mundo interior fechado, no qual deve penetrar para se encontrar, ou antes para se descobrir. (...) A sua consciência de si não é refletida, dobrada sobre si, encerramento interior(...)”¹⁹.

Contemporaneamente, Deleuze acompanhou o trabalho de Foucault na descrição o mundo grego. Foucault mostra como os gregos desdobravam sua força em todos os seus hábitos, na cidade, na alimentação, na sexualidade, eles dobravam as forças de tal modo que criava-se um *si*, mas esse *si* não era uma redoma contraposta. Era uma certa maneira de fazer ressoar alguma coisa numa espécie de auto-afetação. Esse *si* é uma maneira de afetar-se. Isso se relaciona com toda a temática do Foucault²⁰ que impregna os últimos livros voltados à questão das *práticas de si*. Os gregos preocupavam-se com um certo *cuidado de si*, na existência, nas práticas em relação à alimentação, à sexualidade ou à conduta na cidade. Era uma espécie de existência estética, como fazer de si mesmo uma obra, o que é tema constante nos trabalhos de Foucault.

De qualquer maneira, esse *cuidado de si* que os gregos exercitaram muito, não tem nada a ver com a idéia que geralmente nós temos do *si* psicologizado, porque o que concebemos como o exercício do si, a introspecção,

é a promessa de nossa apelação conosco mesmo. Descobrir o que nos aliena de nós mesmos, a nossa maneira de nos relacionarmos (a nós mesmos) separados de nós mesmos, ou seja, nós tentamos na perspectiva do indivíduo descobrir nossa ‘verdade interna’. Contemporaneamente são comuns verbalizações como: “eu preciso encontrar o que eu tenho mais lá dentro no fundo que é eu mesmo, minha identidade que está recoberta por um monte de coisas, assim da minha história familiar e muitas outras então eu preciso de algum jeito remover e encontrar de novo o meu si verdadeiro”²¹.

A experimentação dos gregos era totalmente diferente. Não se tratava de reencontrar o *si* verdadeiro, mas produzir uma forma de existência com essas forças do *si*, que fosse uma bela obra e uma bela dobra. Como dobrar a vida de um jeito bonito? Dobrá-la como obra de arte.

Ainda no tensionamento com a referência identitária, a persistência da subjetividade em sua figura moderna, a ignorar as forças que a constituem e desestabilizam, nos indica Novalis em um de seus fragmentos: “o mundo interior é, por assim dizer, mais Meu do que o exterior. Ele é tão íntimo, tão secreto — quereríamos viver inteiramente nele — ele é tanto uma pátria. É pena que ele tal como os sonhos, seja tão incerto. Será necessário que precisamente o melhor, o mais verdadeiro, nos pareça tão aparente — e que o aparente nos pareça tão verdadeiro? O que é exterior a mim está precisamente, em mim, é meu — e inversamente”²².

Vivemos ainda a brincadeira de descobrir a nossa *verdade interna* mais recôndita, ficando nesse jogo do mistério velado e desvelado, tentando descobrir, e quanto menos se descobre, mais interessante fica, e mais há gozo com esse insondável que é a nossa *interioridade*

recôndita. É um jogo com *si mesmo*, baseado na idéia de que: *a gente vai se reapropriar de si*”, mesmo que reconheçamos essa reapropriação como impossível, não importa, o jogo está montado, é uma espécie de promessa de desalienação. Como estamos desalienados conosco mesmo, vamos reapropriar, e onde havia inconsciência haverá consciência, redescoberta de si mesmo. Essa matriz possui amplas relações com o que Nietzsche chamou de *humano, demasiado humano*, com a figura do indivíduo moderno porém, é absolutamente de um outro registro a *outra noite, o fora* e o que nos conta a *Ilha das mulheres*

Assim retornando a Blanchot, algumas das perguntas *trágicas* da *segunda noite* serão: Que outras maneiras há de dobrar e desdobrar as forças, *da morte que não se encontra, o esquecimento que se esquece, que é, no seio do esquecimento, a lembrança sem repouso* de forças que nos espreitam? Que maneiras presentes e futuras de desacelerar essas forças que nos circundam e atravessam? Que outras maneiras de abrir-se a elas nos esperam?

No dizer de Nietzsche, uma das *mudanças de pergunta* (segundo ele é preciso mudar o lugar da questão) da *segunda noite* e que problematiza o humano não seria como reconduzir uma *dobra mal feita* à *dobra bem feita*, como era a velha pergunta moralizadora do projeto moderno. Toda questão é: Que múltiplas maneiras de dobrar estão aí virtualmente presentes? Quais as outras possibilidades, quantas maneiras de dobrar desconhecidas? Quer dizer, essas inúmeras outras maneiras de dobrar não são uma questão de verdade, (que para um pensador trágico como Nietzsche não é uma boa questão). As dobras estão para ser experimentadas ou inventadas. Não é de estranhar que Deleuze tenha chamado os conceitos nietzschianos de categorias do in-

consciente e o próprio inconsciente de um protocolo de experimentação das outras tantas dobras por vir. Por conseguinte, a questão para a perspectiva do indivíduo não é descobrir a verdadeira dobra. É abrir-se para as possibilidades, as múltiplas dobras virtualmente presentes.

A Ilha das mulheres e seu universo trágico tem uma relação íntima com uma exterioridade inumana, com uma multiplicidade pré-pessoal, com a linha do fora na relação com as diferenciações. O *si* não pensado em relação à segurança e a uma identidade que ele tem como centro, mas à luz das diferenciações, das metamorfoses multifacéticas que ela vive, com todas as estranhezas ali embutidas.

Para Nietzsche, assim como na história apresentada por Detienne não existe uma vontade *una* da qual nós seríamos cada um expressão individualizada, o que existe são múltiplas forças em luta. O mundo, o *si* é uma pluralidade de forças em luta e essas forças se juntam, aglomeram-se, criam aglutinações de forças. O mundo, *a Ilha das mulheres* é uma pluralidade de forças em combate. E existem, fundamentalmente, dois qualias de força. O primeiro tipo de força apenas preserva o que possui. É um tipo de força conservadora, da qual todos nós temos traços: conservar o que temos, nossas relações, nossas lembranças, nossas casas. Porém, há um outro tipo de força que é totalmente diferente. Não é uma força de conservação. Esse outro tipo de força tem por direção não conservar, mas ir além, superar-se. Esse segundo tipo de força quer ampliar o que tem e não conservar. Ampliar a própria perspectiva, experimentar a própria potência, desfazer telhados. Experimentar, ir além daquilo que, atualmente, faz, pensa e pode. É um tipo de *força ativa* segundo Nietzsche. Sua característica é arriscar tudo. O fundamental da outra força é con-

servar tudo, força reativa. Então, essa força que se arisca, que vai além, não quer submeter-se a nada. É uma força mais agressiva, mais conquistadora, quer sempre novas direções. Esta força é uma força não de conservação, mas de metamorfose. É uma força plástica, mutante, quer a mudança e a transformação. Ela se apropria de tudo o que pode a sua volta, com esse vetor, ainda que no mais das vezes, onde e quando não esperamos.

Se a força reativa quer se conservar e manter tudo como está, a força ativa é uma força criadora, inventa novas direções, sentidos, conexões de vida, novos valores, percepções, perspectivas de vida, novos sentimentos.

A perspectiva em Nietzsche é a do criador. O artista diante da sua matéria prima, um pintor, um artista plástico domina sua matéria prima. Mas o sentido de dominar é precisamente o de dar uma nova forma. Dominar não significa dar ordens, mas construir uma nova forma, uma nova sensibilidade, uma nova perspectiva. Um artista se apropria da argila e, nesse sentido, ele a metamorfoseia, ele cria algo inédito. A isso se dá o nome de *vontade de dominação*, isto é, a força domina o seu entorno. Dominação tem esse sentido plástico em que um artista domina a sua matéria de trabalho. Segundo Nietzsche, a vida tem essa característica também, de uma força que se apropria do mundo para inventar novos sentidos, novas perspectivas e novas direções. As primeiras forças, chamadas forças de conservação, são muito importantes, se não conservássemos o que temos, seria muito difícil inventar qualquer coisa. Nós precisamos conservar os traços mnêmicos ligados à consciência do corpo, pois as forças de conservação são como patamares de estabilização necessários para a vida. Porém, isto é apenas sobrevivência porque para

Nietzsche a vida é também força ativa, inventiva, criadora de novas formas, o que vem a ser propriamente a potência segundo o autor. Obviamente tudo isso está distante da dominação como hierarquia, do Estado, pois potência significa ter a potência de criar, é ter a potência de inventar, apesar da força do rebanho.

Há toda uma valorização desta força criadora e afirmativa, uma força que afirma a multiplicidade. Uma força que afirma a diferenciação de viver, de pensar, de sentir, há toda uma valorização em Nietzsche da afirmatividade não unificadora da vida, como refere em *Além do bem e do mal*:

“Há uma ‘moral dos senhores’ e uma ‘moral de escravos’; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência — até mesmo num homem, no interior de ‘uma’ só alma”²³.

Então, para Nietzsche convivem dois modos, até mesmo no interior de uma mesma pessoa. O modo senhor é o que vai ao limite do que pode e desdobra toda a sua potência. E o modo escravo de operar é aquele que está separado da sua força.

Assim, a vontade de potência é sempre apresentada como diferença. Diferença do quê? Diferença de arriscar tudo o que tem, o que se é o que se conquistou, o que está muito estabilizado. Forças de abandonar esta *forma* já cristalizada para inventar uma outra *forma*? Em outras palavras a vontade para Nietzsche quer potência. Mas, a potência é a potência de criar. A vontade é totalmente arriscada, aventureira, atirada, e sobretudo uma vontade expansiva. É um querer expansivo. É a

potência de experimentar, experimentar o quê por exemplo? Todos aqueles “deuses trágicos” que me habitam e que eu nem sei que me habitam, todas as potencialidades que estão presentes na vontade de ultrapassagem, uma potência de experimentação em que eu me lanço para além desta forma humana.

Ainda nesta perspectiva, Nietzsche vai utilizar o termo Super-Homem que não é a pregação de alguém semelhante ao herói estadunidense, mas uma experimentação criadora o suficiente a ponto de dilacerar esta forma humana, para experimentar uma potência desconhecida, afirmando a vida.

A vida (compreendida como potência infinita de criação) repugna a perspectiva mesquinha e burguesa vivida, no limite apenas utilitário da adaptação comandada pela carência, para fins de conservação e reprodução da espécie. A vida, bem como o conjunto da natureza, não é o cenário pacífico da acomodação às necessidades. A vida ao contrário é *agon*, campo de luta e desequilíbrio de forças, a vida não é avara de suas formas, mas ‘gastadeira’, perdulária e expansora. E é neste sentido que viver não é sobreviver, pois sobreviver é conservar-se e viver para Nietzsche, é precisamente ultrapassar-se, experimentar outras perspectivas, outras maneiras de ser, de sentir, de pensar, de se relacionar. A questão fundamental para Nietzsche é criação de novos valores, procurando saber se nós estamos querendo e em condições de criar novas direções; se estamos, muitas vezes, na proximidade da alteridade radical, escolhendo e em condições de criar, ou de conservar o mesmo.

Como ter olhos para isso? O que está acabado? O que está nascendo hoje? Nós muitas vezes não temos olhos, porque está se gestando uma nova maneira de perceber, de sentir, de enxergar.

É necessário uma nova sensibilidade para enxergar o que está se desfazendo, o que está se gestando, não só para as formas acabadas, mas para as forças todas do campo que vão gestando novas formas. Claro que esse campo é muito mais invisível, é mais imperceptível. Às vezes, é mais molecular. É político antes de tudo.

Há múltiplas coisas que nós não vemos, não tocamos. Mas por quê? Será que essas coisas não estavam ali? Se estavam ali é porque não houve abertura sensitiva, perceptiva? E, evidentemente, não são coisas para iluminados ou videntes. A pergunta é: como se aproximar do invisível? O invisível não é um segredo que se oculta por trás, é o que está aí o tempo todo, para o que nós não temos olhos, porque nós, como alguns personagens de tragédias²⁴ percebemos as formas acabadas, temos muita dificuldade de perceber todas as fissuras, os movimentos, os desfazimentos.

“O que muda para os pássaros, a época em que trocam de plumagem, é a adversidade ou a infelicidade, os tempos difíceis, para nós, seres humanos. Uma pessoa pode ficar nesse tempo de muda; também pode sair dele como que renovada”²⁵.

É preponderante uma política de subjetivação que *no tempo de muda*, evita sair dele, tentando reduzir tudo a modorras e mesmices. É importante colocar-se disponível a outras maneiras de operar, para além dos efeitos de ótica das identidades ficcionais, pôr-se, como a vida, generosamente em debandada, como uma debandada de pássaros.

A versão insular de Dioniso (*a Ilha das mulheres*), a *outra noite* de Blanchot, *o fora* de Foucault-Deleuze lançam-nos em muitas perspectivas possíveis nos elementos de construção e corrupção, saúde e loucura, vida e morte, apontando a uma experimentação com histórias

e fragmentos anômalos como prazer de assumir diferentes formas, prazer de ir se construindo e se destruindo ao longo da vida. Convidando-nos a políticas que se aventurem por dentro e por fora das necessidades pragmáticas e subjugadas de nossa inteligência e sensibilidade, rompendo com o que está acabado, visualizando o que vem vindo, desfazendo essa forma e produzindo outras formas, imprevisíveis, indeterminadas.

Notas

¹ M. Detienne. *Dioniso a céu aberto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 76 e 77.

² É interessante atentar para o fato de que o deus dos santuários e templos é tipicamente Apolo e que Dioniso “prefere” as florestas e cavernas.

³ William Blake apud G. Bataille. *A literatura e o mal*. Porto Alegre, LP&M, 1989, p.84.

⁴ O trabalho das mulheres deveria ser realizado antes do pôr do sol e o telhado refeito antes dos perigos de um santuário exposto ao *fora*, a uma *noite sem telhado*.

⁵ O acaso constitui na perspectiva de Nietzsche o princípio que rege o mundo.

⁶ Sobre os telhados e uma política de subjetivação trágica ver: “A princesa, que morava num palácio com telhado de vidro, estava brincando de jogar pedras no telhado do vizinho. Fazia isso exatamente porque quem tem telhado de vidro não joga pedra no do vizinho”. As ressonâncias de Nietzsche na obra de Fernanda Lopes de Almeida. *A princesa dos cabelos azuis e o horroroso homem dos pântanos*. São Paulo, Editora Ática, 1993, p. 16.

⁷ F. Nietzsche. *A genealogia da moral*. São Paulo, Ed. Moraes, 1991, p. 35.

⁸ M. Detienne, op. cit., p. 92.

⁹ Ver especialmente os trabalhos do historiador judeu-alemão Norbert Elias. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994, 2 vols.

¹⁰ A respeito da ‘forma homem’, não como um dado natural mas sim produzida a ferro e fogo ao longo dos séculos como moldagem civilizatória, apequenamento, domesticação e por conseguinte criação da própria noção de ‘interioridade’; assim como a violência posta no estabelecimento destas *formatações* ver as descrições interessantes e terríveis em F. Nietzsche, op. cit., especialmente I:41, II:3, III:14.

História anômala e políticas de subjetivação

- ¹¹ Várias e fecundas questões sobre saúde e loucura na articulação com a epopéia e o trágico podem ser inferidas do capítulo III “As bênçãos da loucura” in E. R. Dodds. *Os gregos e o irracional*. Lisboa, Portugal, Ed. Gradiva, 1988, pp. 75-113.
- ¹² Jacques Rancière. “A máquina e o feto”, *Folha de S. Paulo*, 26/01/2003.
- ¹³ Bruno Schulz. *As lojas de canela*. Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1996, pp. 48 e 49, e em especial o capítulo “O tratado dos manequins, ou o segundo Gênesis”.
- ¹⁴ Esses temas são abordados por G. Deleuze. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1986. Bem como por M. Foucault em *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ¹⁵ Sobre a esfera do privado e a ‘privação’ ver Hannah Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997, assim como, Steven Lukes. *El individualismo*. Barcelona, Ed. Península, s/d; que tematizam de diferentes maneiras, a faceta de privação que tem a palavra ‘privado’ e que significa literalmente o estado de quem está privado de algo, inclusive da sua potência, daquilo que ele pode, segundo Nietzsche. Sabendo-se que entre os gregos quem levava uma vida exclusivamente privada, quem como o escravo não tinha acesso a esfera pública, ou quem, como o bárbaro, optava por não criar essa esfera, não era plenamente humano. Contemporaneamente não pensamos no significado de ‘privação’ quando utilizamos esta palavra, o que se deve em parte a enorme naturalização e fortalecimento da esfera privada a partir do final do século XVIII.
- ¹⁶ M. Blanchot. *O espaço literário*. Rio de Janeiro, Ed. Rocco, 1987, p. 164.
- ¹⁷ “Diagrama de Foucault” in G. Deleuze, op.cit., p. 128.
- ¹⁸ Sobre esta questão ver “Ártemis ou as fronteiras do outro” in J. P. Vernant. *A morte nos olhos - figuração do outro na Grécia antiga - Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- ¹⁹ J. P. Vernant. “O Indivíduo na cidade” in P. Veyne et alli. *Indivíduo e poder*. Lisboa, Edições 70, 1988, p. 38.
- ²⁰ Ver especialmente M. Foucault. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*, vol. II. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984, e M. Foucault. *História da sexualidade O cuidado de si*, vol. III. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- ²¹ Fala ficcional de muitos e de ninguém não há referência a *uma pessoa, o autor*.
- ²² Novalis. *Fragmentos de Novalis*. Lisboa, Assírio e Alvim, 1992, p. 105.
- ²³ F. W. Nietzsche. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 172.
- ²⁴ Sobre o trágico, a visão e a cegueira, o visível e o invisível ver Sófocles, “Édipo Rei” e “Édipo em Colono” in *A trilogia Tebana*. Rio de Janeiro. Jorge

Zahar Editor, 1989, e R. M. Rilke “Notas marginales a F. Nietzsche, El Nacimiento de la Tragedia” in *Er*, Revista de Filosofia. Sevilla, Ed. Er, Revista de Filosofia, 1995.

²⁵ V. van Gogh. *Cartas a Théo - Antologia*. Porto Alegre, L P&M, 1997, p. 21.

RESUMO

A partir de uma perspectiva deleuziana, analisar algumas políticas de subjetivação na contemporaneidade. Utilizam-se histórias anômalas como dispositivos de problematização. A anomalia permite evocar um emaranhado de diferenças, ao invés de um fluxo. Permite igualmente um repensar radical da história do mundo e da história da subjetividade.

Palavras-chave: diferença, políticas de subjetivação, histórias anômalas

ABSTRACT

From a Deleuzian perspective, analyze some politics of subjectivization in the present. Anomalous histories are argued as devices of problematization. Anomaly allows to evoke a tangle of differences, in permanent transformation instead of a flux. It also allows a radical rethinking of the world's history as well the history of subjectivity.

Keywords: difference, politics of subjectivization, anomalous histories.